

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DOUTORADO INTEGRADO
UFPB/UFPE/UFRN

WILLIARD SCORPION PESSOA FRAGOSO

**SOBRE POSSÍVEIS FUNDAMENTOS
DO “FENÔMENO DOS DIREITOS HUMANOS”**

JOÃO PESSOA / 2013

WILLIARD SCORPION PESSOA FRAGOSO

**SOBRE POSSÍVEIS FUNDAMENTOS DO “FENÔMENO DOS DIREITOS
HUMANOS”**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPB-UFPE-UFRN, como requisito final e último para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Prática

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Tosi

F811s Fragoso, Williard Scorpion Pessoa.
 Sobre possíveis fundamentos do fenômeno dos direitos
 humanos / Williard Scorpion Pessoa Fragoso.—João Pessoa,
 2013.
 351f.
 Orientador: Giuseppe Tosi
 Tese (Doutorado) – UFPB-UFPE-UFRN
 1. Rabossi, Eduardo, 1930-2005 – crítica e interpretação.
 2. Filosofia – crítica e interpretação. 3. Fundamentos. 4. Direitos
 humanos.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

DEDICATÓRIA

À mulher que me ensinou a generosidade, o perdão e o amor:

Lúcia de Fátima, minha mãe.

A Giuseppe Tosi, por não ter perdido a fé em mim, nem neste trabalho... Quando eu já não acreditava.

AGRADECIMENTO

Para meu filho, Vinícius, e minha esposa, Elizabete, pelo impossível no amor, pelo indizível na vida.

Aos meus irmãos Hansen e Power pela arte, pela alegria e pelo mistério.

Ao meu pai, William, pela música.

Aos amigos inestimáveis, Luciano da Silva, pelo apoio, sinceridade e provocações; e Alan Dionísio, pela boa fé inabalável, pela sinceridade, pelas risadas e viagens.

Às amadas amigas, raras, Taíza Maria e Luciana Lima, pela arte do encontro.

Ao amigo imprescindível, Carlos Guimarães, pelos cafés, piadas, caminhadas e apoio fraterno e amigo na bela solidão *fiorentina*.

Aos irmãos de banda: W. Hansen, Alex Antônio, Eduardo Amorin, Márcio Q., Álamo Reis, Diego Nóbrega e Júnior P., pela amizade, apoio e compreensão.

A Alanne Abrantes, Alessandro e o pequeno Tonino e toda a família, pela acolhida calorosa em San Donnà di Piave, Itália.

Para “a turma” da Biblioteca Enzo Melegari: Nícea Almeida, Janine Oliveira, Ângela e Sandra; imprescindíveis na reta final desta tese e ao pessoal do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos.

Aos professores: Marconi Pequeno, por todo apoio, confiança e generosidade; Giovanni Queiroz, por todas as pausas e sutilizações da *vaga música* da vida; André Leclerc, pelo cavalheirismo e generosidade Rufino, pelo apoio, sinceridade e correção.

Aos professores Luca Baccelli, pela sinceridade e paciência; Emílio Santoro, pela generosidade e apoio; Paulo Cappellini, pela indicação do “*Biglietto per l’Inferno*” e pelos almoços na *Trattoria* do Mario.

Para Francesco Vertova, pela convivência, conselhos, conversas, piadas e *birras* nas tórridas tardes do verão *fiorentino*.

Aos amigos e funcionários do PPGFIL: Fátima, Paulo de Tarso e Chico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDEE) pelo apoio e oportunidades.

Por fim e não menos importante, a Charles Mingus, vulgo Mingau, um gato, por mostrar, involuntariamente, que eu estava errado quando acreditava que nada mais poderia tirar-me a concentração. A Spike e a Pituca, dois preciosos cães, pela companhia nas madrugadas tristes ou de estudo. Descansem em paz.

EPÍGRAFE

Sou um homem comum
De carne e de memória
De osso e esquecimento.
Ando a pé, de ônibus, de táxi, de avião
E a vida sopra dentro de mim
Pânico
Feito um maçarico
E pode
Subitamente
Cessar.

Sou como você
Feito de coisas lembradas
E esquecidas
Rostos e
Mãos, o guarda-sol vermelho ao meio-dia
Em Pastos-Bons,
Defuntas alegrias flores passarinhos
Facho de tarde luminosa
Nomes que já nem sei
Bocas bafos bacias
Bandejas bandeiras bananeiras
Tudo
Misturado
Essa lenha perfumada
Que se acende
E me faz caminhar

Sou um homem comum
Brasileiro, maior, casado, reservista,
E não vejo na vida, amigo,
Nenhum sentido, senão
Lutarmos juntos por um mundo melhor.
Poeta fui de rápido destino.
Mas a poesia é rara e não comove
Nem move o pau-de-arara.
Quero, por isso, falar com você,
De homem para homem,
Apoiar-me em você
Oferecer-lhe o meu braço
Que o tempo é pouco
E o latifúndio está aí, matando.

Que o tempo é pouco
E aí estão o Chase Bank,
A IT & T, a Bond and Share,
A Wilson, a Hanna, a Anderson Clayton,
E sabe-se lá quantos outros
Braços do polvo a sugar a vida

E a bolsa

*Homem comum, igual
A você,
Cruzo a Avenida sob a pressão do imperialismo.
A sombra do latifúndio
Mancha a paisagem,
Turva as águas do mar
E a infância nos volta
À boca amarga,
Suja de lama e de fome.
Mas somos muitos milhões de homens
Comuns
E podemos formar uma muralha
Com nossos corpos de sonho e margaridas.
(Ferreira Gullar, Homem-comum)*

RESUMO

O presente trabalho trata da questão do fundamento nos direitos humanos do ponto de vista filosófico. A abordagem é dividida em cinco partes: (i) uma reconstrução histórico-conceitual dos direitos humanos; (ii) uma caracterização geral sobre a fundamentação, (iii) uma apresentação dos fundamentos possíveis dos direitos humanos, (iv) as críticas e os paradoxos sobre a possibilidade de uma fundamentação dos direitos humanos e, por fim, (v) a abordagem dos direitos humanos no pensamento do filósofo argentino Eduardo Rabossi. Na primeira parte do trabalho, a compreensão histórico-conceitual da questão do fundamento é articulada na relação entre direito natural e direito positivo. Em seguida, é feita uma caracterização filosófica geral do fundamento e seus problemas, na tradição e na epistemologia contemporânea como “fundacionalismo”, nas suas vertentes forte, moderada e fraca. As segunda e terceira partes abordam, respectivamente, algumas tentativas-exemplos de fundamentação dos direitos humanos e problemas-paradoxos relativos à racionalidade e ao direito. Por último, é apresentada a compreensão do filósofo argentino Eduardo Rabossi como proposta de superação da questão do fundamento nos direitos humanos e como paradigma propositivo geral de pesquisa filosófica em direitos humanos. Neste sentido, os direitos humanos são interpretados como um “fenômeno”, quer dizer, como “acontecimento histórico” culminante que possui uma tradição histórico-cultural erigida. Assim, a questão do fundamento deve ser abordada segundo determinações internas ao fenômeno dos direitos humanos. O objetivo geral do trabalho é mostrar que, embora a fundamentação dos direitos humanos seja possível *paradoxalmente*, enquanto “fundamentações”, sempre aberta à ação-reflexão; ela não é necessária, nem desejável, do ponto de vista estritamente filosófico-racional, como fundamento forte (certeza absoluta). Não é necessária porque os direitos humanos, enquanto “fenômeno histórico vivo” dispensa esta necessidade, não é desejável porque carrega o risco de tornar-se um “fundamentalismo” dos direitos humanos.

Palavras-chave: fundamentação, direitos humanos, Rabossi.

ABSTRACT

The present work addresses the issue of human rights foundation in the philosophical perspective. The approach of the research is divided into five parts: (i) a historical-conceptual reconstruction of human rights, (ii) a general description of its rationale, (iii) a presentation of the possible foundations of human rights, (iv) the criticisms and paradoxes of the possibility of a foundation of human rights and, finally, (v) the human rights approach by the thinking of the Argentine philosopher Eduardo Rabossi. In the first part of the work, the historical and conceptual understanding of the matter of the foundation is hinged through the relationship between natural law and positive law. Then, it presents a general and philosophical characterization of the foundation matter and its problems through philosophical western tradition and strictly as "foundationalism" (strong, moderate and weak foundationalism) through contemporary epistemology. The second and third parts deal respectively with, some examples-attempts of human rights foundation and paradoxes-problems concerning rationality and right. Finally, it is presents the understanding of the Argentine philosopher Eduardo Rabossi as a proposal to overcome the matter of human rights foundation and as a general and propositional paradigm of philosophical research in human rights. In this sense, human rights are interpreted as a "phenomenon" i.e., as a culminating "historic event" that has a historical-cultural tradition established. Thus, the question of foundation must be faced according to internal determinations of the phenomenon of human rights. The overall objective of the work is to show that, although the foundation of human rights is *paradoxically* possible, as "foundations", always open to the action-reflection, it is not necessary, nor desirable, from the strictly philosophical and rational point of view as a strong foundation, i.e., as an absolute certainty. It is not necessary because human rights as "lively historical phenomenon" waiver this need, it is not desirable because it carries the risk of becoming a "fundamentalism" of human rights.

Keywords: foundation, human rights, Rabossi.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. ANOTAÇÕES PARA UMA HISTÓRIA CONCEITUAL DOS DIREITOS HUMANOS	20
2.1 O Direito Natural na Antiguidade Greco-Romana	22
2.2 O Direito Natural na Idade Média	48
2.3 Do Direito Objetivo aos Direitos Subjetivos: o Debate sobre os Direitos dos Indígenas no Novo Mundo.....	62
2.3.1 A Definição de Domínio	65
2.3.2 A Questão da Legitimidade da Escravidão dos Povos Indígenas.....	67
2.3.3 Questão do <i>Dominium</i> do Imperador e do Papa sobre o Mundo.....	69
2.4 O Jusnaturalismo dos Modernos.....	71
2.5 A Crítica de Hegel e o Fim do Jusnaturalismo	88
2.6 As Críticas de Direita e de Esquerda aos Direitos Humanos	101
2.7 Realidade ou Irrealidade dos Direitos Humanos	108
3. A QUESTÃO DO FUNDAMENTO: CARACTERÍSTICAS E PROBLEMAS.....	116
3.1 A questão do fundamento em Aristóteles e Kant	116
3.2 O Fundamento na Epistemologia Contemporânea: O Fundacionalismo	135
3.2.1 O Fundacionalismo: Características Gerais.....	138
3.2.2 Crença, Justificação e Problemas Gerais	141
3.2.3 Tipos de Fundacionalismo.....	152
3.2.3.1 Fundacionalismo Forte	152
3.2.3.2 Fundacionalismo Modesto.....	154
3.2.3.3 Fundacionalismo Fraco.....	159
3.2. Fundacionalismo e Direitos Humanos	163
4. FUNDAMENTOS POSSÍVEIS DOS DIREITOS HUMANOS	167
4.1 Kant e o Fundamento Antropológico-Transcendental dos Direitos Humanos...	167
4.1.1 Uma Pragmática com Fins Cosmopolitas.....	173
4.2 Fundamentos Subjetivos dos Direitos Humanos	187
4.2.1 A Teoria da Vontade de Alan Gewirth.....	187
4.2.2 A Teoria do Interesse de John Finnis	201
4.3 Gadamer e a Fundamentação Hermenêutica dos Direitos Humanos.....	214
4.3.1 Uma Hermenêutica da <i>Práxis</i> em Aristóteles	214
4.3.2 Saber Ético, Direito Natural e Direito Positivo	219
5. CRÍTICAS E PARADOXOS GERAIS DA IDEIA DA FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	234
5.1 A Crítica Benjamin-Arendt-Agamben	234

5.2 J. Rachels: a Falta de Critério Moral de Distinção entre Homens e Animais	246
5.3 R. Rorty: Insuficiência e Prejuízo da Razão e a Sentimentalidade.....	259
6. RABOSSI E A SUSPENSÃO DA QUESTÃO DO FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS.....	277
6.1 Rabossi e o “Fenômeno dos Direitos Humanos”	278
6.2 Direitos Civis e Direitos Econômicos: os Erros da Concepção Canônica dos Direitos Humanos	290
6.3 Críticas aos Argumentos mais Notórios da Concepção Canônica	301
6.3.1 O Argumento dos Direitos Negativos e Positivos	301
6.3.2 O Argumento dos Direitos Estritos	305
6.3.3 O Argumento dos Direitos Genéricos e dos Direitos Específicos.....	308
6.3.4 O Argumento da Necessidade Histórica.....	310
6.3.5 O Argumento da Impraticabilidade e da não Justificabilidade.....	315
6.3.6 O Argumento da Autoridade dos Textos Internacionais	320
6.4 Consequências das Críticas de Rabossi à Concepção Canônica: trilhas possíveis.....	323
7. CONCLUSÕES.....	333
REFERÊNCIAS	343

1.

INTRODUÇÃO

A presente tese trata da questão da fundamentação dos direitos humanos na direção de investigar seu sentido e sua necessidade em geral; determinar o(s) sentido(s) do fundamento em geral será útil para entender seus limites e alcances e, portanto, em que termos o fundamento é necessário e/ou possível: se fático, teoricamente, ou ambos. Ao elucidar essa questão, pode-se recolocar a questão do fundamento dos direitos humanos na perspectiva de suas características próprias. A hipótese do trabalho é de que um fundamento dos direitos humanos pensado nos moldes tradicionais racionalistas (fundacionalista em sentido forte, sobretudo) – ou fora deles – não é necessário, ainda que se possa resolver a questão argumentativa e teoricamente; o que, por hora, não tem sido o caso. A ausência da necessidade do fundamento é pode ser percebida pelas ricas “contingencialidade” e complexidade do fenômeno dos direitos humanos; ele se encontra na dinâmica teoricamente irreduzível do mundo da vida e suas vestes biológicas, históricas, econômicas, sociais... Defender-se-á, portanto, que o discurso acerca da verdade e do fundamento só é possível no – e a partir do – caráter contingencial do próprio mundo e, deste modo, na pluralidade e no movimento, diante de acasos, necessidades, ocasos, arbitrariedades, perspectivas, caos, projetos, espontaneidades, ordens, continuidades, rupturas. O discurso acerca da verdade e do fundamento não deve ser confundido com a miríade sem fim dos desdobramentos do mundo: nem perspectivado ou projetado justificativamente na supra racionalidade de um *deus ex machina*, seja ele cristão ou de qualquer outra ordem. Assim, linguagem e pensamento são elementos mundanos e pertencem às suas potências como possibilidades em realização. Pensamento e linguagem são curiosas expressões do mundo da vida que, não poucas vezes, têm sido usadas sob as luzes da verdade e do fundamento na tentativa de capturar e expressar o mundo no conceito, no sistema de pensamento. Na *verdade*, o conceito é expressão do mundo e, apesar disso, não é refém dele, vive livre. O mundo prescinde de fundamento e expressa surpreendente e profusamente suas verdades. Analogamente se dá com os direitos humanos: enquanto fenômeno (um fato cultural vivo, complexo e em expansão), eles prescindem de fundamento ainda que nos âmbitos teórico e argumentativo haja possibilidades de fundamentação. Porquanto, no âmbito teórico-prático é uma questão de bom senso ou, para lembrar Aristóteles, de prudência. Nesta direção, não se pode abrir mão de sua defesa. Para tanto, os argumentos contidos nas possibilidades de fundamentação e nas críticas dirigidas ao fenômeno dos direitos humanos são sumamente relevantes e indispensáveis para sua

compreensão e defesa constantemente renovadas frente aos perigos que, a exemplo da Hidra, se renovam ameaçadoramente.

Para tanto, no esforço de traçar um painel razoável do desenvolvimento conceitual dos direitos humanos – e também para não “construirmos castelos nas nuvens” –, inicialmente procuraremos estabelecer algumas anotações histórico-conceituais sobre a emergência teórica do fenômeno dos direitos humanos (**cap. 2**). Em seguida, abordaremos o tema do fundacionalismo, ou seja, de como a questão do fundamento é abordada na epistemologia contemporânea (**cap. 3**). Dado que a questão do fundamento atravessa toda a tradição filosófica – e delinear sua história demandaria mais tempo e espaço do que dispomos no momento –, abordaremos o problema da fundamentação em dois nomes emblemáticos do pensamento ocidental: Aristóteles (**cap. 2**) e Kant (**cap. 4**). Em seguida, paradigmaticamente exploraremos algumas teorias que postulam “soluções” para a questão da fundamentação dos direitos humanos. Não se trata de um levantamento sumário/aleatório dessas propostas nem, tampouco, de um exame exaustivo. A partir das virtudes e limitações – objeto do **cap. 4** do trabalho – das propostas examinadas, quer-se fazer emergir uma compreensão capaz de contribuir de algum modo para a elucidação da questão do fundamento do fenômeno dos direitos humanos.

Antes de entrar diretamente no tema, seja permitido um breve *excursus* para justificar a escolha de Aristóteles e Kant. Desta feita, gostaríamos de deixar claro que, em maior ou menor proporção, faremos um esforço para que seus “espectros” estejam presentes a nortear o trabalho, ainda que, em certos momentos, intuitivamente. Consideramos que, histórica e simbolicamente, trata-se de dois pensadores que determinaram a quase totalidade da agenda de pesquisa filosófica ocidental. Desde a discussão ética herdada de Sócrates até a natureza do conhecimento, a justeza dos discursos (argumentos) – entre tantos outros –, a sistematização e a delinação de uma “identidade filosófica” fecha um arco com Aristóteles, em termos de temas, método e limites. Com o estagirita, a sistematicidade dos saberes nascentes ganha, em vigor, técnica e originalidade, uma expressão talvez nunca mais vista em toda tradição.

É bem conhecida a distinção aristotélica entre ciências teoréticas (ou contemplativas), ciências práticas e produtivas. As primeiras objetivam o conhecimento em si mesmo, “autônomo”, e tratam de “objetos” que existem, independentemente, da ação e da vontade dos homens; são objetos de contemplação. As ciências teoréticas são: a filosofia ou teologia, a matemática e a física. O método apodítico é seu método por excelência: o silogismo apodítico é formado por premissas que possuem validade independente da vontade ou da ação de quem lida com elas; trata-se de premissas verdadeiras por si mesmas. Já as ciências práticas são

aquelas que constituem um conjunto de saberes cujos “objetos” dizem respeito à esfera da vontade/ação e do fazer humanos e que objetivam um conhecimento como um guia de conduta (ROSS, 1987, p. 71)¹. As ciências práticas (*práxis*: política, ética, retórica etc.) possuem um fim em si mesmas; fim este que estrutura agente, ação e “objeto” na realização do fim (*telos*). Enfim, temos as ciências produtivas, isto é, relativas à *poiesis* (ação fabricadora, arte, técnica: navegação, arquitetura, pintura, poesia, agricultura, etc.) que não possuem um fim em si mesmas, quer dizer, nas quais não ocorre uma “coincidência” entre ação, agente, objeto e a finalidade. O método dialético é o método próprio das ciências práticas; a este método corresponde o silogismo dialético cujas premissas são *endoxais*, quer dizer, caracterizadas por sua notoriedade e aceitação gerais; notoriedade e aceitação que não dependem da mera opinião, mas da opinião autorizada que emana da experiência em geral, da reflexão e das discussões (diálogos) (²) (BERTI, 1998).

Dentro dessa exigência, conhecemos a prefiguração geral de saberes que, mormente, se originam (1) do espírito – portanto, interiores, “subjettivos” –, e (2) do “mundo” – portanto, exteriores, “objetivos”. Até os dias de hoje, as “ciências do espírito” possuem o componente “*endoxal*” tipificado por Aristóteles. Com a “emergência” do caráter imprescindível de uma “contextualização histórica” (paradigma histórico), o caráter “*endoxal*” transforma-se no caráter hermenêutico. E, como sabemos, a hermenêutica não diz respeito apenas ao “contexto, ao horizonte histórico”; ela condensa uma “topologia” (*topos*) do olhar na medida em que tem “consciência” do caráter irreduzível do fenômeno humano a uma única via compreensiva, a

¹ “Mas se é evidente que o homem é a origem de suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias” (ARISTÓTELES, 1996, p. 159).

² “Mas ninguém delibera acerca das coisas invariáveis, nem acerca de ações que não podem ser praticadas. Portanto, uma vez que o conhecimento científico envolve demonstração, mas não pode haver demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis, por tudo nelas é variável, e porque é impossível deliberar acerca de coisas que são como são por necessidade, o *discernimento* não pode ser conhecimento científico nem arte; ele não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações admite variações, nem arte, porque agir e fazer são coisas de espécies diferentes. A *alternativa restante*, então, é que ele é uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos. De fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si. É por essa razão que pensamos que homens como Péricles têm discernimento, porque podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; consideramos que as pessoas capazes de fazer isto são capazes de bem dirigir as suas casas e cidades. É esta explicação do nome “moderação”, que significa “preservar o discernimento”. O que a *moderação* preserva é a nossa *convicção* quanto ao nosso bem, pois o prazer e o sofrimento, na verdade, não destroem todas as convicções – por exemplo, eles não destroem a *convicção* no sentido de que o triângulo tem ou não tem seus ângulos iguais aos de dois ângulos retos, mas somente convicções acerca dos atos a praticar. Efetivamente, os *primeiros princípios das ações que praticamos estão na finalidade a que elas visam*, mas as pessoas desgastadas pelo prazer ou pelo sofrimento fracassam inteiramente quando se trata de discernir qualquer destes primeiros princípios – de discernir que por causa desses ou por estes elas devem escolher e praticar todos os atos que elas escolhem e praticam – pois a deficiência moral destrói os primeiros princípios”. (ARISTÓTELES, 1996, p. 220). Grifos nossos.

um único ponto de vista.

Hoje, se pensarmos os “saberes teóricos” (*apodíticos*), externos – ou se se quiser metodologicamente “objetivos” –, enquanto ciências da natureza (a física, a química, a biologia, etc.), perceberemos que eles são marcados pela exigência “naturalista”, quer dizer, por uma compreensão que não é apenas a compreensão geral de uma “natureza mecânica”. Apesar da uma compreensão holística da natureza, como organismo vivo (ecologia, bioética, etc.), esse naturalismo não abre mão de uma explicitação dos fenômenos pesquisados em termos lógico-matemáticos, enfim, quantificáveis. A exigência naturalista nada mais é do que o “reconhecimento” de imperativos (limites) naturais, físicos, que orientam a pesquisa “teórica” hoje.

Contemporaneamente, portanto, ainda nos vemos às voltas com princípios e “evidências” comuns a todas às ciências, bem como princípios e evidências particulares, ou seja, que dizem respeito às ciências, separadamente. Neste sentido, Berti afirma que:

Mas, além dos princípios próprios, para se ter ciência é necessário possuir também outros princípios, não necessários somente para uma ciência particular, mas para mais ciências ou mesmo para todas, e por isso denominados “princípios comuns” ou também, com um termo matemático, “axiomas” (literalmente “dignidade”, isto é, proposições dignas de ser admitidas por causa de sua evidência intrínseca). Como exemplo de princípios comuns somente para algumas ciências, Aristóteles cita a proposição “subtraindo iguais de iguais, obtêm-se iguais”, que é comum a todas as ciências matemáticas (aritmética, geometria, etc.); como exemplos, ao contrário, de princípios comuns a todas as ciências, ele cita o princípio de não contradição (“é impossível simultaneamente afirmar e negar um mesmo predicado de um mesmo sujeito”), e o princípio do terceiro excluído (“é necessário ou afirmar ou negar certo predicado de certo sujeito”) (BERTI, 1998, p. 7).

Estaríamos entre proposições evidentes e, portanto, que prescindem de demonstrações relativas às ciências teóricas, apodíticas – e as “reflexões qualificadas”, quer dizer, emitidas pelos sábios (ciências *endoxais*) que, apesar de variáveis, podem ser pressupostas com vistas a um acordo mediado discursivamente. Metodologicamente, é razoável trabalhar com limites específicos a cada ciência; limites que se estendem a todos os saberes, tanto no plano “*endoxal*”, dialético, quanto no apodítico, demonstrativo. De qualquer modo, embora o fenômeno dos direitos humanos pertença à esfera prática (esfera *endoxal*) – não como “ciência”, mas como fenômeno cultural (sócio-político) –, poder-se-ia insistentemente exigir-lhe um fundamento, a não ser que se pensem os fundamentos dos direitos humanos como uma

investigação acerca dos “primeiros princípios das ações que praticamos [e que] estão na finalidade a que elas visam” (ARISTÓTELES, 1996, p. 220).

Então, se exigíssemos uma investigação além da discussão e dos conhecimentos baseados na experiência e na argumentação dialética, não seria de espantar se o encontrássemos diante de aporias curiosas. Contudo, seria razoável exigir um fundamento do fundamento ou, como nos diz Aristóteles, uma demonstração dos princípios ou, ainda, buscar “primeiros princípios” para verdades aproximadas (opiniões geralmente aceitas, *éndoxa*)? Ou dever-se-ia, como possivelmente fariam Platão e seus “discípulos”, e empreender a “jornada” pela essência do fenômeno dos direitos humanos? Não por acaso, por amor à “verdade”, a filosofia conhece sua divisão histórico-conceitual mais abrangente: de um lado o idealismo platônico e, de outro, o “empirismo” aristotélico³. Entretanto, o fenômeno dos direitos humanos não é uma ciência nem, tampouco, objeto de uma “ciência” no sentido apodítico. Com isto, outro problema é posto: como classificá-lo?

Mantendo o problema do fundamento e a questão da “classificação” teórica dos direitos humanos no campo visão, permitimo-nos uma “fenda no tempo” e “saltaremos” para outro divisor de águas: Immanuel Kant. Com ele, a filosofia aprende não somente a capacidade de gerar novos planos discursivos e compreensivos; aprende, sobretudo, uma nova forma de expressão crítica; desdobram-se o caráter transcendental do pensamento e, por conseguinte, consolida-se a “conquista da subjetividade”. Com Kant – ainda que momentaneamente –, suspende-se a questão das essências e, no silêncio da noite metafísica, pergunta-se o que é possível conhecer e como o é. Questão fundamental de um projeto que recoloca a relação homem-mundo em termos de “fenômenos”, intuições e conceitos, mas que está circunscrita a um projeto maior: responder à pergunta “o que é o homem?”. A relação homem-mundo é, também, uma relação do homem e daquilo que ele faz de si mesmo; ela se diz, por conseguinte, em termos do agir moral, na exigência do que se “deve fazer”. No âmbito da razão prática, sob as luzes, desdobram-se a história, a moral e o direito: fomenta-se uma realidade mundial cosmopolita ao mesmo tempo em que toma forma o conceito universal de “natureza humana” e, portanto, dos direitos humanos. Não é pouco.

De Aristóteles para Kant, de modo geral, a exigência de um fundamento e seus limites modifica-se radicalmente: ela “passeia” do “fenomenismo substancialista” de Aristóteles até

³ Não ignoramos toda a rica discussão entre os pré-socráticos e a grande diversidade de ‘escolas de pensamento’, nem tampouco as disputa entre Parmênides e Heráclito, e, claro, entre Sócrates e os Sofistas. Estamos tratando de pensadores que, mais sistematicamente, organizaram e condensaram a tradição precedente, dando-lhes forma e desenvolvimento conceitual.

chegar, na modernidade, ao transcendentalismo unificador kantiano, no qual pensamento (conceito) e intuições (sensibilidade) procuram superar suas “aparentes” incompatibilidades.

No curso de nossas reflexões (segundo momento do capítulo 2), porém, antes de chegarmos à Kant, remeteremos a dois pensadores que provocaram sobremaneira a reflexão kantiana e são emblemáticos quanto à radicalidade de suas colocações em relação ao problema do fundamento e do conhecimento. Trata-se, respectivamente, de Berkeley e Hume. No que nos parece uma radicalização da tese cartesiana sobre a percepção sensível posta em outra direção, Berkeley nos coloca diante da “compreensão” de que o mundo tal qual o conhecemos e imaginamos “materialmente” é, ao final, um mundo de percepções das quais não podemos “sair”. Ele nos deixa “órfãos” de qualquer pretensão de um conhecimento seguro e objetivo. Já Hume parece multiplicar os fantasmas ao mostrar que, embora as “ciências da natureza” funcionem e avancem convencidas de seus poderes, um exame sutil do método indutivo mostra que a exatidão e a regularidade pretendidas são frutos de “elementos” estritamente não racionais-científicos: do hábito e da imaginação.

Essas referências iniciais servem para colocar as bases gerais e conceitualmente contextuais do problema da fundamentação (**cap. 3**). Como se trata de um problema “arquetípico”, cuja exigência remete aos impulsos originais da filosofia, de um modo ou de outro, ele tem se preservado mudando ou disfarçando-se ao longo da tradição filosófica. Redefinir “fundamento” em termos de “explicitação de pressupostos”, “crença verdadeira justificada” ou ainda como uma “descrição fenomênica” de elementos, regras, etc. de um evento *x*, nos levaria a uma compreensão de “fundamento como conhecimento”, ou melhor, como justificação do conhecimento. De todo modo, dificilmente, o apelo original para encontrar “uma explicação definitiva e inquestionável” – célebre como “fundamentação absoluta” seria “solucionado”. Apesar de vivermos sob os ventos de certo “relativismo conceitual” ou “pluralidade discursiva”, este apelo parece não parar de produzir ecos de inquietude. Entretanto, cabe-nos educar a visão nas sombras da noite para sermos capazes de perceber certa “constelação”; e para entender de modo razoável ela poderia, mesmo em mar revolto, guiar-nos a navegação.

A “questão” de um fundamento “absoluto” dos direitos humanos já foi sucintamente tratada por Norberto Bobbio em um consagrado artigo⁴ do livro *A Era dos Direitos* (BOBBIO, 2004, p. 37-43). Ao menos dois limites são claros na abordagem do artigo de Bobbio, quais sejam: a não problematização de dois (fundamento e absoluto) dos muitos

⁴ BOBBIO, Norberto. O Fundamento dos Direitos do Homem *in* A Era dos Direitos. Tradução de Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

conceitos importantes na discussão empreendida pelo justamente célebre autor; é ainda marcante, a desconsideração de alguns problemas epistemológicos mais gerais e, portanto, centrais, tanto para uma teoria do conhecimento científico quanto para uma epistemologia do (conhecimento) social. Desconsideração que, acreditamos, deve-se à clareza de que, para o autor, tais problemas não possuem lugar no campo da prática e da pragmática política. Destarte, fica claro que o objetivo de Bobbio não é discutir tais “minúcias”⁵. Mormente, ele concentra-se numa exigência de fundamento absoluto posta pelo “racionalismo do direito natural” cujo pai é John Locke (BOBBIO, 2004, 46-48); com nuances próprias, Locke trata a questão do fundamento como questão comum relativa à realidade de modo geral e, conseqüentemente, ao conhecimento (explicação, explicitação e justificação) e à especificação das práxis político-social, moral, e assim por diante. A exigência do fundamento absoluto possui seus “ascendentes” e seus “descendentes” histórico-conceituais, todos com especificidades teóricas próprias e uma convicção comum num “unilateralismo” racionalista. Bobbio não se ocupa de “refutá-los”, mas observa que encontrar um fundamento absoluto de pouco adianta frente aos problemas de ordem práticas enfrentados pelos “defensores” dos direitos humanos.

Em outro artigo do mesmo livro, chamado *Presente e Futuro dos Direitos do Homem*, Bobbio nos fala de três estratégias (modos) para fundar os valores: (1) a estratégia absoluta: consiste em deduzir o fundamento de um elemento conceitual estável, universal, inegável e independente da vontade dos homens, como, por exemplo, “a natureza humana”; (2) a estratégia da evidência concentra-se em apresentar um dado, um conceito que, sendo claro, distinto e dotado de um apelo mais primordial à concordância, seja capaz de fundamentar os valores, ainda que seja exigido – ou, no limite, não se possa – determinar-lhe o próprio fundamento; por fim, (3) a estratégia consensual: o fundamento consensual baseia-se na concordância historicamente dada em torno de um valor; “o que significa que um valor é tanto mais fundado quanto mais é aceito” (BOBBIO, op. cit., p. 47). Dadas as devidas proporções, esta sistematização conceitual geral dos modos de fundamentar os valores não diverge da compreensão apresentada por Ivan Domingues na obra “O Grau Zero do Conhecimento”. Nas várias camadas históricas e conceituais que Domingues sobrepõe ao longo de sua compreensão, ele estrutura as estratégias de fundamentação nas ciências humanas em três blocos ao longo dos séculos: (1) estratégia essencialista, (2) a estratégia fenomenista e (3) a estratégia histórica. A primeira diz respeito, sobretudo, à Antiguidade, à idade medieval e

⁵ Assim como não é nosso propósito direto discutir o texto de Bobbio.

parte da modernidade. Dominantemente, nela prevalece a ideia de que há um fundamento último, absoluto, de toda a realidade da vida. Na segunda estratégia discursiva, com a consolidação e a independência das ciências na idade moderna⁶, surge a exigência “naturalista” de critérios materiais, bem como a exigência “matemático-estatística” por princípios lógico-matemáticos claros por si próprios, isto é, evidentes, que fundamentem o conhecimento e seu método. Diante das limitações das estratégias anteriores, a estratégia histórica “suspende” seus pressupostos e “faz sua aposta” nas “passagens”, quer dizer, no campo do arbitrário e do consenso mediante forças da cultura vigente. (DOMINGUES, 1991, p. 47-48).

Ainda que implicitamente, os planos compreensivos apresentados por Bobbio e Domingues devem margear todo presente trabalho no sentido de marcar “ambiências” nas quais as teorias abordadas possam ser apropriadamente consideradas.

Além dos já referidos capítulos (“anotações para uma história conceitual dos direitos humanos” e “a questão do fundamento”), a tese contará com um capítulo no qual serão abordadas algumas propostas de fundamentação do fenômeno dos direitos humanos (**cap. 4**). Toda esta seção do trabalho será ocupada por pensadores contemporâneos. A exceção fica por conta da primeira parte (4.1), na qual utilizaremos pressupostos kantianos – numa inflexão forçadamente “antropológica” em contraste com o aspecto transcendental comentado na segunda parte do primeiro capítulo – para explorar um caminho possível de fundamentação “prática” a partir da forma conceitual paradigmática legada por Kant.

Após Kant, seguiremos com os contemporâneos. Realizaremos uma breve exposição da proposta de fundamentação do filósofo norte-americano Alan Gewirth (4.2.1). Trata-se de uma abordagem analítica da moral para fundamentar “absolutamente” os direitos humanos. Claramente influenciado por Kant, Gewirth baseia seu edifício teórico em elementos “evidentemente” constitutivos do ser humano, quais sejam: a liberdade, a busca pelo bem-estar e a mediação linguística.

Passaremos, pois, à perspectiva de fundamentação apresentada por uma das versões da Teoria do Interesse (4.2.1). Inspirado na filosofia aristotélico-tomista, o australiano John Finnis reelabora os pressupostos do direito natural e propõe fundamentar os direitos humanos

⁶ Para Domingues, no entanto, a *episteme moderna* – do século XVII ao século XIX – inclui pelo menos três estratégias discursivas em relação à fundamentação: “(a) uma, de tipo “essencialista”, no século XVII (a *Ética*, de Espinosa, e a *Gramática*, de Port-Royal); (b) outra, de tipo “fenomenista”, no século XVIII (o *Espírito das Leis*, de Montesquieu, e a *Riqueza das Nações*, de A. Smith); (c) outra, enfim, nem essencialista nem fenomenista, mas “histórica”, no século XIX (*O Capital*, de Marx, e a *Gramática Comparada*, de Bopp)” (DOMINGUES, 1991, p. 8).

a partir da constatação de que há interesses intrinsecamente constitutivos da “natureza humana”.

Na esteira da proposta de Finnis, exploraremos a (4.3) interpretação da filosofia prática de Aristóteles que Gadamer realiza na parte segunda de *Verdade e Método*. Aqui, à sombra de Gadamer – sob inspiração aristotélica –, procuraremos refletir sobre elementos que possam auxiliar na compreensão do fenômeno dos direitos humanos como uma questão de *phronésis*, de prudência. Por conseguinte, não se trata de como “algo” (ciência ou objeto de ciência) que necessite de fundamentação, mas como a explicitação e consequente compreensão dos direitos humanos como um fenômeno circunscrito na esfera da ação (prática) e dos valores. O fenômeno dos direitos humanos faz parte do campo do “variável” e seria, nesta direção, tratado como escolha valorativa e prática das comunidades humanas na história diante das contingências naturais e sócio-políticas.

O **cap. 5** do trabalho concentrar-se-á nas críticas tanto de caráter mais geral quanto de caráter mais específico. Iniciaremos a seção com (5.1) a crítica de Benjamin – na esteira de Marx – e apontaremos o desenvolvimento desta crítica sob a argúcia do pensador italiano Giorgio Agamben que, por seu turno, além de Benjamin, recorre a considerações de Foucault e Arendt. Sob os matizes deste mosaico – e algumas considerações sobre a história recente –, Agamben procurará mostrar de que modo o Estado de Direito é, na verdade, um estado de exceção que se constituiu através da gênese dominadora, formalista e excludente da “democracia capitalista”.

No que concerne a James Rachels, preliminarmente, (5.2) esboçaremos como suas reflexões e espírito analítico podem ajudar a “desinflacionar” uma teoria moral e, consequentemente, uma teoria dos fundamentos dos direitos humanos. Contudo, concentrar-nos-emos mais intensamente nas suas ponderações críticas acerca da ausência de uma “justificação suficiente” de um critério que explique a atribuição de direitos a alguns animais – os racionais – e sua negação aos demais animais: os “não humanos”.

Por fim, atingiremos as (5.3) críticas e propostas de Richard Rorty à exigência de um fundamento e ao critério racional de distinção entre os graus de superioridade entre animais (humanos e não humanos); será considerada a questão do papel da sentimentalidade em como estratégia de deslocamento do predomínio histórico dado à racionalidade.

Passaremos, então, ao **cap. 6**, dedicado ao “positivismo crítico-filosófico” do filósofo argentino Eduardo Rabossi. A partir do método “pragmático-analítico” de Rabossi – operando sutilmente sem perder as esferas fenomenológica e hermenêutica –, contemplaremos a emergência e sobriedade epistemológica de uma posição que defende a “concretude

fenomênica”, prática, dos direitos humanos frente ao esforço teórico de sua fundamentação. Para Rabossi – em linhas gerais, alinhado com Bobbio –, a tarefa de fundamentar perde o sentido diante do “caráter fenomênico” dos direitos humanos em âmbito global. Mais importante do que fundamentar, é o esforço reflexivo para encontrar meios de garantir que “as solenes declarações, não sejam violadas” (BOBBIO, 2004, p. 46).

No decorrer do trajeto apresentado precedentemente – das considerações de caráter histórico-conceituais, passando pelas propostas de fundamentação e, por fim, às considerações críticas – intentaremos desdobrar uma reflexão sobre a questão do fundamento dos direitos humanos e, talvez, de modo colateral, sobre seu caráter constitutivo no quadro da deliberação e escolha, enfim, da *práxis*.

2.

ANOTAÇÕES PARA UMA HISTÓRIA CONCEITUAL DOS DIREITOS HUMANOS

Não devemos cair na conclusão fatalista de que estamos condenados ao esquema conceitual em que fomos educados. Nós podemos mudá-lo pouco a pouco, peça por peça, embora, nesse meio tempo, não haja nada para nos levar em frente a não ser o próprio esquema conceitual em evolução. A tarefa do filósofo foi corretamente comparada por Neurath à de um marinheiro que tem de reconstruir seu navio em alto mar. Podemos melhorar nosso esquema conceitual, nossa filosofia, pouco a pouco, ao mesmo tempo que continuamos a depender de seu apoio; mas não podemos nos afastar dela e compará-la objetivamente com uma realidade não conceituada. Por isso, não tem sentido, sugiro eu, questionar a absoluta correção de um esquema conceitual como espelho da realidade. Nosso critério para avaliar mudanças básicas do esquema conceitual tem de ser não um critério realista de correspondência com a realidade, mas um critério pragmático. Os conceitos são linguagem, e a finalidade dos conceitos e da linguagem é a eficácia da comunicação e da predição. Esse é o dever último da linguagem, da ciência e da Filosofia, e é em relação a esse dever que um esquema conceitual deve, em última instância, ser avaliado (QUINE, 2011, p. 115-116).

O que são os direitos humanos? Como podem ser caracterizados? Quando surgem? Trata-se de mais um tema, disciplina ou questão ligada, pura e simplesmente, ao direito? Um interesse marginal e descartável nos círculos filosóficos? Muito além de todas essas questões – e um bom número de outras –, devemos conduzir nossa atenção ao “fenômeno dos direitos humanos”, procurar compreender seu “papel no mundo” e sua condição teórica atual.

A crescente literatura produzida em torno do tema e a cultura geral dos direitos humanos vem oferecendo mais do que uma ampla descrição do fenômeno em curso. Entre entusiastas, militantes, críticos, observadores – considerados os exageros de ambos os lados –, “a descrição espontânea” não esconde as virtudes, conquistas, contradições, tensões e rupturas que acompanham sua proto-história, bem como seu surgimento e seu desenvolvimento. No entanto, a descrição por si só não é suficiente para identificar traços e características gerais, além de tendências relativas aos direitos humanos; além da descrição, deve-se desenvolver uma interpretação mediada ativamente através das especificidades do fenômeno e de seus panoramas gerais, sejam históricos, socioeconômicos, geográficos, entre outros. Desta feita, os direitos humanos não devem ser tomados simplesmente como um campo teórico de conhecimento; antes de qualquer coisa, ele é um consistente fenômeno histórico-cultural, vivo e complexo, em torno do qual se erigiu uma cultura teórica igualmente rica. Além do que já foi dito, trata-se de uma forma de auto-compreensão que vem sendo erigida ao longo da história de forma expansiva, tanto na prática quanto na teoria; uma auto-compreensão que,

lentamente, ajuda a gerar e a maturar um questionamento acerca da política institucional e do seu exercício de poder em relação ao que deveria ser o objeto de bem-estar prioritário: a população. Direta ou indiretamente, o fenômeno em questão envolve elementos relativos àquilo que se convencionou chamar de “direitos naturais”⁷ – embora, por princípio e, sobretudo, do ponto de vista moderno, seria mais “correto” chamá-los “essenciais, fundamentais”; ele envolve também os direitos positivos, quer dizer, como nos compreendemos na constituição da esfera cultural em geral e jurídica. Se pensarmos nestes termos, seremos tentados a buscar o círculo unificador de seus conhecimentos, como sugeriu Kant nas suas anotações para o curso de Lógica, em relação à unidade de todo conhecimento ou no círculo histórico aberto por Hegel.

Se algumas ideias que hoje relacionamos fortemente com os direitos humanos encontram ecos consideráveis na época clássica (TOSI, 2005, p. 99; GIACOIA, 2008, p. 267; COMPARATO, 2003, p. 12-17; p. 36-37), histórica ou conceitualmente o tema não encontra aí sua emergência bem delimitada, sua “visibilidade” e concreção. Grosso modo, enquanto alguns autores afirmam a existência dos direitos humanos desde a Antiguidade e citam o código de Hamurabi ou a tragédia de Antígona (COMPARATO, 2003, p. 6-16), outros autores consideram que: “(...) Os direitos humanos são tipicamente modernos e ocidentais, isto é, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização: na Europa a partir do século XVI/XVII” (TOSI, 2005, p. 100; BOBBIO, 2004, p. 48). Apesar disso, como veremos bem mais adiante (**cap. 6**), a partir de Eduardo Rabossi podemos estabelecer um corte formal e apontar um marco contemporâneo para o nascimento concreto-institucional dos direitos humanos: a sanção da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 (RABOSSO, 1989, p. 324).

Apesar dessas divergências, existe um consenso amplo de que há uma proto-história de ideias, conceitos, tendências, circunstâncias históricas e observações relativas aos muitos valores, argumentos e situações que, hoje, podem ser lidos sob o fio unificador na formação do fenômeno dos direitos humanos. Elementos que, de um modo ou de outro, foram assimilados e subsumidos pelos direitos humanos.

⁷ Ao longo da história, como tentaremos mostrar, conceitualmente, o adjetivo “natural” que se liga ao termo “direito”, vai perdendo gradativamente seu aspecto “orgânico”, materialmente vivo e dinâmico, holístico, para tornar-se ligado a um sentido de natureza enquanto “essência humana” e, nesta direção, ligado a certos aspectos “divinos” da condição humana. Em suma, a “*physis*” do direito natural foi paulatinamente esvaziada de qualquer referência biofísica.

2.1 O Direito Natural na Antiguidade Greco-romana

A longa tradição do pensamento ocidental – e nela o conceito de direito –, por exemplo, desde a Antiguidade até a Idade Moderna, foi marcada pelo desenvolvimento da ideia de “natureza” que, filosoficamente, nasce marcada pela essencialidade do *logos* e, assim, também fortemente marcada perspectiva *teísta*⁸. Entretanto, segundo Billier e Maryioli, (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 14-16) essa relação foi bem resolvida pelos gregos no instante em que começaram a empreender a transição de uma compreensão “mágica” do mundo por uma interpretação marcada pelo exercício do pensamento: ao invés de recorrer determinantemente às divindades para realizar a leitura do mundo, a reflexão tomava o mundo na sua concretude como ponto de partida e critério mediador das relações do pensamento. Além disso, paralelamente, aconteceu o surgimento das questões sobre as regras de pensamento e argumentação. Ambos os elementos contribuíram para que, gradualmente, a reflexão fosse orientada pela natureza circundante.

Analogamente, a relação entre o ideário de perfeição da justiça com o divino e com o pensamento possui uma relação originária que foi rompida pelo voo emancipatório do pensamento e do reconhecimento da vida humana como “mundana”. O pensamento antigo deixa as esferas da sacralidade para fundar a dignidade através das condições criadas pela vida na *polis*: a política, as leis, a ética, a economia, etc., todas representam condições para a superação de dificuldades, conflitos, com vistas à realização da boa vida. Neste sentido, Billier e Maryioli afirmam que:

De fato, o pensamento grego, sem dúvida como todo pensamento jurídico, é amplamente dominado pelo problema da relação a se pensar entre o direito positivo e a ideia de uma justiça perfeita. Esta última foi, no período arcaico, inicialmente relacionada a um modelo divino, o que é, se ousamos a observação, muito pouco original. Mas, em um segundo tempo, que faz sem dúvida a especificidade do universo intelectual grego, ela foi relacionada à *physis*, isto é, à natureza. Ora, rapidamente essa natureza será desencantada: o próprio do progresso da filosofia grega terá sido essa tão breve e tão espetacular passagem de uma explicação teogônica do universo, de uma natureza encantada pelos deuses para uma explicação física do mundo, a

⁸ Cabe ressaltar que esse desenvolvimento possui suas especificidades próprias relativas a cada momento histórico-cultural como, por exemplo, entre os gregos dos períodos clássico (a democracia ateniense) e helenístico (estóicos), os estóicos romanos (as “íntimas” relações entre Deus, Natureza, Lei e a ordenamento social), a Idade Média (a prevalência do conceito de Deus e o consequente distanciamento do conceito estóico do caráter divino da natureza; a distinção entre a lei divina e lei natural; direito positivo e direito dos povos) e no Renascimento (importância da elaboração de uma interpretação que tinha no homem seu centro de partida e de chegada) (ver TOSI, 2005, pp. 100-108).

transformação do *mythologos* em *logos* (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 35).

Qual seria, então, o sentido do conceito de natureza e, por conseguinte, sua relação com o Direito Natural na antiga Grécia? A questão é importante pelo menos em dois sentidos: primeiro, para compreender o papel do conceito de natureza na cultura e no pensamento dos gregos antigos e, em segundo lugar, para vislumbrar os desdobramentos posteriores que esse conceito adquiriu. Se, de início, há uma ligação conceitual de ordem teológica com o desenvolvimento do pensamento discursivo, posteriormente, acontece uma ruptura que cria as condições para pensar o binômio *physis-nomos*. Não se trata, contudo, de uma mera oposição entre palavras ou fatos. Na medida em que a reflexão atinge graus mais “refinados” na aurora da filosofia, é estabelecida uma oposição sintomática entre *physis* e *nomos*. Começa a ser travada a discussão entre natureza e convenção. O surgimento da linguagem escrita e sua crescente importância (grafocentrismo) contribui não apenas para um enfraquecimento do poder hierático; contribui, sobretudo, para colocar a convenção no centro fundador da sociedade política enquanto prática discursiva e performativa. Billier e Maryioli asseveram que:

Na teogonia de Hesíodo, é Zeus que instaura a justiça, e é ainda ele que oferece o *nomos* e a *dike* aos homens. Quando aparecem os primeiros fisiólogos (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), a referência ao divino não é banida com um só golpe – em Anaximandro, por exemplo, o divino é ainda um atributo daquilo que é; mas já começa a dar lugar a uma referência cada vez mais central à *physis*. A transformação é realizada quando o par conceitual *physis-nomos* não tem mais o sentido inicial de uma simples oposição da coisa (ou do fato) e da palavra (sentido na obra de Hesíodo, Ésquilo, além de Heráclito ou Píndaro), mas o sentido de uma oposição mais complexa, mais abstrata e mais reflexiva da natureza e da convenção. Quanto a isso, a contribuição dos sofistas é essencial e pouco contestável. Além do mais, é bem notável que a sofística se definisse pela emergência radical de uma dupla questão, ou de duas questões intimamente ligadas: a do político e a linguagem, lugares por excelência da convenção. Antifonte pensará assim o político: o fenômeno da convenção sendo o novo objeto central para a reflexão filosófica, depois da unidade de princípios de Tales, a cosmologia jônica ou a ontologia eleata. As problemáticas pré-socráticas dão lugar à evidência imperial do político como palco e objeto do pensamento humano. Ora, o político vai com a linguagem: ser cidadão se define por uma relação com a lei. O *logos* é então o “meio natural” do humano: é o mesmo que dizer que o natural para o homem é o artificial (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 36).

Entre os gregos, no que concerne ao desenvolvimento reflexivo, a linguagem escrita segue um desenvolvimento que se distancia do divino e, enquanto “instituição” humana, é

levada à oposição em relação à natureza. Os laços gregários de vida e conduta, as relações, são aprofundados no sentido da “fundação” de uma sociedade baseada na autonomia (*autarqueia*), na objetividade que a linguagem contém em seu seio. A linguagem, na forma de preceitos-leis, ganha um caráter monumental, monolítico, ao qual se pode apelar como pedra de toque imparcial e referencial em relação às situações humanas que pedem mediação. O caráter necessário da linguagem e sua “plasticidade” convencional oferecem um “fundamento móvel” sobre o qual as instanciações situacionais podem ser fixadas e, então, modificadas – e assim por diante – a partir do jogo entre interesse, reflexão e necessidade própria aos grupos sociais, de culturas e de épocas.

O desencantamento da natureza também faz parte da transição *mythos-logos*: a passagem ocorre de uma visão de mundo encantada por divindades para uma visão de mundo física em que a noção *democritéia* de átomos desempenha um papel simbólico e categórico. Em certo sentido, há o início de uma visão que privilegia a ideia da natureza que se desdobra segundo imperativos próprios e, por conseguinte, precisa ser pensada a partir de suas características mais *próximas*. Contudo, a visão da natureza na Antiguidade grega não deve ser pensada no sentido de uma unidade conceitual: o conceito de natureza varia de acordo com as perspectivas desenvolvidas pelos pensadores que dele se ocupavam. Analogamente, se é perigoso sedimentar uma visão de mundo em relação a um único aspecto, é igualmente perigoso fazer dela uma polissemia inarticulada. Ora, a pluralidade de opiniões de uma cultura é tributária do espírito de sua época e, portanto, carrega relações, pontos de contato e ruptura que, mesmo diante das diferenças, indicam um conjunto no qual se pode reconhecer elementos distintivos e caracteristicamente próprios.

Assim, para compreender um dos sentidos que o conceito de natureza adquire na Antiguidade grega e suas ulteriores modificações concernentes à relação entre direito natural e direito positivo, Billier e Maryioli recolocam a questão numa perspectiva que indaga pelo sentido “original” de seu surgimento na Antiguidade grega:

O que é a natureza no naturalismo antigo? Duas coisas ao mesmo tempo, sem dúvida, que não se devem confundir: uma representação racional particular da natureza (“uma física”), que não poderia evidentemente ser confundida por nós com a própria natureza (em si), e que varia consideravelmente conforme se liga à física de Demócrito ou de Aristóteles, arrastando em seu sulco um ou outro tipo de jusnaturalismo; e a ideia geral, partilhada além das diferenças entre físicos particulares, de que se pode colocar *um outro ponto de vista* sobre o direito positivo, que seria aquele de um conhecimento perfeito do que é perfeitamente justo: esse ponto de vista não seria aquele de Deus na teologia cristã e na metafísica clássica, mas aquele da Natureza. É preciso então explorar esses dois aspectos do

jusnaturalismo grego: mostrar como ele adquire sentido e traça seus limites em relação a físicas específicas e, evidentemente, completamente obsoletas; mostrar que ele inventa um formidável paradigma: a ideia de um ponto de vista perfeito sobre o imperfeito, natural sobre o positivo. Fazê-lo em nome da *natureza*, e não dos deuses ou de Deus, é em si uma invenção inédita (...). O que é partilhado por muitos pensadores gregos é a referência à natureza como condição de possibilidade fundamental: a norma fundamental é disposta em uma ordem cósmica que existe independentemente do sujeito. A objetividade é uma propriedade do objeto universal que é a natureza, e não o sujeito. Há então uma objetividade do direito, um “direito objetivo” que deve ser “observado” pelos sujeitos pensantes na ordem natural, pois o direito natural, em sua forma clássica, é ligado a uma perspectiva teleológica do universo (...) (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 43-44).

Naquilo que podemos chamar de um caráter comum do conceito de natureza na Hélade grega, a teleologia desempenha um papel decisivo na medida em que assegura a realização da natureza da “coisa” como uma consequência necessariamente decorrente do caráter próprio da coisa, de sua potencialidade. A legitimidade atribuída ao conceito de natureza reside na sua disposição de impulsionar cada elemento conforme determinação natural geral respeitando o movimento interno à coisa e suas características inalienáveis. Juntamente com a teleologia é pensada uma hierarquia; ela serve para indicar não só o “lugar próprio” de cada coisa, mas o grau e o modo de relação entre os vários elementos da natureza segundo os fins particulares de cada uma e da natureza em geral.

A violência, neste caso, poderia ser definida como resistência ou oposição ao curso legítimo da natureza de cada coisa. O caráter natural fornece, pois, um critério objetivo segundo o qual as relações positivas podem ser discutidas, mediadas e decididas para além de um direito baseado na tradição histórica, cultural ou ainda na convenção. Percebe-se que entre a passagem do *mythologos* tradicional para o *logos* – ou do *phylomythos* para o *phylologos* –, tem início a decadência de um modelo de pensamento ancestral, baseado nos costumes e na tradição.

É contra um modelo eminentemente oligárquico, fundado nas determinações de quem exerce o poder, que surge o direito natural como “ponto de vista” sob o qual apoiar uma interpretação que permita por sob suspeita a legitimidade do discurso e do poder de quem governa. Com isso, o direito sofre um deslocamento: ele passa de uma base histórico-cultural para uma base natural. A objetividade fornecida pela ideia de uma natureza fornece um parâmetro não só para questionar a legitimidade das convenções; ela mostra-se importante para dirimir questões em torno da arbitrariedade de escolha entre as próprias convenções. Uma explicitação de uma tensão característica do direito, de sua fundamentação, já está posta na relação entre a tradição histórico-cultural, a natureza e a convenção.

Billier e Maryioli assumem a interpretação de Castoriadis na qual a oposição *physis-nomos* envolve e rege – direta ou indiretamente – uma série de querelas conceituais como, por exemplo, a questão entre opinião e verdade, aparência e ser, etc. Na tensão oferecida por esta disputa, os homens livres puderam posicionar-se contra arbitrariedade das convenções a partir do contraponto *objetivo* fornecido pela natureza. A *tradição* perde, desta feita, seu apelo de convencimento em função de uma perspectiva que se revela expressão de um critério estável e isonômico. As ações, decisões, conflitos contam, a partir de então, com um elemento que oferecem um ponto de vista e um plano crítico em relação aos interesses de grupo e seus interesses e conveniências; destarte, a natureza estabelece “formalmente” um campo no qual, em primeiro lugar, destacam-se a objetividade, a estabilidade e a isonomia em relação aos discursos concorrentes e, em segundo, o quadro de um projeto de autonomia axiológica como autodeterminação natural. Projeto que, indiretamente, se abre diante da percepção de que há uma instância do real que não se dobra às conveniências do interesse e que se põe para além das flutuações das convenções. Pelo menos, até não ser apropriada e “reinterpretada” como discurso de um grupo. É, pois, possível ao homem mediar seus interesses movendo-se neles? Ou melhor: é possível assumir como critério certa incondicionalidade que a natureza apresenta, pelo menos, diante do interesse humano para realizar a “perfeição da justiça”?

Contudo, a oposição entre o “incondicionado” da natureza – sua autonomia – e o condicionamento dos homens – sua sujeição às convenções e à própria natureza – parece desenvolver-se sob uma ligação mais íntima. Billier e Maryioli seguindo – e citando Castoriadis – encaminham uma interpretação que repõe a filiação entre direito natural e positivo na pauta da discussão a partir da ênfase no “enigma do nomos”. Eles afirmam que:

De *qualquer forma*, a artificialidade e a não-naturalidade do *nomos* é ao mesmo tempo pré-requisito para a luta política explícita e explicitada (“pensada”) – e *acarretada* por ela. Ora, essa artificialidade é, para os gregos, ao mesmo tempo incontestável e enigmática: o enigma do *nomos* não é apenas e simplesmente arbitrário, *thései*, como pode ser um gesto ou um ato individual; ele é o *arbitrário universal* ou a *universalidade como arbitrário* – e, no entanto, essa universalidade arbitrária é o fundamento e a condição de existência do que aparece a eles e é, com efeito, a coisa menos “arbitrária” de todas, a cidade, a sociedade”. O enigma, nada mais do que o próprio elemento do humano, ou seja, a convenção, a *instituição* que é indissoluvelmente *logos* e *polis* (o que resume bem a ideia de lei), não é regulado pela “natureza”, mas pela lei estabelecida (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 38).

E, um pouco mais adiante, lembrando a interpretação que Heidegger faz da filosofia grega, privilegiando um conceito que lhe é caro – a *alethéia* – considerando a apropriação do

conceito de natureza em vários pontos da cultura grega e, sobretudo, à “sombra” de pensadores como Platão e Aristóteles, os autores em questão ponderam que:

Pode-se adiantar a hipótese de que a oposição *physis-nomos* permanece como base em Platão e Aristóteles: mas essa cisão se torna *interna* a seus pensamentos. Haveria então um risco de reter somente a versão deslumbrante da verdade essencial platônica: ignorar todo um corpo de obras políticas, literárias e filosóficas que, dos trágicos e de Aristófanes a Tucídides, pensam a antítese do *nomos* e da *physis*, ao preço de múltiplas variações. Assim, o *nomos* de Sófocles tem ainda o sentido geral de “costumes” ou de “hábitos”; assim, pode-se pensar mais profundamente em uma relação do “natural” e do “positivo” no seio do partido da convenção: quando Empédocles vê no *nomos* o domínio da convenção, ele coloca também a possibilidade de um ponto de vista da *physis* sobre a convenção, uma vez que o princípio fundamental da legalidade (*to pánton nóminon*) está inscrito em primeiro lugar no todo da natureza, o que implica que o convencional deriva de uma naturalidade; a mesma observação para Demócrito: a lei é convencional, mas ela não constitui o justo que lhe é anterior (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 39).

A convenção origina-se e desdobra-se a partir da natureza: no desenvolvimento de suas múltiplas expressões sociais e linguísticas, com a introdução da linguagem escrita, o homem, animal de exceção, faz da convenção informal uma convenção formal. Ele percebe que a rigidez da tradição está assentada nos costumes e regras sociais e que deles surgem e consolidam as leis escritas. A *pólis* surge na natureza e realiza-se sobre camadas de convenções tecidas ao longo do tempo. Do convencionalismo “rígido” da tradição, surge um convencionalismo crítico que lança uma desconfiança sobre toda a pretensão de verdade última, seja ela natural ou tradicional-cultural. Estão lançadas as bases segundo as quais o *convencionalismo sofista* relativiza a verdade discursiva e inaugura a percepção dos discursos concorrentes.

Muito provavelmente, nada disso – o exercício laboral do pensamento de interpretar e reinterpretar – seria possível sem a pausa que a escritura oferece à reflexão. Se, por um lado, a vacuidade da linguagem não favorece estritamente o estabelecimento de uma vontade de precisão própria da razão (pensamento calculador), por outro, essa mesma vacuidade possibilita as múltiplas expressões linguísticas e a pluralidade discursiva; além do mais, não se deve esquecer o intercurso da memória sem a qual linguagem, comunicação e conhecimento não seriam possíveis.

Assim, surgindo e desdobrando-se no e com o campo natural, sob os imperativos dos instintos e das emoções, das limitações e suas superações, a convenção funda uma nova interpretação no campo da cultura e nela deixa o homem à indeterminação de *seu* cultivo; sob

a égide de uma autonomia que a convenção, a exemplo da natureza, ganha em relação à tradição e, num sutil jogo, a convenção toma seu lugar na vasta e rica paisagem cultural sobreposta à natureza: em geral, apesar de “opor-se” conceitualmente à rigidez de valores – sejam culturais naturais –, o “convencionalismo” é uma das “engrenagens” fundamentais do processo de formação cultural e axiológico.

Entretanto, diante da multiplicidade da cultura, da dificuldade de se responder, por exemplo, a partir de que critério e em que sentido poderia uma “lei positiva” ser considerada justa, uma natureza convencional, dita pela razão, é formulada para mediar “vacuidades”, incertezas e desconfianças acerca das convenções. Uma questão é posta por Billier e Maryioli no sentido de mostrar que, por trás da oposição *physis-nomos*, está um jogo no qual uma parte da natureza começou a desempenhar um papel central e definidor, qual seja:

Mas que natureza? A aporia aqui é que a natureza jamais é conhecida por natureza, pois é preciso descobri-la, pensá-la, extrair dela as leis pela reflexão. Pode-se pensar aqui na ausência da palavra natureza da Bíblia hebraica: o equivalente de “natureza” em hebreu seria a “maneira”. Ora, pensarão os gregos, há uma maneira das coisas naturais, aquelas que crescem (*physis* vem de *physein*: brotar, crescer) independentemente do homem, e há a maneira das coisas artificiais, criadas pelo homem. Essas duas “maneiras” de ser, *physis* e *nomos*, parecem absolutamente complementares e aparentemente indissociáveis: assim, é natural ao homem falar, mas convencional fazê-lo nessa ou naquela língua. O natural parece preceder logicamente do positivo, mas, paradoxalmente, ele não é descoberto pelo homem senão através do positivo. *E uma vez que, aqui, descobrir quer dizer pensar*⁹, a natureza que precede a convenção é sempre uma natureza convencional: uma certa imagem racional da natureza. É isso que aparece quando alguém se debruça sobre o naturalismo antigo, essa formidável invocação de um modelo natural do qual derivaria a convenção e que acaba de realizar uma completude perfeita da visão do direito, considerando-o positivo e natural. Quais são, de fato, os traços distintivos do naturalismo antigo? Em primeiro lugar, ser relativo: ele não existiria sem essa singular consciência da positividade das leis, da ordem convencional do humano presente no *nomos*, e ele ganha toda sua força nos sistemas de filosofia particulares, principalmente o de Aristóteles, que desprezaram o risco de considerações extremas do caráter convencional do mundo humano (os sofistas). Falar do naturalismo grego é, em certa medida, falar de uma interpretação aristotélica da Antiguidade grega, ainda que o tema do padrão natural perpassa o pensamento grego. Em segundo lugar, podemos colocar três características gerais desse modelo de pensamento, que são antes de tudo aristotélicas: *a autonomização do direito com relação à história, a referência a uma física particular e a ideia do direito como ciência da divisão ou da repartição* (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 40-41).

⁹ Na tradução brasileira, o trecho em itálico apresenta-se do seguinte modo: “E uma vez que descobrir quer aqui dizer pensar”.

A lei natural não fornece apenas um contraponto para lidar ponderadamente com a lei positiva (a convenção, a tradição cultural); ela representa um momento da reflexão para um modo diverso de compreensão. Ao invés de uma oposição excludente, na gênese originária do direito positivo e do direito natural encontra-se uma relação de filiação e, portanto, de complementariedade reflexiva e relativa. No sentido aqui exposto, a lei natural não carrega o peso de uma “justificação” totalitária porque acontece num movimento dialético, ou seja, que não prescinde da mudança. Pode-se dizer algo análogo em relação ao direito positivo: ele não precisa torna-se necessariamente uma presa de grupos dominantes; o caráter aleatório diretamente implicado em sua estrutura conceitual põe o direito positivo na tensão de uma condição aberta, “anárquica”, de “múltiplas” regulações, opiniões e interesses. Facilmente manipulável, aparente e estruturalmente instável, a pluralidade positiva encontra sua “estabilidade” na diversidade de interesses. Uma condição de múltiplos interesses que assegura o *valor dos valores* através da convicção dos grupos no discurso, na deliberação, e de seus efeitos pragmáticos. Com isso, o direito positivo encontra critérios de elaboração, escolha, discussão e modificação de leis sem ter que, necessariamente, afrontar ou negar a natureza que, materialmente, o precede.

De um ponto de vista teórico, a retomada da relação entre direito positivo e direito natural nos termos colocados por Billier e Maryioli – a partir da interpretação de Castoriadis e outros especialistas –, no âmbito da Hélade, oferece um elemento forte no sentido discursivo-reflexivo da reivindicação de direitos. Ela – a relação – acaba por mostrar-se imprescindível para compreender a transformação que a questão ganha a partir da idade média – sobretudo na modernidade – e analogamente relevante para marcar um lugar na história da cidadania e sua atualidade no sentido repensar as condições teóricas e práticas dos direitos humanos.

Por certo, há muitos outros momentos conceitualmente significativos na imensa riqueza encontrada entre os gregos. Os sofistas desempenham um papel estratégico na “instrumentalização” conceitual-discursiva da convenção. A emergência do pensamento sofisticado se dá, não por acaso, concomitantemente ao movimento de constituição da democracia grega. É neste norte que Billier & Maryioli destacam que:

Não é proibido ver aí um vínculo: o regime das assembleias democráticas supõe o reconhecimento do poder da palavra no debate público e da arte retórica, que visa ao convencimento. Mas o que os sofistas manifestaram é sem dúvida menos a descoberta da democracia como regime do que a descoberta do político como lugar de discurso. O político é assunto de logos. A máxima originalidade dos sofistas consiste em deixar mal a bela completude grega do positivo e do natural, do político e do jurídico com o

ético. Platão conservará contra eles a inspiração dos grandes legisladores: as boas leis fazem homens íntegros, ou pelo menos têm uma eficácia ética. Nada disso entre os sofistas: a lei não tem alcance sobre a natureza do indivíduo, e ela não é capaz, como declara Licofrão, de “tornar bons e justos os cidadãos (fragmento 3). Então, para que ela serve? Nada mais que fazer viver em sociedade seres que são indivíduos antes de serem cidadãos, e que buscam seu interesse em um acordo puramente convencional. Pouco importa sua qualidade ética: como dirá mais tarde Kant, o político pode existir no seio de uma congregação de demônios, desde que estes descubram nisso um interesse (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 58).

A **contribuição sofista** no sentido de uma expansão do campo discursivo é inegável: a capacidade de utilizar o discurso – e o pensamento – para as reivindicações na abertura política das assembleias, o deslocamento da ética em relação às leis (relação político-jurídica) e a ênfase nos interesses particulares do homem livre (*eleútheros*). Abrem-se os campos do poder de intervenção política direta e do exercício do pensamento em geral sobre leis, decisões e interesses de grupos e, de certo modo, de indivíduos. Assim, é lançada a desconfiança relativa à apropriação do discurso sobre a correção da conduta: seus usos e real alcance – quer dizer, sobre o que é e qual é a função da ética – são colocados em xeque tanto do ponto de vista prático quanto teórico. A radicalização desta abertura e suas relações com o binômio poder/política por Maquiavel será uma das marcas fundadoras da modernidade política. Contemporaneamente, o caráter combativo do pensamento crítico pode ser pensado tanto no sentido da diversidade de interesses (conflito de interesses e mediação de conflitos) quanto na posição que um indivíduo ocupa primordialmente diante de sua própria vida e, consequentemente, diante de outros indivíduos e do Estado. Apesar de o pensamento sofista estar muito mais ligado a um exercício retórico relativo às conveniências/interesses de grupos ou indivíduos, ele não deixa de fornecer um aparato crítico imprescindível para a desconfiança e questionamento do que está sendo dito/pretendido em termos de “verdade”. Antes de aparecer como verdade situacional do indivíduo e de seus interesses, o pensamento sofista reflete a verdade como questão, ou seja, o papel que o questionamento possui enquanto verdade, ou melhor, para a “formação” da verdade. A posse da verdade é desvinculada do caráter unilateral de um único discurso: o discurso é sempre “discurso de alguém” e o que ele expressa o diz, ao menos, de dois modos: a partir dos interesses de quem “argumenta” e das convenções que herdou ou acatou para si próprio.

Após a querela que girou em torno dos direitos naturais, positivos e da contribuição sofística à racionalidade discursiva (convencionalismo), voltamo-nos, no mesmo sentido, para algumas considerações importantes que Platão e Aristóteles deixaram para a formação conceitual dos direitos humanos.

Distanciando-nos de certa interpretação que atribui um totalitarismo político ao pensamento de **Platão** (Atenas, 428/427 a.C.-348/347 a.C.), concentremo-nos num aspecto realmente relevante de seu pensamento já percebido pelos sofistas: trata-se da vinculação conceitual entre a ética, a política e as leis. Este vínculo é concebido na esteira da exigência platônica da verdade e sua relação com os conceitos do “bem” e do “belo” – sobretudo no livro VI da República. Retomando o vigor socrático, Platão desenha uma reação contundente contra a interpretação radical – e fragilizadora – que os sofistas fazem do caráter convencional da lei.

Assim, sem desconsiderar o caráter positivo das leis, Platão o mantém sob desconfiança: a lei está muito aquém do real, ela não consegue abranger o real e toda a diversidade inerente ao mundo humano. Há uma contradição interna que impede a lei de ser suficientemente abrangente em relação ao real: trata-se da universalidade da lei que a torna incapaz de abranger as especificidades dos fatos; crítica compartilhada por Aristóteles à generalidade da lei e que lhe inspira o conceito de equidade (*epieikeia*). No momento de sua formulação, a lei deveria subsumir tal “generalidade” capaz de abranger todos os casos possíveis; a lei deveria possuir certo caráter absoluto. Entretanto, quando aplicada, devido à sua generalidade, a lei perde a capacidade de abranger o específico; além do que, com o início de sua existência, sua “validade” já começa a ser posta sob “risco”: repentinamente, ela pode “envelhecer”, “caducar”. Nesta direção, ela nunca se mostra suficiente. Pensando nas “razões” que Platão formulou para convencer a si mesmo e aos outros, Billier e Maryioli afirmam que:

Platão permaneceu desconfiado com respeito à lei: (...) uma lei não é forçosamente falsa, mas permanecerá sempre inadequada aos olhos de Platão. Em *O Político*, ele declarará que a lei não poderá jamais abraçar o real, unir as dessemelhanças entre os homens e que por isso seu drama é intrínseco: ela deve enunciar uma regra geral, um absoluto para ser uma lei, mas desde então ela falha por essência quanto ao individual. E ele (Platão) terá uma expressão muito contundente para designar essa inadequação entre o absoluto abstrato da lei e a singularidade dos casos concretos: a lei é como um “homem arrogante e ignaro”, *ánthropon authadé kai amathé*, que não permitiria a ninguém fazer nada contra suas ordens, nem mesmo fazer melhor que o que ele prescreve (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 69)¹⁰.

¹⁰ A lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. (...) Ora, em suma, é precisamente este absoluto que a lei procura, semelhante a um homem obstinado e ignorante que não permite que ninguém faça alguma coisa contra sua ordem, e não admite pergunta alguma, mesmo em presença de uma situação nova que as suas próprias prescrições não haviam previsto, e para a qual esse ou aquele caso seria melhor (PLATÃO, 1983, p. 242-243; 294b – c).

Neste sentido, Platão coloca a justiça acima das leis; e o conhecimento (sabedoria) como condição imprescindível para a realização da justiça. Por conseguinte, exercitando sua sobriedade filosófica, Platão postula:

E, no entanto, se surgisse algum dia um ser humano competente por natureza, nascido pela graça divina, para assumir um tal cargo, ele dispensaria qualquer lei acima de si mesmo, pois nenhuma lei ou regra é mais poderosa do que o conhecimento, e nem compete à razão, sem impiedade, fazer-se servidora ou escrava do que quer que seja, devendo sim ser senhora de todas as coisas, se é realmente verdadeira e livre como o quer sua natureza. Mas, no presente, um tal homem não existe em lugar algum, a não ser em modesto grau, pelo que nos cumpre escolher a segunda melhor opção, nomeadamente, a regra e a lei, que veem e discernem o princípio geral, mas são incapazes de perceber cada exemplo em detalhe (PLATÃO, 1999, p. 386)

Além do caráter insuficiente das leis, ele enfrenta o paradoxo de que a aplicação das leis não garante a realização da justiça e, sim, o que hoje chamamos de legalidade; um jovem Benjamin falaria de um caráter “indefinível” da justiça que não pode ser assegurado necessariamente pelas leis. Instituída no real, a “justiça” deveria espelhar a perfeição da alma do homem, de suas partes e de seu equilíbrio. Assim, ela encontra sua tarefa numa direção radical: encontrando a oportunidade de uma superação das “imperfeições” da condição humana no reino das possibilidades, Platão aposta seus argumentos no caminho de uma ascese da alma e, consequentemente, da cidade-estado.

Desenvolvendo uma reflexão nesta direção, Billier e Maryoli afirmam que:

A justa repartição dos papéis no Estado não será mais que o espelho do justo equilíbrio das partes da alma. Justiça e sabedoria, ou moderação, *dikaiosyne* e *sophrosyne*, são muito próximas uma da outra. Mas é necessário precisar que a *sophrosyne* platônica não é uma simples moderação social, uma convenção de obediência à ordem jurídica vigente, como poderiam entender, em um sentido próximo da justiça, os contemporâneos de Platão: pelo contrário, trata-se de religar profundamente a busca do melhor regime político possível à do melhor gênero de vida possível. A ambição é espetacular: por “melhor” não se deve entender aqui uma simples otimização ética e política, mas a perspectiva da via única da Verdade e do Bem. Tem-se muitas vezes glosado sobre o alcance “reacionário” das proposições políticas platônicas. O esforço desmesurado de Platão vai, contudo, muito além dessa qualificação: trata-se de encontrar e de fixar (...) um regime que deterá a história! O que quer dizer, em primeiro lugar, deter o ciclo dos regimes oligárquicos, de democracia e de tirania que se sucedem sempre que

a corrupção os destrói, mas também deter o ciclo de soluções técnicas em matéria de direito e política: o direito positivo será colocado sob a tutela do Bem e da Verdade (...) (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 70).

É neste ponto que as implicações filosófico-políticas de seu pensamento alcançam contornos controversos. O esforço platônico quer assegurar uma fundamentação da justiça que se coloque além das “flutuações” do sensível. A instauração da Verdade e do Bem definitivos surgem no âmbito das possibilidades e, nesta direção, como um imperativo. A consequência disto é que, encontrando a verdade, o sentido de discutir cessaria: a própria filosofia encontraria seu final. Para cessar “automaticamente”, ela deve ser autoevidente e evidente para todos. Entretanto, em que medida seria razoável pensar num projeto platônico como um projeto de “morte da filosofia”?

Ciente da filosofia de seu mestre – e atento às dificuldades que ela criava –, **Aristóteles** (384 a.C.-322 a.C.) procurou superá-la partindo de um pressuposto completamente distinto de Platão. Da transcendência platônica passa-se à imanência aristotélica: com Aristóteles, o *eidos* platônico instala-se na própria natureza enquanto forma e conteúdo que visa a um *telos*, um fim próprio, conforme a essência de cada ente, isto é, em conformidade com sua natureza que, por seu turno, está em conformidade com o ser. Como em todo grande sistema filosófico, ocorrem desdobramentos do campo ontológico que possuem implicações diretas em outras áreas ou temas relativos às ideias centrais do sistema. Billier e Maryioli asseveram que:

Com relação ao direito, essa transformação ocorre quanto à ideia de natureza. Platão, para responder à oposição sofista da natureza e da lei, a essa dupla aporética *physis-nomos*, havia proposto uma sobrenatureza: um mundo de Essências, uma ordem inteligível, da qual o mundo aparente e sensível não era mais que uma pálida imitação. (...) É esse pesado aparelho especulativo, hipotecado por uma ontologia das Essências (ou Ideias) nada menos que evidente, que Aristóteles vai rejeitar. No livro A da *Metafísica*, ele mostrará as dificuldades quase intransponíveis em que esbarra, segundo ele, essa ontologia das Essências, e que o próprio Platão tinha, aliás, designadas em um escrito que tem uma espécie de valor “autocrítico”: a primeira parte do Parmênides. Aristóteles vai reelaborar à sua maneira a noção de *physis*. Se Platão está errado em colocar o *eidos*, que se traduz por Ideia na filosofia platônica, externamente ao sensível e em devolver por conseguinte a natureza a uma sobrenatureza, Aristóteles vai tratar de mostrar que esse *eidos*, que se traduzirá por “forma” na filosofia aristotélica, não é uma realidade separada, mas um princípio de organização imanente. A natureza é matéria e forma, persegue um fim (*telos*) sem estar certa de atingi-lo, e tem o valor de uma norma. Constata-se a permanência do tema socrático: a pluralidade sensível remete sempre a um *eidos*, mesmo que este seja doravante globalmente imanente, e não transcendente. Desde então, compreende-se que o primeiro enfoque aristotélico do direito, por exemplo,

no texto da *Retórica*, seja quase idêntico ao de Platão: as leis positivas devem remeter a uma lei mais fundamental, uma “lei natural”, comum e eterna, definindo um “justo por natureza” (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 81).

A articulação entre direito natural e direito positivo será tecida a partir do livro X, capítulo V, da *Ética à Nicômaco*. Aristóteles abre o referido capítulo afirmando que tratará da equidade e do que pode ser objeto de uma análise sob o conceito de equidade, quer dizer, daquilo que é “equitativo” e das relações que mantém com a justiça e o justo (*Ética à Nicômaco*, 1131b6). Tendo colocado em perspectiva a relação entre a equidade e o equitativo e a justiça e aquilo que é justo, o peripatético considera o caráter distintivo do justo “absoluto” e do “politicamente ou legalmente” justo.

Na esfera do absolutamente justo, Aristóteles considerara a condição sob a qual o justo apresenta uma relação necessária com a moral, qual seja: a equidade. Assim, sem a equidade, o justo absoluto não é possível, pois não é extensivo a todos indistintamente. Tal é o traço distintivo que marca o direito natural: a *pólis* é um desdobramento das condições próprias da “ação do animal humano” e, portanto, forjada para que ele possa atingir seu fim enquanto tal. A associação política, sua ordem e o exercício do poder condensam toda uma teia de macro relações naturalmente tecidas e, em sua trama, tantas outras relações mais estritas adensando a tessitura conceitual do autor. Preterossi, ao parafrasear e comentar as famosas primeiras páginas da *Política*, afirma:

A comunidade política (*pólis*) é uma sociedade natural continuamente alinhada com as outras mais restritas (família, clã, tribo); todas são caracterizadas por relações naturais de domínio (o comandar e o ser comandado); macho-fêmea, pai-filho, senhor-escravo. A *pólis* representa a síntese, o *telos*, e ao mesmo tempo o pressuposto, porque logicamente o “todo” é proprietário em relação às partes, com a vida de um organismo na sua complexa relação com seus membros, ainda que isto não deva implicar, como em Platão, em um monismo excessivo, porque a ordem política é necessariamente plural. A *pólis* é a forma completa de tal pluralidade associativa, que é a plena realização da natural sociabilidade do homem, o qual, sendo dotado de linguagem, está em condições de discernir o justo do injusto e de comunicar-lhe aos outros homens. O indivíduo não pode viver apoliticamente, seja separado da comunidade, seja entrando em conflito com os outros. Quem se ausenta da natural disposição política, mata a própria natureza, como se fosse uma besta ou um deus. O homem, [é] perfeito se realiza a própria finalidade seguindo a justiça, torna-se perigoso se abandona a virtude orientando-se à injustiça e à violência. Portanto, o princípio

ordenador da *pólis* é o direito enquanto determinação daquilo que é justo¹¹ (PRETEROSSO, 2007, p. 12).

Se do ponto de vista das exemplificações, o conceito de natural ganha certa concretude, ao ser explicitado em sua universalidade, ele adquire um caráter mais abstrato: ele será pensado como uma esfera que, sob todas as condições, tempos e lugares, assegura igualdade de condições comuns e, por isso, possibilita outras expressões. A esfera convencional, o positivo, desenvolve-se a partir da equidade absoluta aberta pela instância natural e manifesta-se fragmentariamente, de modo particular conforme a exigência de cada circunstância. Neste sentido, conforme Tosi, lembramos que:

O objeto da política não é algo sempre igual a si mesmo, mas o é geralmente e aquilo que se torna geralmente se coloca entre aquilo que se mostra sempre do mesmo modo (os fenômenos físicos) e aquilo que raramente se mostra (como, por exemplo, os fatos que ocorrem na história). Enquanto os fatos puramente contingentes não são passíveis de nenhuma pesquisa e aquilo que é necessário é objeto da filosofia primeira, os fatos que ocorrem geralmente constituem o domínio da política. Com efeito, a política se ocupa daquilo que é o bem para o homem (*tanthropínon ágathon*) e não do bem em absoluto que pode valer para os deuses, mas não para quem é humano (TOSI, 2013, *mimeo*)¹².

Mantendo a especificidade da esfera política em mente, pode se pensar numa natureza que não seja inflexível e, dentro dela, considerar melhor a distância entre o direito natural e o positivo, entre a “natureza” (*physis*) e a comunidade política (*pólis*) está toda pensada em

¹¹ “La comunità politica (*pólis*) è una società naturale posta in linea di continuità con le altre più ristrette (famiglia, stirpe, villaggio); tutte sono caratterizzate da <<naturali>> rapporti di dominio (il comandare e l’esser comandati); maschio-femmina, padre-figlio, padrone-schiavo. La *polis* ne rappresenta la sintesi, il *tèlos*, e al contempo il presupposto, perché logicamente il <<tutto>> è prioritario rispetto alle parti, come la vita di un organismo nel suo complesso rispetto alle sue membra, anche se ciò non deve implicare, come in Platone, un monismo eccessivo, perché l’ordine politico è necessariamente plurale. La *polis* è la forma compiuta di tale pluralità associativa, ovvero la piena realizzazione della naturale socievolezza dell’uomo il quale, essendo dotato di linguaggio, è in grado di discernere il giusto dall’ingiusto e di comunicarlo agli altri uomini. L’individuo non può vivere impoliticamente, ovvero separato dalla comunità, mettendosi in conflitto con gli altri. Chi si sottrae alla naturale disposizione politica, eccede la propria natura, come fosse una belva o un dio. L’uomo, perfetto se realizza la propria finalità seguendo la giustizia, diviene pericoloso se abbandona la virtù orientandosi all’ingiustizia e alla violenza. Pertanto, il principio ordinatore della *polis* è il diritto in quanto determinazione di ciò che è giusto”.

¹² L’oggetto della politica è qualcosa che non è “sempre” uguale a se stesso, ma è “per lo più” e ciò che avviene “per lo più” si colloca fra ciò che avviene sempre nello stesso modo (i fenomeni fisici) e ciò che avviene raramente (come per esempio i fatti che si succedono nella storia). Mentre i fatti puramente contingenti non sono passibili di nessuna ricerca e ciò che è necessario è oggetto della filosofia prima, i fatti che “avvengono per lo più” costituiscono il dominio della politica. Infatti la politica si occupa di ciò che è bene per l’uomo (*tanthropínon ágathon*) e non del bene in assoluto che può valere per gli dei, ma che non è propriamente umano (tradução nossa).

graus hierarquicamente arrumados. Há uma progressão do natural ao convencional que não conhece ainda uma ruptura conceitual completa – ruptura que é anunciada na Idade Média e se completa na modernidade; ruptura entre natureza e cultura, entre o homem e a natureza. O grau de generalidade define a progressão de um em relação ao outro. Assim como a sociedade é constituída a partir do prazer, da amizade, que os homens possuem na convivência uns com os outros, o direito positivo é um desdobramento do justo natural. Assim, para Aristóteles:

Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. E aquele que por natureza, e não por mero acidente, não tem cidade, nem Estado, ou é muito mau ou muito bom, ou sub-humano ou super-humano – sub-humano como o guerreiro insano condenado, nas palavras de Homero, como “alguém sem família, sem lei, sem lar”; porque uma pessoa assim, por natureza amante da guerra, é um não-colaborador, como uma peça isolada num jogo de damas. É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto (*to díkaion kai to ádikon*). Essa é uma característica do ser humano, único a ter noção de bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade. (...)

O Estado tem, por natureza, mais importância do que a família e o indivíduo, uma vez que o conjunto é necessariamente mais importante do que as partes. Separem-se do corpo os pés e as mãos e eles não serão mais nem pés nem mãos. (ARISTÓTELES, 1999, p.146).

Billier e Maryioli (2005, p. 82) apresentam um exemplo ilustrativo de Pierre Aubenque. Aubenque escolhe o “pagamento de impostos” em geral como exemplo do justo natural, ou seja, uma obrigação estendida a todos equitativamente; e como exemplo do justo convencional, as especificidades do pagamento dos impostos: quanto cada um deve pagar segundo uma convenção estabelecida.

A interpretação do conceito de natureza em Aristóteles apresenta a natureza com pré-condição para os demais fenômenos que se manifestam no real, mas não necessariamente em oposição à eles e/ou como algo estático, imutável.

Conforme Billier e Maryioli:

O raciocínio aristotélico remete a uma interpretação nova da ideia de natureza: se a natureza física é a mesma em todos os lugares (“O fogo

queima tão bem aqui quanto entre os Persas”), a natureza humana é variável e sujeita a uma indeterminação essencial. A esse respeito, a “conformidade com a natureza não se pode pensar em termos de universalidade, mas antes de variabilidade”. Em suma, o direito natural não deve ser compreendido como uma “universalidade separada”, sobre o modo platônico de uma supernatureza, mas antes como aquilo que acompanha a variabilidade do humano (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 82).

Isto significa que a natureza não é de modo algum estática e o humano tampouco é o elemento “flutuante”, extremamente instável. A indeterminação que caracteriza a condição humana liga-a com a natureza porque surge não como “universalidade variável” – que hora é universal, hora, não, o que significa uma impossibilidade elementar –, mas como “variabilidade universal”; assim, o elemento variável pesa sobremaneira sobre o universal; essa universalidade se diz em função de uma teleologia geral entre “agentes” e “pacientes” na pluralidade das condições, posições e situações assumidas no tempo, de momento a momento, conforme o caso. Neste sentido, o elemento variável dirigido a um fim é o aspecto fundante da universalidade, o aspecto que mantém as coisas unidas sobre uma manta de indeterminação e possibilidades. A universalidade que acompanha a variabilidade do humano é aberta pela universalidade da natureza. O direito natural não é uma instância separada da própria natureza; nem, tampouco, o direito positivo é separado do direito natural. Se ambos são variáveis, o são distintamente.

Apesar das distinções – e diferentemente de Platão –, em Aristóteles, há uma relação orgânica tecida entre o direito natural e o direito positivo.

A questão da definição da justiça surge dominantemente em todo livro V da *Ética à Nicômaco*. No escopo desta questão, Aristóteles retoma o direito natural e sua relação com o justo político (*dikaion politikón*). Para Aristóteles:

Não devemos esquecer que o que estamos procurando não é apenas aquilo que é justo incondicionalmente, mas também a justiça política. Esta é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente. (ARISTÓTELES, 1984, p.130).

O sentido específico do justo político existe, por conseguinte, apenas na relação, na atividade, entre homens livres e iguais na exigência do fim que a natureza lega à ação política e não de modo incondicional, abstrato. Com efeito, Aristóteles afirma que “portanto, não é em relações dessa espécie que se manifesta a justiça ou a injustiça dos cidadãos; pois, como vimos, ela se relaciona com a lei e se verifica entre pessoas naturalmente sujeitas à lei; e estas,

como também vimos, são pessoas que têm partes iguais em governar e ser governadas” (ARISTÓTELES, 1984, p.130-131)¹³.

É neste ponto que Aristóteles opera a distinção entre “justo político natural (*physikón*) e legal (*nomikón*). A distinção conserva o caráter orgânico entre o justo político natural e legal, mas, metodologicamente, mostra que apesar de participar de uma condição comum, ele possui especificidades próprias que caracterizam e justificam a tarefa analítica de distingui-los. Assim, para Aristóteles:

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte é legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas, e também todas as leis promulgadas para casos particulares, como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de Brásidas, e as prescrições dos decretos.

Ora, alguns pensam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a mesma força (como o fogo, que arde tanto aqui como na Pérsia), ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas. Isso, porém, não é verdadeiro de modo absoluto mas verdadeiro em certo sentido; ou melhor, para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum, enquanto para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável. Isso não obstante, algumas coisas o são por natureza e outras, não.

Com toda a evidência percebe-se que espécie de coisas, entre as que são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécie não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que ambas sejam igualmente mutáveis. E em todas as outras coisas a mesma distinção será aplicável: por natureza, a mão direita é mais forte; e, no entanto, é possível que todos os homens venham a tornar-se ambidestros.

As coisas que são justas em virtude da convenção e da conveniência assemelham-se a medidas, pois que as medidas para o vinho e para o trigo não são iguais em toda parte, porém maiores nos mercados por atacado e menores nos retalhistas. Da mesma forma, as coisas que são justas não por natureza, mas por decisão humana, não são as mesmas em toda parte. E as próprias constituições não são as mesmas, conquanto só haja uma que é, por natureza, a melhor em toda parte.

(ARISTÓTELES, 1984, p.131)¹⁴.

A afirmação de um justo político convencional em oposição rígida a um “justo por natureza” encontra uma compreensão mais flexível na medida em que o justo político pode ser definido por lei ou por natureza. A importância do deslocamento compreensivo não é de

¹³ Tosi traduz a mesma passagem do seguinte modo: “Com efeito, esta forma política é conforme a lei, e realiza-se entre aqueles que, por natureza, estão sujeitos a uma lei (*epephúkei eínai nómos*); e estes são, como dissemos aqueles que participam em igual medida ao governar e ao ser governados (*árchein kai árchesthai*)”.

¹⁴ *Ética à Nicômaco*, 1134b – 1135a.

pouca monta: tanto o “natural” quanto o “legal” habitam a esfera política. Perde-se a ideia de um critério natural rígido, “externo”, conforme o qual o âmbito político poderia ser “julgado”. Assim, toda a esfera do que é tomado como justo “posto pelo homem”, seja em conformidade com a natureza, seja à revelia da natureza, torna-se sujeito a certa “flutuação”. Neste sentido, surge a tese da mutabilidade do justo por natureza. O exemplo da mão direita e esquerda – que será retomado por Gadamer –, é apresentado para explicar em que sentido é possível uma mutabilidade do que é natural.

A introdução da comparação entre as medidas de compra ou de revenda é importante para enfatizar que as normas da justiça são humanas (*anthropína*) e não são naturais. Se por um lado, as medidas são distintas em todos os lugares, por outro, em todos os lugares, as medidas (limites, critérios) são requeridas para mediar as relações de venda/revenda. Analogamente, as constituições (*politéiai*) distam de um lugar para outro. Ainda assim, pode-se falar de uma constituição melhor, por natureza, que todas as outras.

A retomada de Aubenque por Billier e Maryioli referenda a afirmação da universalidade da mutabilidade e, conseqüentemente, de como ela se diz de modos distintos se for considerada em relação ao direito natural ou em relação ao positivo. De acordo com Aubenque:

Este é em definitivo o novo e verdadeiro critério da distinção: as variações do direito natural são necessárias tanto no conteúdo quanto na forma, enquanto que as do direito positivo não o são senão nas formas; seu conteúdo permanece contingente e não se deixa deduzir de nenhum princípio. Em suma, é necessário que haja o direito positivo (convenções, costumes, tradições etc.), mas não essa ou aquela disposição escrita no direito positivo de uma dada comunidade em uma dada época (AUBENQUE *apud* BILLIER & MARYIOLI, 2005, p.83).

A inflexão da compreensão da questão *physis-nomos* que é lançada por Aristóteles ressalta a imanência de uma natureza que não abre mão do *telos* e, assim, aponta na direção de um “*optimum*” da comunidade política e, nesta direção, conserva a universalidade numa unidade fundamental. O direito natural, não-instituído, é o próprio campo das condições para a emergência e desenvolvimento de algo que ele contém potencialmente: o direito instituído, positivo; ele funciona como critério e contraponto “mediador” do instituído. Neste sentido, “o direito natural aristotélico é ao mesmo tempo o que torna possível e o que visa ao direito positivo” (*Op. cit.*, p. 85). Além do mais, não há um “choque” nem separação radical entre o imanente e o efetivo, entre essência e materialidade, entre *logos* e *physis*, *physis-nomos*.

Antes de deixarmos o ambiente filosófico da Hélade, remeteremos ao **estoicismo** como uma expressão filosófica que, além de também contribuir para consolidação do modelo moderno do direito natural, formula filosoficamente o cosmopolitismo.

Ao menos, há duas características no pensamento estóico que são relevantes para este capítulo. A primeira insere-se no campo conceitual da discussão acerca da definição de natureza e, exemplarmente – conforme o temos exposto até o momento – faz parte do amplo espectro que seu campo semântico cobre no antigo pensamento grego. A segunda remete propriamente a uma ideia central desta parte do trabalho e, portanto, capital para construção histórico-conceitual da “visão de mundo” partilhada, em geral, pelas teorias que integram o fenômeno dos direitos humanos, a saber: o conceito de cosmopolitismo. Pontuaremos, um tanto rapidamente, esses dois elementos ressaltando a importância filosófica – e, portanto, sempre polêmica – do conceito de natureza e a abrangência do conceito de cosmopolitismo. Se este último não superava limites culturais relativos à compreensão do gênero feminino, por exemplo, foi e continua sendo imprescindível para a constante reelaboração do ideário de fraternidade entre os seres humanos em todo o mundo. Trata-se de uma “primeira” base para o que se tem chamado contemporaneamente de tolerância – embora a supere em muito – e está associado de modo ínsito ao conceito de natureza.

Distintamente do marcado dualismo compreendido no pensamento platônico, o “estoicismo” trata a natureza na perspectiva da totalidade constitutiva do real, ou seja, como “ordem universal plena” na qual o inteligível e o sensível, *logos* e *physis*, alma e corpo, existem numa relação de unidade.

Segundo Diógenes Laércio, em geral, os estóicos dividem a filosofia em três áreas: a Física, a Ética e a Lógica. A Física trata fundamentalmente da natureza material do mundo (origem material do mundo, as estrelas, os ventos, etc.) e dos elementos metafísicos (deus, substância, etc.). Discorrendo sobre a física dos estóicos, Diógenes Laercio apresenta algumas noções mais abrangentes segundo as quais os estóicos gregos pensavam a natureza. Ele nos diz que:

Por natureza algumas vezes se entende aquela que mantém o universo unido, outras vezes aquilo que faz crescer as coisas da terra. A natureza é uma força que por si mesma se move de acordo com as razões seminais, desenvolvendo até o fim e mantendo os produtos naturais em períodos de tempo definidos e realizando efeitos semelhantes àqueles dos quais se compõe. A natureza tem

o conveniente e o prazer como objetivos como está claro pelo paralelo com a “indústria do homem”¹⁵ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 387-8).

A compreensão da natureza inclui seus princípios, fins, movimentos, de modo relacional, num cruzamento das instâncias físicas e metafísicas. Isto nos dá a medida da exaltação estoicista da natureza e de sua “sabedoria”. Saber compreender a natureza é um exercício que envolve um movimento triplo: fazê-lo implica conhecer a natureza como um todo, a natureza divina e a própria “natureza humana”. Não se sai da natureza. Se pudessemos falar aqui de um círculo hermenêutico da natureza, nada poderia ser compreendido sem relação a ele; nada, portanto, deixaria o âmbito natural; apenas, desdobrar-se-ia em vários “tecidos” a partir da totalidade aberta na natureza, no qual habitam o finito e o infinito, o vazio e os corpos. Assim, a unidade do universo é proclamada (DIOGENES LAÉRCIO, 2011, p. 386, § 143). Esta unidade se diz no sentido de uma dinâmica eivada da pluralidade de elementos na qual a racionalidade não é restrita ao humano, mas partilhada por ele numa escala, por assim dizer, bem mais abrangente. Diógenes Laércio assevera que:

A divindade é um ser vivo, imortal, razoável, perfeito e inteligente em sua felicidade, incapaz de aceitar qualquer coisa má, providente do universo e dos seres do universo. Não obstante, não possui forma humana. Por outro lado, é o demiurgo de todas as coisas, e como pai de todas as criaturas, em geral, e em particular o que penetra no todo, é chamado de muitos nomes segundos seus vários poderes. Chamam-no, pois, Dία, por estar mediando (*di'hón*) tudo, denominam-no Zêna enquanto é causa do viver (*zên*) e encontra-se espalhado por toda a vida. É denominado Atenea pela extensão de sua direção até o éter (*Anthenâ-aithéra*) e Hera pelo ar (*Hera-aéra*), e Hefesto por sua relação com o fogo artífice, e Poseidon em relação com o líquido, e Deméter em relação com a terra. É também denominado com outros nomes em virtude de alguma outra propriedade sua¹⁶ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 387).

¹⁵ “Por naturaleza unas veces entienden la que mantiene unido al universo, otras veces la que hace crecer las cosas de la tierra. La naturaliza es una fuerza que por sí misma se mueve de acuerdo con las razones seminales, desarrollando hasta el fin y manteniendo los productos naturales en períodos de tempo definidos, y realizando efectos semejantes a aquellos de los que se compuso. La naturaleza toma como objetivos lo conveniente y el placer, como está claro por el paralelo con la industria del hombre” (VII, §148-149).

¹⁶ “La divinidad es un ser vivo, inmortal, razonable, perfecto e inteligente en su felicidad, incapaz de aceptar nada malo, providente del universo y de los seres del universo. No obstante, no tiene forma humana. Es, por otro lado, el demiurgo de todas las cosas, y como el padre de todas las criaturas, en general, y en particular lo que penetra en todo, es llamado con muchos nombres según sus varios poderes. Le llaman, pues, Dία, por estar mediando (*di'hón*) en todo, lo denominan Zêna en cuanto es el causante del vivir (*zên*) y está extendido por toda la vida. Es denominado Atenea por la extensión de su dirección hasta el éter (*Athenâ-aithéra*) y Hera por el aire (*Hera-aéra*), y Hefesto por su relación con el fuego artífice, y Posidón en relación con lo líquido, y Deméter en relación con la tierra. Y también es denominado con otros nombres en virtud de alguna otra propiedad suya” (VII, §147).

Inicialmente, parece-nos que a divindade foi compreendida pelos estóicos de forma naturalizada; entretanto, se separamos o conceito de natureza do conceito de divindade, percebemos que estaríamos diante de uma natureza “mecânica” e de uma divindade “abstrata”. Por outro lado, tampouco se pode elidir o papel do pensamento-discurso (*logos*) da tríade do “círculo hermenêutico” estóico: sem a razão não se poderia pensar o sentido, a finalidade, nem as regras e limites da natureza; não se poderia pensar na “sabedoria” divina e, muito menos, na “industriosidade” do homem. Passar da distinção metodológica, analítica, para um isolamento conceitual de cada elemento seria cair num “hábito epistemológico” marcadamente moderno.

Neste âmbito, a ordenação e a unidade do mundo são dadas pela razão e pela providência. Consequentemente, a natureza é inteiramente animada pela razão e, assim, por princípio, estabelece uma “racionalidade natural universal” e estende-a não somente aos homens gregos, mas a todos os homens. Por conseguinte, a vida ética define-se a partir da conformidade relativa à natureza: se o homem vive de acordo com a razão natural – que se estende por toda natureza –, ele vive uma vida virtuosa e livre, quer dizer, sem deixar-se abalar pelas intempéries da vida ou corromper-se pelo gozo desmedido dos prazeres. Acerca disto, Diógenes Laércio relata que:

Zenão [Cítio, 333 a. C.-263 a. C.] foi o primeiro, em sua [obra] *Sobre a Natureza do Homem*, a dizer que o fim é “viver de acordo com a natureza”, que é precisamente viver de acordo com a virtude. Pois ela nos conduz à natureza. Do mesmo modo se expressa Cleantes em sua obra *Sobre o Prazer*, e Posidônio e Hecatón em seus escritos *Sobre os Fins*. E vice-versa, é igual viver de acordo com a virtude e viver concorde a experiência do adequado por natureza, segundo afirma Crisipo no primeiro livro [do escrito] *Sobre os Fins*. Porque nossas naturezas são parte da natureza universal¹⁷ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 365).

Viver virtuosamente significa, pois, viver em conformidade com a natureza – tanto a natureza própria quanto a “natureza em geral” que interliga todas as “naturezas particulares” na providente razão universal. Agir naturalmente significa realizar a felicidade harmonizando a natureza particular com a universal. Para tanto, o homem deve conservar seu impulso inicial

¹⁷ Por eso Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es <<vivir acordadamente con la naturaleza>>, que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues hacia ella nos conduce la naturaleza. Del mismo modo se expresa Cleantes en su obra *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecatón en sus escritos *Sobre los fines*. Y viceversa, es igual vivir de acuerdo con la virtud que vivir de acuerdo con la experiencia de lo adecuado por naturaleza, según dice Crisipo en el primer libro de sobre los fines. Porque nuestras naturezas son partes de la naturaleza universal (VII, §87).

de conservação e, exercitando a consciência de si, permitir que a natureza desencadeie a familiaridade dele consigo mesmo, isto é, com a própria natureza. Assim:

O primeiro impulso que um ser vivo possui, afirmam é aquele de conservar-se, familiarizando-o a natureza com ele mesmo desde o começo, segundo afirma Crisipo, no primeiro livro *Sobre os Fins*, quando diz que “a primeira propriedade de todo ser vivo é sua constituição e sua consciência dela”. Pois não seria razoável que a natureza fizesse o ser vivente estranho a si mesmo, nem que o tenha criado para aliená-lo e desapropriá-lo (de si mesmo). Trata-se, portanto, de afirmar que, ao constituí-lo, a natureza tenha-o familiarizado consigo próprio (*oikeiôsai pròs heautó*). Assim, pois, [ele] evita o que é prejudicial e aceita o que lhe é próprio¹⁸ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 364).

E, logo em seguida, continuando sua exposição geral do sentido de natureza no estoicismo e sua relação com o homem, com a divindade (*logos universal*) Diógenes Laércio afirma que:

O viver conforme a natureza se apresenta como fim, o que quer dizer [viver] conforme a natureza própria e a de todas as coisas, sem fazer nada daquilo que proíbe a lei comum, que é a reta razão, que se acha presente no todo, sendo idêntica a Zeus, que é o governante real da ordem do todo existente. E nisso mesmo consiste a virtude do homem ditoso e o caminho fácil da vida, quando tudo se acha de acordo com a harmonia do espírito (*daímon*) de cada um com o desígnio do administrador do universo¹⁹ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 365).

A vida virtuosa é realizada ao respeitar-se o fim (*telos*) da natureza em conformidade com a reta razão. E o bem e a virtude dizem-se como perfeição (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 366-368); não uma perfeição abstrata, mas a perfeição do “objeto” em questão. Se a perfeição for a de um instrumento musical, por exemplo, que ele seja capaz de servir ao músico apresentando um sonoridade limpa e bem-afinada; se se tratar do homem, sua perfeição será a reta conduta, quer dizer, uma conduta conforme a regência da natureza e do “*logos universal*”. Conforme o que foi dito, a própria a justiça não pode ser fruto da

¹⁸ 85. El impulso primero que tiene el ser vivo, dicen, es el de conservarse, familiarizándole la naturaleza consigo mismo desde un comienzo, según dice Crisipo en el libro primero de *Sobre los fines*, cuando dice que <<La primera propiedad en todo ser vivo es su constitución y su conciencia de ella>>. Pues no sería razonable que la naturaleza hiciera al ser viviente extraño a sí mismo, ni que lo haya creado para enajenarlo y no apropiarlo (a sí misma). Queda, por tanto, que digamos que al constituirlo lo ha familiarizado consigo mismo (*oikeiôsai pròs heautó*). Así pues rechaza lo que le es dañino y acepta lo que le es propio (VII, §85).

¹⁹ 88. Por eso se presenta como fin el vivir conforme a la naturaleza, lo que es decir conforme a la naturaleza propia y la de todas las cosas, sin llevar a cabo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que se halla presente en todo, siendo idêntica a Zeus, que es el gobernante real de la ordenación de todo lo existente. Y en eso mismo consiste la virtud del hombre dichoso y el curso fácil de la vida, cuando todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu (*daímon*) de cada uno con el designio del administrador del universo (VII, §88).

convenção: “o justo existe por natureza e não por convenção, assim como também a lei e o pensamento reto, segundo afirma Crisipo em sua obra *Sobre o Belo*”²⁰ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 380).

Assim, entrelaçando as dimensões constitutivas do humano no mundo da natureza, em suma, numa trama variegada e una, o estoicismo fala de uma condição comum, de uma vinculação primordial. Por conseguinte, como já foi brevemente apontado mais acima, o campo conceitual estóico lança os elementos suficientes para o desenvolvimento de um conceito do humano para além das particularidades do “homem cultural”. Não que haja uma negação das particularidades culturais – nem tampouco de sua importância –, afinal, como acabamos de ver, cada coisa possui uma realidade particular segundo a qual realiza sua perfeição própria em harmonia com a universalidade da *physis-logos*. O *kosmos* é o lugar comum a todos; por termos nascido sob o arco do cosmos, dividimos não somente o ar ou a água, nem somente o nascer e o morrer, partilhamos as partilhas mais íntimas, no viver. É a dimensão fraternal (*phylia*), com respeito às particularidades, que lança as bases para o cosmopolitismo que posteriormente, a partir da filosofia romana, ganhará contornos mais definidos.

É sabido que, na cidade de Atenas, Zenão de Cítio recebeu lições de um cínico chamado Crates de Tebas (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 329, VII, §2). Analogamente, entre os tantos ditos memoráveis atribuídos ao cínico Diógenes, o Cão, encontra-se um que aponta certa vinculação entre a escola cínica e a estóica e, em particular, perdurou entre os séculos e foi adotado pelo ideário dos direitos humanos. Diógenes Laércio relata que tendo sido “perguntado (...) de onde era, ele [Diógenes, o Cão,] respondeu: ‘Cosmopolita’”²¹ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 307). E nestes termos, opondo a natureza às leis convencionais, os valores naturais à má sorte e o pensamento (“a razão”) às paixões (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 296, VI, §38), o cinismo e, sobretudo, o estoicismo lançaram as bases para o cosmopolitismo e seus desdobramentos. A predominância do estoicismo deve-se ao alcance/papel de sua compreensão natural-racional sobre o *dever-ser* da dinâmica social da vida humana. Essa perspectiva “natural-racional”, sustentada pela posição estóica, possui um critério para pensar as relações e convenções humanas e colocá-las sobre o crivo crítico.

²⁰ 128. “Lo justo existe por naturaleza y no por convención, así como también la ley y el recto razonamiento, según dice Crisipo em su obra *Sobre lo bello*” (VII, §128).

²¹ “Preguntado que de donde era, respondió: <<Cosmopolita>>” (VI, §63). Numa versão latina, traduz-se: “Interrogado por sua pátria, respondeu: “eu sou um cidadão do mundo” (“*Interrogatus cujas esset, Mundi civis, ait*”) in LAERTII, Diogenis. **Clarorum philosophorum: vitis, dogmatibus et apophthegmatibus**. Graece et latine cum indicibus. Parisiis: Editoribus Firmin-Didot ET Sociis, 1929.

Teriam, portanto, um caminho para questionar hábitos culturais gregos e opor-se a divisões como, por exemplo, gregos e bárbaros, homem livre e escravo.

O estoicismo não se configura à moda de um receituário, mas mais como uma disposição crítica, uma avaliação da “realidade” que vai sendo construída pelos homens. Neste sentido, seus critérios de avaliação são um par ordenado e coincidente: natureza e razão. Esses dois elementos constitutivos da realidade permitem que seja lançada uma desconfiança metodológica: estão estes “objetos” (convenções, leis, hábitos, etc.) de acordo com a *physis-logos*? Neste sentido, por princípio, antes de um “sistema filosófico”, o estoicismo configura-se mais como um programa filosófico de vida estrategicamente provido por duas “ideias reguladoras” (*physis* e *logos*) originalmente irmanadas. Se esse “núcleo duro” e suas relações elementares não podem ser modificados sob pena de uma descaracterização completa, não seria “herético” falar da possibilidade uma reinterpretação de seus termos à luz de dispositivos contemporâneos como a relatividade cultural e a ética da vida de Hans Jonas. A própria perspectiva filosófica de um mergulho na natureza em busca de conhecimento, autoconhecimento e reconhecimento (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 364; VII §85) abre esta perspectiva.

Nesta direção, Billier e Maryioli asseveram que:

Também a relação social é fundada sobre uma dádiva natural, a *oikeiôsis*, que é o conhecimento primeiro e quase intuitivo de pertencer à comunidade universal dos seres racionais. Pedra angular do sistema estóico, a doutrina da *oikeiôsis* remonta aos fundadores dessa escola filosófica: Crisipo e Zênão de Cítion. Ela sustenta que o ser humano é provido desde o nascimento de uma consciência de si, de uma percepção contínua de si mesmo (*synaisthêsis*), que acompanha todas as suas percepções do mundo exterior a si mesmo. Os estóicos latinos falarão de um *tactus interior*: um “toque interior”, uma compreensão intuitiva de nós mesmos, como seres humanos dotados de razão, que é também um amor a si mesmo. Sêneca terá, como muitas vezes, uma fórmula concisa e elegante. O que é a *oikeiôsis*, dirá ele em substância, senão o fato de que cada um é “comprometido consigo mesmo” (*sibi quisique commissus est*) e o dever que disso decorre de não “faltar a si mesmo” (*sibi non desse*)? (...) A *oikeiôsis* é uma “auto-apropriação”: o próprio homem se distingue em sua essência como ser racional, descobre em si mesmo uma lei e uma razão natural. Mas amar a si mesmo, descobrir-se intuitivamente humano, supõe que o outro seja também amado e reconhecido. Todo homem é aceito como um igual por todo homem, visto que o contrário da *oikeiôsis*, a *allotriôsis*, será uma repugnância fundamental por tudo o que não seja nós mesmos ou por tudo o que nos seja estranho e hostil. A intuição estóica consiste nessa apreensão imediata de outrem sob a espécie de identidade de natureza: ele é “como eu”, e não de um outro gênero, de uma outra forma ontológica (*allotirôsis*) que eu (BILLIER & MARYIOLI, 2005, p. 95).

O cosmopolitismo estóico está estreitamente ligado à condição ontológica partilhada pelos animais humanos no mundo; mais do que uma simples consequência lógica, o cosmopolitismo é um desdobramento da tríade *physis*, *logos* e *teos* – intuitivamente²², como ressaltam Billier e Maryioli – e “formalizado” pela razão particularizada no homem.

Diante da complexidade do mundo romano, o cosmopolitismo não perde seu sentido “natural”; pelo contrário, os valores racionais-naturais estendem-se, enraízam-se, pela *civitas* romana, conferindo-lhe organicidade não só internamente, mas entre a *civitas* e a *natura*: a cidade é um desdobramento da natureza. De acordo com Comparato (COMPARATO, 2006, p. 112), **Marco Túlio Cícero** (Arpino, 106 a.C. – 43 a.C.), como bom jurista que era, além do sentido da *lex* como expressão “formal” da vida republicana, quer dizer, como conjunto das normas votadas pelo povo nas assembleias comiciais (*comitius*), ele pensava a *lex* como emergência e expressão de uma “razão fundamentalmente ínsita da natureza”; uma razão que antes de ter seu sentido dado pela razão particular humana, recebe seu sentido anteriormente, de uma natureza animada por uma razão imanente e fundante. O pensamento humano, razão em movimento (cálculo, estratégia, método, etc.), na sua errância, na sua liberdade criativa original, precisa tornar-se íntimo de si mesmo e reconhecer a especificidade de sua condição natural elementar e, assim, engendrar o movimento de construção de seu fim próprio sem perder o cuidado crítico, posto que a natureza lança as condições mas não assegura necessariamente os resultados. E o *telos* engendra o movimento de criação das condições de reconhecimento da condição cosmopolita dos homens. Assim, no livro terceiro da *República* (§XVII), Cícero assevera que:

A razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo Senado; não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, mas uma, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que

²² No livro primeiro da República, Cícero afirma que: “É, pois (...), a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum”. E ele prossegue no parágrafo seguinte: “Assim, não deve o homem atribuir-se, como virtude, sua sociabilidade, que é nele intuitiva. Formadas assim naturalmente, essas associações, como expus, estabeleceram domicílio comum, conjunto de templos, praças e vivendas, fortificando, já pela sua situação natural, já pelos homens, tomou o nome de cidade ou fortaleza” (CÍCERO, 1998, p. 147).

é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios (CÍCERO, 1988, p. 170).

O sentido “dogmático” das palavras de Cícero será paradigmaticamente herdado pela modernidade e criticado – de modo não menos paradigmático – por Bobbio: o caráter incontestável, definitivo da lei de natureza. Entretanto, o peso que Cícero atribui ao Direito Natural é dado por derivação da própria natureza que é condição inescapável de todos os viventes e apresenta os contornos gerais que estabelecem muitos de nossos limites e circunstâncias; alguns intransponíveis e outros “superáveis”. A lei de natureza permanece, mediada pela razão humana, fundada na própria natureza e animada por uma razão divina que não nos é inteiramente acessível, deixa-nos, estrategicamente tensionados na insegurança. A lei de natureza só é incontestável porque a natureza é incontestável, ou melhor, inescapável. Entretanto, qual é – quais são – as leis de natureza? A conservação dos sentidos teleológicos e axiológicos da *lex* aproximam-na dos aspectos mais racionais, abstratos; por conseguinte, esses aspectos recebem uma inflexão que os aproximam mais do caráter jurídico do que da natureza (*natura*; *physis*), marcadamente mais próxima aos estóicos gregos. Entretanto, não foge a Cícero a concretude do mundo nem, muito menos, a relação fraternal-natural do homem com o *kósmos*, com o mundo, como veremos um pouco mais adiante.

As nuances mais dogmáticas da passagem anterior não devem obnubilar o caráter de expressão e abertura à riqueza de elementos que são próprios à natureza. Não devem mitigar a “comunidade” estratégica que é aberta pela natureza para todos os viventes – e com mais ênfase aos homens –; ambos fundamentais para a formulação do cosmopolitismo que é, emblematicamente, afirmado no caráter universal de uma lei que deve ser quanto mais se possa, uma expressão da natureza, de sua generosidade. Em outro momento importante, o pensador latino afirma:

Sendo a lei o laço de toda sociedade civil, e proclamando seu princípio a comum igualdade, sobre que base assenta uma associação de cidadãos cujos direitos não são os mesmos para todos? Se não se admite a igualdade da fortuna, se a igualdade da inteligência é um mito, a igualdade dos direitos parece aos menos obrigatória entre os membros de uma mesma república. Que é, pois, o Estado, senão uma sociedade para o direito? (CÍCERO, 1988, p. 148).

Já no livro segundo da *República*, Cícero, exercitando um contínuo senso de concretude e observação da riqueza dos elementos naturais, nos diz que:

Assim como os sons despertados nas líras e nas flautas, combinados com o canto e a voz, produzem um conjunto harmônico que agrada ao ouvido inteligente, ao passo que as dissonâncias o incomodam, assim também um Estado, prudentemente composto da mescla e equilíbrio de todas as ordens, concorda com a reunião dos elementos distintos; e o que no canto é chamado pelos músicos de harmonia é, no Estado, a concórdia, a paz, a união, vínculo sem o qual a República não permanece incólume, do mesmo modo que nenhum pacto pode existir sem a justiça (CÍCERO, 1988, p. 165)

Finalmente, preservando o sentido fraternal-natural que começa na *natura*, enquanto circunstância primeira, original, dos viventes, Cícero desenha-o na razão humana e completa sua circunferência no retorno da práxis ético-teleológica do homem, de seu *amor mundi*. Fiel à relação estoica entre *natura*, *ratio* e *deus*, Cícero considera que “os homens foram gerados com uma lei que hão de cumprir: a de cuidar daquele globo que vês no meio deste templo e que se chama terra” (CÍCERO, 1988, p. 178).

2.2. O Direito Natural na Idade Média

Concluída a reflexão em torno da contribuição conceitual estoica para formação do ideário dos direitos humanos, remeteremos ao **ambiente filosófico medieval** devido à inegável riqueza filosófica e às imprescindíveis contribuições conceituais. Sem detrimento dos demais clássicos medievais, consideraremos um quarteto imensamente significativo para o pensamento de modo geral, bem como para nossos propósitos particulares, quais sejam: Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto Erígena e Guilherme de Ockham. De qualquer modo, avançaremos pelo trabalho com a “consciência” de que toda escolha é questionável – inclusive as realizadas aqui – porque refletem circunstâncias, limitações ou preferências relativas ao “autor”.

Entretanto, antes de remeter a Tomás de Aquino – e, obviamente, longe de pretensões “definitivas” –, dedicaremos algumas considerações a **Santo Agostinho** (Tagaste, 354-430). No livro X das *Confissões*, fica clara uma das contribuições mais relevantes da tradição cristã de pensamento para a constituição conceitual da subjetividade: tanto do ponto de partida, das citações dos *Salmos* e das *Cartas de Paulo aos Coríntios*, quanto do desenvolvimento de uma vida interior a partir do conceito de memória, Agostinho – muito antes de Descartes, que lhe deve muito mais do que comumente se admite – formula as bases para uma compreensão do “si mesmo” a partir de um mergulho na vida interior.

Assim, através das lembranças, Agostinho lança as bases filosóficas para a formação do conceito de subjetividade. Como as lembranças não são apenas reminiscências da luz original da razão, como, por outro lado, elas são geradas pelas experiências da vida presente, Agostinho traz à tona o papel do “mundo exterior” na constituição da subjetividade. De certo modo, o Bispo de Hipona acaba evocando o caráter constitutivo que outras realidades (experiências, teorias, pessoas) possuem na emergência do sujeito filosófico. Em tom confessional, Agostinho relata:

Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: "E tu, quem és?" "Um homem", respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: "Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou". O homem interior conheceu esta verdade pelo ministério do homem exterior. Ora, eu, homem interior — alma —, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo. Perguntei pelo meu Deus à massa do Universo, e respondeu-me: "Não sou eu; mas foi Ele quem me criou" (AGOSTINHO, 1980, p. 214).

Ao desenvolver filosoficamente o campo da vida interior, Agostinho fornece não só à filosofia um novo plano de pesquisa e compreensão do homem. De forma mais bem acabada, ele proporciona as condições basilares à formação de uma esfera cara ao pensamento moderno – incluindo o pensamento jurídico moderno – e à construção da ideia de “direitos humanos”: da alma, o Bispo de Hipona começa a dar forma ao sujeito. E ele o faz instanciando fortemente a realidade da alma em um elemento que é tão fugidio quanto fundamental: a memória. Com isso, o caráter racional reconhece um elemento do qual ele não pode abrir mão para dizer-se: os vastos palácios da memória – que também hospedam consigo os sentimentos das experiências vividas – tornam-se imprescindíveis para pensar a identidade do sujeito no sentido de sua singularidade, de sua irredutibilidade à mera “coisa existente”, seja no sentido racional, seja no sentido emocional. Com Agostinho, a vida interior é desdobrada mais explicitamente do que dantes fora e interpretada com ênfase original.

A conexão necessária entre a alma-razão e a luz divina – e o sutil papel da memória na constituição do sujeito – conhecerá outras implicações importantes: o direito natural de raízes gregas e com forte e próxima referência à *physis* – ainda que não seja a “natureza biológica” contemporânea –, sofrerá mudanças na direção de redefinir a compreensão de natural no sentido dado pelo pensamento cristão: o natural é definido como “elemento essencial”,

característica da qual não se pode abrir mão sem perder a identidade: em relação ao homem, ela apelará para o *logos* grego – muitas vezes planificado unilateralmente como a razão-cálculo – e para a *ratio* latina. Esse elemento ineludível da condição humana predominantemente remete, no medievo, à *anima* e ela não pode ser pensada sem apelo à luz natural da razão e, sobretudo, à fonte original dessa luz, isto é, Deus. Deste modo, as várias maneiras através das quais a relação entre matéria e substância, *physis* e *nomos*, é pensada pela cultura grega como uma intimidade profunda, como imanência, são substituídas pela cisão radical entre alma e matéria, espírito e corpo, natureza física e cultura (enquanto objetos produzidos pelo “espírito”, cultivados pela razão). O caráter vital da natureza é alienado e instanciado numa esfera que a cria e põe-na em movimento para depois “retirar-se”.

Por conseguinte, na medida em que, com o pensamento cristão, há um ganho considerável com a abertura para a formulação do conceito de subjetividade, a decantação do espírito-razão pelo “cadinho” da luz natural divina implica no esvaziamento do natural contido no conceito de natureza para preenchê-lo como racional, necessário e verdadeiro, com a *essentia*. Ocorre a gênese de um homem sem corpo na medida em que sua “animalidade”, sua vitalidade natural, foi elidida conceitualmente. É aberto, pois, o campo no qual os direitos econômicos conhecem seu lugar “eternamente” secundário. E os direitos naturais – resignificados como subjetivos – ganham sua proeminência: a liberdade em filosofia vincula-se tradicional e predominantemente mais com a autodeterminação – que só é possível graças à razão – do que com as condições materiais para seu exercício, enfim, do que com a materialidade na qual e diante da qual essa subjetividade está posta e não dela não pode abrir mão. Modernamente – e somos mais herdeiros da moderna cristandade –, essa liberdade “abstrata” está estritamente vinculada à vontade, não se separa da realidade subjetiva, ideal, formal, imaterial, do verbo, à revelia dos parâmetros concretos da vida. A ênfase na constituição “metafísica” do homem passou da razão – disfarçadamente deificada, erroneamente pensada como absoluto abstrato – para a autonomia da linguagem, do discurso, do texto. Nesta posição, a “espiritualidade” humana continua posta de modo definidor. Uma teoria pura do direito é filha dessa mutação.

Se em Santo Agostinho encontramos a emergência das condições para a constituição da subjetividade, em **Santo Tomás de Aquino** (Roccasecca, 1225-1274), sob um “*logos* divino”, a transformação da *natura* em *ratio*, em *essentia*, se completará e legará à modernidade as bases segundo as quais ainda se insiste na divisão entre direitos naturais e positivos e, do ponto de vista prático jurídico, entre direitos humanos subjetivos e direitos humanos econômicos. Neste sentido, Billier e Maryioli afirmam que:

A concepção tomista do direito é inteiramente *essencialista* (o direito tem um fundamento racional, ele existe em si, independente das vontades, ele é anterior ao indivíduo que o estabelece e ao Estado) e *prudencial* (o conteúdo do direito é *determinado* pela razão humana especulativa e pela razão prática em seu contato com o real). A ordem jurídica não é, nesse sentido, submetida a uma norma moral ou natural preestabelecida em Tomás: existe somente pelas determinações prudenciais operadas pelo homem. Mas, uma vez que o direito enquanto tal supõe a meta de um Bem, há nesta determinação prudencial a construção simultânea de uma ordem jurídica e moral, com a justiça legal assegurando a realização e a execução dessa ordem. O que é notável em Tomás é esta conciliação permanente da transcendência de Deus (e aqui, nesse sentido, da lei divina) e de uma confiança imensa depositada na razão humana. O poder legislativo do homem é portanto real para Tomás. O homem pode determinar de maneira autônoma, racional e livre o justo positivo. Mas a confiança não é cega: esse poder, seja ele bem compreendido, é ao mesmo tempo limitado e relativo: o homem não pode *decidir* realmente entre o justo e o injusto fora do quadro de sua competência legislativa. Dito de outra forma, ele não pode legislar contra a natureza, isto é, no sentido de Tomás, contra a razão, já que sua natureza é precisamente a de ser um animal racional; e ainda menos contra a lei divina, já que esse aristotelismo se situa em um quadro não aristotélico: o da Revelação (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 126-127).

Em relação a Agostinho, há em Tomás uma recuperação de certa validade do “profano” em relação ao divino; o âmbito do mundo não está mais completamente corrompido pelo pecado; ele é imperfeito e dependente, é também uma criação de Deus e ainda abriga uma expressão da centelha da suma razão: o homem. Ele é o legislador que pode e deve legislar conforme a luz natural da razão. Entretanto, aqui o “racional” do homem deverá ser definido sempre e em última instância em relação ao natural divino, pois a porção natural do homem só pode ser dita através daquilo que lhe concedeu a essência: Deus. A natureza-essência do homem é divina; o natural e o não-natural – o racional e não-racional –, quer dizer, o que é “próprio” do homem, serão determinados em relação à “moral cristã” e seus referenciais teóricos: a Igreja, a Bíblia, etc.

Com Aristóteles, Tomás pensa o mundo conforme uma hierarquia de relações que tendem a um fim. Essa hierarquia é regida pelas leis naturais no sentido natural-racional, ou melhor, as leis de Deus operando na natureza criada. Por força do cristianismo, a transcendência – não de ordem platônica – permanece presente na filosofia de Tomás de Aquino tanto quanto a imanência de Aristóteles. O caráter imanente está na *anima* da natureza; o caráter transcendente está em que, sem Deus – que é exterior a ela –, não há *anima*. A “razão divina” perpassa toda a criação, hierarquicamente e de modos distintos. Ela

define a graça e a decadência segundo a *essentia (natura)* goza da plena perfeição: é autônoma, necessária e constitutiva sem nunca ser constituída. De acordo com Villey:

A ideia de que o mundo implica uma ordem e não efeito do acaso era o legado comum de Aristóteles, de Platão, dos estóicos; são Tomás encontrou confirmação dessa tese em certos textos do Gênes e no conjunto do dogma cristão. Em sentido amplo, o direito natural está ligado à hipótese teísta de que o mundo é a obra inteligente e benfazeja de um criador, de um Deus ordenador (tal como o oleiro de Aristóteles) pelo menos, e, ao contrário, a negação do direito natural é o corolário do ateísmo. Ora, a ideia de natureza, no âmbito de uma visão religiosa do mundo, tornara-se ainda mais precisa com os neoplatônicos, nos comentários do *Timeu* (tão praticados na Idade Média), e sobretudo, em definitivo, na doutrina escolástica das *causas segundas*: Deus, causa de tudo, abstém-se de agir de modo direto sobre cada fato particular. Assim como, para poupar trabalho, um impressor confia parte de sua tarefa ao funcionamento automático e regular das rotativas, também o criador age por meio das causas segundas: a cada espécie de coisa ele atribui suas leis naturais, sua natureza. O fogo, por natureza, se eleva, e o corpo pesado tende para baixo, exceto em caso de milagre. Por isso, a doutrina de Aristóteles da ordem natural é transplantada por são Tomás para a fé cristã. Toda regra, mesmo que “natural”, nem por isso deixará de proceder, nessa perspectiva, de Deus, indiretamente (VILLEY, 2009, p.141).

É nesta direção que, logo em seguida, Villey afirma que:

São Tomás colocou no cume de todo o sistema legislativo a *lex aeterna* tomada de santo Agostinho: razão de Deus ordenando o cosmo. O mundo é cheio de ordem: como a própria inteligência pagã bem soube perceber, ele é logicamente composto de gêneros, de espécies e de indivíduos (...). Além disso, nesse conjunto, cada ser ou gênero de ser tem sua ordem, que rege seus movimentos próprios (pois o universo de São Tomás, assim como o universo de Aristóteles, é um universo dinâmico, onde o essencial é movimento, passagem da potência ao ato). Cada movimento dos seres obedece às leis de sua natureza, que os impele a um determinado fim, à plenitude do ser. Os animais seguem essa ordem *instintivamente*: assim, o instinto impele o animal para o ato sexual, e esse ato serve a um fim que é a conservação da espécie. Os movimentos do homem também seguem as leis de sua natureza por instinto, pois ele pertence ao gênero animal. Mas sua diferença específica está em também obedecê-las, em parte, *racionalmente*, isto é, com *liberdade*: o homem tem o privilegio de poder se afastar da ordem natural (VILLEY, 2009, p.141-142).

O homem afasta-se da ordem natural mais rude em direção de uma “natureza mais pura” porque mais racional e, por conseguinte, mais divina. Não se trata, assim – como fica claro –, da natureza indiferente, autônoma, mecânica, que começa a ser pensada na modernidade com o surgimento da física e, mais tarde, com a Teoria da Evolução de Darwin.

É uma natureza cuja essência – e sua explicitação –, antes de ser racional, é divina e, desta feita, guiada por uma teleologia moral cristã. São Tomás afirma:

O direito (*jus*) ou o justo natural (*jus naturale*) é o que, por natureza, é ajustado ou proporcional a outrem. Ora, isso se pode dar de duas maneiras: primeiro, segundo a consideração absoluta da coisa em si mesma. Assim, o macho, por natureza, está adaptado à fêmea para dela gerar filhos; e o pai, ao filho, para que o nutra. – segundo, algo é naturalmente adaptado a outrem, não segundo a razão absoluta da coisa em si, mas tendo em conta as suas consequências: por exemplo, a propriedade privada. Com efeito, a considerar tal campo de maneira absoluta, nada tem que o faça pertencer a um indivíduo mais do que a outro. Porém, considerando sob o ângulo da oportunidade de cultivá-lo ou de seu uso pacífico, tem certa conveniência que seja de um e não de outro, como o Filósofo o põe em evidência. Ora, apreender as coisas de maneira absoluta não convém apenas ao homem, mas também aos animais. Eis por quê, o direito chamado natural, no primeiro sentido, nos é comum, a nós e aos animais. “Do direito natural assim entendido, afasta-se o direito das gentes (*jus gentium*),” no dizer do jurisconsulto; “pois, aquele é comum a todos os animais, este, porém somente aos homens entre si”. Ora, considerar alguma coisa, confrontando-a com suas consequências, é próprio da razão. Portanto, isso é natural ao homem, segundo a razão natural, que dita esse proceder. Assim, o declara o jurisconsulto Gaio: “aquilo que a razão natural estabelece entre todos os homens, todas as nações o observam, e se chama o direito das gentes” (SÃO TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 50-51)²³.

É a visão de divisões naturais mais rígidas deste universo conceitual que abrirá precedentes para a formulação da curiosa – e contemporânea – teoria dos direitos humanos de John Finnis declaradamente inspirada no direito natural tomista; uma teoria que é racionalmente elaborada em defesa da vida, da dignidade, da liberdade e da igualdade humanas para, por fim, condenar uma prática cultural – uma das expressões do amor-sexualidade humano – tão válida quanto aquelas que são praticadas mediante consentimento livre, consciente e “em tempo biológico adequado”: a homoafecção.

²³ “Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. – Alio modo aliquid est naturalitatem sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta propreitas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius: sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus, Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit: *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*”.

O apelo ao “absoluto” racional reformulado a partir do cristianismo amplificou a interpretação que, apesar de já possuir forte expressão desde a filosofia platônica, caracterizará as pretensões dos grandes sistemas metafísicos na busca de um fundamento definitivo, último, inquestionável; de certo, pretensão análoga se poderá constatar na epistemologia contemporânea, particularmente na posição do fundacionalismo forte.

Entretanto, como já tivemos oportunidade de constatar nestes fragmentados prolegômenos para uma história conceitual dos direitos humanos, cada proposta possui limitações, perigos e virtudes. Se a filosofia tomista apela para limites naturais que são, muitas vezes, muito rígidos ou inegociáveis – sobretudo se considerarmos sua vinculação com a moral cristã –, apesar disso, há elementos que podem fornecer subsídios para pensar uma justiça condizente com a diversidade humana. Com efeito, São Tomás afirma:

Como já disse, o nome de justiça implica igualdade; por isso, em seu conceito mesmo, a justiça comporta relação com outrem. Pois, nada é igual a si mesmo, mas a um outro. Ora, uma vez que compete à justiça retificar os atos humanos, como já foi explicado, é necessário que essa alteridade, por ela exigida, exista entre agentes diferentes. As ações, com efeito, emanam da pessoa e do todo, não propriamente das partes, das formas ou faculdades. Pois, não se diz com propriedade, que a mão fere, mas que o homem fere pela mão, nem que o calor aquece, e sim, o fogo aquece pelo calor. A não ser que se fale de maneira figurada. A justiça, propriamente dita, exige a diversidade das pessoas, portanto só pode ser de um homem em relação a outro. Porém, de maneira figurada, se pode admitir, em um mesmo homem, diversos princípios de ação, como outros tantos agentes diversos; por exemplo, a razão governa o irascível e o concupiscível. Por isso, se diz metaforicamente, que há justiça em um mesmo homem, quando a razão governa o irascível e o concupiscível, e esses obedecem à razão, e, de maneira universal, quando se atribui a uma parte do homem, o que a este convém. (SÃO TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 58-59)²⁴.

São Tomas de Aquino considera neste ponto o constitutivo caráter da alteridade relativo à justiça – e proporcionalmente à injustiça –; mesmo dentro dos limites de sua filosofia, ele ressalta a importância da diversidade e abre a possibilidade de pensar essa alteridade/diversidade em outros sentidos. *Metaforicamente*, Tomás ainda pensa outros

²⁴ “Dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum: nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et tototum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum: ono enim propirie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per colorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum: et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eo dem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia: sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphoircce in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod ei convenit”.

agentes ou princípios de ação na dinâmica da alteridade sem, obviamente, abrir mão da razão como princípio “diretor” último.

Com isso, vê-se que não se deixa de apontar os contornos relevantes da filosofia tomista para a formação de um ideário dos direitos humanos. Paralelamente, ao longo da história, trata-se de delinear rapidamente as metamorfoses da razão em alguns fragmentos conceituais com a intenção de assegurar também a compreensão de uma forte tendência manifestada na tradição filosófica: a vontade de uma conquista definitiva da verdade. Com ela surge toda uma compreensão hierárquica da realidade social matizada pela apropriação incontrollável de ideias, noções e conceitos. Sem compreendê-la como uma derivação de um sistema (hierárquico-racional) que foi “forjado” historicamente e, com isso, responde concomitantemente às demandas de culturas localizadas (filosofias particulares) e, em seguida, à exigência de uma tradição consolidada – em geral, a tradição filosófica e, em particular, as filosofias racionalistas marcadamente idealistas-essencialistas – toma-se rapidamente como verdade inquestionável para justificar ações injustificáveis.

Assim, seguindo a trilha das migalhas de uma história conceitual dos direitos humanos – sem deixar de lado a pretensão pela “captura” da verdade na tradição filosófica –, reencontramos Tomas enfatizando a relevância da ligação entre o conceito de justiça com a igualdade e com a alteridade. Ele retoma aqui uma famosa definição aristotélica do livro V da *Ética a Nicômacos* (V, 1130a 30-35 / 1130b 1-5)²⁵, da justiça com uma virtude relacional, (*ad alterum/prós-eterón*), ou seja, uma virtude que se exercita nas relações entre os cidadãos livres e iguais (*eleuteroi kai isoi*). Ele perspectiva a justiça no sentido da necessidade das

²⁵ “Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. E a lei nos ordena praticar tanto os atos de um homem bravo (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem. Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes (...). E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude, não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtudes em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. Por isso é considerado verdadeiro o dito de Bias, “que o mando revela o homem”, pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é um membro da sociedade. Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o “bem de um outro”, visto que se relaciona com o nosso próximo fazendo o que é vantajoso a um outro seja um governante, seja um associado. Ora, o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois que difícil tarefa é essa”.

relações dos agentes para sua realização. Além disso, como ressalta Villey, Tomás começa o movimento de desvinculação entre a lei do evangelho e a ordem jurídica.

Por fim, Michel Villey ressalta que:

O gênio próprio a São Tomás consiste em superar e em integrar, numa visão total do mundo (...), as sabedorias cristã e pagã; estas não são incompatíveis, já que ambas, a Revelação e a mais alta filosofia que a cultura pagã alcançou, provêm da mesma fonte divina. Nada impede que coexistam, contanto que sejam distinguidas suas esferas de exercício. Ao contrário do que se diz hoje num certo círculo clerical, a Justiça do Reino dos céus não é a justiça social temporal. Veremos (...) que são Tomás em seu *Tratado da Lei Divina* tem o cuidado de demonstrar que a “Lei” do Evangelho não é jurídica; que não inclui preceitos de ordem jurídica (*judicialia*); que esta lei atua em uma outra esfera. Quanto à Antiga Lei, esta já não está mais em vigor no cristianismo. A teologia de São Tomás libertou os juristas da Europa cristã da submissão às fontes bíblicas, destruiu o clericalismo jurídico (VILLEY, 2008, p. 117).

Às conquistas de São Tomás podem somar-se as conquistas conceituais de dois outros pensadores medievais para o surgimento das referências conceituais caras ao universo dos direitos humanos. São eles: os franciscanos João Duns Escoto, o *doutor subtilis*, e Guilherme de Ockham.

Indicamos anteriormente que, em santo Agostinho, há as condições conceituais suficientes para a emergência do conceito de sujeito; já em Escoto e Ockham, além da redução do papel do direito natural – neste sentido, divergindo de Tomás –, a partir da ênfase no conceito de vontade e no individualismo, surgirá a compreensão do indivíduo como sujeito de direito; trata-se, portanto, de um desdobramento enriquecido da “conquista do sujeito” em Agostinho com nuances muito próprias.

No pensamento de **Duns Escoto** (Maxton, condado de Roxburgh, Escócia, 1265-1308) há uma drástica redução do papel do direito natural no mundo e, conseqüentemente, na relação dos homens com Deus. Para Escoto, por conseguinte, o único princípio do direito natural está lançado no mandamento “amar a Deus”; os demais mandamentos são relativos e *podem* servir de base para a elaboração de normas positivas (BILLIER & MARYIOLI, 2005, p. 127). Neste sentido, ele deixa claro que Deus cria uma ordenação natural, mas não está submetido a ela. A ordenação natural presente na criação divina é mais uma das faces da potência criadora da vontade de Deus. A expressão dessa vontade está intimamente ligada à unidade, unicidade e liberdade absolutas de Deus, bem como sua insubmissão à razão.

O individualismo engendrado por Escoto – e retomado por Ockham mais enfaticamente – envolve a elaboração de um conceito de vontade como pré-requisito da

liberdade. Escoto desloca a razão do centro da hierarquia conceitual e, desta maneira, distancia-se amiúde de Tomás de Aquino. Destarte, âmbito humano, é a vontade que comanda a razão numa relação que não é isenta de falhas; a liberdade sem conflitos só é conhecida por Deus: nele há a coincidência entre a vontade e razão e, portanto, há ausência do mal e inexistência de falhas. Villey afirma, nesta direção que:

Duns Escoto inverte essa tese: Deus age com total liberdade, não está *obrigado* pela razão, pois é o criador de tudo, até mesmo da razão; sua *vontade* está acima, antes da razão, e seus desígnios, diz a Escritura, são insondáveis. Concebamos, portanto, sua *potestas* como absoluta (poder absoluto).

Portanto, é verdade que Deus cria uma ordem ou ordens, gêneros, espécies (...). Mas não está obrigado por essas ordens das quais é o autor e mestre e, assim como um príncipe absoluto não está sujeito a suas próprias leis (*princeps legibus solutus est*), Deus dispõe a seu bel-prazer da ordem natural.

A própria ordem natural escapa das leis necessárias nas quais são Tomás e Aristóteles pretendiam incluí-la. Isso fica claro quanto Duns Escoto trata dos preceitos da “segunda Tábua” do Decálogo (“Não roubarás”; “Não matarás”; “Não cometerás adultério”). São Tomás e a tradição anterior viam nisso preceitos da lei natural imutável. Mas, para Duns Escoto, esses preceitos não são necessários, nem têm valor universal. Sem dúvida têm uma “consonância” com a regra fundamental de toda moral, e do amor a Deus e ao próximo, e com o estado ordinário da humanidade, que permite qualificá-los, em sentido amplo, de “naturais”. Mas a onipotência divina poderia igualmente constituir uma outra ordem em que o roubo, o assassinato, o adultério deixariam de ser pecados; pode fazê-lo incessantemente; mais ainda: ela o fez.

Digamos que a visão de Escoto substitui o mundo de São Tomás, originado de Platão e Aristóteles – esse mundo de *generalidades*, de gêneros, de espécies, de naturezas, de causas formais e finais – por um mundo de pessoas, de *indivíduos*. (...) pois a Sagrada Escritura é *personalista*. Não é do “Deus dos filósofos”, essa abstração impessoal, que ela nos fala, mas de Jeová, que se exprime com estardalhaço sobre o Sinai, cuja ternura, ciúme, cujas cóleras são pessoais, mas de Jesus que dialoga com o coração místico cristão. E o homem de que fala o Evangelho não é apenas o gênero humano ou uma determinada *espécie*, determinada categoria social; ele não é somente uma *parte* do grupo social, como a *pólis* de Platão: Deus demonstra amor por *cada um* dos indivíduos, como um pai ama *distintamente* cada um de seus filhos e de suas filhas (VILLEY, 2009, pp. 203-205).

Desde o exercício de um poder absoluto (*potestas absoluta*) como expressão de uma liberdade ilimitada para além do bem e do mal e a assunção de uma arbitrariedade moral, até a “caracterização” personalista de Deus e, conseqüentemente, de suas criaturas humanas, muito foi legado por Escoto para o pensamento ocidental. A singularidade do indivíduo de poderes e vontade, de liberdade e de razão, a formulação bem-acabada do poder absoluto, a

arbitrariedade dos princípios morais – puramente sujeitos à vontade de Deus – e sua relatividade, sua positividade, de diferentes modos representam um legado conceitual inestimável para o pensamento ocidental em geral e, em particular, para os direitos humanos.

Agora, se pensarmos em **Guilherme de Ockham** (Ockham, Inglaterra, 1285-1347), dentre suas inúmeras contribuições conceituais, ressaltaremos o aprofundamento do individualismo do também franciscano Duns Escoto. Numa reação radical ao realismo medieval, Ockham chega ao limite e afirma que só há indivíduos e nenhum universal, quer dizer, nenhuma ideia universal com “vida própria”, eterna, e superior a seu “correspondente” material.

Em suma, a querela dos universais pode ser resumida na disputa para saber se termos universais como “homem”, “animal”, “flor” expressam realidades existentes por si próprias, à parte do “mundo concreto”, numa esfera de vida própria aos universais (mundo das ideias, dos universais), ou se são apenas signos para designar coisas particulares, concretas.

Antes de Ockham, Escoto havia se posicionado ao lado dos universais e concluiu pela existência autônoma das qualidades expressas pelos universais; do ponto de vista formal, as qualidades universais atribuíveis ao particular Pedro, por exemplo, como homem, bípede, implume, a liberdade, a racionalidade, etc., existiriam de modo distinto e “efetivamente verdadeiro” *no ser das ideias*. Para Escoto, a única exceção encontra-se na proeminência que Escoto atribui ao indivíduo que, de certo modo – como vimos –, espelha o “personalismo divino”.

Guilherme de Ockham, por seu turno, seguiu uma via que o conduziria a uma superação do “modo antigo” de pensar e o lançaria como um dos principais pensadores do período medieval responsáveis por contribuir imensamente para a formação do pensamento da época moderna. Assim, concorde Villey:

Ockham levou ao extremo o movimento apenas esboçado por Aristóteles contra Platão, desprezando o geral em benefício do singular. Na interpretação de Ockham, só indivíduos existem: só Pedro, Paulo, aquela árvore, aquele bloco de pedra são reais, só eles constituem “substâncias”. Quanto ao “homem”, quanto ao vegetal ou ao mineral, isso não existe, e poderíamos dizer o mesmo de todas as noções gerais. [Neste sentido, também] não existe “nominalismo” – apenas esse ou aquele filósofo dito nominalista, Ockham, Gregório de Rimini ou Gabriel Biel. Não existe “filosofia moderna” – tão somente esses filósofos ditos modernos, cada um tomado individualmente, Hobbes, Descartes, Espinosa ou Locke. (...) Outro exemplo [pode ser tomado] do domínio das “relações”: não existe *paternidade*. Como poderia existir a paternidade, sem pai e sem filho? Há apenas pais e filhos e, mais precisamente ainda, esses pais e esses filhos. Não há natureza das coisas, natureza do homem, formas comuns, causas

finais. Só possuem existência real esses indivíduos singulares, de que, de resto (tese franciscana já encontrada em Duns Escoto) nos é dado um conhecimento imediato e intuitivo, e que designamos por meio desses signos que são os nomes próprios (VILLEY, 2009, p. 229-230).

Em geral, o nominalismo de Guilherme de Ockham caracteriza-se justamente por atribuir aos nomes a função de “substituir” nominalmente – portanto, convencionalmente – a “coisa particular” à qual se refere. O nome é valorizado enquanto portador de significado em relação ao objeto particular que é – como vimos – o único tipo de objeto dotado de existência real. Com o nome colocado em relevo como realidade posta, positiva, sem respaldo de universais que existam quer “transcendentalmente” (fora das coisas) quer “ imanentemente” (nas próprias coisas), seu aspecto autônomo ganha força – assim como os caracteres formal, convencional e “referencial” – na mesma medida em que o nome perde a vinculação necessária que até então tivera com a coisa no sentido de ser portadora de sua verdade.

É no escopo deste fortalecimento formal e convencional do nome possibilitado pelo seu enfraquecimento metafísico, bem como no “particularismo” das coisas existentes – *res positivae* singulares – que o positivismo jurídico de Ockham toma forma. Pensando na formação etimológica da expressão “direito positivo”, Villey reflete:

O que é o positivismo jurídico? A expressão *direito positivo* (*jus positivum; justitia positiva*) nasceu (...) na escolástica humanista, em Chartres, depois em Abelardo, em seguida entre os glosadores e na linguagem de são Tomás. É, aliás, a tradução do grego *dikaion nomikón*, porque a essência das leis (*nómoi*) de onde deriva esse justo consiste em serem dispostas (*legem ponere*), positivas. A ideia de direito positivo é, aliás, uma das peças do sistema clássico do direito natural. Mas, nesse sistema, embora exista um justo que deriva da *lei*, um justo disposto, positivo, é apenas uma fonte subsidiária, já que a primeira fonte do direito continua sendo a ordem da natureza, da qual o trabalho da jurisprudência extrai regras jurídicas. O *positivismo* jurídico é, ao contrário, a doutrina que exalta o direito positivo a ponto de pretender edificar sobre a lei, e apenas sobre a lei, o *conjunto da ordem jurídica*.

E é nesse sentido, o mais claro e mais autêntico, que o positivismo jurídico é produto do nominalismo. E que já faz parte da doutrina de Guilherme de Ockham. Como acabamos de dizer, Guilherme de Ockham apenas reconhece, como objeto do conhecimento, “*res positivae*” singulares: isso quer dizer que ele também só pode reconhecer como fontes de direito fórmulas de leis, expressões de vontades individuais, e não mais a ordem da natureza (VILLEY, 2009, p. 236).

Ao negar uma “natureza própria” às coisas, problematizar o conceito de relação, privilegiar o caráter formal da lei, lançar o argumento de um contrato social (*Ibidem*, p. 239), elaborar filosoficamente o indivíduo sujeito jurídico e “*positivar* a quase totalidade do

direito”, a cortante da navalha de Ockham abre caminhos novos na densa folhagem conceitual do pensamento medieval e prepara a paisagem para pensadores do porte de Hume e Kant. E, no que se refere a uma quase total positivação do direito, o *quase* é de suma importância. Neste sentido, Baccelli nos diz que:

De grande relevo é também a insistência do Ockham sobre condição natural como estado de liberdade (“*lex evangelica est lex libertatis*”) e sobre a utilização desta ideia para limitar a *potestas* absoluta que seus adversários atribuíam ao pontífice. Se o papa gozasse da *plenitudo potestatis*, a lei do Evangelho não seria aquela *lex perfectae libertatis* que é atestada nas Escrituras, mas uma lei *horrendissimae servitutis*. Na realidade, o principado do papa foi instituído para o bem comum dos súditos, e não para revogar os <<*jura legitima imperatorum, regum et ceterorum fidelium et infidelium*>>. Emerge, portanto, uma esfera jurídico-moral que precede o direito positivo – civil e canônico – e limita a incondicionalidade do poder espiritual. E para indicar esta esfera Ockham também usa o termo *ius*.

Ockham supera a noção de *ius* como “justa parte”, redefinindo o direito como poder do sujeito (ao qual o sujeito pode renunciar) e introduz uma esfera dos direitos indisponíveis ao poder estatal²⁶ (BACCELLI, 2006, p. 35).

Baccelli ressalta um aspecto refinado da argumentação de Ockham: no que respeita a Deus não cabe ao homem legislar; entre os homens, cabe apenas o respeito à lei positivada; além dela, nenhum homem tem direito sobre outro, nem o papa. O papa está submetido às escrituras e não excede o poder destas nem, tampouco, o poder divino. Assim nenhum homem pode arbitrar em relação a Deus e, conseqüentemente, nenhum homem pode fazê-lo em relação a outro homem – no sentido da “inviolabilidade” individual, da vontade e da liberdade, portanto. De certo modo, Ockham “transfere” proporcionalmente uma porção – a porção “inacessível” – de Deus para o homem e, desta feita, resguarda-o, em sua singularidade-individualidade, do “poder” de outro homem; lança “a pedra conceitual” para inviolabilidade humana. Neste sentido, Ockham afirma:

²⁶ “Di grande rilievo è anche l’insistenza di Ockham sulla condizione naturale come stato di libertà (“*lex evangelica est lex libertatis*” [ivi, pp. 17-9, 56-9]) e sull’utilizzazione di questa idea per limitare la *potestas absoluta* che i suoi avversari attribuivano al pontefice. Se il papa godesse della *plenitudo potestatis* la legge del Vangelo non sarebbe quella *lex perfectae libertatis* che è attestata dalle Scritture, ma una legge *horrendissimae* (ivi, p. 57). In realtà il principato del papa è stato istituito per il bene comune dei sudditi (ivi, p. 59-63), e non può revocare gli <<*jura legitima imperatorum, regum et ceterorum fidelium et infidelium*>> (ivi, p. 87). Emerge dunque una sfera giuridico-morale che precede il diritto positivo – civile e canonico – e limita l’assolutezza del potere spirituale. E per indicare questa sfera Ockham usa anche il termine *ius*.”

“(…) Ockham supera la nozione di *ius* come “giusta parte”, ridefinendo il diritto come potere del soggetto (cui il soggetto stesso può rinunciare) e introduce una sfera di diritti indisponibili al potere statale” (tradução nossa).

Ademais, que o principado apostólico assim seja, o bem-aventurado Bernardo o declara, no livro III do tratado *Sobre a Consideração*, ao afirmar claramente que o mesmo não é dominativo: “Muito se fortaleceu o principado deles [Sl. 138, 17]; ‘Foram constituídos príncipes sobre toda a terra’ [Sl. 44, 17]. Tu lhes sucedeste na herança. Assim, tu és herdeiro. E a herança do orbe te pertence. Mas, por outro lado, em que medida esta porção te pertence ou a eles, é algo que deve ser refletido com sóbria consideração. De fato, não penso que te haja sido dada toda espécie de poder, mas antes, ao que me parece, apenas uma forma determinada. Foi-te confiada a administração deste mundo, mas não te foi dada a possessão”. E, de que modo isso possa ter ocorrido, (...) declara: “Por acaso a vila pertence ao caseiro, e o pequeno senhor não está subordinado ao pedagogo? Entretanto, nem a vila pertence ao caseiro, nem tampouco o pedagogo é senhor do seu senhor. Assim, também governas para aconselhar, para procurar, para servir, para prover. Presides para servir, presides como ‘o servo fiel e prudente, a quem o Senhor constituiu sobre a família [Mt. 24, 45]. Pra que? ‘Para quê lhes dês o alimento apropriado’ [Sl. 103, 27], isto é, para que sirvas, não ordenes”, a saber, para que não ordenes aquelas coisas que não são necessárias. “Fazes isto, e não pretendas tu, ó homem, a dominar os homens para que toda a injustiça não te domine”. Destas palavras é assaz evidente que o papa governa com vista à utilidade dos fiéis, como pessoas livres, a saber, a fim de que proveja o bem da Igreja, não de sua própria pessoa (OCKHAM, 1999, p. 188-9).

Em um momento anterior, citando Orígenes, Ockham afirma:

Orígenes (...) comentando [o] *Evangelho de Mateus*, diz o seguinte: “Sabei que os príncipes dos Gentios exercem um domínio sobre eles, isto é, não contente em apenas governar seus súditos, procuram dominá-lo através da força. Entre vós, porém, que sois meus, não será assim, pois, como todas as coisas materiais são condicionadas à necessidade, e as espirituais à vontade, assim também o governo dos príncipes espirituais, isto é, dos prelados, deve estar assentado no amor, não no temor” (OCKHAM, 1999, p. 94)

Enfim, no campo de uma contribuição para ideias que, bem mais tarde, seriam “tomadas de assalto” pelo fenômeno dos direitos humanos, Ockham consolidou e “atomizou” de forma mais objetiva o “sujeito-indivíduo” preparado por Escoto. Além, disso, como vimos, relativizou a autoridade papal – e abriu precedentes para a relativização da autoridade secular – e, enfatizando o aspecto sacro da vontade, enfatizou o amor. A partir do nominalismo preparou o direito para um sentido de positividade que encerra sua validade e sentido na lei em si, em seu caráter formal e na justiça enquanto instituição. A ruptura entre a justiça e o bem, a lei e a ética defendidas por teóricos como Kelsen e Hart – um seguindo Kant e o outro, Wittgenstein – tem seu estopim aceso. À revelia de toda uma tradição de pensamento – e no interior da mesma –, a “justiça” começa a ser pensada como uma questão “institucional” e formal, possuidora de um sentido interno, sem ligações, por exemplo, com o “poder político”.

De todo modo, os desdobramentos do pensamento medieval – Agostinho, Tomás de Aquino e, sobretudo, os franciscanos Duns Escoto e Guilherme de Ockham, entre outros – e os ecos do “mundo clássico” ressoando através do Renascimento, levaram a uma nova configuração das relações de poder e, por conseguinte, das relações de direitos. As mudanças provocadas pelas disputas de poder entre monarquias e o “poder laico” que se moldava à sombra das contradições da formação e ascensão da burguesia, bem como a consolidação consequente – e crescente – da visão de mundo antropocêntrica, levaram muitos pensadores a recolocar antigas questões e repensar conceitos e relações entre ideias: a gênese da vida social, a “controversa” natureza humana, a “origem” do poder e as questões em torno do direito natural, estão na ampla paisagem do pensamento filosófico moderno. O impulso histórico e o movimento do pensamento delineou uma progressiva consolidação conceitual do sujeito-indivíduo de direitos. Estruturalmente, com a emergência de novos polos de poder – e a “subterrânea vontade de reconhecimento do “povo””, há um retorno aos direitos naturais a partir da “reintrodução” da noção de um contrato social por pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Contudo, essa reintrodução não é ingênua: ela é pensada nos moldes do direito de propriedade interpretado no escopo dos interesses da burguesia nascente e sua forma de compreender o mundo.

2.3 Do Direito Objetivo aos Direitos Subjetivos: o Debate sobre os Direitos dos Indígenas do Novo Mundo

Desde Aristóteles até fim do século XV, o antigo jusnaturalismo prevaleceu em larga medida na formação histórica do conceito de direito. O convencionalismo à moda sofista era olhado com desconfiança e a formação do paradigma histórico-cultural como modelo de compreensão confiável ainda esperaria alguns bons anos para ver a luz do dia. A centralidade do conceito de Razão já havia sofrido suas primeiras inflexões de força com João Duns Escoto e Guilherme de Ockham. Com isso, o discurso em torno do poder e das relações de poder lidava com significações que envolviam a ideia da superioridade natural e sua organização hierárquica: fosse baseado na ideia do “mais forte por natureza” ou “do mais forte por natureza dotado de razão”. Cada elemento poderia gerar uma compreensão diferente: o fascínio do “poder pelo poder”, do dominador irresistível; o fascínio do “poder racional”, do justo. Duns Escoto e Ockham lançaram o contraponto de que o elemento que repousava no centro da ação era a Vontade e não a Razão. Entretanto, em Deus, Vontade não significa

necessariamente oposição à razão e, conseqüentemente, não implica em arbitrariedade; logo, o ato volitivo de Deus é um ato racional isento de contradição, pleno de justiça e caridade (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 547). Segundo Boehner e Gilson:

A norma suprema da doutrina de Ockham é o princípio da onipotência. Isto se patenteia, também, na sua ética. A norma derradeira da moralidade de um ato não pode encontrar-se fora de Deus; e, sobretudo, não pode encontrar-se fora da vontade divina. O que Deus quer é bom porque Deus o quer: “Voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere”.

Para compreender essa asserção, é necessário lembrar que, para Guilherme, a vontade não significa algo de distinto em Deus, senão que é idêntica à mesma essência divina: “Nulla penitus est distinctio inter essentiam et voluntatem, nec inter intellectum et voluntatem”. Tão logo que a vontade divina visa a um objeto outro que a própria essência de Deus, ou seja: tão logo que se inicia o domínio do contingente e do criado, principia também o domínio da liberdade divina. Ora, (...) a criação das coisas é precedida por sua “excogitação” e criação no intelecto divino sob a forma de conteúdos mentais. *Este pensar ideativo de Deus é também a norma das essências e, portanto, do agir das criaturas, visto que a vontade de Deus se conforma ao Seu conhecimento* (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 547).

Como o homem não participa plenamente da potência divina, ou seja, na vontade-razão pura para o Bem, sua vontade precisa ser mediada pela razão. A mediação fazia-se, sobretudo, na percepção mais aguda do sentido da vontade, das “opções”, dos meios de realizá-la, de suas conseqüências e de seus significados/justificativas. Neste sentido, a vontade não pode ser confundida com o mero desejo, impulso instintivo (concupiscência) ou com os interesses particulares, egoístas, em detrimento do próximo; a vontade originária, a vontade de Deus é a própria expressão do bem.

A ênfase “subjativista” da ação como “vontade que não contradiz a razão”, atribuiu um peso maior à responsabilidade pessoal porque cria um âmbito comum no qual o indivíduo expressa, inicialmente, para si mesmo, as particularidades próprias, sua individualidade (BOEHNER; GILSON, 2004, p. 548) e, assim, carrega o peso da responsabilidade sobre as próprias ações. Ela abre uma compreensão do indivíduo como *si mesmo* que será vinculado à noção de propriedade sobre si mesmo; antes de ser posse, no entanto, essa propriedade se diz como identidade, natureza-essência, ser-próprio, enfim, como ser. Mais tarde, a noção de subjetividade será implicitamente utilizada por Marx para a construção do conceito de alienação contra a vontade de totalidade da lógica de apropriação do mercado.

Assim, conceitualmente, no plano do exercício do “grande poder” coloca-se o dilema entre ação, discurso e justificação: pode-se fazer tudo o que for da vontade/necessidade e, fazendo-o, tudo é justificável pela razão e, portanto, aceitável?

De qualquer modo, prevaleceu o arco maior da compreensão jusnaturalista segundo a qual o direito (*dikaion* em grego, *ius* em latim) era pensado predominantemente conforme uma ordenação natural legitimada por Deus. Nesta ordenação universal, estava fundada a ordem social natural e, nela, as relações entre indivíduos. Tais relações eram regidas pela objetividade e pela obediência restrita devida ao “superior natural” (dívida). A questão dos gostos e as preferências dos indivíduos não eram conceitualmente levadas em conta; a não ser no sentido, de apontar rapidamente como elas eram/poderiam ser “nocivas”. Assim, cada um deveria se conformar com sua condição²⁷ (TOSI, 2004, p. 735).

Porém, entre o crepúsculo medieval e a aurora do Renascimento, conceitualmente, a compreensão do indivíduo começa a ser deslocada da sujeição praticamente ilimitada à objetividade divina e da ordem interpretada e estabelecida como natural (social, cultural, epistemológica, etc.). A presença do contrato social já figurava como limite entre os direitos e deveres limitados de um indivíduo em relação a outro. O progressivo desenvolvimento desta limitação começa a ocorrer quando “o direito (*ius*) tende a ser identificado com o domínio (*dominium*), que, por sua vez, é definido como uma faculdade (*facultas*) ou um poder (*potestas*) do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas” (TOSI, 2004, p. 735-6).

Os teólogos da chamada Segunda Escolástica – sobretudo da Escola de Salamanca –, entre a Idade Média e Primeira Idade Moderna, foram decisivos. Na transição do direito natural antigo ao moderno, a posição da *Relectio de Dominio* de Domingo de Soto e as aplicações desta doutrina à questão dos povos do Novo Mundo possui um papel singular. Para Tosi:

De Soto²⁸ enfrenta a questão do *dominium* na *Relectio de Dominio* de 1535 e no grande tratado *De Iustitia et Iure* de 1556.²⁹ Os dois textos constituem um tratado sistemático sobre a questão, o que já *per se* é uma novidade em relação ao lugar relativamente modesto que a questão assumia na tradição, por exemplo na obra de Santo Tomás³⁰ (TOSI, 2004, p. 736).

²⁷ PAOLO GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1996.

²⁸ DOMINGO DE SOTO (1495-1560) teólogo dominicano, foi, com Francisco de Vitória, um dos fundadores da Escola de Salamanca.

²⁹ D. DE SOTO, *Relectio De Dominio* a cura de J. BRUFAU PRATS, in *Relectiones y Opusculos*, Salamanca 1995, Vol I; *De Iustitia et Iure (De la justicia y del derecho)*, 5 vol., Madrid 1967-68. (Cópia fotostática da edição de 1556 com tradução em espanhol). As citações serão retiradas destas duas edições.

³⁰ Ver. P. GROSSI, *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, n° 1 (1973), pp. 119-222, p. 125.

Neste sentido, deter-nos-emos em três momentos da reflexão de De Soto, quais sejam: a definição de domínio (*dominium et ius*), a questão da legitimidade da escravidão dos povos indígenas (*domini et servi*) e, por fim, a questão do *dominium* do Imperador e do Papa sobre o mundo (*dominium et potestas*).

2.3.1 A Definição de Domínio (*dominium et ius*)

Antes – e ao tempo – em que De Soto desenvolve a reflexão sobre o *dominium*, no escopo da discussão sobre a pobreza nos séculos XIII e XIV, já estava em curso a reflexão de longa tradição a esse respeito. A querela encontrou seu ápice durante a discussão entre os franciscanos e o Papa. Entre os teólogos e juristas que haviam tomado parte da querela, encontravam-se: Guilherme de Ockham (1290-1349), Richard Fitzralph de Armagh, Armacanus (1295-1360), Pierre d’Ailly (1350-1420) e, principalmente, Jean Gerson (1362-1429), chanceler na Universidade de Paris, autor de influente e relevante reflexão sobre o direito, a propriedade e a liberdade.

Na Escola de Salamanca, ao tomar parte da discussão, os pensadores cristãos tinham em mente a recuperação do pensamento tomista acerca do *dominium* em oposição aos nominalistas mais proeminentes.

Apesar de Jean Gerson ter identificado o *dominium* como o *ius*³¹, De Soto tratará a relação entre os dois conceitos mais limitadamente. Para ele, o *ius* diz respeito a uma esfera da relação à qual o *dominium* não pode ser estendido: em relação ao Pai e ao Senhor, o filho e o escravo possuem direito de serem alimentados e “cuidados”. Trata-se, pois, de uma relação que ultrapassa a mera propriedade (*dominium*). Para De Soto:

O direito (*jus*) é, portanto, idêntico ao justo (*justum*). È, com efeito, o objeto da justiça (*objectum iustitiae*): é a própria equidade que a justiça constitui entre os homens. A propriedade (*dominium*), ao contrário, é uma faculdade que o senhor (*dominus*) pode utilizar sobre os servos ou sobre as coisas que estão sob o seu arbítrio para a sua comodidade. Isto mostra

³¹ Entende-se por propriedade (*dominium*) o poder (*potestas*) ou a faculdade (*facultas*) de assumir as coisas que estão próximas para fazer delas um uso lícito em conformidade com a lei e os direitos (*iura*) racionalmente instituídos (*rationabiliter institutas*).³¹

claramente que o direito (*jus*) não é idêntico à propriedade (*dominium*) mas lhe é superior e mais amplo (DE SOTO *apud* TOSI, 2004, p. 738).³²

Do ponto de vista etimológico, De Soto parte do exame do vocábulo grego *díkaion* e lembra que tanto direito (*jus*) quanto justo (*justum*) estão implicados na significação dele; no latim, *ius* é derivado do *iustum*. Nesta perspectiva, De Soto “atualiza” o pensamento de São Tomás de Aquino segundo o qual “o direito é o mesmo para cada justo” (*ius idem est quod justum*) e, também, “o direito é o objeto da justiça” (*ius est obiectum iustitiae*). Retoma, pois, a ideia do direito (*ius*) com referência a uma circunstância objetiva na qual os indivíduos estão conformados; nesta esfera objetiva, as leis divinas e humanas, bem como o sentido pedagógico do exercício da justiça estão guiando a vontade do homem a partir da virtude das leis que determinam o justo no mundo (TOSI, 2004, p. 739).

Se lembrarmos de que, para os nominalistas medievais – e seus discípulos modernos –, o *ius* possui uma dimensão significativa mais ampla que abrange o *dominium*, fica clara a qual distância De Soto se coloca de sua influência. De modo geral, para os modernos é comum conceber a titularidade do direito como exclusiva ao sujeito e o próprio direito como uma relação de posse entre o indivíduo e sua série de direitos.

Apesar de Jean Gerson manter a compreensão de “*dominium*” que concede a um sujeito de direito o poder de possuir algo para seu próprio uso, na reflexão de De Soto prevalecerá a inflexão das teses franciscanas sobre a pobreza. Assim, conforme Tosi:

O que é significativo é que, embora De Soto distinga *ius* e *dominium*, em contraposição aos *moderni*, ele tende, em sintonia com esses últimos, a identificar *dominium* com *libertas*, isto é, a considerar a propriedade como uma característica intrínseca do homem e como condição necessária à sua liberdade.³³ Desta maneira, De Soto, apesar da *vis* polêmica contra os *iuniores*, acaba por aceitar muitos dos seus pressupostos (TOSI, 2004, p. 739-740).

³² *Ius namque (ut supra dictum est) idem est quod iustum (uti ait lib. 5 Isid.) Est enim obiectum iustitiae: puta aequitas quam iustitia inter homines constituit: dominium autem facultas est domini (uti nomen sonat) in servos vel in res quibus suo arbitratu, ob suumque commodum utitur. Fit ergo ut ius non convertatur cum dominio, sed sit illis superius et latius patens. (DE SOTO, D. De Iustitia et Iure, IV, q I, p. 279.)* Tradução de Giuseppe Tosi.

³³ Desta maneira, enquanto para a tradição do direito romano e medieval, as *libertates* não eram propriamente direitos, mas privilégios concedidos pelo príncipe, Gerson tende a assimilar o direito à liberdade de um sujeito, como mostra Richard Tuck: “But by claiming that *ius* was *facultas*, Gerson was able to assimilate *ius* and *libertas*.” TUCK, *Natural Rights Theories...* cit., p. 26.

2.3.2 A Questão da Legitimidade da Escravidão dos Povos Indígenas (*domini et servi*)

A reflexão de De Soto sobre o direito (*ius*), a propriedade (*dominium*) e a relação entre com a escravidão – ou a liberdade – dos novos povos descobertos apresenta semelhanças e diferenças em relação ao que já fora pensado até então. Como Aristóteles, De Soto classifica a escravidão como legal ou natural. A primeira pode decorrer em função de alguma necessidade econômica como, por exemplo, uma dívida que o indivíduo não tem meios para saldar e oferece a si próprio como pagamento³⁴. O indivíduo também pode tornar-se legalmente escravo quando, em virtude de uma guerra, cai sob o julgo do país inimigo. Trata-se do segundo tipo de escravidão legal. Com De Soto e Santo Agostinho, Tosi afirma que a etimologia da palavra “*servus*”, derivada de “*servare*”, remete à significação da conservação da vida sob uma única condição: como prisioneiro de Guerra (TOSI, 2004, p. 742).

Quanto à escravidão natural, De Soto conserva alguns elementos do pensamento aristotélico e, em outros aspectos, afasta-se do peripatético. Segundo Tosi:

A escravidão natural, definida por Aristóteles na *Politica*³⁵, merece um discurso mais complexo.³⁶ A escravidão natural é aquela que exercem os homens de engenho superior (*elegantiori ingenii*) sobre aqueles que são torpes e rudes (*hebeti ac rudi*). De Soto concorda com Aristóteles considerando a escravidão natural justa, porém, a diferença do filósofo, afirma que “aquele que é naturalmente *dominus* não pode usar os que são servos por natureza para uso próprio, como se fossem coisas de sua propriedade, mas deve servir-se deles como se fossem homens livres e independentes, para o proveito e a utilidade deles mesmo, instruindo-os e educando-os nos costumes”³⁷. Numa clara referência ao problema indígena, nega que os cristãos possam invadir com as armas os países dos infiéis que, devido aos costumes rudes, aparecem como naturalmente servos (TOSI, 2004, p. 740).

Há, como se percebe claramente, elementos que indicam uma radical mudança de perspectiva no que concerne à questão da escravidão nas terras invadidas no Novo Mundo. Em primeiro lugar, De Soto não atribui igualdade de condição e tratamento entre um indígena e um mero objeto; o invasor não pode dispor do “escravizado” como bem entender (para seu

³⁴ “De Soto cita expressamente o tráfico dos *lusitani* com os *etiopi* afirmando que “se eles se vendem livremente, não há razão de considerar como criminoso este comércio”,³⁴ ao contrário, caso seja comprovado – como parece que efetivamente aconteça – que este tráfico é realizado através do engano e da força, os portugueses são obrigados a devolver a liberdade àqueles que foram feitos escravos injustamente mesmo se assim fazendo não recuperam o preço pago por eles” (TOSI, 2004, p. 742).

³⁵ ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 5 1254 b 15- 1255a3.

³⁶ *De Dom.*, § 24, p. 146.

³⁷ *De Iustitia et Iure*, IV, q. II, p. 290.

uso – como faz/faria com o objeto), ao invés disso, deve trata-lo como “homem livre” e agir em função de seu bem. De Soto também nega radicalmente qualquer direito de invasão sobre as prerrogativas da força e as alegações de “rudeza” e da aparência “servil”. Caminhando numa direção diametralmente oposta à Aristóteles, De Soto alega que:

Aquele tipo de servidão (a natural) não lhe retira a liberdade como no caso dos que se venderam ou foram capturados como prisioneiros de guerra. E uma vez que a liberdade é o fundamento da propriedade (*dominium*), eles (os índios) conservam os seus direitos sobre os seus bens³⁸ (DE SOTO *apud* TOSI, 2004, p. 741).

De Soto sabe que, para Aristóteles, se pode dispor de alguns homens como se dispõe de animais, quer dizer, vendendo-os; mas, de quais homens? Homens que possuem certas características servis, quais sejam: vivem como bestas, são errantes e não respeitam “normas”. Assim, é possível “empreender uma guerra contra aqueles homens que nasceram para servir”; *homens* que “como as feras vivem errantes e sem respeito algum pelas leis do pacto e invadem as propriedades alheias por onde passam”³⁹.

Neste sentido, Tosi recorda que:

Ginés de Sepúlveda havia defendido uma aplicação literal desta doutrina aos índios do Novo Mundo⁴⁰, mas os escolásticos de Salamanca assumem uma posição diferente. A doutrina da escravidão natural não é colocada em dúvida – devido à autoridade de Aristóteles – mas interpretada num sentido mais favorável ao escravo: aqueles que são *a natura domini* podem dominar os que são *a natura servi*, mas não em benefício próprio, mas em benefício dos servos. Desta maneira, De Soto afirma que a relação entre espanhóis e índios deve ser exercida não em analogia com o governo despótico do senhor sobre o escravo, mas com o governo que o pai exerce sobre o filho ou o marido sobre a mulher (TOSI, 2004, p. 741).

Embora reconheça, De Soto não leva adiante a distinção entre o bárbaro “apolítico”, isto é, que não sabe governar-se e o bárbaro “insociável”, quer dizer, que vive “à margem da lei” (*ex lege*)⁴¹. No sentido de mediar as afirmações do filósofo, De Soto ainda arrazoa que, ao

³⁸ “Eo quod servitus illa libertatem non tollit, veluti illorum conditio, qui vel se vendiderunt, vel bello capti sunt. Et cum **fundamentum domini sit libertas**, nullum amittunt suarum rerum.” (tradução de Giuseppe Tosi).

³⁹ *De Iustitia et Iure*, IV, q. II, p. 290.

⁴⁰ J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, a cura de A. Losada, Madrid 1984 (1951).

⁴¹ Esta distinção entre os tipos de Bárbaros será desenvolvida de forma mais detalhada e profunda por Bartolomé de Las Casas na sua *Apologia* lida durante quatro dias seguidos frente à *junta* de teólogos e juristas convocados em Valladolid pelo Imperador para dirimir a disputa entre ele e Ginés de Sepúlveda, em 1550. (B. DE LAS CASAS, *Apologia*, in “Obras Completas”, vol. 9, Madrid, 1988).

argumentar, Aristóteles considera apenas os bárbaros *exlege* quando admite a venda e não ao bárbaro “apolítico”.

2.3.3 A Questão do *Dominium* do Imperador e do Papa sobre o Mundo (*Dominium et Potestas*)

A caracterização do *dominium* – seja do Imperador, seja do Papa – sobre o mundo é colocado como uma questão estratégica no sentido da delimitação do poder e, neste sentido, para responder à questão sobre o que é lícito àquele que detém o poder. A argumentação não é simplesmente tecida a partir de aspectos jurídicos. Para além do direito, ela aponta para o respeito às formas de vidas distintas dos povos do novo mundo. Retoricamente, o direito e as instituições políticas são utilizados “negativamente” – com veremos brevemente –, quer dizer, evocam-se as instituições, costumes ou a legislação espanhola para criar um reflexo da situação se, por acaso, ela estivesse sendo vivida por eles e não pelos indígenas.

De Soto fala de um *dominium* econômico – considerado com Aristóteles como a forma de *dominium* por excelência –, bem como aponta para um *dominium* em sentido político. A questão sobre o domínio do Imperador sobre toda a terra será tratada por De Soto como um *dubium potissimum* e, assim, largamente abordada a fim de atingir uma conclusão pouco óbvia no que respeita à legitimidade das conquistas ultramarinas.

De início, De Soto faz duas observações pontuais: (1) em relação aos súditos, o rei não é proprietário; ele possui a “jurisdição” em relação à qual se relaciona com o povo; (2) o rei também não exerce o domínio sobre toda a terra (*dominus totius orbis*). Contudo, De Soto nega ao rei tanto o direito à jurisdição particular quanto à universal, aquela que se refere à todo o mundo. Não se trata de um poder conferido por natureza – visto que todos os homens possuem a mesma origem e, neste sentido, nascem iguais –, nem tampouco é possível que seja através de um direito convencional, humano, posto que não ter havido nenhuma manifestação da vontade de todos os homens elegendo o rei como senhor de uma jurisdição universal.

Neste caso, para De Soto, não resta dúvida: as terras dos “infieis” não estão sob a posse do Imperador, visto que seu poder não se estende universalmente seja por direito divino ou humano. Excetuando as terras que foram tomadas aos cristãos – África e nos territórios invadidos pelos turcos –, nenhuma outra pode ser tomada e reclamada. As terras do Novo Mundo não podem, portanto, ser consideradas como terras usurpadas e que, portanto, podem ser tomadas de volta por direito; os indígenas tampouco deixam de ser possuidores de bens

por não serem “fiéis”. Lembrando um dos princípios inspiradores da Escola de Salamanca em contraposição ao agostinismo político de Sepúlveda, De Soto arrazoa que:

Porém, nos povos das ilhas recentemente descobertas (*isti insulani*) estas duas situações não se dão; com efeito, eles não perdem os direitos sobre os seus bens e o domínio por jurisdição, nem devido à sua infidelidade nem devido aos maiores pecados, como afirma Santo Tomás na Suma Teologia (II, II, q. 10, a 10). Com efeito, como ele afirma, a distinção entre os domínios e as propriedades foi introduzida por direito humano, mas a distinção entre fiéis e infiéis é de direito divino. Porém, o direito divino, que pertence ao âmbito da graça, não tolhe o humano que é conforme a razão natural⁴² (DE SOTO *apud* TOSI, 2004, p. 744).

Surge, então, a questão de se o poder do Papa – que se estende por toda a terra – não poderia conceder a jurisdição universal ao rei. A partir de argumentos colhidos dos Evangelhos, De Soto recusa a tese ao afirmar que:

Cristo não foi rei por nenhum título terreno, nem possuiu algum *dominium* temporal não somente sobre a terra, mas tampouco sobre qualquer povoado (*alicuius oppiduli*), mas somente teve o poder sobre as coisas temporais para um fim espiritual (*in ordine ad finem spiritualem*), ou seja, para o fim da salvação (*ad redemptionem*)⁴³ (DE SOTO *apud* TOSI, 2004, p. 744).

Conduzindo as implicações de sua argumentação, De Soto nega ao Papa o poder de estabelecer uma jurisdição universal em favor do rei – ou de quem quer que seja – e chega a uma conclusão surpreendentemente emblemática. De Soto atinge, assim, a aporia que, simbolicamente, representará a perplexidade sentida profundamente pelos maiores teólogos de seu tempo. Ele afirma que “devemos concluir, portanto, que o Imperador não possui o Império sobre o mundo por nenhum caminho (*nulla via*). Com que direito, então, conseguimos o Império ultramarino que encontramos? Na verdade, eu não sei”⁴⁴ (DE SOTO *apud* TOSI, 2004, p. 744).

⁴² “Sed in istis insulani, qui modo reperiuntur haec duo cessant; ex eo enim quod sunt infideles non amittunt bona sua nec *dominium* quod habent iurisdictionis, sicut non amittitur ob maiora peccata, ut probat Sanctus Thomas, *Secunda Secundae*, q. 10, a 10. Nam, ut dicit, distinctio dominiorum et praelationum introducta est iure humano, sed distinctio fidelium et infidelium iure divino, **ius autem divinum cum sit de gratia non tollit humanum, quod est naturali rationi conforme**. Sed hoc non statuimus hic disputare, sed supponimus quod solum ratione infidelitas, si nunquam fuerunt fideles, non amittunt ius bonorum suorum” (tradução de Giuseppe Tosi).⁴²

⁴³ “Christus non fuit rex aliquo titulo temporali, nec habuit *dominium* temporale non solum orbis sed nec alicuius oppiduli, sed solum habuit potestatem in temporalibus in ordine ad finem spiritualem, scilicet in ordine ad redemptionem” (tradução de Giuseppe Tosi).

⁴⁴ “Habemus ergo quod Imperator nulla via habet Imperium in toto orbe. Quo ergo iure obtinemus Imperium quod modo reperitur ultramarinum? Re vera ego nescio” (tradução de Giuseppe Tosi).

A relação entre *dominium* e *ius* ressaltada no início deste intermezzo entre a Idade Média e a Primeira Idade Moderna aponta, pois, para uma impossibilidade estrutural. De Soto se dá conta de que a identificação deles esbarra na ampla cobertura significativa que o conceito de *ius* possui diante do *dominium*. Porém, De Soto acata a definição de *dominium* como faculdade ou poder (*dominium* como *facultas vel potestas*) de um sujeito e, com isso, ele se aproxima dos pensadores modernos e, neste sentido dá uma enorme contribuição para a construção da concepção subjetiva do direito. Ele realiza, portanto, uma contribuição valiosa para o universo conceitual dos direitos humanos. Finalmente, neste sentido, Tosi afirma categoricamente que:

No interior de uma concepção formalmente objetiva do direito, começa a aparecer, assim, uma concepção subjetiva do domínio, como algo existente no estado de natureza originário, cujo fundamento é a imagem de Deus que se expressa na racionalidade humana e que constitui uma característica intrínseca do homem; sem a propriedade sobre si mesmo, as próprias ações e os próprios bens, o homem não é livre. Como afirma Paolo Grossi: “Minha liberdade coincide com a propriedade que eu tenho sobre mim mesmo e minhas ações, minha existência de sujeito livre consiste numa série de comportamentos “dominativos”, em suma, na propriedade que eu tenho de mim mesmo”.

E conclui

Esta afirmação será levada até as extremas consequências pelo Procurador dos índios Frey Bartolomé de Las Casas, o qual, tomando a sério o princípio de que os índios eram *veri domini publice et privatim, sicut christiani* retirava qualquer legitimidade teológica ou jurídica à conquista espanhola dos novos territórios e exigia a restituição dos bens roubados e o restabelecimento dos legítimos senhores (*domini*) indígenas, justificando como única guerra justa no Novo Mundo, a dos indígenas contra os usurpadores (TOSI, 2004, p. 745).

2.4 O Jusnaturalismo dos Modernos

O direito natural⁴⁵ dos modernos mantém algumas características comuns com o antigo e medieval. *In primis*, o apelo à universalidade da razão, mas acentua também as rupturas, aprofundando radicalmente a passagem do direito natural objetivo para os direitos subjetivos.

⁴⁵ Ao deslocar a análise do substantivo (natureza) para o adjetivo (natural), Artigas (ARTIGAS, 2005, p. 47-48) mostra como se multiplicam os sentidos e “nuances” do termo, quais sejam: (1) natural como espontâneo, que corresponde a um valor subjetivo, interior; (2) natural como distinto de artificial, do “cultural”; (3) natural como distinto do espiritual, seja em sentido “religioso” seja em sentido mental, referente ao espírito; e, por fim, (4) natural como distinto de sobrenatural como, por exemplo, o milagre. Para Artigas: “No primeiro sentido (metafísico), fala-se da “natureza de algo para indicar o característico deste algo, ou seja, a sua índole própria, o

Com a reflexão dos pensadores modernos, formou-se uma compreensão do homem ligada a determinações naturais intrínsecas que o caracterizavam essencialmente como racional e, conseqüentemente, mais próximos da verdade porque mais próximos da “luz natural divina”. A natureza racional do homem é o elemento comum que permite perceber outros imperativos de vida e concatená-los numa rede de proteção mútua. Essa rede foi estabelecida na forma de um contrato e na criação da sociedade civil e do Estado. O centro do poder deslocava-se para o indivíduo para que este pudesse, em parte, deslocá-lo convencionalmente para o Estado. Inalienavelmente, parte deste poder permanece com os indivíduos que, originalmente, são sua fonte *natural* (Rousseau); irremediavelmente, grande parte deste poder passa às mãos do “Leviatã” e lá repousa simbolicamente (Hobbes).

Em primeiro lugar, a proteção comum entre os indivíduos implica em um reconhecimento geral da condição racional e, em segundo, da necessidade de proteger a fragilidade propriamente humana e melhorar as condições gerais de vida. A compreensão dessa vulnerabilidade frente aos “caprichos” da natureza – e de outros homens – foi gradualmente sendo diluída diante da invenção da “natureza humana” metafísica como expressão do “ser”, ou seja, necessária, não-contingente, confiável, autodeterminante, autônomo, enfim, superior a tudo mais no reino material (*res extensa*), “motor” dos progressos da era moderna. O conceito de razão é cultivado na época moderna com as cores da dignidade, da vontade livre e da boa vida, com um manto burguês-monárquico, praticamente divino: a razão começa a potencializar-se mantendo, discreta ou declaradamente, o aspecto “divino” como fundamento “último”; este aspecto não deixa de representar a visão de mundo de uma cultura, ou melhor, de determinada classe social de uma cultura sobre si mesma.

No movimento de construção desta compreensão, encontramos o jusnaturalismo de **Thomas Hobbes** (1588-1679). Ele afirma que:

Contudo, o que denominamos *leis de natureza*, como nada mais são que *certas conclusões entendidas pela razão*, acerca das coisas que devem ser

que lhe pertence de tal modo que sirva para distingui-lo de todos os demais. O “algo” de que se fala pode ser qualquer coisa: com efeito, fala-se da natureza do homem, de um problema, de uma disciplina científica e, inclusive, da natureza de Deus. Trata-se, portanto, de um sentido que se aplica a realidades muito distintas: pode aplicar-se a tudo. Por essa razão, falamos, neste caso, do sentido metafísico do conceito de natureza, porque não se limita ao físico, material, corpóreo (...). No segundo sentido (físico), fala-se da “natureza para designar o conjunto dos seres e processos naturais que, em geral, se identificam com o corpóreo ou material”. Ainda que este sentido seja suficientemente claro para as necessidades da linguagem ordinária, apresenta problemas se for utilizado de modo rigoroso, porque depende do que se entende por “ser natural”, ou seja, do sentido que se dê ao adjetivo “natural” (ARTIGAS, 2005, p. 46,47).

feitas ou omitidas – ao passo que *uma lei*, para falar de maneira própria e acurada, é o *discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas* –, a bem dizer elas não são leis, dado que procedem da natureza. Porém, na medida em que são outorgadas por Deus nas Sagradas Escrituras (...) é muito apropriado chama-las pelo nome de leis: pois a Sagrada Escritura é o verbo de Deus mandando, pelo maior de todos os direitos, sobre todas as coisas (HOBBS, 2002, p. 74)⁴⁶.

E um pouco mais à frente, o pensador inglês afirma que:

A mesma lei que é natural e moral também é merecidamente chamada divina: tanto porque a razão, que é a lei de natureza, foi outorgada por Deus a cada homem como regra de suas ações, quanto porque os preceitos de vida que dela derivamos coincidem com aqueles que foram promulgados pela Majestade Divina como leis de seu reino terreno (...) (HOBBS, 2002, p. 75).

No jusnaturalismo moderno, mormente a partir de Locke, a explicitação de uma nova configuração das relações de poder surge sob a emergência do pensamento burguês/liberal em contraposição ao absolutismo dos regimes monárquicos. O ideal de uma razão autônoma, do sujeito livre da “sujeição”, a compreensão de uma relação pessoal com Deus – cujo cume é dado pela Reforma Protestante –, já se erige como uma desconstrução da autoridade; nesse caso, da concentração de poder pela autoridade vigente. Trata-se, portanto, de uma construção teórica que defende interesses de uma classe específica, mas que, retoricamente, apela para o “bem-estar” geral em seu projeto de poder. Como todo fenômeno teórico ou social, ela que possui efeitos incontrolláveis que podem ultrapassar – e ultrapassaram – o mero uso “político-ideológico”.

De modo geral, o pensamento jusnaturalista moderno como está estruturado em torno do trinômio Estado de Natureza, Contrato Social e Estado de Direito. O Estado de natureza, no entanto, é uma “ficção teórico-metodológica” que pretende ressaltar-explicar: (1) os perigos de viver numa sociedade sem leis, (2) que o melhor modelo de leis é o contrato social, estabelecido de livre acordo, sob a guarda de um poder instituído por todos – ou pelo menos, pela maioria –, (3) que o modo de vida fundado no Estado de Direito implica na manutenção do Contrato Social – e das “condições materiais e institucionais” que lhe deram forma –, quer dizer, no estrito respeito e proteção às leis para evitar os perigos de uma reinstalação do Estado de Natureza, quer dizer, de um “estado de coisas” no qual o poder coordenado dos

⁴⁶ Grifos nossos.

indivíduos – assegurados pelo contrato social e pelo Estado – não mais existiria e, portanto, todos estariam sujeitos à “simples” desordem ou a algum tipo de dominação absolutista.

O capítulo XIV da obra *O Leviatã* de Tomas Hobbes é iniciado com a definição do que seja tanto direito natural (*jus naturale*) – e consequentemente liberdade – quanto lei natural (*lex naturalis*). Contudo, para chegarmos a estas definições, far-se-á mister compreender em linhas gerais as determinações de seu pensamento político, ou melhor, sua teoria contratualista, para melhor precisar o conceito do jusnaturalismo no próprio Hobbes.

No pensamento hobbesiano, a gênese do Estado/sociedade é interpretada a partir de um contrato estabelecido entre os homens. Este contrato parte da “hipótese metodológica” de que, antes do Estado de Direito, o homem viveria naturalmente dispondo apenas de seu “poder individual” e, *desproporcionalmente*, sob “ameaça geral”. Sem garantias de um poder organizado, o homem-indivíduo, embora possua direitos naturais, inalienáveis, diante de outro homem, esses direitos enfrentam seu limite: a anulação frente à “prevalência” da força e dos métodos de outro indivíduo: ainda não há dois “mediadores” fundamentais: a lei e o poder que, a partir dos indivíduos, se formam, se interpõem e começam a pairar sobre suas cabeças. O contrato teria a função de lançar e firmar regras de convívio social e de subordinação político/jurídica equilibrada entre todos as partes da sociedade. Se o faz mediante a abertura hermenêutica ocasionada pelo medo/ameaça, retomará o próprio medo como regulador das ações; o medo de um indivíduo em relação ao outro atinge a proporção de um indivíduo diante de toda a comunidade, representada na figura do Estado soberano. De todo modo, vale ressaltar que, antes do estado de direito, os homens não se encontravam em um estado de completo isolamento e selvajaria e que, repentinamente, eles ter-se-iam agregado nalguma clareira para elaborar e votar certa espécie de constituição e, assim, “magicamente” teríamos fundado a sociedade civil organizada. A condição dos homens é uma condição de ameaça, de conflito, de perigo potencial de cada um contra cada um, de todos contra todos.

A condição natural do homem não muda depois da instituição do Estado de Direito; em termos morais, não há uma mudança evolutiva do homem no decorrer da história: ele permanece regido pelas disposições de sobrevivência: as paixões (medo e desejo) e o cálculo para *alcançar* o que deseja e *evitar* o que teme. Na particularidade dos homens, Hobbes percebe a universalidade de suas relativas condições de igualdade física e intelectual e, por conseguinte, sua “vulnerabilidade”:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto as faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais

forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro não é considerável para que qualquer um possa reclamar qualquer benefício que a outro não possa aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados.

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros (HOBBS, 1974, p. 78-9).

Diante de tão densa camada de incerteza, o homem vê-se de tal modo lançado nos mares de insegurança que o mais razoável parece-lhe ser – se não o ataque ao outro (sua “ameaça possível”) – a preparação para um ataque iminente. Uns diante dos outros, os homens compartilham da mesma opacidade: nunca se sabe quem, quando, nem de onde, o ataque pode estar sendo arquitetado.

Dentre os vários elementos da interpretação hobbesiana, dois, em particular, saltam à vista: (1) o medo – que desdobra a disposição possivelmente conflituosa entre os interesses dos homens, justifica e sustenta o Estado de Direito através da formação do Poder – e (2) a alienação a qual o indivíduo submete a si próprio face ao poder soberano instituído por ele mesmo e seus pares. Diante do risco da “inexistência”, ele abre mão de parte do poder de sua “liberdade natural” para que, perdendo algo, funde uma “liberdade convencional”, abrindo espaço para tornar-se um “animal social” mediante a criação de uma esfera transcendente de poder: ele relativiza seu poder para associá-lo e afirmar a vida em conjunto. Os homens são movidos, em última instância, pelas paixões. Hobbes afirma que:

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis da natureza (...) (HOBBS, 1974, p. 81).

Para Hobbes – contrariando largamente Aristóteles – a “insociabilidade natural” do homem (*Op. cit.*, p. 79) é vencida pelas paixões. Elas possuem um papel estratégico para a ação em função da preservação da vida e da busca pelo bem-estar. Apesar do medo e, curiosamente, por causa dele, os homens vencem a desconfiança primária em relação ao seu “vizinho imediato” e buscam formar uma rede de proteção contra os riscos através da associação. A organização (critérios, regras, condições, etc.) desta rede é tecida pela razão; ela orienta o impulso passional para uma estratégia adequada às intenções e necessidades. As paixões impulsionam o homem para a superação.

Destarte, no artigo *O Problema da Racionalidade e os Direitos Humanos*, Bannell pondera que:

É importante notar que não é a razão que motiva diretamente a ação; essa é a função das paixões. O que a razão pode fazer é avaliar fatos e as consequências de planos de ação. Portanto, o homem racional é aquele cujas paixões e, portanto, vontade e ação, estão baseadas nas *crenças sobre o futuro fornecidas pela razão*. Desta maneira, a razão guia a conduta de todos os homens, determinando e legitimando uma sociedade civil regida pelas leis civis. A “voz” da razão fala par todo mundo, não somente aqueles que desejam sua preservação mais que outra coisa, mas não determina diretamente a ação. No entanto, a razão considera alguns traços e hábitos bons, porque ajudam a preservar o homem, traços e hábitos estes que Hobbes, na tradição aristotélica, chamou de virtudes morais. Se a paz é o bem principal, então os meios necessários para alcançar a paz também são bons e incluem as virtudes. Assim, podemos ver como *princípios morais são justificados porque a razão os favorece*. Em suma, a razão favorece a moralidade, que favorece uma sociedade civil estável que, por sua vez, exige obediência às leis civis (BANSELL, 2010, p. 90)⁴⁷.

Entretanto, conforme Hobbes, as paixões – em especial o medo – não perdem suas funções na sociedade civil; não se deve fechar os olhos para a tensão que permanece no convívio entre os homens. O pensador inglês nos deixa a imagem do homem que viaja e deixa seu lar trancafiado e guardado, mostrando claramente que opinião possui de seus consortes e amigos: são lobos que, ao menor descuido, acorrerão a esgueirar-se, furtivos, em busca do que quiserem. Para Hobbes, a sociabilidade natural do homem não passa de um mito que mais atrapalha do que ajuda a resolver o conflito entre os homens; isto porque ele impede que o problema seja identificado e, por conseguinte, que ele seja “solucionado”. Deste modo, segundo Hobbes:

⁴⁷ Grifos nossos.

Devemos saber, portanto, que bem e mal são nomes dados às coisas para significarem a inclinação ou aversão daqueles por quem foram dados. Ora, as inclinações dos homens são diversas e variadas, conforme a diversidade de sua constituição, de seus costumes ou opiniões – como podemos ver naquelas coisas que apreendemos pelos sentidos, como o paladar, o tato, o odor; e são muito mais diversas ainda naquelas coisas que dizem respeito às ações comuns da vida, onde o que este elogia (isto é, chama de bom) aquele menospreza, dizendo que é mau; pior, muitas vezes o mesmo homem em diferentes ocasiões elogia e amesquinha a mesma coisa. E, porque o fazem os homens, necessariamente surgem entre eles discórdia e luta. Por isso eles estão no estado de guerra todo o tempo em que, em razão da diversidade de seus apetites presentes, medem o bem e o mal por distintos padrões (HOBBS, 2002, p. 72).

A condição de *guerra* de todos contra todos é em primeiro lugar o conflito de um homem consigo mesmo (“muitas vezes o mesmo homem em ocasiões diferentes elogia e amesquinha a mesma coisa”); em segundo, a guerra da qual fala Hobbes não consiste num “estado de guerra em curso”, mas na inclinação latente e permanente – como já foi referido – para a discórdia. A categoria de força desta condição belicosa é a *imaginação*, visto ser de seu exercício que decorre toda antecipação do perigo e ofensas sob as quais o homem sente – porque imagina assim – ameaçado.

Assim, o Estado de Natureza é um estado de guerra latente: nele cada homem está na posse de “pleno e irrestrito” direito, conforme dite sua razão, posto que ele sente-se em perigo. Mas o que vem a ser esse direito? Ele impõe-se a cada homem que se encontra nesta condição ao mesmo tempo insegura e animosa? Thomas Hobbes define-o como:

A liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida e, consequentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. [No sentido proposto, a liberdade seria] a ausência de impedimentos externos, que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem proibir a que use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem (HOBBS, 1974, p. 82).

Entretanto, como resolver a condição de ameaça reinante no Estado de Natureza cuja expressão máxima é, conforme a elaboração de Hobbes, o Direito de Natureza? O primeiro movimento do pensador inglês é tentar explicar a passagem de uma condição à outra de modo que, a condição hipotética da primeira revele o sentido real da segunda. Hobbes propõe, então, uma Lei de Natureza (*lex naturalis*); trata-se de “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que

penhe poder contribuir melhor para preservá-la” (*Ibidem*, p. 82). Não se deve confundir, portanto, o direito (*jus*) com a lei (*lex*): o direito é a liberdade de omitir ou realizar algo, a lei, por seu turno, é a instância que permite ou proíbe a omissão ou a realização de algo. A primeira Lei de Natureza é “*procurar a paz e segui-la*” (*Ibidem*, p. 82), a segunda, derivada desta, consiste na concordância mútua e geral na renúncia ao direito de liberdade e no contentamento com o direito à liberdade relativa que os demais homens permitem a si mesmo em relação uns aos outros.

Contudo, a *lex naturalis* não se sustenta por si só. A palavra do homem não é suficiente: frente a um interesse que se lhes pareça maior, estão sempre inclinados a quebrar as condições que foram estabelecidas pela Lei de Natureza. Seria necessária uma instância coercitiva mais forte para superar as limitações e perigos não eliminados pela “liberdade natural”. Surge, o Leviatã, o Estado empunhando a espada, alertando aos homens para o peso da lei em caso de desrespeito às leis naturais. Na figura do Estado, a vingança e a justiça pessoal ganham a dimensão da justiça “de todos” e apontam para a reparação. Assim, através do medo, essa garantia fecha a compreensão aberta pelo próprio medo:

Os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos (HOBBS, 1974, p. 107).

Essa instância superior não deve ter, no entanto, seu poder limitado salvo em caso de atentar contra os próprios súditos; neste caso, os súditos teriam o direito de depor o soberano. O poder do soberano é pleno; trata-se de uma autoridade capaz de regular as ações, mediar os conflitos e legitimar todas as decisões tomadas entre partes conflitantes ou, no extremo, de decidir por elas a partir das leis firmadas.

Prefigurando o caráter declaratório de tom pessoal do imperativo categórico kantiano, Hobbes formula os termos gerais de uma psicologia subjetiva do contrato a partir da livre decisão do indivíduo. Assim, para garantir a segurança de si próprios (do produto de seu trabalho, propriedade, contra as injúrias de seu semelhante e do estrangeiro, etc.), cada homem realiza consigo mesmo e entre si um pacto ao afirmar:

Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu

direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, a multidão numa só pessoa chama-se *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã (HOBBS, 1974, p. 109)

Assim, nasce o *Deus Mortal* que, após o *Deus Imortal*, é o estabelecedor da paz e da segurança; ele, o Leviatã, poderá fazer uso da força e do horror para assegurar aos seus súditos a paz e a defesa comum que lhes é devida, visto que ele é seu soberano. Seu poder enquanto soberano tem que ser também absoluto, ninguém poderá intervir em seus atos nem tampouco julgá-los, pois aquele que julga estaria estabelecido numa instância superior a do poder supremo e, assim, fragilizaria seu poder e causaria sua instabilidade.

Villey sintetiza com acuidade singular o salto operado pela anatomia filosófica de Hobbes: ele prenuncia uma “microfísica” do poder, quer dizer, usa de recursos retóricos de argumentação para interpretar as relações de forças estabelecidas no tecido social em suas menores partes. Relações que começam no indivíduo e se efetivam concretamente no corpo social através da fundação do Estado Civil; a subjetividade enquanto poder individual atinge sua objetividade, seu caráter físico, através da instauração do poder soberano. Com efeito, Villey assevera que:

Hobbes define o direito subjetivo do estado de natureza (*the right of nature – jus naturale – Lev 1, 14*) como a liberdade da qual dispõe o homem de fazer tudo, no estado de natureza, para a própria conservação; e esta *liberdade* é ilimitada. Com efeito, como não existe ainda nenhuma espécie de ordem social, tudo é permitido a todos os homens no estado de natureza; eles têm direito a tudo (*jus omnium omnia*). Mas seria um magro benefício ter a permissão de fazer tudo se, vivendo no estado de natureza, situação de insegurança e de guerra permanente, não pudéssemos aproveitá-la. Assim, entramos no estado civil. Então, nosso direito ganhará uma dimensão suplementar. O que pediremos ao Estado, criado pelo contrato social, será que, além de limitar, torne efetivos, garanta os direitos subjetivos, fundando-os na força pública. Eis pois uma definição válida para o estado presente: o direito subjetivo de agora em diante será mais que permissão concedida pela lei moral, será uma “faculdade” tornada efetiva pela força real do Estado; poder no sentido pleno da palavra, não apenas no sentido de *dürfen*, mas de *können, mögen*; potência física (VILLEY, 2008, p. 143).

Nesta direção, deve-se ressaltar que: “A concepção subjetiva dos direitos naturais ainda não é idêntica à concepção dos modernos direitos humanos, mas cria as condições para o surgimento da doutrina dos direitos humanos, enquanto direitos do indivíduo livre e autônomo, sobretudo a partir da obra de Thomas Hobbes, no século XVII” (TOSI, 2005, pág. 105).

Além disso, antecipando-se a Hume, Hobbes coloca as paixões – sobretudo, o medo – como “motor” das ações humanas, embora não se ocupe filosoficamente delas. E, ainda, como bem coloca Villey, Hobbes fortalece o direito subjetivo ao instanciá-lo no poder do Estado e dá-lhe materialidade e objetividade formal. No livro *Direito e Direitos Humanos*, Villey afirma que:

Ele [Hobbes] concebe um “estado de natureza” feito uma poeira de homens isolados, e a sociedade, as instituições serão reconstruídas a partir dos homens. Inversão da filosofia de Aristóteles. Pois Aristóteles observa na “natureza” homens encerrados em grupos sociais; o homem, dizia ele, é naturalmente “político” (*zôon politikón*). Hobbes, impregnado da lógica de Guilherme de Ockham, partidário do nominalismo, nela só encontrará indivíduos, mas providos de uma “natureza” comum (...); naturalmente iguais e livres, subtraídos a qualquer hierarquia (VILLEY, 2007, p. 145).

Outra contribuição relevante da modernidade jusnaturalista pode ser apontada na filosofia de **John Locke** (1632-1704). O Estado de Natureza de Locke não é “belicoso” como o de Hobbes. No entanto, mesmo tratando-se de um Estado de Natureza de relativa paz, isso não livra o Estado dos inconvenientes engendrados por conflitos entre os indivíduos como, por exemplo, a violação de propriedade (vida, liberdade, bens). Assim, movidos pela necessidade de ultrapassar esses inconvenientes, os homens do Estado de Natureza propõe-se, livre e racionalmente, um pacto, ou melhor, um contrato social. Diferente do que ocorre com Hobbes – que estabelece um contrato de submissão (*pactum submissionis*) dos homens ao Leviatã –, o contrato lockeano se dá em dois momentos ideais: um primeiro um pacto de consentimento (*pactum unionis*), que estabelece, sob livre consentimento dos homens, a formação da sociedade política ou civil para preservar e consolidar os direitos já existentes no Estado de Natureza; e, só num segundo momento, se dá um pacto de submissão (*pactum submissionis*) para que o soberano garanta os direitos individuais. Na perspectiva de Locke, o caráter da servidão/sujeição do indivíduo ao poder “maior” por ele instituído ganha contornos menos acentuados; é ressaltada a responsabilidade do indivíduo em relação ao próprio governo e a preservação de sua legalidade, de seu bom andamento. Os “ares monárquicos” que permeiam o Estado de Hobbes são diluídos no comprometimento mútuo coroado pelo contrato social. Enquanto em Hobbes, após o pacto, a população “desaparece” diante do soberano, em Locke, ela continua ativa e presente, através do Parlamento e dos seus representantes.

Pontuando as diferentes cores entre o pensamento de Hobbes e Locke, Baccelli nos diz que:

Todavia, não se pode negar que no caso de Locke, a polêmica antiabsolutista inclui, como seu ponto central, uma versão da teoria dos direitos subjetivos de natureza alternativa àquela hobbesiana, ao ponto de tornar-se uma referência paradigmática para as elaborações dos catálogos dos direitos do homem e do cidadão do século XVIII. (...) Ocorre assumir a ideia hobbesiana dos direitos como atributos da natureza humana e reinterpretá-la sob esta base como instrumento de tutela dos cidadãos. O objetivo não é mais aquele de garantir a concessão e o caráter absoluto do poder soberano, mas, ao contrário, [garantir] aquele de fundar uma teoria do direito de resistência (BACCELLI, 2006, p. 54)⁴⁸.

Ao fundar a sociedade civil, através da transição realizada pelo contrato social a partir do Estado de Natureza, sob consentimento *unânime*, os homens empreendem o passo ausente para mediar com “justiça comum” os conflitos existentes na condição “de natureza”. De que modo isso acontece? Bem, a sociedade civil é composta por um corpo político único, dotado de legislação, de judicatura e da força concentrada da comunidade; o que esse corpo político possui por objetivo precípua é a preservação e proteção da comunidade e seus bens dos perigos internos e externos (invasão de estrangeiros). As riquezas individuais e “públicas” estão asseguradas sob a guarda e amparo da lei, do arbítrio e da força comum de um corpo político unitário. Assim, utilizando o condicional, para revisar e reafirmar as premissas erigidas anteriormente, Locke pondera que:

Se o homem é tão livre no estado de natureza como se tem dito, se ele é o senhor absoluto de sua própria pessoa e de seus bens, igual aos maiores e súdito de ninguém, por que renunciaria a sua liberdade, a este império, para sujeitar-se à dominação e ao controle de qualquer outro poder? A resposta é evidente: ainda que no estado de natureza ele tenha tantos direitos, o gozo dele é muito precário e constantemente exposto às invasões de outros. Todos são tão reis quanto ele, todos são iguais, mas a maior parte não respeita estritamente, nem a igualdade nem a justiça, o que torna o gozo da propriedade que ele possui neste estado muito perigoso e muito inseguro. Isso faz com que ele deseje abandonar esta condição, que, embora livre, está repleta de medos e perigos contínuos; e não é sem razão que ele solicita e deseja se unir em sociedade com outros, que já estão reunidos ou que planejam se unir, visando à salvaguarda mútua de suas vidas, liberdades e bens, o que designo pelo nome geral de propriedade (LOCKE, 1994, verifica, p. 156).

⁴⁸ “Tuttavia, non si può negare che nel caso di Locke la polemica antiassolutista include, come suo punto centrale, una versione della teoria dei diritti soggettivi di natura alternativa a quella hobbesiana, e tale da costituire il riferimento paradigmatico per le elaborazioni settecentesche dei cataloghi dei diritti dell’uomo e del cittadino. (...) occorre assumere l’idea hobbesiana dei diritti come attributi della natura umana, e reinterpretarli su questa base come strumenti di tutela dei cittadini. L’obiettivo non è più quello di garantire la coesione e l’assolutezza del potere sovrano ma piuttosto quello di fondare una teoria del diritto di resistenza”.

Fundada a sociedade civil, proceder-se-á a escolha do tipo de governo a ser implantado no Estado; aqui a unanimidade requerida para o estabelecimento do contrato cede sua vez para o *princípio da maioria*, no qual, obviamente, prevalece a opinião majoritária, sem, contudo, significar que os direitos da minoria serão desrespeitados. Seja qual for a forma de governo escolhida (monarquia, oligarquia, democracia, regime misto...), o Estado permanecerá incumbido da mesma função: preservar e consolidar a propriedade. Neste sentido, na estrutura jurídica, Locke conferirá certa proeminência ao poder legislativo. As leis devem ser protegidas das arbitrariedades dos governantes e, portanto, devem preservar a sociedade estabelecida entre os homens livres e iguais: o estado liberal de direito. Nesta direção, Locke pondera que:

Embora os homens ao entrarem na sociedade renunciem à igualdade, à liberdade e ao poder executivo que possuíam no estado de natureza (*Nature*), que é então depositado nas mãos da sociedade, para que o legislativo deles disponha na medida em que o bem da sociedade assim o requeira, cada um age dessa forma apenas com o objetivo de melhor proteger sua liberdade e sua propriedade (pois não se pode supor que nenhuma criatura racional mude suas condições de vida para ficar pior), e não se pode jamais presumir que o poder da sociedade, ou o poder legislativo por ela instituído, se estenda além do bem comum; ele tem a obrigação de garantir a cada um sua propriedade, remediando aqueles três defeitos acima mencionados que tornam o estado de natureza tão inseguro e inquietante. Seja quem for que detenha o poder legislativo, ou o poder supremo, de uma comunidade civil (*Commonwealth*), deve governar através de leis estabelecidas e permanentes, promulgadas e conhecidas do povo, e não por meio de decretos improvisados; por juízes imparciais (*indifferent*) e íntegros (*upright*), que irão decidir as controvérsias conforme estas leis; e só deve empregar a força da comunidade, em seu interior, para assegurar a aplicação destas leis, e, no exterior, para prevenir ou reparar as agressões do estrangeiro, pondo a comunidade ao abrigo das usurpações e da invasão. E tudo isso não deve visar outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem público do povo (LOCKE, 1994, p. 159).

O governo estabelecido no Estado Civil não *pode* ser deixado aos caprichos dos próprios governantes; todos os braços do governo devem ser regidos pela lei e, nesta perspectiva, a lei é a expressão da autonomia-liberdade individual e, por isso, pode estabelecer um padrão de isonomia na mediação das relações entre indivíduos. Contudo, não se deve eximir ninguém da responsabilidade pessoal e do cultivo da retidão, pois, antes das leis positivas está o direito natural e, entre eles, o bom senso (razão); acima de todos como origem e sustentação, Deus⁴⁹.

⁴⁹ No primeiro dos oito *Ensaio sobre a Lei Natural*, considerando os vários sentidos da lei natural, Locke relaciona-a duas esferas co-participantes, quais sejam: (1) a boa moral ou virtude, (2) a reta razão e, por fim – na

No campo da vida prática, entretanto, deparamo-nos com um dos elementos conceituais ineludíveis da filosofia do direito de John Locke. Trata-se da “pessoa” (*person*), o “indivíduo natural dotado de razão” que, em primeiro lugar, é proprietário do próprio corpo. E o que é esse “indivíduo natural dotado de razão”? Ele se diz tanto quanto corpo como quanto “mente”, razão. O caráter definidor de sua condição, quer dizer, o meio através do qual ele se compreende, forja uma imagem de si em relação às experiências vivenciadas – características, critérios, possibilidades, limites, etc. – é a mente; o “conduto” dessa mente é o corpo; este corpo constitui seu primeiro espaço privado – tanto subjetivamente quanto “fisicamente” – e não está disponível a não ser para si próprio ou, no limite, sob seu livre consentimento: o “natural” continua sendo definido primordialmente pela luz racional (divina) possuída pelo homem e por aquilo que ela proporciona (a sociabilidade natural, por exemplo). No Capítulo VI (Sobre o Poder Paterno) do Segundo Tratado sobre o Governo, Locke assevera que:

Adão foi criado como um homem perfeito, seu corpo e sua mente em completa posse de sua força e de sua razão, e assim foi capaz, desde o primeiro instante, de promover seu próprio sustento e preservação, e governar suas ações de acordo com os ditames da lei da razão nele implantada por Deus.

Os filhos de Adão, que não eram regidos por esta lei da razão desde o seu nascimento, não eram de início livres. A lei, em sua verdadeira noção, não é tanto a limitação, mas a direção de um agente livre e inteligente em seu próprio interesse, e só prescreve visando o bem comum daqueles que lhe são submetidos. Se eles pudessem ser mais felizes sem ela, a lei desapareceria como um objeto inútil; não é confinando alguém que lhe tornamos inacessíveis os lodaçais e os precipícios. De forma que, mesmo que possa ser errada, a finalidade da lei não é abolir ou conter, mas preservar e ampliar a

ordem da exposição e mais importante –, (3) Deus. E, neste sentido, ele considera que: “Primeiro, podemos equiparar com a boa moral ou virtude, tão diligentemente, entre eles principalmente os estóicos, e associá-la com o único bem que Sêneca dizia ser aquele com o qual o homem deveria se contentar, pois tem tanta nobreza e honra que mesmo a parcela dos mortais corrompida pelo vício, o reconhece e, ao mesmo tempo em que evita, o respeita. Depois, associá-la com a reta razão que todos reivindicam ter e sobre a qual todos discutem com ardor, cada um colocando em primeiro lugar sua própria opinião. *Por razão, entretanto, não considero as faculdades intelectivas, que formam o discurso e a dedução dos argumentos, mas sim os princípios práticos dos quais emanam todas as virtudes e todas as coisas que são necessárias para constituir a moral; e que por serem derivadas destes princípios são justamente consideradas de conformidade com a reta razão. Alguns – e são muitos – se referem a ela como lei natural, termo pelo qual eles de certo modo entendem a lei que cada um pode captar simplesmente por aquela luz que nos é inserida pela natureza e que é obedecida por todos, devido à exigência da razão, vivendo de acordo com a natureza, conforme tantas vezes foi ensinado pelos estóicos.* Esta lei assim denominada deve ser distinguida do direito natural; pois por direito entende-se podermos ter livre uso das coisas e a lei como aquilo que permite ou proíbe fazermos algo. Assim, esta lei de natureza pode ser descrita como sendo o decreto da vontade divina reconhecido pela luz da natureza indicando o que está e o que não está de acordo com a natureza racional, que permite ou proíbe por si mesmo. Menos correto, a meu ver, é alguém denominar essa lei como os ditames da razão, uma vez que a razão não tanto estabelece e dita esta lei de natureza como a investiga e a descobre decretada por um poder supremo e inserida em nossos corações. A razão não é autora, mas intérprete dessa lei, a não ser que, menosprezando os méritos do supremo legislador, queiramos atribuir à razão aquela lei recebida, que ela apenas investiga. Na verdade, a razão não pode nos dar leis, pois é apenas uma faculdade da mente e uma parte de nós” (LOCKE, 2005, pp. 53-55). Grifos nossos.

liberdade. Em todas as situações de seres criados aptos à lei, não há liberdade. A liberdade consiste em não se estar sujeito à restrição e à violência por parte de outras pessoas; o que não pode ocorrer onde não há lei: e não é, como nos foi dito, uma liberdade para todo homem agir como lhe apraz. (Quem poderia ser livre se outras pessoas pudessem lhe impor seus caprichos?) Ela se define com a liberdade, para cada um, de dispor e ordenar sobre sua própria pessoa, ações, possessões e tudo aquilo que lhe pertence, dentro da permissão das leis às quais está submetida, e, por isso, não está sujeito à vontade arbitrária de outra pessoa, mas seguir livremente sua própria vontade (LOCKE, 1994, p. 114-115).

Em Locke uso do termo “natureza” para falar de um “direito natural” ou da “natureza do homem” é mormente usado no sentido de “essência”, quer dizer, do(s) elemento(s) sem o qual uma “coisa” perde sua identidade, cai numa zona de “indistinção”. Contudo, o termo “natureza” também é usado no sentido da “mãe natureza”, da instância material viva à qual todos estamos submetidos. Neste sentido, apesar de um uso “duplo”, a natureza sempre é usada para afirmar uma instanciación compreensiva da qual não se poderia prescindir: a racionalidade humana como luz da qual ele não pode prescindir sem que deixe de ser humano. o sentido físico-natural e o sentido linguístico-racional que nomeia, agrupa e classifica mediante critérios e se “arroga” dizer “essência” apontam sempre para além da instanciación imediata; eles apontam para a fonte originária da luz da razão, em uma palavra: Deus. Há, contudo, um uso “concreto” e um uso “abstrato” relativo à natureza ao qual Locke deixa, estrategicamente, à livre-associação do leitor. Afinal, Deus define a matéria enquanto natureza e, nela, a natureza do homem como razão. Num dos *Ensaio sobre a Lei de Natureza*, Locke nos diz que:

Uma vez que Deus se revela para nós em toda parte e se impõe aos olhos dos homens tanto pela observação do curso da natureza quanto pelo testemunho dos milagres ocorridos no passado, ninguém poderá duvidar de sua existência. Uma vez que temos de reconhecer a necessidade de algo racional em nossa vida ou de algo que merece ser chamado como virtude ou vício.

Não podermos duvidar, portanto, que a vontade divina preside o mundo, uma vez que por seu desígnio o céu se move em constante rotação e a terra permanece fixa, as estrelas brilham, o mar indômito tem seus limites, cada gênero de planta tem seu tempo de germinar e crescer e os seres animados têm suas próprias leis para nascer e viver. Nada seria tão vago e tão incerto na disposição de todas as coisas se não reconheçêssemos a existência de leis certas e fixas operando apropriadamente de acordo com a natureza de cada uma. Parece, então, não haver motivo para se acreditar que somente o homem teria vindo ao mundo sem plano, sem lei ou norma de vida. Ninguém poderá duvidar da existência de tal lei, seja para aquele que refletiu sobre o Deus Onipotente, sobre o consenso invariável do gênero humano, em todo tempo e lugar, seja para aquele que afinal considerou a respeito de si mesmo ou de sua consciência (LOCKE, 2007, p. 51).

O homem está no mundo como uma instância material viva dotada de mente e que pode – e deve – ser tutelado, a partir de uma proteção mútua (associação que gera o contrato social) e resguardar-se contra eventuais ameaças que possam surgir na estrutura dessa própria associação – já constituída como Estado – contra o “indivíduo natural”. Assim, se ele deve ser protegido de eventuais ameaças individuais – considerando que há uma sociabilidade natural entre os homens e não uma belicosidade latente como em Hobbes –, ele deve fazê-lo proporcionalmente contra um poder esmagadoramente maior: o poder do Estado. E, apesar disso, o aspecto majoritário da democracia lockeana não está livre de perigos; um perigo que pode se constituir internamente. Billier e Maryioli afirmam que:

Na estrutura clássica do binômio estado de natureza e estado civil ou político, Locke começa por reinvestir o estado de natureza de direitos fundamentais: à liberdade, ao trabalho, à propriedade privada, que não é outra coisa senão uma extensão da propriedade que tem cada um de seu corpo e do fruto do trabalho de seu corpo. O contrato lockeano tem então um objetivo fundamental de preservação: trata-se de garantir estes direitos naturais no direito positivo. Para existir, uma autoridade pública deve ser investida. Mas esta se verá estreitamente ligada aos direitos que deverá garantir: se ela abusa do poder que lhe foi confiado, o povo conserva permanentemente a possibilidade legítima de reconquistar sua soberania. Em Locke, tudo consiste em uma bilateralidade da obrigação política: a obrigação dos súditos de obedecer aos direitos editados pelo Estado se afirma apenas na obrigação do Estado de respeitar os direitos naturais dos indivíduos. A submissão ao poder público não é jamais condicional: pelo contrário, os direitos naturais fundamentais são a condição permanente do exercício do poder e da aplicação e do respeito às leis positivas.

Em suma, a conciliação da democracia sobre o modo de um governo da maioria e a garantia dos direitos “inalienáveis” não é exata, da mesma forma que parece muito problemática a impossibilidade para um indivíduo no sistema lockeano de revogar um governo, que não é mais que seu mandatário, assim como se supõe que todo o edifício repousa sobre um caráter inalienável da esfera dos direitos do indivíduo. Contudo, com Locke, a filosofia política e jurídica é animada: seu *telos* não é mais a “segurança”, quer dizer, a ordem, como em Hobbes, o que é uma espécie de inquietante tautologia (a ordem jurídica teria por objetivo assegurar a própria ordem, chamada de “paz” na perspectiva teleológica da lei de natureza hobbesiana); mas sim de visar o máximo de liberdade para o indivíduo. Com Locke, parece se efetuar uma notável tomada de consciência da modernidade política por ela mesma: o direito, que comanda, prescreve, limita, etc., em sua própria essência, tem também fundamentalmente por essência assegurar essa liberdade (BILLIER & MARYIOLI, 2005, p. 146-7).

A questão que se alça é: a maioria pode sublevar-se contra o “direito natural”, ou, pelo menos, revestir os próprios interesses sob a plumagem do direito natural? O que os impediria

num caso ou noutro? Aceitando-se o argumento, o posicionamento contrário ao direito natural seria, em princípio e em última instância, um posicionamento contrário a si próprio, pois configuraria uma agressão contra as condições básicas de vida formalizadas pela razão. Destarte, para Locke, não se trata apenas de uma questão de argumento: trata-se de constatar que até os indivíduos menos “corretos” agem – contudo, equivocadamente – buscando seu próprio bem. O pensador inglês afirma que:

O consenso geral dos homens não é questão sem sentido e totalmente irrelevante – pois não se pode derivar esse consenso geral de outra fonte que não alguns princípios comuns a todos os homens e dos quais a própria natureza é fonte. Seguramente, quanto muitos homens em diferentes tempos e lugares afirmam uma e mesma coisa como verdade certa, essa coisa precisa estar relacionada a uma causa universal, que nada mais é senão um ditado da própria razão e uma natureza comum – pois não pode existir outra coisa capaz de instilar os mesmos princípios nas mentes de todos, forçando-os a pensar de maneira semelhante. Desse consenso geral dos homens em acordo uns com os outros é possível retirar conclusões, não apenas quanto a que ação um homem pode praticar, uma vez que não parece provável que os homens façam algo contrário à natureza, mas também quanto ao que deveriam fazer, uma vez que vemos a maioria dos homens, quando não os incita a conveniência ou os tenta a atração de algum prazer, ao mesmo tempo praticarem, declararem, que devem praticar aquilo cuja única razão é a obediência que sentem deveriam prestar à lei de natureza (LOCKE, 2007, p. 104-5).

Mais adiante, apresentando o argumento da existência da Lei Natural a partir da consciência moral dos homens, Locke ainda acrescenta que:

A existência de uma lei de natureza pode ser extraída das consciências dos homens, a saber, do fato de que “ninguém que pratica uma ação iníqua é absolvido de seu próprio julgamento”. A sentença que cada um profere sobre si testemunha, assim, que existe uma lei de natureza. Caso não existisse uma lei de natureza à qual a razão declara que devemos nos mostrar obedientes, como explicar que, malgrado certas pessoas não reconheçam os preceitos de nenhuma outra lei pela qual se guiam ou se vinculam em obrigação, sua consciência pronuncie julgamento sobre a vida e a conduta, absolvendo ou declarando culpado, se na ausência de lei não é possível proferir julgamento algum? (LOCKE, 2007, p. 107).

Contudo, além disso, está a questão da autonomia da lei – em que pese a necessária redundância – e seu caráter isonômico que, apesar de não estar livre de formulações ideológicas em seu nascedouro, tampouco pode ser totalmente controlado por seus “criadores”; ela é estabelecida como marco regulador dos poderes entre os indivíduos e entre as instituições; o fortalecimento dessas instituições depende do respeito à própria lei que, em

última instância, significa o respeito aos homens e ao “pacto” constitutivo. Se tomado como “hipótese ficcional”, metodológico-explicativa, o pacto social a partir de uma lei natural é um recurso utilizado para indicar o reconhecimento da importância e necessidade das leis nas relações humanas e institucionais.

A constituição filosófica da subjetividade e seu estabelecimento jurídico, pensado nos termos de um “sujeito de poder” – um “microcosmo”, uma mônada de poder, para lembrar Leibniz e Foucault – com Hobbes e Locke, exprime-se na objetivação formal de um monólito jurídico para o qual, historicamente, as relações irão avançar de forma modelar e, não raras vezes, frustrante; apesar disso, este monólito não experimentará um enfraquecimento, mas a crítica. A liberdade e a igualdade de poderes, ainda que “formais”, abstratas, o caráter inalienável do fruto do trabalho como expressão pessoal do homem, aliados à ideia de uma lei independente dos caprichos humanos, consolidam, lançam e cruzam conceitos imprescindíveis à formação teórica dos direitos humanos e imprescindíveis para sua história conceitual.

Se a ideia de que a natureza não possui um proprietário por natureza – mas pertence a todos os seres humanos indistintamente – serve para justificar a propriedade liberal, ela lança, por outro lado, a desconfiança acerca da desproporção das posses entre os homens e, desta feita, dos meios a partir dos quais os “grandes” proprietários constituíram suas propriedades e de sua consequente legitimidade. Diretamente, põe-se em xeque o poder derivado da “imensidão da posse”.

O caráter monolítico da lei de viés “intersubjetivo” implica um ponto comum de contato e reconhecimento entre os homens; um ponto de contato que os tira do ato particular e lhes apresenta as condições e consequências de universalidade da ação, posto que, como diz Locke:

[Se trata de] um estado também de igualdade no qual é recíproco qualquer poder e jurisdição⁵⁰, ninguém tendo mais do que qualquer outro; nada havendo de mais evidente que criaturas da mesma espécie e da mesma ordem, nascidas promiscuamente a todas as mesmas vantagens da natureza e ao uso das mesmas faculdades, terão também de ser iguais umas às outras sem subordinação ou sujeição (LOCKE, 1983, p. 35).

Assim, por fim, entre os homens, o caráter constitutivamente recíproco da lei de natureza passa à lei positiva e constitui uma instância de “avaliação” que não diz respeito

⁵⁰ “*Wherein all the power and jurisdiction is reciprocal*”: na tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa (Ed. Vozes), lê-se: “onde a reciprocidade determina todo o poder e toda a competência”.

apenas ao indivíduo, mas aos demais seres humanos, regidos sob dada esfera jurídica. Em sua independência, diante do indivíduo jurídico, tal esfera indica certos limites a partir das condições naturais percebidas e formalizadas à luz da razão. O encadeamento desta construção, do ponto de vista da modernidade filosófica, deve-se à Locke. Nem de longe, teoricamente, podemos afirmar que tal tessitura conceitual é de pouca monta para nossa visão de mundo. Ela encontrará uma nova dimensão em Kant e uma crítica contundente em Hegel.

Sobre **Kant** (1724-1804), não nos alongaremos por hora. Permitir-nos-emos, apenas, indicar topicamente alguns elementos que apontam sua importância para uma história conceitual dos direitos humanos. Os momentos conceituais até aqui expostos atingem sua maturidade com Kant. Quais sejam: o cosmopolitismo como projeto político-filosófico, o imperativo categórico como critério subjetivo regulador das ações do indivíduo, uma construção filosófica da dignidade humana, um fundamento transcendental do conhecimento, quer dizer, um fundamento a partir do “eu”, enfim, de uma “peça” conceitual bastante ampla para a humanidade e, ainda, uma concepção reguladora do direito fundada intersubjetivamente. Estes elementos serão longamente expostos nos momentos dedicados a Kant na primeira parte do segundo capítulo deste trabalho.

2.5 A Crítica de Hegel e o Fim do Jusnaturalismo

Destarte, se o jusnaturalismo encontra seu apogeu na modernidade filosófica – Hobbes, Espinosa, Locke, Kant, Rousseau e Fichte –, com a entrada da “história” como paradigma conceitual, a própria modernidade preparou sua crise e seu constante ponto de tensão. O protagonista desta operação foi **Hegel** (1770-1831). A contestação hegeliana e sua forma de pensar acabam não somente expressando uma oposição ferrenha ao jusnaturalismo; ao colocar a história – e consequentemente, a cultura – como arco inescapável da realidade constitutiva do homem, Hegel inaugura um modo de pensar sem o qual a contemporaneidade não pode ser reconhecida. Com a formulação do historicismo, Hegel não só influencia pensadores do porte de Feuerbach e Marx, ele põe o jusnaturalismo jurídico e político na “corda bamba”. As críticas de Hegel ao pensamento liberal burguês (jusnaturalismo, direitos burgueses, etc.) serão parcialmente assumidas por Marx que lhes imprime novos vigor e abordagem.

Procuraremos apresentar resumidamente os pontos fundamentais da crítica de Hegel ao pensamento jusnaturalista burguês. Um dos alvos da crítica hegeliana é o caráter abstrato

do método da ciência política moderna. Segundo Tosi:

Hegel critica a pretensão hobbesiana, e de grande parte da filosofia moderna, de produzir uma ética e uma política *more geometrico demonstrata*, inspirada no modelo das ciências exatas e naturais e “deduzidas” de princípios “abstratos” sem uma inserção concreta na história. Hegel considera este método limitado ao âmbito do entendimento (*Verstand*) que não alcança a síntese dialética da razão (*Vernunft*). Para ele, ao contrário, o movimento do pensamento deve revelar (apresentar - *Darstellung*) o movimento de todos os momentos imanentes ao processo de constituição do ser (TOSI, 2013, *mimeo*).

Ao seu modo, Hegel procura colocar a filosofia numa perspectiva “realista”: não se trata de pensar o mundo a partir de construções ideais, através das lentes do *dever-ser* tal qual faz o jusnaturalismo contratualista. Ao voltar seu olhar para o desdobramento da cultura ao longo do tempo – desdobramento que só é possível pela presença do homem no mundo –, Hegel concentra seu olhar filosófico na direção do ser, ou seja, da vida e do mundo enquanto processo histórico constitutivo do real. Nesse sentido, trata-se de perscrutar o mundo que está diante de si como parte de um movimento que, ao mesmo tempo, é tão anterior quanto presente (atual) na expressão de seus modos; um mundo eivado pela imanência e pela transcendência do possível, marcado e determinado pelas transformações dialéticas das forças do passado e do presente, bem como através dos apelos do tempo futuro. Todo esse movimento do “espírito do tempo” não se efetiva através do homem abstrato, indivíduo “sem tempo e sem espaço”, mas através do homem que vive em comunidade, quer dizer, do homem forjado na esfera da sociedade civil e do Estado. Num movimento distinto em relação ao jusnaturalismo, Hegel evita a ficção metodológica do estado de natureza – e o contratualismo subsequente – e, na concretude da folhagem histórica, encontra no Estado – e, portanto, na cultura – o elemento emblemático para conferir sentido às dimensões da vida humana e suas ações. Nesta perspectiva, Hegel afirma que:

É, portanto, mediante a *cultura* que o indivíduo tem aqui vigência e efetividade. A verdadeira *natureza originária* do indivíduo, e [sua] substância, é o espírito da *alienação* do ser *natural*. Essa extrusão é, por isso, tanto o *fim*, como o *ser-aí* do indivíduo; é, ao mesmo tempo, o *meio* ou a *passagem*, seja da *substância pensada* para a *efetividade*, como inversamente da *individualidade determinada* para a *essencialidade*. Essa individualidade se forma para [ser] o que é *em si*, e só desse modo é em si e tem um *ser-aí* efetivo; tanto tem de cultura quanto tem de efetividade e poder. Embora o Si se saiba aqui efetivo como *este* [Si], contudo sua efetividade consiste somente no suprasumir do Si natural: a *natureza determinada* originária se reduz, portanto, à diferença *inessencial* de grandeza, a uma maior ou menor

energia da vontade. Mas o fim e conteúdo da vontade pertencem unicamente à substância universal mesma e só podem ser um universal. A particularidade de uma natureza, que se torna fim e conteúdo, é algo *impotente e inefetivo*: é uma espécie que se esfalha, vã e ridiculamente, para pôr-se à obra: é a contradição de atribuir ao particular a efetividade que é imediatamente o universal. Portanto, se a individualidade for posta erroneamente na *particularidade* da natureza e do caráter, não se encontram no mundo real nem individualidade nem caracteres, mas indivíduos que têm um *ser-aí* igual, uns em relação aos outros. Aquela suposta individualidade só é justamente o *ser-aí* ‘visado’, que não logra estabilidade nesse mundo, onde só alcança efetividade o que-se-extrusa-a-si-mesmo, e, portanto, só o universal⁵¹ (HEGEL, 2011, p. 340).

A ênfase hegeliana na cultura, no Estado, revela não apenas um ponto de partida diametralmente oposto ao jusnaturalismo liberal moderno; ela apresenta a alienação do homem de sua condição natural como elemento constitutivo de sua condição humana; essa alienação só é possível pela presença da razão que, a partir da natureza – por conseguinte, sempre conservando algo dela – transcende a própria natureza através da ação transformadora no sentido de realizá-la para si, apossando-se dela. Ele supera a condição meramente natural (*para si*) ao realizar o duplo movimento de encontrar o outro como si mesmo e o si mesmo como outro. Com isso, ele estende a consciência-de-si a toda realidade e torna uma esfera necessariamente constitutiva da outra. Mas, o salto dado não é o salto do indivíduo abstrato, mas o salto do homem forjado na comunidade dos homens e do mundo reais. Ele goza, portanto, de uma igualdade que não é a igualdade abstrata do direito – eis uma nova crítica a Kant –; trata-se de uma igualdade estabelecida na ação que, fazendo-o saltar, conduz ao reconhecimento de si próprio e do mundo como esferas que só se afirmam – e só podem ser ditas – num entrelaçamento ínsito. Daí o caráter de universalidade sem o qual não se pode afirmar individualidades (particularidades) como se fossem – com a pretensão de – universalidades. A universalidade do homem constitui-se na medida em que, no *vir-a-ser*, efetiva uma relação de totalidade com o real.

⁵¹ Nos parágrafos imediatamente anteriores, Hegel diz que “o espírito desse mundo é a essência espiritual, impregnada de uma consciência-de-si, que se sabe imediatamente presente como esta consciência-de-si *para si* *essente*, e que sabe a essência como uma efetividade contraposta a si. Mas o *ser-aí* desse mundo, como também a efetividade da consciência-de-si se extrusa de sua personalidade e assim produz o seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho, do qual devesse agora apoderar-se. Mas a renúncia de seu ser-para-si é ela mesma a produção da efetividade, da qual assim se apodera imediatamente pela renúncia. Em outras palavras, a consciência-de-si só é *algo*, só tem *realidade*, na medida em que se aliena a si mesma: com isso se põe como universal, e essa sua universalidade é sua vigência e efetividade. Essa igualdade com todos não é, portanto, aquela *igualdade* do direito; não é aquele imediato ser-reconhecido e estar-em-vigor da consciência-de-si, pelo [simples] fato de que ela *é*; mas [se] ela vigora, é por se ter tornado conforme ao universal através da mediação alienadora. A universalidade carente-de-espírito, do direito, acolhe dentro de si e legitima qualquer modalidade do caráter como também do *ser-aí*; mas a universalidade que aqui vigora é a universalidade *que-veio-a-ser*, e que é, por isso, *efetiva*” (HEGEL, 2011, p. 339).

Assim, o Estado se constitui como efetivação da razão na história, isto é, através da cultura (instituições, tradições, línguas, técnicas, hábitos, etc.) ele realiza a totalidade ética superior como expressão do *continuum* epocal de um povo; a razão enquanto espírito objetivo efetiva-se, materializa-se no fluxo das transformações do devir. Destarte, para Hegel:

O Estado é a substância ética consciente-de-si, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que-sabe e por si mesmo atua, recebe a forma de universalidade [que é] sabida; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional (HEGEL, 1995, p. 306).

A organicidade do pensamento de Hegel é estabelecida pela unidade cuidadosa através da qual ele pensa a relação do particular com o universal. Neste sentido, a subjetividade se diz sempre na relação segundo a qual ela é constituída na razão da totalidade dos elementos. Se em Hume a questão das relações – via dedução – é colocada sob forte suspeita, com Hegel, as relações jogam um papel central. O aspecto constitutivo do sistema desenvolve-se sempre na tensão das partes que compõem o todo e do todo que dá unicidade harmônica às partes distintas e que é sempre superior às partes. O “saber que-sabe”, a expressão da autoconsciência é uma prerrogativa que se desdobra também objetivamente no Estado e, subjetivamente, entre os indivíduos. O Estado é o realizador da síntese entre a objetividade e a subjetividade.

A ideia de um pacto ou contrato social como resultado da sociabilidade natural dos homens não faz sentido para Hegel. Não pode haver um caráter social, político ou ético (a totalidade ética) antes da constituição do Estado. Só faz sentido falar numa condição natural do homem para afirmar que ele deve “superá-la”, alienar-se dela, para mover a roda do tempo e fundar a história: a história humana. Segundo Hegel:

A expressão “*direito natural*”, que foi corrente para a filosofia do direito, encerra a ambiguidade [seguinte]: se é o direito enquanto presente no *modo natural imediato*, ou se ele é visado tal como se determina pela natureza da Coisa, isto é, pelo *conceito*. O primeiro sentido era o visado ordinariamente outrora, de modo que se imaginou, ao mesmo tempo, um *estado de natureza* em que devia vigorar o direito natural, é oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigiria – e traria consigo – uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais. Mas, de fato, o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma autodeterminação que é antes o contrário da *determinação-de-natureza*. Por isso, o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da

violência, e um estado-de-natureza é um ser-aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão que *é preciso sair dele*. Ao contrário, a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do estado de natureza (HEGEL, 1995, p. 289)

Hegel não nutre simpatias pelas “ficções metodológicas” de ordem experimental, seja no campo da filosofia seja nas ciências físicas e naturais. A ficção engendrada pelo jusnaturalismo moderno – ou pelo neo-contratualismo – não passa de uma artificialidade visto que o Estado só passa a existir com a história (e vice-versa). Além do mais, a teoria contratualista coloca o direito privado no lugar do direito público ao elaborar a “ficção do pacto” no estado de natureza. Como fundar direitos – e, sobretudo, direitos naturais – se a instância fundante do direito (o Estado) ainda não se constituiu? Nesta direção, que tipo de direito poderia surgir da natureza? Como? Para Hegel:

No ser-aí de um povo, o fim substancial é ser um Estado e, como tal, conservar-se; um povo sem formação-de-Estado (uma *nação* como tal) não tem propriamente história, assim como os povos existiram antes de sua formação-de-Estado, e outros que existem ainda agora como nações selvagens. O que acontece a um povo, e se passa no seu interior, tem, na sua relação ao Estado, sua significação essencial; as simples particularidades dos indivíduos são o mais distante que há desse objeto que pertence à história (HEGEL, 1995, p. 323).

Para Hegel, fazer o contrato assumir o papel do espírito objetivo, o papel do Estado, é tomar uma lógica do particular (do atomismo isolado) e, por conseguinte, da insuficiência, para fazê-la fundante da totalidade. A gênese do Estado não está radicada no contrato precário, no frágil acordo estabelecido pela carência dos homens. O individualismo abstrato do contrato não possui condições universais necessárias capazes de efetivar o bem comum a todos e a garantia do exercício de direitos políticos; apenas o Estado pode fazê-lo. A natureza do contratualismo não faz sentido; ela se mostra como um artifício metodológico para explicar algo que pode ser melhor explicado se se recorre à compreensão racional – portanto universal – da efetividade histórica, do ser objetivado no tempo, no espaço e na matéria. Tudo isso sem sacrificar-lhe o “movimento”, o impulso do Espírito através dos tempos e espaços (lugares) do mundo.

O caráter histórico dos direitos é colocado diante do caráter natural formulado pelo pensamento jusnaturalista moderno e seus pares conceituais mais relevantes: a igualdade e a liberdade. Hegel lança a desconfiança em relação à “naturalidade” desses direitos ao mostrar que sua constituição efetiva levou uma enormidade de tempo para acontecer. Se fossem

realmente naturais, teriam se efetivado sem muito esforço e não teriam demorado tanto. Hegel considera que:

Antes de tudo, no que toca à *igualdade*, a proposição corrente de que “*todos os homens são iguais*” encerra o mal-entendido de confundir o natural com o conceito; deve-se dizer que por natureza os homens são, antes, somente *desiguais*. Mas o conceito da liberdade – como inicialmente, sem outra determinação ou desenvolvimento, existe enquanto tal – é a subjetividade abstrata, como pessoa que é capaz de propriedade (§ 488); essa única determinação abstrata da personalidade constitui a igualdade efetiva dos homens. Mas que essa igualdade esteja presente, que seja o homem – e não somente alguns homens como na Grécia, Roma etc. –, que se reconheça como pessoa, e faça valer legalmente, eis algo que é tão pouco de natureza, que antes é só produto e resultado da consciência do mais profundo princípio do espírito, e da universalidade e avanço cultural dessa consciência. Que os cidadãos “são iguais perante a lei” [isto] encerra uma lata verdade; mas que, assim expressa, é uma tautologia; pois por ela só se exprime o estado legal em geral: que as leis imperam. Mas, no que diz respeito ao concreto, os cidadãos, fora da personalidade, só são iguais diante da lei no que, aliás, são iguais fora da lei [ou seja: em nada]. Somente a igualdade, presente aliás casualmente, de qualquer maneira que seja, da riqueza, da idade, da força física, do talento, da habilidade etc., ou ainda dos crimes etc., pode e deve, no concreto, fazer capaz de um igual tratamento perante a lei, com referência aos impostos, deveres militares, acesso aos empregos públicos etc., à sanção penal etc. (HEGEL, 1995, p. 308-9).

A “confusão” entre o natural e o conceito vem se desenvolvendo desde a Antiguidade e perdurou, pontualmente, ao longo da história da filosofia – de certo modo, ainda perdura em filosofias jusnaturalistas como a de John Finnis. Saber qual seria o elemento próprio ao conceito e qual seria o elemento próprio, justamente atribuído, à natureza, ao menos num sentido metodológico, implica na realização de uma distinção analítica. A analiticidade também faz parte de uma hermenêutica filosófica e alcança um relevante pico de maturidade com Kant no que respeita aos juízos analíticos e os sintéticos *a priori* e *a posteriori*; as divisões entre fato e valor só fazem sentido quando utilizadas classificatória e mitologicamente para fins de clareza específica dos usos e sentidos expressivos da linguagem e sua relação com o real. Não há fato sem valor; o próprio fato é valor constituído conceitualmente; ele demanda não só o trabalho da mente, mas implica na existência de um mundo que se dê à mente como linguagem compreensível e “modulável” em outras formas de mental; aqui, especificamente, humana. Se se objeta que, quando se fala de valor, se fala dos valores éticos – bem, mal, dever, vício, virtude... por exemplo – emocionais ou estéticos, parece que se ignora um tanto rapidamente que a distinção é arbitrária e equivocada, embora pareça razoável. Quando se fala de fato quer dizer “um recorte objetivo da realidade”, um

“acontecimento”. Entretanto, para que se construa essa compreensão do “fato” não se pode abrir mão da atividade valorativa que permeia as relações entre linguagem, pensamento e mundo; Em suma: sem “atividade valorativa” não há fato. Está em jogo a própria gênese do conceito e sua pertinência, seus usos e sua relação linguística com os próprios sujeitos, com o mundo e com o “impulso” pela explicitação da condição do homem; está em jogo os limites entre o pensamento e linguagem e o que podemos fazer deles, filosoficamente. Mesmo as distinções “pedagógicas”, metodológicas, entre filosofia prática, metafísica e epistemologia, foram tomadas como barreiras intransponíveis entre áreas como se o pensamento fosse “por natureza” e, principalmente, atividade segregadora.

Essa discussão abre, progressivamente, a discussão em torno da “marca distintiva” da atividade filosófica, ela se dirige também à problematização do papel relacional da linguagem-mundo, linguagem-homem, na construção do conhecimento filosófico. O caráter sistemático do pensamento hegeliano envolve a exigência da distinção rigorosa (daquilo que é próprio ao pensamento, ao mundo, à linguagem, etc.) e, por isso mesmo, não abre mão da compreensão desses elementos no campo da relação, da constitutividade relacional, por implicações múltiplas, pelo que as coisas e as palavras espelham umas nas outras – e pelo que também ocultam –; enfim, na totalidade que é dada pela razão-mundo. E, se há a exigência de um rigor compreensivo, não é para fins de segregar, de erigir fronteiras de umas “coisas contra outras”, mas para indicar-lhes como elas só emergem, em conjunto, na relação, na totalidade. O que aparece na dialética hegeliana (tese, antítese e síntese) como parecendo estático e oposto, em separação, é, na verdade, movimento e encontro, a harmonia dos contrários, dança e abraço, sombra e luz, som e silêncio. Assim, para Hegel:

A palavra “mundo” inclui a natureza física e a natureza psíquica. A natureza física desempenha um papel na história do mundo e, desde o começo, devemos chamar a atenção para as relações naturais fundamentais envolvidas nisso. Mas o Espírito e o rumo de seu desenvolvimento são a matéria da história. Não devemos contemplar a natureza como um sistema racional em si, em seu domínio particular, mas apenas em sua relação para com o Espírito.

Depois da criação da natureza surge o Homem. Ele constitui a antítese ao mundo natural, é o ser que se eleva até o segundo mundo. Temos dois reinos em nossa consciência universal, o reino da Natureza e o reino do Espírito. O reino do Espírito consiste naquilo que é apresentado pelo homem (HEGEL, 2001, p. 61).

Tomar a natureza pelo conceito da natureza para, em seguida, falar de natureza como atributo necessário de uma coisa – fazer da natureza, essência – significa esvaziar o conceito

de natureza e, assim, perdê-lo na abstração. Na natureza, as coisas e os homens são simplesmente – e, as mais das vezes – desiguais; ocasionalmente, acidentalmente, são semelhantes, aproximadas, na igualdade presente casualmente e de qualquer maneira que seja.

As leis de natureza, eternas e imutáveis, dos jusnaturalistas não podem ser senão formuladas como produtos da consciência no seu desenvolvimento e isto significa: que eles só são pensáveis pertinentemente na dinâmica da progressão histórica. As leis da natureza abstrata não são, portanto, nem eternas nem imutáveis. Conforme arrazoa Tosi:

A história é, para Hegel, um contínuo progresso dialético de autoconsciência do Espírito, ou um contínuo progresso na consciência da liberdade. Por isso, Hegel critica a concepção jusnaturalista antiga que considerava as leis de natureza como prescrições divinas inscritas desde sempre no coração dos homens, porque o próprio Espírito se manifesta, se faz na história e adquire sempre mais consciência de si no longo e conflitante processo histórico. Da mesma maneira, são criticadas as leis eternas e imutáveis de Hobbes e, depois dele, de todos os jusnaturalistas que nada mais são de que uma secularização das leis divinas da tradição medieval (TOSI, 2013, p. 5)

Num esforço de “religar” a ética à política – tal qual no mundo antigo –, de restituir-lhe a unidade, Hegel erige a eticidade (*Sittlichkeit*) entre a moral e o direito. A eticidade é esfera própria dos valores comuns e característicos de uma cultura, de um povo; é a manifestação do espírito do povo (*Volkgeist*), sua encarnação na constituição, em sua expressão sistemática e própria. Sem a esfera dos valores de um povo, não é possível nem a moral, nem o direito nem a política; todos se articulam na dependência dos valores. E compete ao Estado a tarefa de assegurar, cultivar e defender a esfera da eticidade. Nesta perspectiva, Hegel considera que:

A *garantia* de uma constituição, isto é, a necessidade de que as leis seriam racionais e sua efetivação seja assegurada, reside no espírito do conjunto do povo, a saber, na determinidade segundo a qual ele tem a consciência-de-si de sua razão (a religião é essa consciência em sua substancialidade absoluta) e então, ao mesmo tempo, na *organização efetiva*, enquanto *desenvolvimento* daquele princípio. A constituição pressupõe aquela consciência do espírito e, inversamente, o espírito pressupõe a constituição, pois o espírito efetivo mesmo tem a consciência determinada de seus princípios somente enquanto estão presentes para ele como existentes (HEGEL, 1995, p. 311).

Se tal qual Kant, em Hegel a moralidade permanece como esfera privada, a *eticidade*, por seu turno, desempenhará o papel de guiar e fundamentar o Estado, o direito e, por fim, a moral individual. O âmbito da moral individual não é eliminado do sistema hegeliano, porém, respeitando a dialética, ela será conservada e superada num só tempo (*Aufhebung*) posto que o

indivíduo exerce sua objetividade, sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e sua liberdade somente sob a mediação das instituições associadas entre si no sistema de representações do Estado, como parte, membro, da totalidade ética aberta pelo próprio Estado.

Assim, a crítica de Hegel ao pensamento jusnaturalista implicará também numa crítica à doutrina liberal dos direitos do homem em pelo menos dois pontos, quais sejam: (1) o caráter abstrato da pré-existência social dos direitos do homem num “estado de natureza” e (2) a ideia de que o Estado está fundado na união dos indivíduos.

Em primeiro lugar, para Hegel, não há como falar de direitos anteriores aos direitos dados e efetivados na ordem estatal. Fazer isso redundaria na mera transposição arbitrária dos elementos pertencentes a uma realidade estabelecida para a realidade hipotética – na verdade, uma “idealidade imaginária” – do estado de natureza. Depois, então, passar-se-ia a explicar a existência e o fim do Estado baseados num “experimento metodológico-filosófico”. Além disso, uma nova confusão: tomar a sociedade civil pelo Estado. Ora, o Estado não é mero instrumento de interesses individuais (proteção da propriedade, da segurança e da liberdade privadas) e nem está fundado na satisfação da esfera da individualidade. Muito pelo contrário, é a partir da afirmação do Estado enquanto espírito objetivo que os demais fenômenos sociais se desdobram em sua inteireza e sentido. Para Hegel:

Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo que os unificam, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Mas é muito diferente a relação do Estado com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como seu membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento, neste ato substancial e universal, têm [no Estado] o seu ponto de partida e o seu resultado (HEGEL, 1997, p. 205).

Em relação ao segundo ponto, como já vimos, falta a percepção de que o Estado é que proporciona as possibilidades do homem superar a mera condição natural na direção da realização de sua própria liberdade e, portanto, de ele também tornar-se indivíduo. Postular o Estado como somatório das vontades dos indivíduos configura-se como uma inversão e confunde o “constituído” (indivíduo) com o que lhe constitui (Estado). Assim, refletindo sobre a origem do Estado e realizando a crítica da tradição de pensadores (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Fichte) que coloca o indivíduo – e a vontade individual – como a base sobre a qual o Estado está assentado, Hegel afirma que:

(...) teve Rousseau o mérito de definir, como fundamento do Estado, um princípio que não só na sua forma (como, por exemplo, o instinto social, a autoridade divina), mas também no seu conteúdo constitui ao pensamento, isto é, o pensamento mesmo, pois é a vontade. Mas, ao entender a vontade apenas na forma definida da vontade individual (o que mais tarde Fichte também o faz), e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes, a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato cuja base é, então, a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as consequências puramente conceituais que destroem aquele divino, em si para si, das absolutas autoridades e majestades do Estado (HEGEL, 1997, p. 206).

Outro aspecto do posicionamento crítico hegeliano em relação às abstrações da doutrina liberal dos direitos do homem toma como exemplo a Revolução Francesa. Se por um lado Hegel presta-lhe uma homenagem (“o mais prodigioso espetáculo jamais visto”), por outro, ele relaciona diretamente o caráter abstrato do ideário liberal com a elevada crueldade levada adiante pelos “insurgentes”. Na sequência do mesmo parágrafo, ele considera que:

Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que o gênero humano apareceu: restaurar, *a priori* e pelo pensamento, a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é concedido e querendo dar-lhe como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de ideia, a tentativa de impô-las promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos (HEGEL, 1997, p. 206).

Em direção oposta ao cosmopolitismo kantiano, Hegel procura pensar dentro de seu realismo filosófico. Se existem sujeitos do direito internacional, eles não são os indivíduos – como, bem mais tarde, mostrarão Hanna Arendt e, depois, Agamben, aprofundando a crítica dela –; os sujeitos internacionais de direito serão os Estados: um Estado diante de outros se relaciona como um indivíduo particular diante de outros. No movimento da História Universal, os Estados desempenham a função de momentos do desenvolvimento da ideia universal do Espírito nas condições concretas, efetivas. Para Hegel:

O Estado tem o lado, enfim, de ser a efetividade imediata de um povo *singular* e *naturalmente* determinado. Enquanto indivíduo singular, ele é exclusivo em relação aos outros indivíduos da mesma espécie. No seu relacionamento, de uns com os outros, tem lugar o arbitrário e a contingência, porque o universal do direito, em razão da totalidade autônoma dessas pessoas, somente deve ser entre elas, não é *efetivo*. Essa independência faz do conflito entre elas uma relação de violência, um *estado* de *guerra*, para o qual a situação universal se determina em vista do fim

particular da conservação da autonomia do Estado perante os outros, em um *estado de bravura* (HEGEL, 1995, p. 320).

As relações entre os Estados não ficam flando no espaço vazio do formalismo jurídico. O sentimento de superação de um Estado em relação aos outros, de certa beligerância entre eles, é colocado na dinâmica da dialética hegeliana. Os povos particulares são dispostos numa tensão constitutiva na qual irá prevalecer o Estado-nação que melhor realiza o Espírito do Mundo no curso da História Universal. E a história – seu fim – é pensada também no realismo de Hegel em contraposição às formulações puras do intelecto, estritamente *a priori*. Hegel pondera, numa crítica da “história apriorística” e numa caracterização emblemática de sua filosofia da história:

Que no fundamento da história, e sem dúvida, essencialmente, no fundamento da história mundial, haja um fim último em si e para si, e que este tenha sido e seja realizado efetivamente nela – o plano da Providência –, que em geral haja razão na história, isso deve ser estabelecido para si mesmo, filosoficamente; e assim como necessário em si e para si. Censura, só pode merecê-la pressupor representações ou pensamentos arbitrários, e querer encontrar e representar em conformidade com eles os acontecimentos e os fatos (HEGEL, 1995, p. 321)

Há, pois, uma razão na história – o Estado, o conjunto dos fatores culturais e os homens participam dela e dão testemunho –; há, assim, também um sentido e um *telos*, um fim da história. Em Nietzsche, o sentido e o fim da história seria o exercício vigoroso dessa vontade de potência que se volta sobre si mesma continuamente, refazendo-se, vigorosamente. Mas, em Hegel, é a realização do Espírito Absoluto.

Em um momento seguinte, Hegel retoma o sentido de sua filosofia e afirma que:

De fato, porém, se na história política Roma ou o Império alemão etc. são um objeto efetivo e verdadeiro, e são o fim ao qual devem os outros fenômenos referir-se, e ser por ele apreciados, [e] assim, ainda mais na história universal, o espírito universal mesmo, a consciência [que tem] de si e de sua essência, é um objeto, um conteúdo verdadeiro e efetivo, e um fim ao qual em si e por si servem todos os fenômenos; de modo que unicamente através da relação a ele, isto é, por meio do juízo no qual são subsumidos sob ele, e ele lhes inere, [é que] têm seu valor e, mesmo, sua existência. Que na marcha do espírito (e é o espírito que não apenas paira sobre a história como sobre as águas, mas que tece [*schwebt/webt*] nela e é o único movente) a liberdade, isto é, o desenvolvimento determinado pelo conceito do espírito, seja o determinante, e que só o conceito do espírito seja para si mesmo o fim último, ou, em outras palavras, que haja razão na história – isso por uma parte vem a ser, pelo menos, uma crença plausível, mas por outra é um conhecimento da filosofia (HEGEL p. 1997, p. 325).

No espírito universal, único movente da história e desbravador do campo da liberdade, a dialética dos espíritos dos povos se realiza através do conflito de interesses, das guerras, como impulso a partir do qual o espírito de determinado povo possa progredir na direção de si próprio para efetivar sua verdade cuja expressão é o direito. Para Hegel:

A consciência-de-si de um povo particular é portadora do grau de desenvolvimento desta vez [alcançado] pelo espírito universal em seu ser-aí, e a efetividade objetiva em que ele coloca sua vontade. Perante essa vontade absoluta, a vontade dos outros espíritos-de-povos particulares e *sem-direito*; aquele povo é o que domina o mundo; mas, igualmente, o espírito progride para além de sua propriedade de cada vez, como além de um grau particular, e o abandona então à sua sorte e [ao seu] tribunal (HEGEL, 1997, p. 326)⁵².

Se colocarmos a posição de Hegel em um sucinto paralelo com Kant – e, portanto, também com o estoicismo –, perceberemos que Hegel discorda criticamente que o sentido-fim da história seja cosmopolita; discorda, enfim que possa haver um direito cosmopolita, supra-estatal e superior às individualidades dos Estados-nação. Segundo Comparato:

Os Estados não são pessoas privadas, mas totalidades inteiramente independentes em si mesmas. Por conseguinte, as relações entre os Estados não podem ser tomadas como simples relações de direito privado. No âmbito do direito privado, há sempre um tribunal, acima das partes em litígio, para decidir o que é conforme ao direito. Não é assim nas relações inter-estatais. A proposta de Kant da possível instauração de uma paz perpétua é, por isso, claramente contrária à natureza das coisas no plano internacional. Hegel assistiu fascinado a todas as guerras provocadas pela Revolução Francesa, e testemunhou a vigorosa afirmação da ideia de nação e de legitimidade nacional, contra a legitimidade dinástica do *Ancien Régime*, sempre defendeu, desde o seu período de docência em Iena, a necessidade das guerras como momentos de afirmação do espírito de cada povo diante de seus rivais. É pela guerra que “se conserva a saúde ética dos povos”. Um período demasiadamente longo de paz acaba por enfraquecê-los mortalmente (COMPARATO, 2006, p. 320-1).

A doutrina política elaborada por Hegel como alternativa ao Estado liberal de direito é a doutrina do Estado como totalidade ética (*sittliche Totalität*). Neste sentido, seria temerário interpretar o pensamento hegeliano unicamente à luz dos totalitarismos contemporâneos como uma tentativa pura e simples de aniquilação dos direitos do homem e do pensamento liberal jusnaturalista. Em Hegel, a superação de algo nunca implica sua eliminação; aquilo que é

⁵² Grifo nosso.

superado é mantido e absorvido pela etapa seguinte de desenvolvimento; há, pois, uma assimilação das contribuições das ideias, tradições, estados de espíritos precedentes. Não ignorando o ambiente teórico e cultural da revolução francesa, Hegel conserva no cerne de seu pensamento dois elementos valiosos para o Iluminismo: as ideias de progresso e de liberdade.

Hegel formula a História Universal como progresso ininterrupto da consciência histórica da liberdade. Deste modo, nunca negou – e nem tinha motivos para fazê-lo – as conquistas da modernidade. Entretanto, para Hegel, nem o “tudo pode” nem a liberdade vazia do “*laissez-faire*” é propriamente “liberdade”; neste caso, confunde-se liberdade com livre-arbítrio. Por conseguinte, não se trata do que Hegel nomeia como “o sistema da atomística” da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Hegel concebe a liberdade como a ação efetivada no seio da eticidade aberta e garantida pelo Estado e suas instituições capazes de assegurar o desenvolvimento orgânico entre o todo e as partes do sistema. Comparato assevera que:

Seja como for, para Hegel não passa de um engano imaginar que a história é composta por *res gestae* individuais. Sem dúvida, os grandes heróis são indivíduos que se deixam possuir pela paixão; e “nada de grande realizou-se no mundo sem paixão”. Mas as paixões individuais, bem consideradas as coisas, nada mais são do que manifestações do espírito do povo. “Os homens de maior talento são aqueles que conhecem o espírito do povo e sabem nortear-se por ele”. E mesmo quando isto não se verifica, há sempre uma “astúcia da razão na história”, que repõe a vida dos povos no rumo certo.

Na explicação do filósofo, o desenrolar da história universal revela como o espírito trabalha para chegar a saber o que ele é, em si mesmo. (...) A consciência da liberdade surge apenas com os gregos. Mas estes, tal como sucedeu como os romanos, só reconhecem a liberdade em alguns homens, não em todos. Por isso esses povos tiveram escravos, e a sua consciência da liberdade foi um produto acidental, efêmero, limitado. A consciência de que todo homem é livre como homem só apareceu na História, com as nações germânicas (...). Esse progresso na consciência do espírito foi, segundo Hegel, um fruto do cristianismo. Sem dúvida, com o triunfo da religião cristã, não cessou de imediato a escravidão, nem os Estados, os governos e as Constituições se organizaram segundo o princípio da liberdade. Mas, de qualquer modo, com o cristianismo o curso da história abriu caminho à progressiva liberdade para todos os seres humanos (COMPARATO, 2006, p. 327-8).

Entre as inegáveis contribuições que Hegel deu à história do pensamento, figuram algumas muito caras a uma história conceitual dos direitos humanos. A principal delas é a formulação filosófica de uma abordagem interpretativa histórico-cultural dos direitos sob a égide do Estado. Esta formulação possui outra consequência conceitual importante, qual seja:

a crítica severa ao paradigma jusnaturalista de explicação do Estado, do direito, da liberdade, etc. Além disso, Hegel lida fortemente com a autonomia de processos sociais frente às vontades individuais, assim como do caráter determinante desses processos na vida dos indivíduos. Embora essa autonomia esteja circunscrita – e seja objetivada pelo – no Estado, ela acontece sistemática e organicamente no “fenômeno” da “co-ordenação” dialética entre o todo e as partes. Hegel devolve o homem ao “eterno” movimento de seu refazimento, isto é, à sua condição de Sisifo, sua “constitutividade interminável”.

2.6 As Críticas de Direita e de Esquerda aos Direitos Humanos “Burgueses”

Entre a emergência da tradição de pensamento liberal/jusnaturalista e a tradição historicista com Hegel, de modo emblemático, há três momentos representativos importantes para a positivação dos direitos humanos tal como os conhecemos hoje, quais sejam: O *Bill of Rights* da *Glorious Revolution* Inglesa de 1678, a Declaração de Independência norte-americana em 1776 e a *Déclaration de Droits de l’Homme e du Citoyen* da Revolução Francesa de 1789⁵³. Com efeito, a Declaração abre com essas célebres palavras que mostram a autoconfiança iluminista nos princípios do direito natural:

Quando no decurso da história humana, torna-se necessário a um povo romper os laços políticos que o vincularam a outro, bem como assumir, entre as potências mundiais, a posição separada e igual a que o habilitam as leis da natureza e do deus da natureza, o respeito devido às opiniões da humanidade obriga-o a declarar as causas que o impelem à separação. Consideramos estas verdades como autoevidente, que todos os homens são criaturas iguais, dotadas pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais a vida, a liberdade e a busca da felicidade (COMPARATO, 2003, p. 104-5).

Comparato (2003, p. 49) cita também outro documento imprescindível para uma afirmação dos direitos humanos em construção. Trata-se da Declaração dos Direitos da Virgínia – tornada pública duas semanas antes da Declaração da Independência dos EUA – como o registro histórico de nascimento dos Direitos Humanos. Em seu artigo I da Declaração dos Direitos da Virgínia pode-se ler:

⁵³ Na Inglaterra, a *Bill of Rights* (1688/1689) representa não só mais um elemento na “disposição revolucionária” europeia; como os dois outros documentos citados, ele mostra a força e a influência do pensamento liberal/jusnaturalista (de Hobbes à Kant) e suas características, tais como: o individualismo, o Estado de Natureza, o Pacto Social, as leis de natureza, eternas, imutáveis; os direitos naturais, a tolerância, o Estado, entre outras.

Todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, e possuem certos direitos inatos, dos quais, ao entrarem no estado de sociedade, não podem, por nenhum tipo de pacto, privar ou despojar sua posteridade; nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir a propriedade de bens, bem como de procurar e obter a felicidade e a segurança (Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte *in* COMPARATO, 2003, p. 49).

Em seguida, após 13 anos da Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, com todas as contradições que lhe foram inerentes, a Revolução Francesa é capaz de gerar um documento que sela os valores já apontados nas duas declarações americanas – a da Virgínia e a da Independência norte-americana: liberdade e igualdade. Contudo, apesar do lema oficial da Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão deixa de fora a fraternidade, o valor que indica o sentimento de pertença entre humanos e sua consciência da partilha de certas disposições, dificuldades, em relação ao mundo da vida; um valor que poderia mediar as relações frente possíveis distorções da liberdade (o querer agir sem restrições de ordem nenhuma, por exemplo) e da igualdade (a planificação formal, massiva, de nossas variáveis, de nossas diferenças...). De forma cabal, Comparato afirma que:

Treze anos depois, no ato de abertura da Revolução Francesa, a mesma ideia de liberdade e igualdade dos seres humanos é reafirmada e reforçada: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos” (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, art. 1º). Faltou apenas o reconhecimento da fraternidade, isto é, a exigência de uma organização solidária da vida em comum, o que só se logrou alcançar com a Declaração Universal de Direitos Humanos, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 (COMPARATO, 2003, p. 49).

Apesar dos avanços teóricos, não se deve ignorar a perspectiva crítica apresentada pela tradição de esquerda – mormente, por Marx/Engels⁵⁴ e pensadores filiados a seu pensamento como Walter Benjamin –, bem como pensadores da tradição de direita como Edmund Burke. Além desses pensadores, os elementos mais críticos a serem pensados são fornecidos pela

⁵⁴ “Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter *cosmopolita* à produção e ao consumo em todos os países” (MARX, ENGELS, 1998, pág. 11). Grifo nosso. “O que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante” (MARX, ENGELS, 1998, pág. 26).

“Assim, a literatura socialista-comunista francesa foi formalmente castrada. E já que ela, nas mãos dos alemães, deixou de expressar a luta de uma classe contra outra, estes se convenceram de que haviam superado a “estreiteza francesa”; defendiam não verdadeiras necessidades, mas a “necessidade do verdadeiro”; interesses do ser humano, o próprio ser humano, ao invés dos interesses dos proletários; interesses do indivíduo que não pertence a nenhuma classe, que nem mesmo pertence à vida real, mas apenas ao céu nebuloso da fantasia filosófica”. (MARX, ENGELS, 1998, p. 33-4).

própria história. Nesta direção, a estrutura do estado de direito e – ainda mais grave – a cultura e “as mentalidades” políticas acabam sendo moldadas em meio às tensões históricas entre os interesses de grupos ligados às ideologias dominantes.

No calor dos anos anteriores à Revolução Francesa, a crítica de direita começa já a surgir com **Edmund Burke** (1729-1797). Tomado de desconfiança ante a inexperiência dos revolucionários em questões políticas e jurídicas, Burke enfatiza a falta de compromisso com a tradição política francesa e as consequências (abusos, danos, etc.) que uma liberdade “desconhecida” poderia causar; demolir todo um sistema estabelecido há séculos, um sistema que funciona bem e que conta com apoio fora da monarquia – apoio popular –, para colocar o que no lugar dele? Nascimento pondera que:

É bom lembrar que estamos ainda em 1790, e a crítica de Burke parece já prenunciar o que adviria em seguida, o terror revolucionário. O que está em jogo aqui é o contraponto de uma concepção de revolução entendida como continuidade, com outra, concebida como ruptura radical.

No primeiro caso, ela está ancorada numa tradição que remete ao que os astrônomos entendiam pelo movimento natural dos astros em sua órbita, que deve sempre seguir o mesmo curso. Quando algum deles saísse do curso, seria uma anormalidade, algo inusitado, e o que se esperava é que esse astro desgarrado voltasse a seu curso normal. Assim também, no curso da história dos povos, as revoluções serviriam, na maioria dos casos, para que as coisas fossem recolocadas nos seus devidos lugares, pois não se considerava normal que saíssem de seu curso natural. Já os revolucionários franceses não entendiam a revolução dessa forma, mas como ruptura radical, desvio mesmo de rota e realização de tábula rasa do passado. É isso que Burke chama de maior erro dos franceses que se puseram à tarefa de derrubar o antigo regime e começar tudo de novo do marco zero (NASCIMENTO, 2010, p. 122).

Além disso, havia um aspecto do pensamento dos revolucionários franceses que incomodavam Burke profundamente: o caráter abstrato e absoluto dos direitos dos homens revolucionários parece carecer de “maturidade prática” e gozar de grande riqueza na fé que depositam em seus sistemas de pensamento. O alto grau de complexidade social, jurídico, político, econômico, enfim, não abala a excessiva confiança dos filósofos da Revolução. Para Burke não fazia o mínimo sentido tratar de assuntos práticos e concretos a partir de suas idealidades – dos universais – que estavam protegidos das contradições no mundo das ideias. Além disso, os excessos revolucionários não tinham nada de metafísico ou abstrato. Para Ishay:

Os excessos revolucionários realizados durante o Terror Vermelho e suas consequências levantaram questões cruciais: quais meios são justificáveis

para promover os direitos humanos? Todos os meios justificam os objetivos dos direitos humanos? Estas questões seriam largamente debatidas no interior dos movimentos socialistas dos séculos XIX e XX. Na segunda metade do século XVIII, contudo, a violência e a guerra já haviam sido aceitas generalizadamente como recurso de última ordem para a implantação dos ideais republicanos – com a pretensão de que uma vez estabelecida a república em todo o mundo, as guerras desapareceriam. Contudo, as guerras revolucionárias conduziram de fato para uma federação mundial que asseguraria direitos reconhecidos nacionalmente pelos novos governos republicanos? Até mesmo Kant, o único defensor de uma confederação de estados republicanos, permaneceu inquieto diante desta questão. De um lado, ele saudou a Revolução Francesa como “uma predisposição moral inerente à raça humana”. Por outro, consistente com suas principais crenças na supremacia da vida individual, ele denunciou qualquer revolta que termine em rebelião... [como] o pior crime punível numa comunidade”. Não ficou claro nas afirmações de Kant como a França poderia lutar contra o despotismo senão através da resistência à autoridade, da rebelião, da violação dos acordos, assassinatos, ou das interferências nos assuntos internos dos países inimigos – recursos estes todos condenados por Kant⁵⁵ (ISHAY, 2004, p. 106-7).

Na perspectiva realista, pensando nos funestos momentos da Revolução Francesa, Ishay explora uma questão que foi levantada por Benjamin numa perspectiva bastante pessoal. Trata-se da questão dos métodos – meios e fins, na verdade – revolucionários; questão da qual Kant se ocupou detidamente. Como não “jogar duro” com os poderes constituídos quando se está na perspectiva da tomada do poder. Burke, porém, ainda não chegou neste ponto da reflexão. Isto não invalida parte de sua crítica conservadora; as reflexões de Burke são pontuais no sentido da “representação do discurso”, quer dizer, com que autoridade os intelectuais revolucionários se apossaram das vontades e desejos populares, quer dizer, fizeram-se representantes oficiais do “povo francês”?

De perspectivas inteiramente diferentes, Burke e Hegel compartilham a recusa pelo “dever-ser”. Cada um ao seu modo – e a partir de suas razões – desenvolve um realismo que, em larga medida, foi rechaçado pelo campo das ideias. O que Burke ressalta é brutal distância

⁵⁵ “The revolutionary excesses carried out during the Red Terror and its aftermath begged crucial questions: Which means are justified to promote human rights? Do all means justify their human rights goals? These questions would be widely debated within the socialist movement in the nineteenth and twentieth centuries. In the late eighteenth century, however, violence and war were generally accepted as means of last resort for implementing republican ideals – with the assumption that once republics were established worldwide, wars would vanish. Would revolutionary wars, however, in fact lead to a world federation that would secure the rights upheld domestically by new republican regimes? Even Kant, the only defender of a confederation of republican states, remained conflicted on that question. On the one hand, he saluted the French Revolution “as a moral predisposition within the human race”. On the other hand, consistent with his central belief in the supremacy of individual life, he denounced “any uprising that bursts into rebellion... [as] the worst punishable crime in a community.” It is left unclear from Kant’s statements how France could have fought against despotism except through resistance to authority, rebellion, the breach of agreements, killings, or interference with the internal affairs of the enemy’s country – recourses that were all condemned by Kant.”

que existe entre rebuscados sistemas metafísicos e aquilo que costumamos chamar de “dura realidade”. Burke assevera que:

Esses direitos metafísicos, ao penetrarem na vida prática como raios de luz atravessando um meio denso, são desviados, pelas leis da natureza, de sua linha reta. Sem dúvida, na imensa e complicada massa de paixões humanas, os direitos primitivos do homem experimentam tal variedade de refrações, que se torna absurdo discuti-los como se continuassem na sua direção original. A natureza do homem é complicada; os objetivos da sociedade são da maior complexidade possível; logo, quaisquer disposição e direção simples de poder não podem adequar-se nem à natureza do homem, nem à qualidade dos negócios que trata. Quando percebo a simplicidade das invenções que criam, para o orgulho de seus idealizadores, novas constituições, não consigo decidir-me quanto a considerar seus autores grosseiramente ignorantes do negócio ou totalmente negligentes em seu dever (...). Os direitos que esses teóricos da Constituição pretendem obter são todos absolutos: em que pese à sua verdade metafísica, são moral e politicamente falsos. Os direitos do homem encontram-se numa espécie de meio-caminho, impossível de ser definido, mas que se pode, contudo, discernir. Os direitos dos homens nos diferentes governos compreendem suas vantagens, as quais são contrabalançadas pelo equilíbrio entre as diversas formas de bem, algumas vezes entre bem e o mal; e, vezes ainda, entre o mal e o mal. A razão política é calculadora: ela soma, subtrai, multiplica, divide as verdadeiras qualidades morais moralmente e não metafísica ou matematicamente (BURKE *apud* Nascimento //2010, p. 122-3// 1982, p. 91).

A resposta direta à posição de Burke veio montada num “cavalo metafísico”. Com ânimo jusnaturalista aguerrido, **Thomas Paine** (1737-1809) retomará ainda que “discretamente” as associações tecidas racionalmente entre Deus, natureza, essência, princípios, que se tornaram características marcantes da construção jusnaturalista moderna. Ele insistirá na defesa dos direitos inatos, quer dizer, num conceito de homem que goza de prerrogativas especiais – concedidas pelo criador –; insistirá, assim, na importância fundante dos princípios metafísicos na constituição da complexidade social, no indivíduo como célula nuclear da sociedade civil e assim por diante, retomando pontos centrais de toda tradição de pensamento liberal, jusnaturalista. Neste sentido, Paine reiterará a autodeterminação do povo francês se ele assim quiser dar-se outra realidade política. Nascimento condensa a querela afirmando que:

Contra o empirismo e o historicismo de Burke, Paine insiste nos princípio que devem nos conduzir para o encontro da fonte na qual devemos haurir os direitos fundamentais. Contra Burke que pretende invocar a tradição do povo inglês e do povo francês, que, segundo o pensador irlandês, já possuíam uma boa constituição bem antes das revoluções, Paine argumenta que ele, assim como tantos outros, não ousaram ir mais longe na Antiguidade e, se fossem,

teriam encontrado o fundamento, isto é, o homem tal como “veio das mãos do Artífice. O que era então? Homem. Homem era seu grande e único título, e um mais alto não lhe pode ser dado” (NASCIMENTO, 2010, p. 125).

A natureza diferenciada do homem possui uma fonte privilegiada. A condição do homem permite fazer a passagem do direito natural para o direito civil: o direito civil é, no final das contas, o direito natural objetivado, ou melhor, encarnado. É também da classe de direitos naturais que emana o poder civil e este poder não pode voltar-se contra os direitos naturais individuais que cada indivíduo possuiria. Paine procura desabilitar a crítica de Burke estabelecendo um corte conceitual e, com isso, mostrar a proeminência do pensamento teórico, do caráter constitutivo dos princípios. Contudo, ele acaba permanecendo num monólogo que apenas reproduz os princípios jusnaturalista e procura evitar as críticas e argumentos histórico-fatuais de Burke. Para realizar seu corte conceitual, Paine desloca a discussão dos acontecimentos presentes e aponta para o princípio, a origem, ou, em outras palavras, o fundamento, do homem e, conseqüentemente de todo o Estado. Com isso, pretende invalidar os argumentos de Burke mostrando que ele (1) comete um erro de princípio – por não partir de uma premissa maior segundo a qual o direito natural tem na divindade cristã sua fonte e essência — e, em seguida, (2) que os argumentos de Burke são histórico-fatuais e, portanto, contingentes, frágeis, oriundos de uma tradição secular; esse tipo de argumento de pouco ou nada valeria frente à segurança oferecido pelo fundamento divino-racional do direito natural.

Caminhando numa seara teórica que se inclina em uma direção completamente distinta, passaremos a alguns momentos da crítica marxista. Destarte, na crítica de esquerda – que, apesar das ressalvas e “reformulações”, possui boa parte de suas raízes fincadas em Hegel – ocorre uma crítica da “naturalização-essencialização” da visão de mundo “burguesa” através dos elementos disseminados pela ideologia dos direitos naturais racionais e “eternos”. Numa das muitas passagens célebres do *Manifesto Comunista*, **Karl Marx** (1818-1883) e **Friedrich Engels** (1820-1895) caracterizam resumidamente o processo de desenvolvimento político-burguês no movimento histórico:

Cada uma dessas etapas de desenvolvimento da burguesia foi acompanhada por um progresso político correspondente. Segmento social oprimido sob a dominação dos senhores feudais; organizado em associação armada autogerida na comuna; aqui república urbana independente, ali terceiro estado sujeito aos impostos na monarquia; ou, mais tarde, no período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta; no geral, principal fundamento da grande monarquia – com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial a burguesia conquistou,

finalmente, o domínio político exclusivo no Estado representativo moderno. O poder do Estado moderno não passa de um comitê que administra os negócios comuns da classe burguesa como um todo (MARX; ENGELS, 1998, p. 09-10).

Marcando a radicalidade da crítica de Marx, Nascimento detalha como, internamente, a estrutura burguesa de sociedade traz elementos que desabilitam uma visão mais “precisa” e, ao mesmo tempo, “abrangente” das contradições entre sua ideologia e o “destino” (*fatum*) que impõe ao curso da história. Nascimento indica que:

Para ele [Marx], acima de tudo, é preciso desmistificar o homem que aparece nas Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão, pois a universalidade deste homem não resiste à crítica, pois é fácil de perceber que se trata de um homem particular, o burguês proprietário, portador de todos os direitos arrolados nas declarações: a liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade, para permanecermos tão-somente nos direitos humanos fundamentais. Resta saber onde este homem irá realizar seus direitos fundamentais. A exposição do texto das Declarações indica que é como cidadãos que terão a possibilidade de realização plena de todos os seus direitos fundamentais. “Mas quem é o cidadão?”, pergunta Marx. Uma pura ficção, uma quimera. Como cidadãos, somos todos iguais, livres, temos a segurança garantida e a salvaguarda da propriedade. Neste sentido, o homem vivendo, como patrão, como operário, enfim, como membro da sociedade civil, na esfera particular, acha-se separado da cidadania, ficção na qual o pressuposto é que todo homem ali encontraria em plenitude todos os seus direitos preservados e garantidos pelo Estado (...). A classe operária estaria dentro do Estado burguês participando de uma cidadania de ficção, já que sua condição não muda, a menos que o operário mude de classe ou então que se eliminem as classes. Neste quadro, reivindicar direitos é sempre reivindicar direitos burgueses, de uma determinada classe e não direitos universais. Razão pela qual os direitos humanos, nessa perspectiva, serão sempre considerados como direitos de um homem historicamente dado, o burguês (NASCIMENTO, 2010, p. 130).

A posição de Marx representa um marco crítico na história conceitual dos direitos humanos. Para Marx, a liberdade que os direitos humanos proclamam não passam do direito à propriedade (MARX, 2005, p. 35). Na “liberdade burguesa”, o limite colocado pela lei é: “não prejudicar os outros”. Segundo Marx, trata-se de um espaço formal, vazio, no qual os movimentos de um homem são circunscritos pela lei de modo análogo ao qual um terreno tem a área do proprietário delimitada por estacas. Para Marx:

Os *droits de l'homme*, os direitos humanos, distinguem-se, como tais, dos *droits du citoyen*, dos direitos civis. Qual o *homme* que aqui se distingue do *citoyen*? Simplesmente, o membro da sociedade burguesa. Por que se chama *membro da sociedade burguesa* de “homem”, homem por antonomásia, e dá-se a seus direitos o nome de *direitos humanos*? Como explicar o fato?

Pelas relações entre o Estado político e a sociedade burguesa, pela essência da emancipação política.

Registremos, antes de mais nada, o fato de que os chamados *direitos humanos*, os *droits de l’homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade (MARX, 2005, p. 2005).

Esta postura radicalmente crítica de Marx aos direitos humanos enquanto direitos burgueses vai marcar profundamente toda a tradição marxista durante o século XIX e XX; enquanto crítica ao direito natural, ela aparecerá, por exemplo, em Walter Benjamin; como crítica radical ao homem que depende da cidadania formal para ser homem, ela surgirá na perspectiva original desdobrada por Arendt e, anos depois, retomada por Agambem.

2.7 Realidade ou Irrealidade dos Direitos Humanos

Como veremos mais adiante – no cap. 5 deste trabalho –, entre as duas grandes guerras, com Benjamin, a crítica de esquerda encontra um aprofundamento radical na direção do conceito de direito do Estado liberal. Na contemporaneidade, Giorgio Agamben radicalizará ainda mais a crítica não só ao pensamento e ao Estado liberais. Ao seu modo, ele retomará Arendt, Benjamin e Foucault para desdobrar a crítica até sua potencialidade máxima. O pensador italiano critica enfaticamente a democracia neoliberal em sua vontade absolutista e em sua práxis monopolista de poder ao descortinar o estado de exceção velado pelo caráter abstrato das Declarações e do exercício político. Neste sentido, os direitos humanos representariam a expressão máxima de pretensões totalitaristas – como as da Alemanha nazista, por exemplo – positivadas nas declarações: eles protegeriam o cidadão circunscrito política, jurídica, econômica e socialmente em determinado Estado – proteção condicionada às conveniências do “Estado neoliberal” e seus imperativos num estado de exceção – e não o “homem” sem pátria, sem sua cultura, sem sua terra.

Bem antes dos acontecimentos que precipitaram a “Guerra ao Terror” – e precedendo em alguns anos a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 –, a Europa passou por um enfrentamento devastador: a Segunda Guerra Mundial. Depois deste conflito e em decorrência dele, a condição geopolítica global sofreu modificações radicais. As formações totalitárias de esquerda e direita mostraram que o Estado de Direito estava ameaçado diante dos jogos político-econômicos de poder.

Assim, no quadro “genético” contemporâneo dos direitos humanos – como será abordado no último capítulo deste trabalho – não se deve desconsiderar o acirramento ideológico entre países alinhados à direita e à esquerda durante a Guerra Fria e suas consequências políticas gerais.

Anteriormente e concomitantemente a este processo, atravessando os séculos, costuraram-se as etapas brutais do colonialismo europeu e seu escravismo; posteriormente, a presença colonialista contemporânea – sobretudo inglesa, espanhola, portuguesa e francesa), com suas respectivas consequências, entre elas, a questão dos direitos dos povos colonizados e explorados (na África, na Ásia, nas Américas Latina e Central, etc.) frente às suas colônias ou ex-colônias. Ainda: a criação do Estado de Israel e a questão palestina; o *apartheid* sul-africano e a segregação norte-americana, a questionável política de guerra norte-americana relativa ao Golfo Pérsico – e seus desdobramentos até os dias atuais –; o conflito sérvio-croata, a tortura e o trabalho escravo atuais na América Latina; a questão da exploração sexual, do tráfico de pessoas e órgãos, entre muitos outros exemplos, deixaram a ONU e a Declaração Universal dos Direitos Humanos numa radical zona de desconforto.

Apesar de tudo, seus valores foram mantidos e continuam sendo expandidos – em maior ou menor proporção – e apropriados culturalmente por indivíduos em diversas culturas do mundo entre violações e “positivações”; além de um crescimento espontâneo, há a organização e o crescimento de uma militância que exige reconhecimento e respeito em países como Cuba, Angola, China, Coreia do Norte e Irã, entre tantos outros.

Sustenta-se, pois, em termos concretos, a “esperança kantiana” em um *signum prognosticum* – reacendida ponderadamente por Bobbio (BOBBIO, 2004, p.78-80) – se pensarmos na ideia de uma possível “progressão” do conjunto das comunidades humanas como um todo e entre si? Ainda que por um brevíssimo instante, as discussões teóricas podem elucidar alguma questão e/ou relação entre os fundamentos da realidade humana de um modo geral e de alguns de seus fenômenos como a violência, o medo, o poder, a fraternidade, a esperança e os próprios direitos humanos? Elas possuem alguma efetividade prática, ou seja, transformadora, reformadora ou mesmo revolucionária? O universo teórico-filosófico – por conveniência, conivência, auto-engano – largamente furtou-se de pensar a condição humana e o próprio mundo para além das muralhas a priori da cidadela da razão. Ainda hoje, na tradição filosófica, pode-se encontrar a recusa radical tácita em pensar abertamente a partir dos fatores fisiológicos e biológicos e dos “condicionamentos” sociais. A força da tradição que privilegia a proeminência e superioridade de princípios racionais que não estejam ao alcance das forças da sensibilidade é notável.

Sabe-se que os princípios racionais, por si só, não possuem força transformadora suficiente para solucionar problemas de ordem prática e “ajustar” as complexas configurações do tecido social. Se há uma grande contribuição da tradição crítica – de esquerda ou direita – para uma história conceitual dos direitos humanos, ela está na própria prática crítica e seus resultados: em mostrar as diversas texturas da insuficiência teórica e da insuficiência prática, em apontar o perigo das radicalizações políticas e do “bom-senso comodista”. Neste sentido, a exuberância teórica e sua “diversidade”, são extremamente relevantes para manter a “nau humana” navegando. Posições mais recentes e “polêmicas” como as de Michel Villey são imprescindíveis para manter os ímpetos filosóficos e práticos acesos e cuidadosamente saudáveis.

Seguindo a tradição de Burke, que olha com desconfiança a fé excessiva que alguns teóricos depositam no poder das abstrações e argumentos “perfeitos”, **Michel Villey** provoca:

Os direitos do homem são irrealis. Sua impotência é manifesta. A Constituição Francesa ou seus preâmbulos proclamam o direito ao trabalho, há na França um milhão e meio de desempregados. (...) E terem inserido na Carta pretensamente universal das Nações Unidas direitos a participar dos negócios públicos, das eleições livres, dos lazeres, da cultura assim como da abastança, digamos que no Camboja ou no Sahel, e em três quartos do globo, essas fórmulas são indecentes! O erro delas é prometer demais: a vida, a cultura, a saúde igual para todos; um transplante do coração para todo cardíaco. Haveria, só com o direito de todo francês à saúde, com o que esvaziar o orçamento total do Estado francês, e cem mil vezes mais! O dissidente soviético Bussowski maravilhou-se ao ver proclamado nos Estados Unidos o direito à felicidade. O que pensar, perguntava ele, se a felicidade do senhor X...é matar a mulher dele? (VILLEY, 2007, p. 5-7).

O apelo à felicidade possui implicações sérias que remetem às várias raízes históricas dos direitos humanos: da individualidade à natureza humana (jusnaturalismo), das “razões” às vontades, de Aristóteles à Nietzsche, para não irmos muito longe. Villey critica a ilusão de que “tudo” será resolvido mediante formalização jurídica. Para tanto – em certo sentido mais como Burke do que como Hegel – ele explora as “dificuldades” entre o “ser” e o “dever-ser” e nos coloca indiretamente uma questão: se a positivação dos direitos não é suficiente – há contradições, desvios, falhas, demais em todos os fenômenos das camadas do tecido social – de que nos adiantaria a posse de um fundamento irrecusável? “Racionalmente”, já não sabemos como acabar com a fome? E porque não o fizemos? A razão está circunstanciada no mundo e às condições gerais desta condição – e elas são muitas – e, no final, inescapável. Não se trata, obviamente, da “razão”, mas sim de como temo-la interpretado, sobretudo em relação aos campos práticos.

Por conseguinte, desconfiamos que os direitos humanos não podem ser configurados exclusivamente sob o arco do direito e da política “oficial”, “institucional”; sua origem histórico-social aconteceu muito séculos depois do surgimento das leis. Entretanto, não surgem como uma exigência interna da lei, embora solicitem essa forma para fins “pragmáticos”. Eles parecem ganhar vida quando a emergência de certos fragmentos da história humana – da história dos conceitos do fenômeno dos direitos humanos – consegue estabelecer uma compreensão, ainda que turva, da condição atual do animal humano, de seu poder e de sua fragilidade. O fenômeno dos direitos humanos pode, sobretudo, desenvolver-se e ser interpretado como um momento histórico-hermenêutico, em que o indivíduo, o ser humano concreto (sócio-biológico), se reconhece como centro de poder insubstituível, único, na sua relação constitutiva ineliminável com os outros e diante do Estado, *no* Estado e *como* Estado. Mais do que lutar por direitos, trata-se de fazer-se o centro do direito na radicalidade responsável que essa condição impõe. Nesta direção, a abertura da consciência perante si, perante o outro e perante o mundo talvez seja o principal desafio, pois envolve um sem número de outros problemas: os problemas da educação relativos ao tecido privado da esfera social.

Enfim, sejam quais forem as respostas para as perguntas e problemas – práticos e conceituais –, acreditamos que, em geral, o exercício da reflexão crítica deve ser mantido e provocado. Particularmente, no que concerne aos direitos humanos, consideramos que se “trata de uma razão essencial: é imperativo que eles mantenham o seu poder crítico num momento em que se tornaram de tal modo evidentes para todo o mundo que a sua banalização pode lhes corromper as virtudes essenciais” (HAARSCHER, 1997, p. 09). Trata-se de um empenho para não banalizar a prática e a concretude, mantendo a importância do exercício teórico como elemento dialético de “co-elaboração” concreta. Neste sentido, a constatável escalada do fenômeno dos direitos humanos não pode ser confundida com uma “vitória antecipada”. De certo modo, não há o que comemorar. Também não se deve capitular ao conforto teórico do escritório, do artigo acadêmico, da “realidade e, por conseguinte, submeter os direitos humanos ao isolamento e sua consequente perdição” (BOBBIO, 2004, p. 64).

Realisticamente, Berti nos dá uma ideia bastante razoável da importância, da responsabilidade e do cuidado que se deve ter ao tratar do fenômeno dos direitos humanos. Ele não se furta às contradições, nem tampouco evita assumir a importância simbólica e emblemática que os direitos humanos vêm adquirindo ao longo dos anos. Berti sustenta que:

Pois bem, minha tese é a de que hoje a função daquilo que Aristóteles chamou de *éndoxa* pode ser desenvolvida pelos direitos humanos, isto é, pelas enunciações contidas nas grandes declarações dos direitos, tais como as cartas constitucionais dos vários Estados e as declarações das grandes organizações internacionais, ou seja, a ONU, o Conselho da Europa, a Organização para a Unidade Africana, a Organização da Conferência Islâmica, etc. Com relação às cartas constitucionais dos vários Estados não há dúvida de que elas, desde que entraram em vigor, receberam a aprovação e, portanto, o consenso da maior parte dos cidadãos ou dos seus representantes e devem ser aceitas, a princípio, pelos mesmos cidadãos. (...) Por essas razões, acredito que as declarações dos direitos humanos sejam hoje compartilhadas, senão por todos, certamente pela maioria dos homens e pelas pessoas competentes, que são os representantes das populações dos Estados, ou seja, os homens políticos, ou pelo menos pela maioria deles e pelos mais proeminentes. Estes correspondem perfeitamente, portanto, à definição que Aristóteles deu dos *éndoxa*. Não é válido repetir, contra eles, a objeção continuamente feita de que os direitos humanos, embora proclamados por todos, são muitas vezes desprezados pelos próprios Estados que compõem as Nações Unidas ou pelos homens políticos, por exemplo, os ditadores, que operam no interior dos Estados. (...) Todavia, é também um fato que aqueles que violam os direitos humanos muitas vezes negam-no ou encobrem que o cometem, ou seja, não tentam justificar publicamente tais violações: praticam-nas de fato, mas recusam energicamente a imputação de tê-las praticado. Há nisso certamente muita hipocrisia, mas também o reconhecimento de que não se pode publicamente tomar uma posição contrária aos direitos humanos, uma vez que esta posição seria impopular e provocaria uma perda de consenso que poderia enfraquecer quem a sustenta. Portanto, inclusive os que violam os direitos humanos reconhecem implicitamente que eles são amplamente compartilhados. Tal reconhecimento confere um prestígio indubitável aos direitos humanos ao qual, com certeza, as posições opostas ou divergentes não podem aspirar (BERTI, 2006, p. 145-7)

Enfatizando ainda o espírito crítico e o exercício de uma perspectiva “realista”, Norberto Bobbio, utilizando o direito do trabalho como exemplo, refere-se a mais um problema na ordem das dificuldades expostas no artigo “Presente e Futuro dos Direitos do Homem”. Sua posição endossa a que já foi formulada nas conclusões do artigo “Sobre os Fundamentos do Direito do Homem”. Para Bobbio:

Cabe ainda mencionar uma dificuldade que se refere às condições de realização desses direitos. Nem tudo o que é desejável e merecedor de ser perseguido é realizável. Para a realização dos direitos do homem, são frequentemente necessárias condições objetivas que não dependem da boa vontade dos que os proclamam, nem das boas disposições dos que possuem os meios para protegê-los. Mesmo o mais liberal dos Estados se encontra na necessidade de suspender alguns direitos de liberdade em tempos de guerra; do mesmo modo, o mais socialista dos Estados não terá condições de garantir o direito a uma retribuição justa em épocas de carestia. Sabe-se que o tremendo problema diante do qual estão hoje os países em desenvolvimento é o de se encontrarem em condições econômicas que,

apesar dos programas ideais, não permitem desenvolver a proteção da maioria dos direitos sociais. O direito ao trabalho nasceu com a Revolução Industrial e é estreitamente ligado à sua consecução. Quanto a esse direito, não basta fundamentá-lo ou proclamá-lo. Nem tampouco basta protegê-lo. O problema da sua realização não é nem filosófico nem moral. Mas tampouco é um problema jurídico. É um problema cuja solução depende de um certo desenvolvimento da sociedade e, como tal, desafia mesmo a Constituição mais evoluída e põe em crise até mesmo o mais perfeito dos mecanismos de garantia jurídica (BOBBIO, 2004, p. 64).

Histórica e socialmente, a posição dos direitos humanos possui uma função hermenêutica – o aprofundamento e a disseminação do processo *endoxal* – e uma finalidade pedagógica no que diz respeito ao desenvolvimento da visão de mundo dos povos sobre si mesmos e uns sobre os outros. As crises e críticas “fatuais” e teóricas são estratégicas; elas podem e devem marcar critérios de conduta e de reflexão diante de uma totalidade do real que nos oferece “poucas” garantias.

A possibilidade e o sentido da questão de uma fundamentação dos direitos humanos “brincam” incansavelmente com o caráter multifacetado do fenômeno. Se tanto a “definição teórica” dos direitos humanos, assim como seu sentido e fundamento possuem grande grau de indeterminação e não nos oferecem garantias “invulneráveis” práticas nem, tampouco, teóricas, ao menos – e por hora –, eles ensejam uma experiência de aprendizado radical sobre a “instabilidade” de nossas condições de vida e dos incontáveis elementos que estas condições envolvem, bem como a possibilidade de repensá-las. Eis seu caráter pedagógico.

Resta saber o que significa e o que se pretende quando se invoca a questão do fundamento dos direitos humanos. Há uma proto-história e, certamente, uma recente história do fenômeno dos direitos humanos. A pergunta pelo fundamento dos direitos humanos pode ser compreendida de vários modos e sua resposta – conquanto traga ou não um fundamento – também pode ser interpretada e revisitada de outros incontáveis modos. Epistemologicamente, não é impossível que se encontre um ou mais de um fundamento para os direitos humanos; analogamente, é possível que este(s) fundamento(s) possua qualidades suficientes para sustentar-se epistemologicamente como proposições erigidas a partir de crenças verdadeiras justificadas. O caráter satisfatório das respostas depende sobremaneira de sua capacidade em lidar com limites e cortes conceituais inerentes à sua própria história conceitual; situação que fica por demais clara quando a questão do fundamento dos direitos humanos é tratada por Rabossi na última parte deste trabalho; tanto mais claramente na seção em que ele desfaz vários “mitos” construídos pela concepção canônica dos direitos humanos ao privilegiar os direitos civis em detrimento dos direitos econômicos.

Destarte, elementos teóricos para uma defesa argumentativa dos direitos humanos estariam assegurados. Entretanto, cabe resguardar a sobriedade de Bobbio ao ponderar que fundamentar, proclamar, proteger não é – não tendo sido – suficiente para efetivá-los em um grau contundentemente real; de que a não concretização dos direitos humanos não está relacionada a uma tibieza ou vigor filosófico, moral ou jurídico. Bobbio fala, então, de “um certo desenvolvimento da sociedade” que está além da melhor constituição possível, do mais bem acabado “mecanismo de garantia jurídica”. Isto para lembrar-nos da ressalva platônica – já referida neste capítulo – segundo a qual não precisaríamos de leis, nem de *motores coercitivos*, se fôssemos efetivos “conhecedores” do Bem. O “certo desenvolvimento da sociedade” de Bobbio parece-nos envolver um movimento de progressiva consciência compreensiva de nossa “comunidade”, da comunidade de nossa fragilidade e um generoso, radical e vivo sentimento de empatia, que pulverizasse o medo que erige a barreira entre o bem de si mesmo e o bem do outro; um momento em que “salvar a própria pele” não excluísse o outro, ou melhor, que sequer fosse suposto como uma ameaça pessoal, mas ao contrário: que o risco, a ameaça, a dor, a fome, a vergonha do outro pudessem ser sentidos, efetivamente, como a própria miséria pessoal. Isto não por aproximação, mas por pertença. O sangue de um é o sangue do outro.

Tendo colocado em termos gerais alguns dos conceitos fundamentais para uma história do ideário do fenômeno dos direitos humanos, passaremos a algumas reflexões sobre o sentido e os usos que a palavra “fundamento” adquiriu em alguns momentos na história da filosofia; trata-se, portanto, de mostrar o “fundamento” como questão filosófica e alguns problemas atrelados à questão. Numa primeira parte, trataremos do fundamento a partir de Aristóteles e Kant. São ambos pensadores paradigmáticos e que passaram a questão do fundamento em revista – cada um ao próprio modo – e lançaram outras inflexões sobre ela. Na segunda parte, remeteremos aos contornos que a questão do fundamento adquire na epistemologia contemporânea. Passaremos, pois, a uma exposição sobre o fundacionalismo forte, modesto e fraco, bem como algumas de suas ressalvas e problemas.

A intenção destes dois momentos é traçar uma compreensão da questão do fundamento e seus problemas na sua fonte originária; uma compreensão que não exclui a atualidade da questão na forma do fundacionalismo. Outro propósito das duas seções dedicadas ao “fundamento” é a de saber se e em que medida a discussão em torno do fenômeno dos direitos humanos pode ser tomada no sentido de uma “razão universalmente irresistível” ou no sentido das “proposições certas e autoevidentes” formuladas a partir de uma crença verdadeira justificada.

Ainda que fragmentariamente, seguindo uma cronologia modesta, esta seção procurou delinear algumas ideias relevantes para a formação conceitual dos direitos humanos. A questão que se põe, por fim, é indireta: quais seriam os ganhos e as perdas de pensar a “natureza humana”, o direito natural – o conceito de direito em geral –, subjetividade e intersubjetividade, o historicismo, etc. dentro das exigências da metafísica tradicional e da epistemologia contemporânea? Se a rejeição das “certezas racionalistas metafísicas” não implica numa rejeição do racionalismo, em certa medida, resta recolocar as questões levantadas por Bannell.

Em seu artigo *O Problema da Racionalidade e os Direitos Humanos*, antes de iniciar a análise/exposição da racionalidade estratégico-instrumental e da racionalidade comunicativa, Bannell indaga:

Ainda é possível justificar racionalmente a ideia de que existem direitos que são naturais aos seres humanos? Ainda podem ser considerados valores universais, diante da pluralidade de valores reconhecida hoje em dia? Quais valores deveriam entrar num elenco de tais direitos? Quais concepções de racionalidade e do sujeito são necessárias para evitar um relativismo no qual direitos humanos têm validade somente para um grupo ou classe qualquer? (BANNELL, 2010, p. 94).

3.

A QUESTÃO DO FUNDAMENTO: CARACTERÍSTICAS E PROBLEMAS

Ao abordar a questão do fundamento dos direitos humanos, parece-nos prudente considerar alguns pontos-chaves no cenário histórico – o que cremos ter sido feito em parte na seção precedente –, bem como demarcar um “contexto conceitual” no qual a compreensão de alguns sentidos gerais do termo “fundamento” e da relação que ele adquire ao ser vinculado ao fenômeno dos direitos humanos tornem-se possíveis.

3.1. A questão do fundamento em Aristóteles e Kant

Procuramos, portanto, partir de dois sentidos mais abrangentes para, em seguida, determo-nos sobre a radicalidade própria da tarefa – e seus limites – em dois pensadores emblemáticos: Aristóteles e Kant. Com isso, temos a intenção de lançar pontos de apoio para uma compreensão do caráter da fundamentação dos direitos humanos e, de modo colateral, entender o que se pretende teoricamente quando se evoca a questão da fundamentação dos direitos humanos.

De modo geral, podemos reduzir as noções de fundamento a duas (MORA, 2001, p. 1159): a primeira como fundamento material à qual se atribui a noção de causa enquanto razão de ser de algo (deve-se lembrar sempre que tanto o conceito de causa quanto o de fundamento podem adquirir vários sentidos), ou seja, das condições materiais do surgimento, origem, de um fenômeno. O segundo sentido lida com a noção de fundamento como ideal, ou seja, como conjunto de princípios puramente racionais e/ou suficientes para que, a partir deles, razões entendidas enquanto motivos possam ser apresentadas justificadamente. Tanto cabem aqui as noções de fundamentação tradicionalmente idealistas/metafísicas – sistemas de pensamento que revelariam a “essência”, verdadeira realidade, do objeto abordado – quanto as propostas em termos de “discursos concorrentes” – argumentações sistemáticas que disputam a prevalência sobre determinado “ponto de vista”, tema ou objeto –, quer dizer, que podem gerar um consenso (e aqui se toma o consenso, ou o argumento “vencedor”, como uma espécie de fundamento no sentido de um ponto de partida ou de conclusão) e, ainda, um conjunto de crenças básicas – com maior ou menor grau de certeza – como pretendem os fundacionalistas contemporâneos. Se sobretudo este último sentido tenta evitar o “mergulho em busca de um fundamento absoluto” e, com isso, parece muito contemporâneo, não nos esqueçamos – como bem mostrou Berti – de que ainda não deixamos a esfera “*endoxal*” de

Aristóteles. Passemos, assim ao nosso *excursus* conceitual, não exaustivo, pela tradição filosófica.

Do ponto de vista histórico, a questão da fundamentação aparece nas origens do pensamento ocidental a partir do empenho discursivo de Platão para caracterizar e definir a filosofia e sua tarefa “primeira”⁵⁶. E a tarefa primeira da filosofia trata de algo que se tornou tão “caro” quanto “problemático” em toda a tradição filosófica: o ser.

Assim, mesmo considerando-se as mudanças contextuais acontecidas ao longo da história, as reviravoltas metodológicas e a “pluralidade interpretativa” cultivadas pela filosofia, a questão da fundamentação mira um pouco de ordem sobre o caos⁵⁷. Entretanto, a questão da fundamentação dos direitos humanos tem reunido tanto esforços teóricos em seu apoio quanto ressalvas quanto à sua possibilidade e necessidade. Ao invés de perseguir “antigos espectros”, ou seja, de entregar-se de pronto a uma busca pelo fundamento dos direitos humanos, Enrico Berti sugere que se faça uso de um método mais prático:

Ao invés de remontar aos fundamentos, isto é, de se perguntar de saída sobre em que base os direitos humanos se fundamentam, se sobre uma lei divina ou uma hipotética lei natural, ou sobre a cultura dos povos, ou sobre a história, etc., seria mais conveniente partir, uma vez mais, dos direitos humanos e proceder, por assim dizer, para trás, procurando descobrir o que eles implicam ou o que eles abrigam (BERTI, 2001, p. 10).

A posição de Berti representa uma reação às mais variadas propostas de fundamentação dos direitos humanos que tem surgidos ao longo de décadas; propostas que pretendem alcançar a “essência” de um fenômeno antes de considerar detidamente o próprio fenômeno e suas expressões históricas, teóricas, culturais, etc. Desde as origens da filosofia, as “essências” têm sido perseguidas com empenho e método. O exercício das formas de pensamento, a práxis hermenêutica – por assim dizer – conquistou vários “postos” de observação no decorrer dos séculos. Percebe-se que a proposta de Berti é típica do método dialético aplicado à filosofia prática: no tempo presente, partir de um “dado elemento” e proceder com seu exame/análise, isto é, investigar sua significação situacional e simbólica e relacioná-lo com a linguagem ordinária, com os valores coletivamente postos, para retirar as

⁵⁶ Entretanto, a questão do fundamento – tal qual a conhecemos hoje – não foi formulada por Platão.

⁵⁷ “O que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre enfrentar o caos, traçar um plano, esboçar um plano sobre o caos. A filosofia quer salvar o infinito, dando-lhe consistência: ela traça um plano de imanência, que leva até o infinito acontecimentos ou conceitos consistentes, sob a ação de personagens conceituais. (...) Pensar é pensar por conceitos, ou então por funções, ou ainda por sensações, e um desses pensamentos [(a filosofia, a ciência, a arte...)] não é melhor que um outro, ou mais plenamente, mais sinteticamente “pensado” (DELEUZE. GUATTARI, 2007, p. 253).

implicações antropológicas, éticas e políticas que elas possuem; sem conhecê-la e, ao seu modo, Rabossi realiza a sugestão de Berti e, procura, assim, desconstruir alguns mitos consolidados historicamente na seara dos direitos humanos. De qualquer forma, sem o apelo à exatidão numérica, para Berti, permanecemos na esfera *endoxal*. E, assim, na direção de melhor compreender tal esfera – e por questões metodológicas –, detenhamo-nos alguns instantes sobre elementos do pensamento de Aristóteles.

No decurso da história, bem antes de se chegarmos à questão do fundamento dos direitos humanos, Aristóteles havia dado início a um esforço teórico modelar na história do pensamento ocidental; ele tratou de sistematizar o conhecimento geral e filosófico de seu tempo e, ainda, elaborou sua própria reflexão a partir de seu legado cultural. Aristóteles procedeu com a sistematização dos saberes e o estudo das formas lógicas da linguagem e do conhecimento. Na sua filosofia, há uma primeira grande “virada” fundamental na história do pensamento ocidental que só seria sentida ao longo dos séculos, sobretudo depois da Idade Média.

À medida que o pensamento filosófico forjou incontáveis visões de mundo, limites e problemas, as questões relacionadas com a exigência de uma fundamentação última começam a se tornar mais patentes. No âmbito da formação de uma exigência explicitadora da verdade do mundo da vida, todos os ramos do conhecimento estão fincados e arraigados em um mesmo solo. A sistematização dos conhecimentos deve obedecer às características de cada conhecimento e envolver uma fundamentação explicitadora do sentido e da tarefa de cada um deles, de seus objetos gerais e específicos e de seus métodos. Por outro lado, envolve uma explicitação do caráter do conhecimento em geral, unificador de todos os outros. Desta feita, também em Aristóteles, a fundamentação do conhecimento – em sentido *lato* – aponta para algo que, estando além do conhecimento, possibilita-o enquanto condição de verdade.

No pensamento aristotélico, segundo Oliveira (OLIVEIRA, 1996, p. 20), a questão da fundamentação do conhecimento em geral aparece no escopo de sua investigação acerca da *ciência primeira* (a metafísica), ou seja, na busca pelo princípio autônomo, *autofundante* e que, conseqüentemente, pode fundamentar todos os demais tipos de conhecimento. Neste sentido, sem ignorar a “essência” de cada ente em particular – a “cavalidade” do cavalo, ou seja, a característica necessária que dele um “cavalo” e não outro ser qualquer –, Aristóteles lança-se numa investigação que pergunta por aquilo que define a essência enquanto tal, quer dizer, ele pergunta pela “essencialidade” da essência. O que interessa a Aristóteles é o caráter da essência em si e como “tessitura comum” de todas as coisas, o elemento que as une numa

mesma condição e que possibilita que sejam apreensíveis na sua unidade/identidade e, consequentemente, na sua diversidade.

A investigação da ciência primeira aristotélica implica na pergunta pela “condição de possibilidade do discurso humano” (OLIVEIRA, 1996, p. 20) a partir da participação do ente naquilo que, sendo partilhado pela infinidade das coisas existentes, pode ser apreendido pelo pensamento e apresentado na linguagem como conhecimento. “Assim, a ciência primeira tematiza o conjunto das condições *a priori* da comunicação dos homens entre si através da mediação da linguagem” (OLIVEIRA, 1996, p. 20) no sentido do saber último.

Nos *Segundos Analíticos* (I, 7, 75 a 41; 10, 76b 14), Aristóteles define axioma como um dos princípios do silogismo, quer dizer, aquilo a partir do qual e através de que um “conhecimento científico” pode ser demonstrado. Entretanto, como nem todo conhecimento demanda demonstração, o limite da exigência por uma “eterna demonstração” (ou fundamentação) esbarraria na natureza do princípio do conhecimento, ou melhor, do tipo de conhecimento em questão. Nos *Segundos Analíticos* (III 5 -20), Aristóteles sustenta que:

A necessidade de conhecer as premissas primárias levou alguns a pensar que não há conhecimento, e outros, admitindo a sua possibilidade, a pensar que todas as coisas são demonstráveis. Nenhum destes dois pontos de vista é exato ou logicamente inevitável. A primeira escola, que sustenta a total ausência do conhecimento, pretende que ocorre um retrocesso ao infinito, sob o fundamento de não podemos conhecer verdades posteriores por meio de anteriores, salvo se estas dependerem de verdades primárias (no que estão certos uma vez que é impossível atravessar uma série infinita), enquanto que se a série atingir um fim e houver primeiros princípios, estes são incognoscíveis, posto que não admitem demonstração, a qual é pra esses pensadores a condição exclusiva do conhecimento; e se não é possível conhecer os primeiros princípios, tampouco é possível saber em sentido estrito e absoluto que as inferências deles extraídas são verdadeiras; só podemos as conhecer hipoteticamente supondo que os primeiros são verdadeiros. A outra escola concorda com esta, no que respeita às condições do conhecimento, na medida em que sustentam que ele somente pode ser garantido por demonstração; mas sustentam [igualmente] que não há o que impeça que haja demonstração de todas as coisas, uma vez que a demonstração pode ser circular ou recíproca. Nós, contudo, sustentamos que nem todo conhecimento é de natureza demonstrativa. O conhecimento das premissas imediatas não é demonstrativo. E é evidente que assim deva ser, já que é necessário conhecer as premissas anteriores com base nas quais a demonstração progride e, se o retrocesso finda com as premissas imediatas, têm estas que ser indemonstráveis (ARÍSTÓTELES, 2005, p. 256-257).

Cada ciência, em particular possui seus axiomas próprios e, no geral, partilha axiomas comuns (BERTI, 1998, p. 7). Deste modo, as várias instâncias epistêmicas dos discursos humanos também possuem e se servem de axiomas comuns e dos que respeitam as suas especificidades. Entretanto, seus critérios internos obedecem ao caráter de delimitação de

“objeto”, campo e método de pesquisa, como vimos a propósito dos saberes *apodícticos* e *endoxais*.

Do ponto de vista epistemológico mais “econômico”, por assim dizer, o caráter radical de maior cognoscibilidade, universalidade, segurança e certeza (Met. 1005 b 9-13), metodologicamente, é atribuído ao princípio de não-contradição. Ele é apresentado como axioma primeiro enquanto pressuposto necessário de todo conhecimento (Met. 1005 b 33-34) e também, axioma último no sentido de que todo conhecimento deve remeter ao princípio original confirmando-o. Portanto, dentre todos os axiomas, aqueles compartilhados pelas ciências são os mais fundamentais; e aquele do qual depende todas as ciências e todo o conhecimento, é o mais fundamental. Assim, para além deles não se pode ir: eles fecham o círculo entre as instanciações primeira e última do saber; representam o princípio e o limite do pensamento e do discurso.

A ciência primeira como a ciência dos fundamentos últimos e mais universais tem certamente na tematização destes princípios, que são condição de possibilidade do diálogo entre os homens, uma de suas tarefas fundamentais. Estes princípios constituem, então, o horizonte sempre pressuposto da comunicação; tematizá-los significa explicitar as condições de possibilidade do discurso sensato, o que aliás garante seu caráter intersubjetivo (OLIVEIRA, 1996, p. 21).

Ao tematizar os princípios do conhecimento, Aristóteles percebe e indica uma das limitações intrínsecas relativas à questão do fundamento. Esta “dificuldade”, por assim dizer, permanecerá no horizonte da tradição filosófica como um ponto de retorno e embaraço para inúmeras tentativas de superação em torno da questão do fundamento tanto no sentido ontológico quanto gnosiológico. A “dificuldade/embaraço” surge no instante em que se exige que o fundamento apresente seu próprio fundamento. Cai-se, então, num “espiral” perpétuo, em um regresso ao infinito, ou seja, numa *petitio principii*. Em sua estrutura, o próprio processo de dedução impõe o axioma-princípio; este axioma mais fundamental não poderia ser deduzido de nenhum outro devido a sua “natureza fundante”. Trata-se de um limite do pensamento-conhecimento na sua forma linguístico-argumentativa.

O estabelecimento do primeiro princípio, do axioma-princípio, implica não somente num “recurso metodológico” para “fazer cessar” o regresso ao infinito para que se possa

proceder com uma investigação⁵⁸; implica ao mesmo tempo uma consciência da limitação do processo dedutivo de argumentação.

Assim para explicitar o caráter *autofundante* do primeiro princípio, do princípio de não-contradição, Aristóteles recorre a uma demonstração indireta (tentativa de refutação do axioma princípio), posto que insistir numa demonstração direta implicaria cair novamente na circularidade da petição de princípio: a própria prova direta carrega em si a exigência do fundamento; ela acaba por “desvelar” um duplo caráter “lacunar”: a ausência de uma demonstração do “axioma-princípio” e a impossibilidade de uma demonstração direta. Sem conseguir “sair” do pensamento na sua forma linguístico-argumentativa, a exigência espectral e icônica do fundamento reaparece insistente e incomodamente. Destarte:

A saída proposta por Aristóteles é que é possível estabelecer o princípio de todo pensar, o princípio de não-contradição, através da mediação da refutação (*apodexai elenchtichos*). (...) a tentativa de demonstrar o princípio [através de sua refutação] me leva à contradição, isto significa que ele é um pressuposto ineliminável de todo e qualquer discurso humano. Portanto, a própria contradição faz emergir o princípio de não-contradição como condição de possibilidade do discurso humano enquanto tal: ele se tematiza como o próprio fundamento do diálogo (OLIVEIRA, 1996, p. 23).

Trata-se, pois, de um argumento que utiliza o resultado da tentativa de negação do princípio para mostrar o caráter imprescindível do próprio princípio.

Ora, para negar o princípio, passa-se, antes, pela sua afirmação. Na tentativa de falseamento do princípio, a um só tempo, através do discurso, um opositor confirmaria o princípio e, inarredavelmente, refutaria a si próprio: contradizer o princípio de não-contradição significa contradizer a si próprio, ao próprio discurso. Enfim, ao receber sua “contraprova”, para Aristóteles, o princípio de não-contradição torna clara a necessidade de seu caráter autoevidente: o conhecimento das causas primeiras, das demais formas de conhecimento e toda sua estrutura não subsistem sem ele. O princípio de não-contradição firma-se, assim, como condição de todo pensar-dizer lógico, estritamente racional; torna-se seu princípio último, universal, seguro.

Ora, a prova por via de refutação eu distingo da prova propriamente dita, porque nesta última se poderia talvez descobrir uma petição de princípio, mas se uma outra pessoa for responsável pela asserção, teremos a prova

⁵⁸ “De fato, devemos começar com o que é evidente, mas as coisas são evidentes em duas acepções: algumas o são relativamente a nós, outras o são absolutamente. É plausível, então, que devemos começar pelas coisas evidentes para nós” (ARISTÓTELES, 1996, p. 121).

negativa e não prova direta. O ponto de partida de todos os argumentos desta espécie não é pretender que nosso adversário diga que alguma coisa é ou não é (o que poderia talvez ser tomado por uma petição de princípio), mas que diga algo que tenha significado tanto para ele próprio como para um outro; (...) O responsável pela petição de princípio, contudo, não é o que demonstra; porquanto, ao mesmo tempo que refuta o raciocínio, submete-se a ele. E, por outro lado, quem admite isso já admitiu que há algo de verdadeiro fora de qualquer demonstração [de modo que nem tudo será “assim e não assim”] (ARISTÓTELES, 1968, p. 95).

Na esfera da exigência epistemológica geral, qualquer tentativa de uma explicitação de pressupostos do fenômeno dos direitos humanos implica na “elaboração” de sua estrutura lógico-formal e, assim, exige o princípio de não-contradição. Na verdade, nenhum discurso pode prescindir de tal princípio; nenhuma forma de conhecimento pode abrir mão dos elementos metodológicos que conferem “sentido” e “significado” ao saber que é elaborado, seja formal ou informal; mais exigente e rigoroso no primeiro caso e mais intuitivo e “aberto”, no segundo. A afirmação de Aristóteles aponta o caráter de aceitação do jogo argumentativo da linguagem e, tão importante quanto, a afirmação de que há uma esfera da verdade que é pressuposto das exigências “lógico-demonstrativas”.

A perspectiva do fundamento tematizado a partir de Aristóteles – enquanto princípios primeiros do mundo e do conhecimento do mundo – não envolve a necessidade de que o mundo seja de outro modo; ele não aborda nem afirma a necessidade de que a substância gere as coisas tais quais elas são. Então, se a substância pode ser substância de “quaisquer dos mundos possíveis”, ela é a única coisa necessária e todo o resto é “acidental”. Entretanto, se se tivéssemos a “coragem” de suspender a questão da essência ou da substância (da “*coisa-em-si*”), qual seria o caminho para “enfrentar” as exigências da fundamentação? Após anos de “desenvolvimento” na Idade Média – sobretudo a querela dos universais – e de vários pensadores contundentes, surge uma radicalidade nova.

Se, de modo geral, na Idade Média⁵⁹ a questão do fundamento radica-se primordialmente na relação entre Deus-substância e os entes-criados e, em última instância, remetem ao conceito de Deus, na modernidade, essa questão ganhará seus contornos mais característicos na medida em que a “esfera transcendental” aparece no pensamento crítico kantiano como instância fundante. Com a crítica da razão, a questão do fundamento fica dependente do estabelecimento das condições de validade do próprio pensamento. No período

⁵⁹ Apesar de toda a importância da filosofia medieval – a questão dos universais e sobretudo seu ‘desfecho’ no pensamento de Abelardo, os desdobramentos da filosofia de Duns Scott e da ‘navalha de Ockham’, por exemplo –, procuraremos remeter, sobretudo, a pensadores que tenham se aproximado mais ‘arriscadamente’ dos limites da questão do fundamento.

medieval, com a entrada do conceito cristão de deus, a instanciação geral da metafísica grega é preservada, apesar das diferenças de tom, inflexão e cores.

No panorama histórico nascente da modernidade, progressivamente, a prática científica começa a delinear seus contornos mais rígidos. A partir da sistematização do método matemático-experimental⁶⁰ aliado ao uso do método indutivo, do desenvolvimento técnico e do crescente rigor na observação, passo a passo, a ciência consegue conquistar uma autoridade independente de “opiniões” e teorias. A ciência estabelece para si mesma seus métodos e critérios (parâmetros de julgamento), ou seja, ela conquista sua autonomia através de sua autodeterminação e, através de seus resultados garantem validade e importância.

Diante disso, **Kant** se pergunta se a metafísica é possível enquanto ciência. Tendo colocado a razão no banco dos réus, para avaliar seus “poderes”, o filósofo de Königsberg dirige seus esforços para descortinar um fundamento evidente e incontestável que valide o conhecimento como expressão da verdade, além de suas estruturas e métodos. Para tanto, precisa assegurar que, arquitetonicamente, a razão seja capaz de validar a si própria enquanto produtora de conhecimento mediante representações que produz. Kant procura, pois:

O conhecimento de uma consciência inteiramente liberada da sociedade e da história, para dar à ciência um fundamento inabalável (*fundamentum inconcussum* na expressão de Descartes), um ponto arquimédico, absolutamente seguro como ponto de partida e de legitimação de todo o seu procedimento. O que distingue estas tradições entre si é o lugar desta evidência originante e o caminho de acesso a ela. No caso do *racionalismo* se trata de uma auto-intuição da razão, que ocorre através da reflexão da razão sobre si mesma, enquanto no *empirismo* se trata, em última instância, de uma intuição a ser atingida no campo da experiência sensível, ou seja, na esfera da percepção. A mediação fundamental para ambas é a dúvida metódica, que conduz ao fundamento último do conhecimento de onde se vai à frente seja pela dedução, tendo como modelo a matemática enquanto

⁶⁰ “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto” (GALILEU GALILEI, 1996, p. 44).

“Visto em sua totalidade, o método de Galileu pode ser decomposto em três etapas, intuição ou resolução, demonstração e experiência (...). Ao encarar o mundo da experiência sensorial, isolamos e examinamos, da maneira mais completa possível, um certo fenômeno típico, em primeiro lugar, com o objetivo de intuir os elementos simples e absolutos em termos dos quais o fenômeno pode ser traduzido à forma matemática da maneira mais fácil e completa (...). Uma vez realizado esse procedimento com propriedade, já não necessitaremos recorrer aos fatos sensoriais; os elementos assim obtidos são seus componentes reais e as demonstrações dedutíveis a partir deles pela matemática (segunda etapa) devem sempre ser corretas com relação a instâncias similares do fenômeno, mesmo que seja eventualmente impossível confirmá-las empiricamente. [Entretanto], é conveniente desenvolver sempre que possível, demonstrações cujas conclusões sejam suscetíveis de verificação por meio de experiências. Assim, com os princípios e verdades obtidos desse modo, podemos considerar fenômenos correlatos mais complexos e descobrir que leis matemáticas adicionais estão neles implicadas” (BURT, 1991, p. 65).

sistema axiomático, seja pela indução. De qualquer forma, é comum a ambas as tradições a afirmação de que a evidência é a instância que fornece ao conhecimento sua fundamentação última (OLIVEIRA, 1996, p. 24)⁶¹.

A evidência, contudo, estava longe de preencher as condições exigidas para fornecer um fundamento inequívoco, universal e auto-suficiente conforme as exigências filosóficas. Diante da segurança que o método e a prática científicos alcançaram, a filosofia parecia perder a condição de um “saber válido”. Assim, depois de uma fase de relativa estabilidade e desenvolvimento após a Idade Média, com o advento da “ciência”, a modernidade começa a preparar uma crise filosófica que desembocará na crítica de Kant.

Conceitualmente, duas posições contribuem largamente para a preparação do exame crítico empreendido por Kant. Uma diz respeito à certa crítica ao racionalismo – com evidentes consequências para as teorias do conhecimento em geral, inclusive empiristas – e parte de David Hume (1711-1776); a outra diz respeito ao empirismo e parte de George Berkeley (1685-1753).

A crítica que **Hume** dirige ao conhecimento acaba por desarticular as noções de necessidade, universalidade e clareza. Hume propõe uma crítica que ressalta o caráter “intuitivo” da razão no processo de conhecimento e, abrindo o campo para interpretação naturalizada do conhecimento, interpreta o processo racional como parte do mundo natural. Para fazê-lo, o filósofo escocês traz à tona os papéis desempenhados pelo “hábito”, pela “crença” e pela “imaginação” na constituição do conhecimento. Na mesma medida em que salvaguarda o aspecto sensorial do conhecimento, teoricamente, a determinação de uma verdade “científica” é posta em xeque. Desta feita, analogamente, um conhecimento baseado na experiência sensível, ou num fundamento primeiro, inequívoco e autodeterminante – seja do tipo racionalista ou metafísico – fica comprometido na medida em que Hume mina o aspecto relacional do conhecimento ao desarticular a noção de causa e efeito.

Numa palavra, se não partirmos de um fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e seja qual for o modo como estes elos particulares estejam ligados entre si, toda a cadeia de inferência não teria nada que lhe servisse de apoio e jamais por meio dela poderíamos chegar ao conhecimento de uma existência real. Se vos perguntasse por que acreditais em determinado fato que relatais, deveis indicar-me alguma razão; e esta razão será um outro fato em conexão com o primeiro. Entretanto, como não podeis proceder desta maneira *in infinitum*, deveis finalmente terminar por um fato presente a vossa memória ou aos

⁶¹ Grifos nossos.

vossos sentidos, ou deveis admitir que vossa crença é inteiramente sem fundamento (HUME, 1996, p. 63).

Contra a pressuposta necessidade existente no conceito de causalidade (causa e efeito), Hume afirma que, ao contrário do que foi pensado até o momento por racionalistas/empiristas, não há nenhum de tipo de relação entre os conceitos de causa e efeito. Nada pode assegurar necessariamente que, ocorrendo o primeiro, o segundo seguir-se-á pronta e infalivelmente. Portanto, nenhum ser humano:

De início, não seria capaz, mediante nenhum raciocínio, de chegar à ideia de causa e efeito, visto que os poderes particulares que realizam todas as operações naturais jamais se revelam aos sentidos; nem é razoável concluir, apenas porque um evento em determinado caso precede outro, que um é a causa e o outro e, o efeito. Esta conjunção pode ser arbitrária e accidental. Não há base racional para inferir a existência de um pelo aparecimento do outro. E, numa palavra, aquele homem, desprovido de experiência, jamais poderia conjecturar ou raciocinar sobre qualquer questão de fato, nem teria segurança de algo que não estivesse imediatamente presente à sua memória ou aos seus sentidos (HUME, 1996, p. 61).

A relação entre causa e efeito, da ideia de que havendo fumaça estou autorizado a inferir que há fogo, está assentada no hábito⁶², na imaginação e na crença⁶³. A experiência fornece certo número de eventos aleatórios que são percebidos e, em seguida, impressos na memória. Entre a percepção e a memória, concorrem o costume, a crença e a imaginação e estabelecem uma relação entre um evento e outro que se lhe segue baseado nos princípios de conexão⁶⁴. Desta relação nasce a crença de que, respeitadas condições já experimentadas, um evento decorrerá de outro que lhe seja anterior. Entretanto, Hume observa que o primeiro evento (A) possui natureza inteiramente distinta do segundo (B) e nada há que os ligue *a priori* e necessariamente. Constata, ainda, que ocorrendo o evento A, não há nada que garanta a ocorrência de B, seja lógica, racional ou factualmente:

⁶² “O costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado” (HUME, 1996, p. 63).

⁶³ “A imaginação governa todas as suas ideias e pode uni-las, misturá-las e variá-las de todas as formas possíveis. Pode conceber objetos fictícios em todas as situações de espaço e tempo. Pode colocá-los de certa maneira diante de nossos olhos com suas próprias cores, exatamente como se houvessem existido. Mas, como é impossível que essa faculdade possa jamais, por si mesma, converter-se em crença, é evidente que a crença não consiste na natureza particular ou na ordem das ideias, mas na maneira como o espírito as concebe e as sente” (HUME, 1996, p. 66).

⁶⁴ “Estes princípios de conexão ou de associação foram por nós reduzidos a três, a saber: semelhança, contiguidade e causalidade, que são os únicos laços que unem entre si nossos pensamentos e que engendram a série regular de reflexão ou do discurso que, em maior ou menor grau, se realiza entre todos os homens” (HUME, 1996, p. 67).

Assim, as sentenças básicas das ciências empíricas são pressuposições que não se provam nem analítica (demonstração lógico-formal), nem empiricamente como é o caso das próprias afirmações das ciências. É precisamente aqui que vai entrar a reflexão de Kant para dizer que a tarefa fundamental da filosofia consiste precisamente em demonstrar a universalidade e a necessidade de nossos conhecimentos científicos, ou seja, sua tarefa específica é determinar a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos a priori que tornam possível nossos conhecimentos dos fatos do mundo (B 6/A 2) (OLIVEIRA, 1996, p. 26).

Além de Hume, entretanto, na obra “Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano”, **Berkeley** havia formulado a célebre sentença: “*esse est percipi*” (ser é ser percebido). Segundo o filósofo irlandês, a única realidade à qual temos acesso diz respeito a um conjunto, um feixe de sensações; o conhecimento humano estaria restrito, portanto, ao que pode ser percebido. Não se poderia, portanto, ultrapassar os limites da percepção em direção ao mundo material: o mundo material é sempre a “percepção do mundo material”; não se poderia, em última instância, conhecer a realidade mesma das coisas devido à limitação sensível e cognitiva. A “realidade” da coisa seria, antes, uma atribuição da percepção/sensação conforme a estrutura perceptiva posto não haver critérios objetivos e válidos para atribuí-las diretamente aos objetos ou ao mundo externo. Com efeito, Berkeley declara que:

Todos concordarão que nem os pensamentos, nem as paixões, nem as ideias formadas pela imaginação existem sem o espírito; e não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas nos sentidos, ligadas ou combinadas de qualquer modo (isto é, sejam quais forem os objetos que compõem), só podem existir em um espírito que as perceba. Qualquer um pode ter disto conhecimento intuitivo se notar o sentido do termo “existir”, aplicado a coisas sensíveis. Digo que existe a mesa onde escrevo – quer dizer, vejo-a e sinto-a; e se estiver fora do meu gabinete digo que ela existe, significando assim que se lá estivesse vê-la-ia, ou que outro espírito atualmente a vê. Houve um odor, isto é, cheirava alguma coisa; houve um som, isto, ouviu-se algo; uma cor ou uma forma, isto é, foi percebida pela vista ou pelo tato. É tudo o que posso entender por esta e outras expressões. O que se tem dito da existência absoluta de coisas impensáveis sem alguma relação com o seu ser-percebidas parece perfeitamente ininteligível. O seu *esse est percipi*; nem é possível terem existência fora dos espíritos ou coisas pensantes que os percebem. (BERKELEY, 1973a, p. 19).

Berkeley formulou um “idealismo radical”⁶⁵ ou como chamaria Kant, um “idealismo dogmático”⁶⁶ que, à primeira vista, enreda o sujeito em si próprio e lança o cogito cartesiano –

⁶⁵ Apesar disso, Berkeley afirma que: “as ideias impressas nos sentidos são coisas reais ou existem realmente; não o negamos, mas negamos que existam fora do espírito percipiente ou que sejam semelhanças de arquétipos exteriores ao espírito, pois uma sensação ou ideia consiste em ser percebida, e uma ideia só pode assemelhar-se a

e a tradição de pensamento ocidental, tanto empirista quanto racionalista – numa aporia: se tudo que julgo como existente me é dado unicamente como “objeto percebido”, como o conhecimento seria, então, possível senão enquanto conhecimento de minha percepção? Berkeley aponta para uma solução inesperada: a totalidade daquilo que existe seria dada na percepção de um Espírito superior, absoluto (Deus) e, neste sentido, a cisão entre mundo material e mundo sensível não faria sentido algum. Nossas percepções resultam diretamente de uma participação limitada na percepção de um espírito infinito⁶⁷.

Independentemente dos desdobramentos da filosofia de Berkeley, o que interessa, neste momento, é a aporia em que ela lança o conhecimento: trata-se de um mundo “montado” como percepção a partir de um conjunto de estímulos dados na sensibilidade; um labirinto de percepções, sem saída, ao qual estaríamos condenados.

De forma mais explícita e declarada, **Kant** detêm-se, sobretudo, sobre Hume e o ceticismo que permeia o pensamento do escocês. Entre ambos fica assentada a concordância de que os pressupostos do conhecimento não podem ser garantidos nem pela via empírica nem, tampouco, pela via da prova lógico-formal. Porém, a partir da ideia de “retorno crítico” da razão sobre si mesma, quer dizer, de uma investigação sobre as condições de possibilidade do pensamento e do conhecimento da própria razão e sua legitimidade, Kant elabora um caminho distinto para fazê-lo.

Assim, com a razão sob julgamento, Kant desencadeia não só o processo de autocrítica; esse movimento envolve também a pretensão de uma nova racionalidade caracterizada pelo autocontrole de suas faculdades e de sua auto-validação. Conhecendo suas faculdades, poder-se-ia afirmar – ou negar – se a razão estaria apta a gerar um conhecimento e fundamentá-lo a partir de pressupostos estritamente racionais. Neste sentido, critérios válidos e autônomos deveriam ser formulados para a demonstração de sua validade e legitimidade.

uma ideia. Insisto em que as ideias dos sentidos podem chamar-se externas quanto à origem, visto não serem geradas pelo espírito mas nele impressas por um Espírito diferente daquele que as percebe. Os objetos sensíveis também podem considerar-se “fora do espírito” em outro sentido, o de existirem em outro espírito; assim, quando fecho os olhos as coisas que vejo existem mas só pode ser em outro espírito” (BERKELEY, 1973, p. 36-37).

⁶⁶ “O idealismo (o idealismo *material*, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e indemonstrável, ou falsa e impossível; o *primeiro* é o idealismo problemático de Descartes, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber: eu sou; o *segundo* é o idealismo dogmático de Berkeley, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço. O idealismo dogmático é inevitável, se se considera o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si; sendo assim, tanto o espaço como tudo a que serve de condição é um não-ser. Mas o fundamento deste idealismo foi por nos demolido na estética transcendental” (KANT, 2011, p. 243).

⁶⁷ “E tudo vem a disparar no seguinte: *existe uma mente, sem dúvida alguma, que a todos os instantes me está afetando com as impressões sensíveis que percepciono.* (...) todas as coisas que percepciono as conhece o intelecto de um infinito Espírito e as produz a vontade desse mesmo Espírito” (BERKELEY, 1973, p. 90).

Entretanto, segundo Oliveira (OLIVEIRA, 1996, p. 28), embora tenha pretendido realizar uma distinção entre “fundamentação dedutiva” e “demonstração reflexiva”, Kant não foi capaz de levá-la a termo. Tal formulação envolvia a validade objetiva das categorias e a possibilidade da experiência. Para validar as categorias, Kant precisaria explicitar em que sentido o conhecimento é dotado de unidade e como esta unidade é possível.

A unidade do conhecimento – e, na verdade, todo o conhecimento – depende de uma ligação (*conjunctio*) que não é empírica, mas puramente *a priori* porque é forjada, num ato puro da espontaneidade do entendimento (KANT, 2001, p. 129). O conceito de ligação subsume outros três outros conceitos: o conceito de diverso, o conceito da “síntese” do diverso e o conceito da unidade do diverso; logo, a “ligação é representação da unidade sintética do diverso” (KANT, 2002, p. 130). A representação do diverso pelo intelecto torna possível o surgimento da ligação como representação. Entretanto, a ligação não *contém* a “representação da unidade sintética”. Na unidade sintética do diverso, estão implicados tanto o fundamento da unidade dos múltiplos conceitos contidos nos juízos, quanto o fundamento da possibilidade do conhecimento e do próprio entendimento (KANT, 2002, p. 136).

Ora, considerando que a percepção é a única representação que pode ser estabelecida antes de qualquer pensamento, a representação em questão não é empírica. Por tratar-se de uma representação transcendental, ela é idêntica, pura, originária. Por isso, Kant chama-a de *apercepção pura* ou *originária*. A unidade dessa representação é uma unidade transcendental e da autoconsciência geral (KANT, 2001, p. 132):

Este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, em si mesmo, idêntico, por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do diverso dada na intuição, síntese sem a qual essa identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, mediante o *eu*, como simples representação, nada de diverso é dado; só na intuição que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela ligação numa consciência é que pode ser pensado. Um entendimento no qual todo o diverso fosse dado ao mesmo tempo pela autoconsciência seria *intuitivo*; o nosso só pode *pensar* e necessita de procurar a intuição nos sentidos. Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo *minhas* todas as representações em conjunto que perfazem *uma* só. Ora isto é o mesmo que dizer que tenho consciência de uma síntese necessária *a priori* dessas representações, a que se chama unidade sintética originária da apercepção [que só é possível mediante o *eu penso* enquanto síntese pura do entendimento], à qual se encontram submetidas todas as representações que me são dadas, mas à qual também deverão ser reduzidas mediante uma síntese. (KANT, 2001, p. 134).

Isso só é possível porque a síntese possibilita o acréscimo e a relação de representações entre si; o carácter analítico da unidade da apercepção não pode prescindir da síntese: sem a síntese, o diverso não é possível nem como experiência nem como conhecimento; sem a análise, não há unidade relacional formal: não haveria, portanto, conhecimento. A própria distinção relacional projetada nos conceitos das formas puras da intuição parece indicá-lo: tempo e espaço não podem ser desdobrados analiticamente um do outro; eles aparecem como estrutura da experiência do sujeito e tem sua fonte na razão⁶⁸. Embora tenham uma fonte comum, espaço e tempo são distintos entre si. Em comum, eles possuem o aspecto formal, lógico, estrutural, arquetônico-matemático. Porém, o tempo lida com a noção de contiguidade numericamente ordenada, linear. Já o espaço lida com a noção de forma e dimensão, “plano” da forma. Se, na sua “comunidade”, eles podem ser analiticamente desdobrados do entendimento, no que possuem de distintivo, eles se relacionam e implicam necessariamente numa função sintética do próprio entendimento: a capacidade de conceber, de ligar e conhecer a multiplicidade sem perder a unidade do conhecimento⁶⁹. Assim, a unidade sintética das diversas representações é realizada sob uma única autoconsciência: “eu penso”⁷⁰; por isso pode-se chamá-las de representações *a priori* do sujeito. Para Kant:

Acontece que esta identidade total da apercepção de um diverso dado na intuição contém uma síntese das representações e só é possível pela

⁶⁸ “O princípio supremo da possibilidade de toda a intuição, relativamente à sensibilidade, era, segundo a estética transcendental, o seguinte: que todo o diverso da intuição estivesse submetido às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo desta mesma possibilidade em relação ao entendimento é que todo o diverso da intuição esteja submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção. Ao primeiro destes princípios estão submetidas todas as representações diversas da intuição, na medida em que nos são dadas; ao segundo, na medida em que têm de poder ser *ligadas* numa consciência; de outro modo, nada pode, com efeito, ser pensado ou conhecido, porque as representações dadas, não tendo em comum o acto de apercepção *eu penso* não estariam desse modo reunidas numa autoconsciência” (KANT, 2001, p. 136).

⁶⁹ “Assim, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade originária *sintética* da apercepção. A simples forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda conhecimento; oferece apenas o diverso da intuição *a priori* para um conhecimento possível. Mas, para conhecer qualquer coisa no espaço, por exemplo, uma linha, é preciso traçá-la e, deste modo, obter sinteticamente uma ligação determinada do diverso dado; de tal modo que a unidade deste acto é, simultaneamente, a unidade da consciência (no conceito de uma linha), só assim se conhecendo primeiramente um objeto (um espaço determinado). A unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objectiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objeto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para se tornar objeto para mim, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso não se uniria numa consciência” (KANT, 2001, p. 137).

⁷⁰ “Esta última proposição é, como dissemos, analítica, embora faça da unidade sintética a condição de todo o pensamento: com efeito, apenas afirma que todas as *minhas* representações, em qualquer intuição dada, têm de obedecer à condição pela qual, enquanto *minhas* representações, somente posso atribuí-las ao eu idêntico e, portanto, como ligadas sinteticamente numa apercepção, abrange-las pela expressão geral *eu penso*” (KANT, 2001, p. 138)

consciência dessa síntese. Com efeito, a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Não se estabelece, pois, essa referência só porque acompanho com a consciência toda a representação, mas porque acrescento uma representação a outra e tenho consciência da sua síntese. Só porque posso ligar numa consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*. (...) A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada a priori, é, pois, o princípio da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o meu pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objetos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio de todo o conhecimento humano (KANT, 2001, p. 132-134).

Deste modo, a ligação depende da capacidade de representação do diverso na unidade. De modo geral, a possibilidade do entendimento (faculdade dos conhecimentos) e do conhecimento está fundamentada naquilo que constitui a relação das representações a um objeto e sua respectiva validade, ou seja, na unidade sintética da consciência. Dá-se, por conseguinte, no conceito do objeto visado, a unidade transcendental da apercepção como a reunião de todo o diverso dado numa intuição.

Em contrapartida, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral, que contém um diverso dado, está submetido à unidade original da consciência, apenas através da relação necessária do diverso da intuição a um: eu penso; ou seja, pela síntese pura do entendimento, que serve a priori de fundamento à síntese empírica (KANT, 2001, p. 139).

Assim, para fundamentar a possibilidade do conhecimento em geral, Kant precisa firmar a proposição segundo a qual, *a priori*, o conhecimento é possível. Portanto, se se consegue postular transcendental e logicamente as categorias do entendimento e de sua unidade sintética a priori, segue-se, conseqüentemente, a validação da possibilidade tanto da experiência quanto do conhecimento em geral.

Entretanto, segundo Oliveira, as pretensões kantianas de demonstrar dedutivamente um fundamento seguro para o conhecimento esbarram na incômoda presença de pressupostos não demonstrados:

Assim, em primeiro lugar, ele pressupõe a validade das leis lógicas de que ele se utiliza; em segundo lugar, a tese de que a experiência é possível, isto é, Kant, para demonstrar a validade das sentenças sintéticas a priori, tem que já pressupor a validade da experiência, apesar de serem exatamente estas

sentenças que tornam a experiência possível (765/A737); em terceiro lugar, a tese de que, sem x, y não é possível pode perfeitamente ser posta em questão, já que se faz necessária uma fundamentação para ela e, em diferentes direções, pode emergir o problema do regresso. Numa palavra, estas três objeções tornam claro que a concepção de fundamentação em Kant permanece dedutiva, cujo problema central desde Aristóteles é o do regresso infinito. Além disto, uma objeção que se tornou famosa na tradição do pensamento pós-kantiano é sua irreflexividade, ou seja, não só que a demonstração transcendental de Kant depende de pressupostos não demonstrados, mas que ele não nos fornece demonstração alguma de seu próprio procedimento (OLIVEIRA, 1996, p. 29-30).

No que foi exposto até o momento – entre Aristóteles e Kant –, a questão do fundamento *não consegue escapar* das dificuldades já há muito apresentadas por Diógenes Laércio na antiga Grécia. Após referir-se às “denúncias das aparências” feitas na obra *Introdução à Filosofia* de Pirro de Enesidemo (IX, 88-91), Diógenes Laércio⁷¹ refere-se às cinco questões – além de outras dez levantadas pelo próprio Agripa⁷² – colocadas pelos discípulos de Agripa. Segundo Laércio:

⁷¹ Diógenes Laércio não chega, ele mesmo, a julgar a postura dos céticos como objeções, mas como observações, ou melhor, “modalidades” que seriam fundamentos da crença: “As aporias sobre os acordos das coisas aparentes ou pensadas que expunham se ordenam em dez modalidades, segundo as quais os fundamentos da crença se mostram variáveis” (Las aporias respecto a los acordes de las cosas aparentes o pensadas que exponían se ordenan en diez modalidades, según las cuales los fundamentos de la creencia se muestran variables). (DIÓGENES LAERCIO, IX, 79).

⁷² Resumidamente, os dez outros *tropos* são: (1) “O primeiro se refere às diferenças dos seres vivos quanto ao prazer, a dor, aquilo que causa dano e benefício. Se deduz que disto que nem todos [os seres vivos] têm as mesmas representações sobre as mesmas coisas e que de semelhante conflito se conclui abster-se de julgar”(…). (2) O segundo se refere às naturais indiossincrasias dos homens. Por exemplo, Demofonte, o mordomo de Alexandre, se aquecia na sombra e se refrescava no sol. Andro de Argos, segundo Aristóteles, marchava sem beber água através da desértica Líbia. Ademais, um [homem] se sente atraído pela medicina, outro pela agricultura e outro pelo comércio. E umas mesmas coisas arruinam alguns e beneficiam outros (...). (3) “O terceiro se refere às diferenças [das funções] dos poros dos sentidos. Por exemplo, uma maçã se oferece amarela à vista, doce ao paladar, aromática ao olfato”. (4) O quarto se refere às disposições individuais e às mudanças de perspectiva, em geral, como saúde e doença, sono e vigília, alegria e tristeza, juventude e velhice, coragem e medo, necessidade e saciedade, ódio e amizade, calor e frio, além de respirar ou ter obstruído os poros [dos sentidos]. Pois as percepções parecem diferentes de acordo com as disposições individuais (...). (5) O quinto se refere a educação, aos costumes e leis, às crenças míticas, aos acordos entre os povos e às crenças dogmáticas (...). (6) O sexto se refere às misturas e combinações, no sentido de que nada se apresenta de um modo puro por si mesmo, senão junto com o ar, a luz, a umidade, a solidez, o calor, o frio, o movimento, os odores e outras influências (...). (7) O sétimo se refere às distâncias, tipos de posições, lugares e situações nos lugares. Conforme esta modalidade, os objetos considerados grandes parecem pequenos, os quadrados redondos, os planos como se tivessem volume, os retos quebrados, os pálidos com cor (...). (8) O oitavo se refere às condições de quantidade, calor, frio, rapidez, lentidão, palidez e outras colorações das coisas. Assim, o vinho, tomado com moderação, confere vigor, mas em maior quantidade, debilita (...). (9) O nono se refere ao frequente, ao estranho e ao raro. Assim, os terremotos não suscitam assombro a quem eles ocorrem continuamente. (...). (10) O décimo se refere a interrelação de umas coisas com outras, como o leve e o pesado, o forte com o fraco, o maior com o menor, o de cima com o de baixo. Assim, pois, o que está à direita não está à direita por natureza, senão que se concebe como tal por suposição frente aos outros (...) (DIÓGENES LAERCIO, IX, 79-87). A tradução do original espanhol foi suprimida por óbvias questões de espaço nesta nota.

Os seguidores de Agripa agregam outros cinco [*tropos*] a estes: o problema do desacordo, do regresso ao infinito, da relatividade, do hipotético e o problema da referência recíproca.

O desacordo mostra que toda questão colocada pelos filósofos, ou na vida, está plena de conflito e confusão.

O que se estende até o infinito não permite confirmar aquilo que se procura, porque uma coisa requer sua fundamentação em outra e assim [ocorre] até o infinito.

O [*tropos*] da relatividade afirma que nada se percebe em si mesmo, senão em conexão com outra coisa; o que implica que sejam incognoscíveis. O *tropos* hipotético surge ao admitir que é necessário supor alguns princípios das coisas como seguros e não questioná-los. O que é estúpido, pois qualquer um pode supor o contrário.

O [ponto de vista] da referência recíproca surge quando aquilo que deve ser o que confirma aquilo que se questiona tem necessidade da crença naquilo que se questiona; como, por exemplo, se alguém que garante que há poros por meio da referência à existência das emanações recorre a este mesmo pressuposto (a existência de poros) para confirmar a existência de emanações.

Eles [os discípulos de Agripa] prescindiam de toda demonstração e negavam qualquer critério, signo, causa, movimento, aprendizagem, criação, e que existisse algo de bom ou ruim por natureza. Porque qualquer demonstração consiste de coisas demonstradas ou de não demonstradas. Se é de coisas demonstradas, também estas requerem alguma demonstração, e assim até o infinito. E se é de coisas indemonstradas, se se duvida de todas ou de algumas ou de apenas de uma, o conjunto fica sem demonstração. E se alguns opinam, dizem, que certas coisas não necessitam de nenhuma demonstração, são de uma inteligência surpreendente, se não compreendem que isso mesmo é o primeiro que exige demonstração, aquele que por si mesmo exige credibilidade. Pois tampouco que os elementos sejam quatro deve-se confirmar pela existência dos quatro elementos. Ademais, se desconfiamos das demonstrações particulares, a demonstração geral também acaba comprometida. Para reconhecer que é uma demonstração, é necessário um critério; e um critério exige demonstração; do que resulta que tanto um quanto outro sejam incompreensíveis ao remeter um ao outro. Como, pois, podem compreender duas coisas duvidosas, se se ignora a demonstração? Não se pergunta se as coisas aparecem de tal forma, senão se em seu fundamento real são assim⁷³ (DIÓGENES LAÉRCIO, 2011, p. 498-499).

⁷³ Pero los seguidores de Agripa agregan a éstos otros cinco: el del desacuerdo, el del avance a lo infinito, el de la relatividad, el hipotético y el de la referencia recíproca. El del desacuerdo muestra que toda cuestión que se plantea bien por los filósofos o en la vida corriente, está llena del mayor conflicto y confusión. El que se extiende hacia el infinito no permite confirmar lo que se busca, porque una cosa requiere su fundamentación en otra y así hasta el infinito. El de la relatividad afirma que nada se percibe en sí mismo, sino en conexión con otra cosa; de ahí que sean incognoscibles. El tropo hipotético surge al suponer algunos que es necesario admitir los principios básicos de las cosas como seguros y no cuestionarlos. Lo cual es necio, pues cualquiera puede suponer lo contrario. El de la referencia recíproca surge cuando lo que debe ser lo que confirme aquello que se indaga tiene necesidad de la creencia en lo que se indaga; como, por ejemplo, si uno que asegura que hay poros mediante la referencia a la existencia de las emanaciones recurriera a este mismo supuesto (la existencia de poros) para confirmar la existencia de emanaciones. Ellos prescindían de toda demostración y negaban cualquier criterio, signo, causa, movimiento, aprendizaje, creación, y el que existiera algo bueno o malo por naturaleza. Porque cualquier demostración consta de cosas demostradas o de indemostradas. Si es de cosas demostradas, también éstas requerirán alguna demostración, y así hasta el infinito. Y si es de cosas indemostradas, si se duda de todas o de algunas o de una sola, el conjunto queda por demostrar. Y si algunos opinan, dicen, que ciertas cosas no necesitan ninguna demostración, son de una inteligencia sorprendente, si no comprenden que eso mismo es lo primero que requiere una demostración, lo de que por sí mismas exijan credibilidad. Pues tampoco

A partir dos discípulos de Agripa, Diógenes Laércio apresenta cinco dificuldades para a elaboração de qualquer conhecimento que se pretenda plena e irrestritamente seguro, claro e irresistivelmente consensual. Em primeiro plano, ele coloca a questão da discordância: não há consenso irrestrito em torno de um conhecimento filosófico e o desacordo já configura, ao menos, motivo de desconfiança. Em seguida, ele coloca a questão do regresso ao infinito. Conforme Agripa e seus discípulos, nenhuma explicação, nenhum conhecimento, filosófico é de tal modo suficiente que não implique – ou exija – explicações ulteriores; sempre é possível exigir o fundamento de um fundamento, até mesmo a justificação do conhecimento mais óbvio, infinitamente. Em terceiro lugar, coloca-se a questão da relatividade da percepção: toda percepção é relativa a um sem número de circunstâncias, situações, condições. As coisas sempre são percebidas em função de algo mais e nunca somente a partir de si mesmas. A percepção – e o conhecimento – de determinado objeto, por exemplo, sempre é realizada em função da “familiaridade” com o objeto, das condições de luminosidade, da capacidade de visão de quem observa, das condições do tempo, do ar, entre muitas outras coisas; analogamente, ocorre com a linguagem: o “exercício da linguagem” depende de muitos aspectos semânticos e sintáticos da palavra, do modo como as palavras se ligam – e dependem – umas às outras, dos códigos formais e informais do uso, do aparelho cognitivo, fonador, etc.

No quarto momento, surge a questão da hipótese (*tropos* hipotético). Nele, para explicar algo, recorre-se a certo número de conceitos ou ideias dos quais se pressupõe hipoteticamente seu caráter evidente, quer dizer, não haveria necessidade de explicar certos componentes da explicação. Kant – por exemplo – e muitos outros filósofos fizeram uso desse recurso e foram duramente criticados. No quinto e último problema, o *tropos* da referência recíproca, um elemento é usado para explicar um segundo e este, respectivamente, é usado para explicar o primeiro. Um artista pode ser considerado genial por trabalhar disciplinadamente e, ao passo que, sua genialidade depende do volume constante de trabalho que, disciplinadamente, ele realiza. Qual tentativa de fundamentação conseguiria resistir aos cinco problemas apresentados já na época clássica do pensamento? Como vimos, Aristóteles apresentou motivos para não enredar-se seriamente com alguns destes problemas –

el que los elementos sean cuatro ha de confirmarse de la existencia de los cuatro elementos. Además, si desconfiamos de las demostraciones particulares, también resulta invalidada la demostración general. Para reconocer que es una demostración, se necesita un criterio; y que hay un criterio requiere una demostración; de ahí que lo uno y otro sean incomprensibles al remitir lo uno a lo otro. ¿Cómo pues pueden comprenderse las cosas dudosas, si se ignora la demostración? No se indaga si las cosas aparecen de tal forma, sino si en su fundamento real son así (IX, 88-91).

principalmente a questão do regresso ao infinito e a questão dos conhecimentos da práxis – e procurou desenvolver soluções metodologicamente razoáveis e elegantes. Entretanto, não foi o suficiente para, em definitivo, solucionar tais problemas. Apesar disso, a defesa do princípio de não-contradição permanece de pé diante das ressalvas céticas.

Se a exigência pelo fundamento implica, em maior ou menor medida, num apelo a uma certeza incontestável simbolizada pelo uso do termo “absoluto”, esta compreensão procura evocar igualmente uma verdade para além da qual nenhuma outra é possível; quer dizer, visa um princípio explicativo seguro, uno e comum a “tudo que existe”. Este princípio teria “poderes” de explicitar um “sem número” de questões. Ele teria o apelo de uma verdade irresistível e, por isso, gozaria do privilégio de uma concordância irrestrita. Por conseguinte, ele possui uma característica totalizante no sentido de que todas as demais categorias e conceitos correlatos seriam explicados a partir dele. Contudo, se suas exigência e pretensão são deste porte, as objeções de Agripa e seus discípulos parecem colocar-se estrategicamente como impossibilidades teóricas que, entretanto, não impossibilitam a construção efetiva do conhecimento.

Ao realizar a “prova negativa” do princípio de não-contradição, Aristóteles parece escapar sofisticadamente de alguns aspectos do problema através da demonstração *elenctica* ou da redução *ad absurdum* da posição que negasse o princípio de não-contradição. Entretanto, diretamente, Kant não empreende tal esforço ou faz recurso à solução aristotélica. Se considerarmos que, as cinco dificuldades apresentadas pelo por Diógenes Laércio são alguma forma de “conhecimento” e, assim, postulam uma pretensão de verdade, também eles pressupõem o princípio de não-contradição. Logo, há de se perguntar: também eles – os problemáticos tropos céticos – precisam de demonstração? De um lado pertinente e, por outro, absurda, a questão pontua a dificuldade de lidar com os limites do pensamento e linguagem, de seus usos e investigação filosóficos que os envolvem. Consciente de tal complexidade, Kant esforça-se para livrar a filosofia de problemas desnecessários e, para tanto, empreendeu uma crítica da razão para que a própria razão pudesse ser habilitada como fundamento do conhecimento no instante em que tivesse clareza de seus próprios mecanismos de funcionamento e, assim, estivesse apta a validar suas operações e conhecimentos produzidos.

Se se pensa no fundamento direitos humanos, uma solução que responda plenamente aos imperativos e exigências citados acima (aspecto totalizante, universalizante, uno, irresistível, etc.) parece, a princípio, insuficiente..., ou melhor, inalcançável qual uma miragem que se afasta à medida em que nos aproximamos dela, apesar de permanecer a ilusão de que estamos sempre um pouco mais próximos. Contudo, para preservar a “sobriedade

epistemológica”, há de se considerar duas ressalvas: (1) as duras objeções/dificuldades colocadas frente ao projeto de um fundamento refletem características pertinentes às pretensões do tipo de fundamento herdado do racionalismo filosófico moderno e ainda procurado: um fundamento “perfeito”, praticamente divinizado, com pretensões e garantias ilimitadas (materiais, formais, etc.), levanta problemas proporcionalmente contundentes, para não dizer “perfeitos”. Em segundo lugar, há de se investigar se não seria mais razoável falar em termos de uma fundamentação distinta – ou de fundamentações que se apoiariam mutuamente e relativamente, sem hierarquias conceituais, etc. –, que pudesse ser estabelecida a partir das características *endoxais* da “razão prática”, apelando mais à sabedoria (*phronesis*) – como enfatizará Gadamer em sua reinterpretação da ética de Aristóteles – e localizada na dinâmica de uma filosofia-epistemologia naturalizada como aponta Rabossi sob constelações de mares navegados por Quine.

De todo modo, antes de passarmos a ponderar essas questões a partir do exame dos exemplos de possibilidades de fundamentação, lancemos o olhar para a questão da fundamentação na epistemologia contemporânea: questões antigas e recentes, soluções e limites, apresentar-se-ão em uma nova dinâmica diante do incômodo espectro da incerteza.

3.2 O Fundamento na Epistemologia Contemporânea: O Fundacionalismo

Paralelamente à interpretação tradicionalmente “metafísica”, a questão do fundamento, sobretudo a partir de Descartes, tem sido redimensionada na perspectiva epistemológica contemporânea. Na epistemologia, o fundacionalismo ocupa uma condição de inegável relevância para as discussões sobre as condições de verdade de nossos conhecimentos. As proposições que usamos para atribuir conhecimentos têm condições de verdade que requerem uma justificação e uma explicitação. Entretanto, a questão que envolve tanto a explicitação quanto a justificação de nossos conhecimentos – e das condições destes – coloca-se radicalmente como a exigência da “clareza e certeza” de como sabemos aquilo que acreditamos saber, quer dizer, de como validar as nossas crenças. De modo geral, segundo o fundacionalismo, nossas crenças originam-se a partir das experiências sensoriais imediatas. Neste sentido, pode-se afirmar que o fundacionalismo é a expressão dogmática do empirismo (DANCY, 1985, p. 73).

No ponto de partida da formulação fundacionalista, um problema se inscreve de saída: grosseiramente, podemos afirmar que nossas crenças certamente são formuladas a partir

daquilo que sentimos; primeiro sentimos e, em seguida, interpretamos aquilo que nos é dado através dos sentidos – seja direta ou indiretamente; o modo como a “experiência” é sentida, interpretada, compreendida, etc., depende de uma série de fatores contextuais-culturais (linguagem, hábitos, relação com a linguagem, educação, etc.). Além disso, o dado primordial – aquilo que é sentido primeiramente – é sentido como estímulo sensorial dentro da estrutura do “organismo” e sua complexidade constitutiva (biológica, fisiológica, psicológica, etc.), esteja ela em estado de desenvolvimento ou já “desenvolvida”; e aquilo que é sentido logo após a experiência sensorial gera um estado anterior à qualquer opinião ou crença: um estado de “*pré-crença*”, por assim dizer, que é chamado de estado *subdoxástico*.

Assim, diante de uma dúvida metódica e, entretanto, considerando um ponto de vista bem elementar, poder-se-ia perguntar: “por que desconfiaríamos tanto daquilo que sentimos?”, ou, no limite: “naquilo que está diante de nós?”. Seria necessário precisar o sentido e possíveis “graus” de crença para que acreditássemos? Então, ao indagar: “como cremos naquilo que sentimos/percebemos?”, estamos diante de uma questão completamente diversa: trata-se de saber de que modo se forma a crença-proposição, como elas “portam conhecimento” e quais os critérios que temos para nos assegurarmos disso. Trata-se, portanto, de uma descrição compreensiva, uma explicitação, do “porquê” e de “como” os fenômenos entre percepção, crença e proposição ocorrem, se relacionam e encontram garantias de “verdade”.

No início das meditações, Descartes se pergunta se há algum conhecimento dotado de clareza e certeza. Com os argumentos do sonho e do gênio enganador (maligno), o pensador francês procura enfatizar o caráter frágil, obscuro e contingente do “real concreto” e levá-lo ao limite. A dúvida é atividade mental que se manifesta diante de uma dificuldade compreensiva ou paradoxal, seja prática seja teórica; dúvida é uma expressão, um dispositivo, do pensamento diante de hipóteses concorrentes sobre as quais não há “certeza”. Se a dúvida é a única coisa “clara e certa”, ela é o “fundamento” do pensamento e, portanto, do conhecimento; e ela só o é em função de seu caráter paradoxal: na medida em que fornece uma “certeza metódica” ao sujeito, uma certeza “socrática”; na sua indeterminação, ela é a responsável pelo “assombro” e, estruturalmente, pela conformidade do pensamento ao caráter igualmente “incerto” do real.

Descartes tenta transferir, para o pensamento, o caráter epistemologicamente necessário da dúvida e, em seguida, movê-lo ainda uma segunda vez na direção de afirmar uma existência necessária do sujeito enquanto “essência”. Esses dois últimos movimentos são “forçados” em função dos objetivos argumentativos do autor. A única crença básica que fica é

a da necessidade da dúvida para o exercício de pensamento em geral. Ambos possuem um caráter “errante”; o caráter contingente do pensamento aparece na sua “dependência” da dúvida.

Ora, se o que foi dito é minimamente razoável, como o pensamento – ou melhor, seu caráter racional – foi “eleito” necessário e, o real, contingente? Como se pode inferir tão contundentemente que um flerta com a certeza, a clareza e a constância e, o outro, com a incerteza, a obscuridade e a inconstância? Bem, de qualquer modo, dadas às críticas sofridas pela base empírica do conhecimento – apesar de, em geral, o fundacionalismo partir dos dados dos sentidos –, a explicitação do conhecimento enfatizou a abordagem que concede um caráter privilegiado ao “paradigma racionalista” e os princípios e critérios elaborados por ele.

Assim, a discussão sobre a estrutura e os princípios fundamentais do conhecimento enfrenta o desafio de explicitar de que modo o conhecimento é possível e, assim responder, direta ou indiretamente o que é o conhecimento. Neste sentido, talvez não seja de todo inútil perguntar pelo ponto de partida epistêmico “crucial”: afinal, o conhecimento começa com mundo, com os sentidos, com as sensações ou com a formulação da crença? A tão célebre formulação kantiana imortalizada na Crítica da Razão Pura pondera que “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2001, p. 89). Apesar de ter iniciado uma reinterpretação dos poderes da razão sob os tremores de uma crise sem fim anunciado, Kant não abandonou a confiança na razão e procurou mostrar que as críticas de Hume não eram sem solução. O racionalismo crítico kantiano procurou mostrar que o salto inferencial apontado por Hume nas relações de causa e efeito não era aleatório, mas um movimento racionalmente válido e, portanto, necessário. Independente de a solução kantiana ser ou não satisfatória, outras questões surgiram ao longo dos anos e, com elas, a ponderação de Kant parece ter sido submergida: Como as palavras referem? Como justificar uma crença? Como garantir que as relações entre crenças – e no interior das próprias crenças-proposições – foram estabelecidas segundo um valor-verdade que lhes assegure um valor epistêmico? Ou seria um valor epistêmico que asseguraria um valor-verdade às crenças? E o que definiria o valor epistêmico de uma crença-proposição além de sua operacionalidade prática, quer dizer, seus resultados, sua “formalização” e seu alcance sociocultural – instâncias das quais ele depende e influencia respectivamente?

Em certa medida, os problemas apresentados pela epistemologia contemporânea seguem tributários de intuições de Aristóteles, Agripa, Sexto Empírico, Hume, Berkeley e Kant, entre outros. Como veremos, as exigências se avolumam e os pontos de discordância – erigidos por uma excessiva atenção às exceções – parecem conceder um *anel de Ur* para cada

ponto de concórdia.

De modo mais específico, cabe saber se e em que medida as questões levantadas pelo debate fundacionista podem ser “úteis” ao menos para elucidar problemas teóricos em direitos humanos ou para ajudar seus teóricos a pensá-los. Isso para não falar de problemas epistêmicos que, com grande chance, possam surgir na medida em que a questão da existência das “crenças básicas” em direitos humanos forem postas na mesa. Neste sentido, não seria má ideia – ainda que sob as vestes de um exercício teórico-metodológico – elaborar uma lista de crenças básicas, isto é, crenças-proposições sem as quais o fenômeno dos direitos humanos não pode ser pensado ou, no limite, sem as quais ele não poderia existir.

3.2.1 O Fundacionalismo – Características Gerais

Se metodologicamente evitamos o confronto com a questão: “o que é a crença?”, em nosso parecer, somos levados a considerar duas questões inteiramente distintas: “porque cremos naquilo que cremos?” e “como cremos naquilo que cremos?”. Se, num primeiro momento, a primeira pergunta parece implicar numa “genealogia” da crença, percebemos, de relance, que ela passa antes por um retorno ao papel da memória e, num sentido contemporâneo, não deixa de apontar para a “filosofia da mente”. Tratada deste modo, a questão parece bem encaminhada se não deixasse de fora os dados dos sentidos e, por extensão, o mundo “exterior” e suas dinâmicas: o que nos motiva a agir, o que nos motiva a agir de certo modo e não de outro (os efeitos da ação e o “hábito”, etc.), qual é a contrapartida da ação em relação às emoções e à percepção, qual é o papel da razão se colocada, de modo não privilegiado, entre esses e outros elementos, e assim por diante. Poderíamos responder a primeira pergunta à moda pragmática, dizendo: “por que cremos naquilo que cremos saber? Ora, porque, às mais das vezes, nossas crenças “funcionam””. A segunda questão quer saber: “E como funcionam nossas crenças?” E o que lhes confere uma funcionalidade tipicamente atribuída ao conhecimento, quer dizer, universalidade, certeza (necessidade, previsibilidade) e clareza?

Em geral, o que é estabelecido como crença – num sentido ordinariamente cotidiano – o é a partir da conjunção entre mundo exterior e subjetividade, a partir do que “funciona” em um determinado contexto/situação e entra num repertório mnemônico que é aleatório em princípio e em certa medida. Em princípio porque a questão dos critérios é difusa e a organização sistemática é mera possibilidade ou está em desenvolvimento. Em certa medida

porque o que funciona em determinada situação, pode não funcionar em outra; cabe, portanto, saber quando é o caso. Assim, a pergunta: “por que, em geral, cremos naquilo que sentimos/percebemos?”, pode ser respondida de modo socialmente, cotidianamente, pragmático. O fundacionalismo intenta responder qual é o status epistemológico do conhecimento, quais são os objetivos e objetos da epistemologia. Tem-se, portanto, ao menos duas instâncias: (a) uma explicitação da possibilidade do conhecimento e da metodológica das ciências e (b) a constituição da teoria que melhor possa justificar essa explicitação.

Na confluência cotidiana dos elementos formadores do conhecimento, a experiência, a interpretação, a compreensão, o hábito e a familiaridade são formados – e “reformados” – a partir de um repertório de “memórias-experiências” que representam um papel relevante na percepção do indivíduo e, conseqüentemente, na forma como ele sente e relaciona-se com os estímulos ligados às circunstâncias e contextos vitais. Entretanto, ainda se pode operar uma redução metodológica no sentido de perceber que a experiência sensorial pode ser tipificada a partir de elementos básicos: experiências visual, tátil, auditiva, olfativa e gustativa. Conseqüentemente, de modo geral, Lawrence Bonjour afirma que:

Além disso, a versão mais padrão do fundacionalismo, é extremamente plausível de um ponto de vista intuitivo ou senso comum: é como se tivéssemos muitas crenças empíricas ou contingentes justificadas que são justificadas não com o apelo a outras crenças, mas com o apelo à experiência sensorial e introspectiva (BONJOUR, 2008, p. 196).

Neste sentido, crenças básicas estariam ligadas a experiências sensoriais básicas. Entretanto, pelo menos, dois problemas se avizinham: (1) a confiabilidade das experiências sensoriais e (2) a formulação adequada (formalização) de proposições que possam “traduzir” as experiências-crenças da forma mais clara (compreensível) e fidedigna (correta) possível.

A rigor, não se trata de “sentir” em um sentido subjetivo como, por exemplo, “sentir-se” triste. O apelo é, sem sombra de dúvida, ao sentir mais “fundamental”, elementar – para não dizer natural – e “auto-evidente” dos sentidos. Entretanto, uma “genealogia” da crença permanece ausente; tampouco estão presentes os elementos que venham a servir de critérios para que uma “proposição” goze da aceitação que caracteriza a “crença”. De todo modo, a “crença básica” não pode ser tomada como sinônimo de “sensação básica – sentido básico”; uma crença básica surge do sentimento inequívoco (imediato) que é gerado por um “estímulo sensorial básico”. Percebe-se, pois, que a dificuldade não está na certeza do que se sente, mas em como justificar, em termos proposicionais, a certeza do que se sente na forma de conhecimento; e de justificá-la “racional e convincentemente” perante uma comunidade de

indivíduos dotados de linguagem e razão. Trata-se de demonstrar seu caráter universal, verificável e assertivo.

Segundo Dancy (DANCY, 1985, p. 75), o fundacionalismo divide as crenças em (1) “básicas” e (2) “não básicas”. As crenças básicas possuem virtudes epistêmicas próprias e, por isso, prescindem de apoio e podem apoiar outras crenças; *ipso facto*, elas expressam a experiência imediata do indivíduo a partir de seus estados sensoriais. Já as “crenças não básicas” dependem do apoio de “crenças” do primeiro tipo; elas são a estrutura construída a partir dos alicerces lançados, ou seja, das “crenças básicas”. No limite, até as crenças não derivadas imediatamente da experiência sensorial devem ser justificadas a partir de crenças básicas, ou seja, referentes à própria experiência imediata.

Por exemplo: certo indivíduo acredita que haverá “sempre” uma nova aurora, ou seja, de que o dia de amanhã surgirá tal qual o dia de hoje surgiu e assim por diante “indefinidamente”. A crença dele baseia-se na sua própria experiência: desde que se deu conta, os dias vem e vão continuamente; a cada novo dia, apesar de seu leve e breve temor, sua crença se confirma. Ele não precisa apelar para a experiência dos mais velhos; se os mais velhos existem, é sinal de que “o mundo” lhes precede. De qualquer modo, o mundo continua aparecendo e desaparecendo entre o sono e a vigília. Assim, dia após dia, levanta-se, faz o asseio matinal, alimenta-se, monta na bicicleta e vai ao trabalho. O velho e conhecido rio, o rumor das águas sob a ponte, o sol a mirar o horizonte, o odor das árvores, das flores, a terra alaranjada, quase vermelho, o chilrear dos pássaros... Enfim, o rumor da vida ao redor. Tudo continua, habitualmente, lá. Vez por outra, um ou outro capricho: um acidente, um incidente. Ele sorri. O pneu furou. Hoje é dia de completar o trajeto a pé.

O frugal indivíduo possui pelo menos duas crenças básicas: (1) ele está vivo, possui sentidos “funcionando de acordo com certo padrão”, pode comunicar-se e assim deverá continuar por algum tempo; (2) o mundo existe e não há razão que o faça demovê-lo da crença de que ele continuará existindo conforme tem estado. Todas as outras crenças parecem fundadas nestas duas primeiras; apesar de não haver garantias, não há motivos para pensar em contrário: quando falar, será compreendido; o caminho para o local de trabalho, para a prefeitura, não mudará “magicamente”; de que o sabor da laranja, a cor do céu, etc., manter-se-ão tal qual ele os percebe desde que se “entende por gente”. Qualquer mudança, “poderá” – ou deverá poder – ser justificada recorrendo-se à teia de relações, acidentes, dados, regularidades, rupturas, condições, que está posta no mundo ou através de uma revisão do “sistema-mundo”. As proposições que não se referem à experiência sensorial imediata também não podem ser compreendidas senão a partir da “paisagem” na qual o conjunto dos

estímulos sensíveis é vivido enquanto experiência.

Destarte, até o momento, acerca das características marcantes do fundacionalismo, podemos afirmar que: (1) Todo conhecimento deriva de crenças que, por seu turno, são possíveis a partir das experiências originadas através do nosso estado sensorial imediato; (2) as crenças são divididas em básicas (baseadas nos estados sensoriais imediatos, servem de alicerces para outras crenças e, concomitantemente, não precisam de “fundamentos”) e em “não básicas” (crenças que, não possuindo origem na experiência sensorial imediata, precisam do apoio das crenças básicas para se justificar). Por fim, (3) no fundacionalismo “clássico” – ou forte – encontra-se a afirmação de que as crenças básicas são infalíveis porque remetem à natureza de nossas percepções sensoriais imediatas. A exigência por um conhecimento – um ponto de partida – incontestavelmente seguro está presente na versão mais “radical” do fundacionalismo. Por conseguinte, Bonjour assevera que:

Particularmente, uma visão (por exemplo, de Quinton) de acordo com a qual ao menos algumas crenças sobre objetos físicos contam como básicas ou fundacionais (que, por sua vez, dependerão do relato específico sobre como tais crenças sobre objetos físicos contam como básicas ou fundacionais) claramente terá uma dificuldade substancialmente menor para oferecer um relato razoavelmente plausível sobre o escopo geral do conhecimento não fundacional do que uma visão mais tradicional (como a de Lewis), que restringe os fundamentos a crenças sobre estados subjetivos da experiência (BONJOUR, 2008, p. 197).

O relato de crenças básicas a partir de experiências sensoriais e/ou a partir de estados subjetivos (internos) da experiência marcará, respectivamente – como veremos brevemente ao final desta seção – a disputa no escopo da visão fundacionalista entre o fundacionalismo externalista e o internalista. Antes de apresentar versões gerais do fundacionalismo (forte, modesto e fraco), consideramos algumas questões sobre a “natureza” da crença e, conseqüentemente, a exigência de critérios para sua justificação; com isso, inevitavelmente, abordaremos problemas gerais relativos ao fundacionalismo.

3.2.2 Crença, Justificação e Problemas Gerais

Richard Fumerton, no artigo “*Foundationalist Theory of Epistemic Justification*”, (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) apresenta o exemplo de um indivíduo *X* que acredita que o indivíduo *Y* morrerá de câncer dentro de algum tempo; em primeiro lugar, ele diz ter

sentido um “pressentimento” e, em seguida, afirma que a morte (por câncer) pode ser “predita” a partir da (curta) linha da vida na palma da mão de certo indivíduo. Já Ted Poston, no artigo “*Foundationalism*” (*Internet Encyclopedia of Philosophy*), apresenta-nos o exemplo de um indivíduo que acredita que morrerá por causa de uma doença cardíaca. No primeiro exemplo, como justificação para sua crença, o indivíduo *X* apresenta – ao indivíduo-ouvinte *Z* – um “pressentimento” de que o indivíduo *Y* brevemente morrerá de câncer. O exemplo 2 apresenta a crença de outro indivíduo que se acredita acometido por uma doença cardíaca; sua crença não é justificada por um pressentimento – nem porque a linha da vida na palma de sua mão é curta; trata-se da reelaboração do exemplo 1. Pelo contrário, sua crença ampara-se na “autoridade” dos exames e da respectiva avaliação médica às quais ele foi submetido.

As duas situações apresentadas no exemplo 1 – o “pressentimento” (*hunch*) e a leitura da linha da vida –, são consideradas insuficientes pelo indivíduo-ouvinte *Z*. A primeira, a justificação da crença numa breve morte por câncer (*P*) a partir do “pressentimento” (*E*) implica na justificação do “pressentimento” (*E*). Entretanto, no segundo caso (a leitura das mãos), os critérios são mais refinados: além da exigência pela justificação da “evidência” (*pressentimento*) da crença, exige-se a justificação da relação “causa-efeito” entre a evidência e a crença. Assim, não basta somente a justificação relativa à crença na breve morte do indivíduo *Y* por câncer (*P*) a partir da leitura da (curta) linha da vida (*E*); será necessário justificar como (a crença de que) uma curta linha da vida (*E*) torna-se evidência para a crença numa breve morte por câncer (*P*). Fumerton formula o princípio inferencial de justificação a partir da exigência feita no segundo exemplo: não é suficiente justificar a crença em *E* (*evidência*: a curta linha da vida) para justificar a crença em *P* (crença-conclusão: uma breve morte por câncer); faz necessário justificar a crença segundo a qual *E* torna *P* provável.

O exemplo relativo à crença de uma morte por doença cardíaca baseada nas evidências (exames e interpretação médica) pode ser formulado também na estrutura apresentada pelo *PIJ* (princípio inferencial de justificação). Isto quer dizer que será exigido que, além de justificar a crença nos exames/interpretação médica, se apresente a justificação da ligação entre a crença na morte por doença cardíaca (fenômeno “previsto”) a partir dos exames e da interpretação médica (evidência do fenômeno). Poder-se-ia, também, aplicar o critério que se refere apenas à justificação da crença na evidência que causa a crença na ocorrência de um breve fenômeno futuro. Então, para justificar a crença em *P* (fenômeno previsto) seria necessário apenas justificar a crença em *E* (exames e interpretação médica) e não justificar o que torna a provável a ligação entre *E* e *P*.

No primeiro exemplo, a crença na ocorrência de um fenômeno baseia-se numa crença

que não está baseada na experiência sensorial direta. Ela baseia-se num “sentimento subjetivo” (o pressentimento) – portanto, sem conexão direta com a experiência sensível, meramente intuitiva – ou numa interpretação “semiológica” sem nenhum apoio estatístico-probabilístico, da regularidade fenomênica observada criteriosamente (a relação entre possuir uma curta linha da vida e a possibilidade de, brevemente, morrer de câncer).

O exemplo apresentado por Ted Poston possui características distintas. Trata-se da previsão de um fenômeno (a morte por doença cardíaca) com base em evidências (exames/avaliação médica) apoiada pela experiência sensorial objetiva (proporcionada por técnicas de análise da saúde corporal geral). Neste exemplo, a crença na doença cardíaca – e na possível morte causada por ela – depende da confiabilidade/crença em dois elementos: (1) exames médicos e (2) avaliação médica. A aceitação da autoridade desses dois elementos implica na confiança/crença acerca dos dados informados na “situação/quadro”. A crença nas informações apresentadas implicará na crença da existência da patologia e da morte subsequente. As proposições baseadas nas evidências são caracterizáveis como crenças básicas. As crenças na patologia e consequente morte são crenças que dependem de outras crenças, isto é, são crenças não-básicas, quer dizer, dependentes das crenças (mais) básicas (do que elas). Entretanto, uma questão imediatamente se impõe na esteira do problema do regresso epistêmico: ainda haverá crenças mais básicas além das consideradas mais básicas? A questão do argumento do regresso é colocada e, dependendo do caso, pode resultar em um movimento de circularidade envolvida em argumentos inferenciais, seja no caso “pressentimento/quiromancia” seja no caso “médico”.

O primeiro princípio inferencial de justificação apresentado por Fumerton apresenta o “não solucionável” regresso ao infinito como consequência de uma cadeia de raciocínio que, imperativamente, impõe uma nova justificação. Para justificar uma proposição *S*, uma proposição *P* seria convocada. Entretanto, para inferir *P*, *S* precisaria estar em condições lógicas de fazê-lo a partir de uma proposição *E1*. Numa linha de justificação inferencial, para inferir *E1*, seria necessário recorrer a *E2*. Para justificar *E2*, por sua vez, seria exigido *E3*. A exigência de justificação inferencial deságua num regresso epistêmico vicioso, sem solução ou ponto de chegada definitivo. É esse retorno da forte exigência de justificação que caracteriza e tipifica o argumento do regresso.

Se, em relação ao princípio inferencial de justificação, não é possível colocar um limite (por “decreto”, por autoevidência, etc.), “espontaneamente”, como vimos, cai-se num regresso ao infinito. É neste sentido que um “fundamento-justificação” é exigido paradoxalmente como um limite que, entretanto, a cada novo enfrentamento com suas

fronteiras, exige uma ampliação deste limite na “esperança” de que a próxima fronteira seja a justificação definitivamente satisfatória.

Em seu artigo, tendo em mente a “insuficiência” da primeira cláusula do princípio inferencial de justificação diante do argumento do regresso, ao analisar a formulação do segundo princípio inferencial de justificação, Fumerton não mostra uma perspectiva mais animadora. Ele afirma que:

Se aceitarmos a segunda e mais controversa cláusula do princípio inferencial de justificação (*PIJ*), os regressos iminentes multiplicar-se-ão. O *S* acima não estará justificado apenas se levar *E1* em consideração; para ser justificado *S* também deve considerar que *E1* torna *P* provável, [ou seja], uma proposição que ele teria que inferir de outra proposição *F1* (se não há fundamentos), a qual ele teria que inferir de *F2*, a qual ele teria que inferir de *F3* e assim por diante *ad infinitum*. Entretanto, *S* também precisaria ser justificado ao afirmar que, na verdade, *F1* torna *P* provável [e que, consequentemente,] *E1* torna *P* provável, uma proposição que teria que ser inferida de outra proposição *G1* a qual ele precisaria inferir de uma proposição *G2* e assim por diante. E ele teria que inferir que, na verdade, *G1* torna provável que *F1* torne *E1* provável que torna *P* provável e assim por diante. Sem [um caráter não-inferencial], crenças justificadas necessitariam completar um infinito número de encadeamentos de raciocínios infinitamente longos para justificar a crença em qualquer coisa (FUMERTON, 2010)⁷⁴.

Se não se cai em um regresso ao infinito, por definição, ao estabelecer um sistema no qual, no final do encadeamento de raciocínio, haja justificação inferencial entre os elementos internos ao conjunto de crenças-premissas, enreda-se na circularidade. Nesse sentido, a inexistência de um conceito de justificação não-inferencial que impeça o regresso epistêmico vicioso, lança o fundacionalismo na busca de um resultado ao qual o método inferencial não pode atingir. Chega-se ao ponto no qual se faz necessário perguntar o que se entende por justificação inferencial e, também, o que se quer dizer quando se fala de uma justificação não-inferencial.

Se se pergunta pelo critério de verdade do princípio inferencial de justificação, pode-

⁷⁴ “If we accept the more controversial second clause of *PIJ*, the looming regresses proliferate. Not only must *S* above be justified in believing *E1*, *S* must also be justified in believing that *E1* makes likely *P*, a proposition he would have to infer (if there are no foundations) from some other proposition *F1*, which he would have to infer from *F2*, which he would have to infer from *F3*, and so on *ad infinitum*. But *S* would also need to be justified in believing that *F1* does in fact make likely that *E1* makes likely *P*, a proposition he would need to infer from some other proposition *G1*, which he would need to infer from some other proposition *G2*, and so on. And he would need to infer that *G1* does indeed make likely that *F1* makes likely that *E1* makes likely *P*, and so on. Without noninferentially justified beliefs, it would seem that we would need to complete an infinite number of infinitely long chains of reasoning in order to be justified in believing anything!” (FUMERTON, 2010, in <http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/> (acesso em 22/04/2013 às 13:40).

se responder, simplesmente, que a justificação de uma proposição *P* depende da habilidade de “alguém” extrai-la de uma proposição *E1* a qual já seria uma crença justificada. Ora, nem a compreensão de “crença justificada” nem de “justificação inferencial” estão asseguradas. Para atingir o conceito de justificação inferencial deve-se definir antes o conceito de “justificação não-inferencial”. Fumerton propõe, então, uma reflexão:

Considere uma analogia. Suponha que um filósofo introduza a noção de bondade instrumental (algo que seja bom enquanto meio). Tal filósofo apresenta a seguinte análise grosseira do que é algo instrumentalmente bom: *X* é instrumentalmente bom quando *X* conduz a algum *Y* que é bom. Mesmo que nós tivéssemos que aceitar esta análise da bondade instrumental, fica claro que nós ainda não teríamos encontrado a fonte conceitual da bondade. Nossa análise de bondade instrumental pressupõe um entendimento do que, para algo, significa ser bom. Resumindo, não podemos entender o que significa ser bom para algo até que nós tenhamos algum entendimento primordial (e mais fundamental) do que significa ser “intrinsecamente” bom para algo. O argumento do regresso conceitual estabelece a tese de que a justificação inferencial está para a justificação não-inferencial como a bondade instrumental está para a bondade intrínseca (FUMERTON, 2010)⁷⁵.

O regresso epistêmico e o regresso conceitual viciosos representam, ambos, um embaraço às tentativas de formular uma teoria “definitiva”, quer dizer, de uma posição epistemológica – neste caso, fundacionalista – que esgote o regresso e satisfaça, metodologicamente, as exigências conceituais mais rigorosas. Em “última” instância, justificar a justificação ou “tornar boa” a bondade, sintetizam o limite do método quando ele é forçado a enfrentar e ultrapassar seu próprio limite e o limite do objeto investigado. Nesta direção, se não se encontra uma alternativa ao modelo inferencial de justificação/validação das crenças, os caminhos apresentados conduzem ou à circularidade ou ao regresso ao infinito.

Uma das alternativas ao “embaraço inferencial” seria tentar descobrir um modo de estabelecer a justificação não-inferencial. Uma alternativa seria atribuir um caráter de infalibilidade à justificação não-inferencial. Entretanto, a justificação não-inferencial não

⁷⁵ Consider an analogy. Suppose a philosopher introduces the notion of instrumental goodness (something's being good as a means). That philosopher offers the following crude analysis of what it is for something to be instrumentally good. *X* is instrumentally good when *X* leads to something *Y* which is good. Even if we were to accept this analysis of instrumental goodness, it is clear that we haven't yet located the conceptual source of goodness. Our analysis of instrumental goodness presupposes an understanding of what it is for something to be good. In short we can't understand what it is for something to be instrumentally good until we have some prior (and more fundamental) understanding of what it is for something to be intrinsically good. The conceptual regress argument for foundationalism puts forth the thesis that inferential justification stands to noninferential justification as instrumental goodness stands to intrinsic goodness. (FUMERTON, 2010, in <http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/> (acesso em 22/04/2013 às 13:43)).

implica necessariamente numa crença infalível como quis Descartes (FUMERTON, 2010). A noção de crença infalível lida com a ideia de “verdade necessária” (uma verdade necessária pode falhar? Uma crença infalível é necessariamente verdadeira? Mas, o que é uma crença infalível? O que pressupõe uma crença infalível? E uma verdade infalível?), mas: de que modo? Num sentido formal, uma verdade necessária apresenta resultado em acordo rigoroso com seu valor de verdade, ou seja, sempre implica em resultados isentos de falha, falta, erro, equívoco; sob pena de contradição, uma verdade não pode falhar. Se ela falha, é sinal de que ela é “não-verdadeira”. Por conseguinte, uma verdade necessária é suficiente para gerar uma crença infalível que, por sua vez, pode ser compreendida como – na exigência que se faz de uma – justificação não-inferencial, ou seja, na qual cessa a exigência por ulterior justificação: diante de uma verdade auto-evidente pode-se gerar, portanto, uma crença-proposição infalível. Contudo, novas questões se colocam: como tipificar satisfatoriamente a “verdade auto-evidente” e, ainda: haveria uma “relação” mais apropriada segundo a qual a crença-proposição seria “inferida” da verdade em questão? Pode-se, pois, elidir os processos inferenciais? Qual seria o substituto? De todo modo, a verdade necessária pode ser compreendida na formulação: “A crença de *S* de que *P* em *t* é infalível, se *S* crê que *P* mediante *t* implica que *P* é verdadeiro”.

Tomar proposições autorreferentes como ponto de partida como, por exemplo, “eu existo”, pode ser uma “saída”, mas não há garantias de que se manterá a segurança e a infalibilidade pressupostas numa verdade necessária – considerando que uma proposição autorreferente pode ser tomada como uma verdade necessária (em certo sentido, como crença básica). Nesta direção, ao ultrapassar a fronteira das proposições autorreferentes, perde-se a segurança de uma verdade “objetiva”, necessária, universalmente auto-evidente e, conseqüentemente, na ausência de crenças infalíveis, o problema da justificação apresenta-se novamente. Fazer o caminho inverso, em busca do restabelecimento da ligação entre proposições autorreferentes e proposições de outras ordens, tornará claro o abismo que separa as primeiras das últimas. Além do mais, não se deve perder de vista que há uma considerável distância entre *P* ser o caso e a crença em *P* como estado de coisas.

Assim, como validar logicamente as proposições autorreferentes e universalizá-las? Proposições que, de início, parecem não enfrentar problemas se consideradas como “verdades necessárias”. Se pensarmos em outro exemplo sugerido por Fumerton, a questão tornar-se-á mais clara. Ao considerarmos a proposição “Agora, eu estou sentindo dor”, os problemas ficam num relevo mais alto. (1) Necessariamente, outro indivíduo que observa a situação não tem como asseverar a verdade da proposição. (2) Se o indivíduo acredita que sente dor, isto

não implica que ele, realmente, sinta-a. Além do mais – como pondera Fumerton –, deve-se considerar que:

É certamente possível que a região do cérebro que é causalmente responsável pela produção da crença de que seu estou sentindo dor é completamente diferente da região do cérebro causalmente responsável por produzir a dor. Deve haver uma conexão causal entre a ocorrência do evento cerebral “dor” e a ocorrência da crença cerebral “crença”, ou vice-versa, mesmo se existisse a conexão causal, ela não passaria de um fato contingente. Não parece razoável supor que os neurologistas possam descobrir conexões causais puramente *a priori* (ou de qualquer outro tipo). Mas, se o estado do cérebro responsável pela crença de que “eu sinto dor” é completamente diferente do estado cerebral responsável pela dor, e se as conexões entre eles são meramente nomológicas, então, em princípio, é possível produzir uma coisa sem a outra. A crença não implica a verdade daquilo em que se acredita⁷⁶ (FUMERTON, 2010).

Haveria alternativa para “justificar” uma justificação não-inferencial? Fumerton refere-se à possibilidade de uma justificação não-inferencial como “justificação infalível”. Levando em conta a relevância da infalibilidade para uma justificação não-inferencial, é possível pensar na disponibilidade de uma justificação distinta que apoie uma crença: a infalibilidade da crença de *S* estaria justificada na condição *t* quando a justificação da crença de *S* em *P* implica relevantemente na verdade de *P*. De modo preliminar, o vínculo da crença de *S* em *P* deve ser caracterizado como relevante no sentido de que o fato que torna o primeiro verdadeiro também implica na verdade do segundo (*S* implica *P* de modo relevante se e somente se o fato que tornaria *S* verdadeiro participa, pelo menos, do fato que torna *P* verdadeiro). Neste sentido, cabe perguntar: que “fato” é esse? Nota-se que se há um “fato” que torna *S* verdadeiro e que também torna *P* verdadeiro, em certa medida, há uma “interseção de verdade” da qual participam *S* e *P*: a justificação das proposições depende de uma “esfera” (conjunto) que, ao menos, lhes é relativa. Se a justificação de *S* e *P* é alcançada, o “conjunto verdade” do qual eles participam permanece sem justificação.

As proposições autorreferentes de ordens distintas (“eu tenho cabelos grisalhos” e “eu estou sentindo dor”) não implicam – como já vimos – que outros indivíduos partilhem da

⁷⁶ It is surely possible that the region of the brain causally responsible for producing the belief that I am in pain is entirely different from the region of the brain causally responsible for producing the pain. There may be a causal connection between the occurrence of the “pain” brain event and the occurrence of the “belief” brain event, or vice versa, but even if the causal connection holds it will be a contingent fact that it does. It hardly seems that the neurophysiologist could discover these (or any other) causal connections purely *a priori*. But if the brain state responsible for my belief that I am in pain is wholly different from the brain state responsible for the pain, and if the connections between them are merely nomological, then it is in principle possible to produce the one without the other. The belief will not entail the truth of what is believed (FUMERTON, 2010).

crença delas e não me autorizam, tampouco, uma sinonímia entre crença e estado de coisas. Nem uma crença não-autorreferente (César foi assassinado) pode ser tomada como um “estado de coisas”, como o que é o caso. De pouco adianta afirmar que a justificativa para minha crença no assassinato de César baseia-se no fato de que César foi assassinado; ou de que se eu acredito que estou sentindo dor, é porque, de fato, estou sentindo dor; ou, ainda, a crença de que meu cabelo é grisalho não implica que ele seja grisalho. Permanecendo num isolamento metodológico rígido – em que a metodologia assume as condições de verdade –, crenças não podem ser justificadas a partir de fatos, nem fatos a partir de crenças; afinal, que elementos autorizaria a “tradução” elementos empíricos/contingentes em termos conceituais?

A questão da justificação encontra uma nova tentativa de explicitação noutra versão do fundacionalismo clássico: a teoria da familiaridade de Russell. De modo “rasteiro”, pode-se dizer que Russell propõe que a crença na dor está justificada porque estou diretamente familiarizado com a dor. Neste sentido, eu não poderia estar familiarizado com o assassinato de César ou com qualquer outro fato contingente. Portanto, para que a proposição-crença esteja justificada, não é suficiente que se esteja familiarizado com o fato: a familiaridade deve ocorrer igualmente no que diz respeito à relação de correspondência existente entre a proposição e o fato que justifica, que a torna verdadeira. De acordo com Fumerton, um conceito da verdade como correspondência joga um papel fundamental na teoria da familiaridade de Russell. Entretanto, o que vem a ser esse campo entre o fato – ou o dado – e a crença-proposição do fato? Como assegurar o caráter necessário entre correspondência, fato e crença-proposição? O problema que emerge é de uma familiaridade “estrutural”, sem a qual não se poderia justificar a “crença” nos termos pretendidos.

Sem levar a posição de Russell mais adiante – e ainda seguindo Fumerton de perto –, tomamos brevemente uma observação proposta por Sellars ao papel “objetivo” do dado na familiaridade. Ele mobiliza sua reflexão na direção de uma “desconstrução” de um elemento caro ao fundacionalismo: o “dado”. Uma “doutrina” do dado pressupõe a preservação de uma pureza objetiva do “dado”, quer dizer, que se possa tomar o dado tal qual ele se apresenta aos sentidos sem, no entanto “maculá-lo” com conceitos. A intenção é torná-lo imune à exigência de justificação que caracteriza o argumento do regresso e, com isso, encerrar a questão. Fumerton pondera que se:

Por um lado, assegurar que algo que foi “dado” não envolve outras crenças, proponentes/defensores da visão querem que o dado mantenha-se “puro” em relação à aplicação de conceitos. Por outro lado, toda a doutrina do dado é elaborada para por um fim no regresso da justificação, para dar-nos

fundações seguras sobre as quais possam repousar o que nós justificadamente inferimos do dado⁷⁷ (FUMERTON, 2010).

Se um dado não envolve outras crenças, não sofre uma “contaminação conceitual”, ele pode ser apresentado como uma verdade evidente, uma verdade que justifica a si mesma e, portanto, não precisa de ulterior justificação.

Entretanto, Sellars observa que um detalhe “atrapalha” a teoria: para que seja possível produzir proposições inferidas a partir do “dado”, este último precisa possuir um valor de verdade. Um valor de verdade, por sua vez, implica uma atividade conceitual, epistêmica. Logo, o dado não seria objetivamente puro; sua “sobrevivência” estaria atrelada à formação de conceitos.

A resposta fundacionalista para a dificuldade colocada por Sellars reside em mostrar que a familiaridade não se dá no âmbito epistêmico, conceitual. Embora seja, em geral, abordada pela epistemologia nestes termos, a familiaridade deve ser posta em um âmbito mais amplo que o racional. Se se considera o comportamento de outros animais, percebe-se que eles lidam de modo familiar com vários elementos de seu *habitat*. Eles não lidam com o “meio” atribuindo-lhe valor de verdade ou propriedades conceituais. Estritamente, no que diz respeito aos padrões linguístico-rationais, os animais irracionais não têm crença; eles “agem” por familiaridade. Neste sentido, uma justificação não-inferencial seria possível diante de um pensamento relevante que cumprisse as condições seguintes: (1) diante do pensamento *P*, (2) o indivíduo está familiarizado com o fato do pensamento *P* e com (3) a relação de correspondência entre pensamento e o fato. A familiaridade não implica “conhecimento”, nem pode ser considerada como opinião ou crença justificada. Quando ocorrem esses três elementos, uma proposição relevante está plenamente justificada: a justificação não-inferencial contém tanto um valor de verdade enquanto um “produtor de verdade” (*truth-maker*). A insistência na justificação seria, no máximo, uma atribuição excessiva de poder ao “método”. O pensamento teria sido enredado por um de seus muitos fios.

Passaremos a considerar resumidamente as principais objeções ao fundacionalismo. A objeção de Sellars já foi sucintamente referida mais acima. Consideremos, pois, a posição antirrealista.

Para o antirrealismo não faz sentido algum falar do que está no mundo,

⁷⁷ “On the one hand, to ensure that something's being given does not involve any other beliefs, proponents of the view want the given to be untainted by the application of concepts. On the other hand, the whole doctrine of the given is designed to end the regress of justification, to give us secure foundations for the rest of what we justifiably infer from the given” (tradução nossa).

“objetivamente”, independente do pensamento. Nesta direção, não faria sentido algum falar de fundamento, ou de uma verdade em sentido realista. Desde Kant, tanto as “essências” quanto as “verdades objetivas” foram colocadas sob desconfortante suspeita, embora gozassem do consolo de uma crítica da razão que asseguraria a relação necessária entre intuições e conceitos. De todo modo, por um lado, em Kant, não se poderia falar da essência da coisa por ela não ser acessível à nossa percepção; por outro, diante da constatação de que os fenômenos nos são dados como percepções, a verdade objetiva fica pairando entre “concretude da coisa” e a percepção-representação que temos dela. Nestes termos, não se atinge o objeto na concretude que lhe é própria nem tampouco se atinge qualquer instância metafísica (idealidade, essência, energia, etc.). Nestes termos, Fumerton fala de uma metáfora que resumiria a posição antirrealista em relação ao fundacionalismo: concorde esta metáfora a mente estaria impondo uma estrutura ao mundo.

Para uma teoria da familiaridade direta, as relações de familiaridade dependem de fatos não-linguísticos, quer dizer, de uma estrutura do mundo que não precisa da linguagem nem do pensamento para existir. Essa posição define a justificação não-inferencial no sentido de que essa estrutura própria do mundo impõe um limite à linguagem e ao pensamento; ela funcionaria como uma navalha que limitaria os excessos *epistemológicos* e metodológicos oferecendo critérios para a prática da pesquisa e a reflexão. Trata-se de uma postura realisticamente radical. Se o mundo possui uma estrutura própria, ele carrega “critérios para verdades” e, em certo sentido, mediante interação linguística e racional, é um “produtor de verdades”. Contudo, se pensarmos em Sellars, não se pode referir ao mundo sem conceitos; nesta direção, “localizar” o mundo fora de uma esfera linguístico-racional não faz sentido.

Em contraposição, pode-se, pois, perguntar se faz algum sentido deslocar do mundo, razão, linguagem e conceito. Se pensarmos um mundo completamente desestruturado, como poderíamos pretender estruturá-lo “mentalmente”? A ausência de estrutura implica numa indiferenciação e, conseqüentemente, na impossibilidade de organizá-lo, ainda que aleatoriamente. Além da capacidade de distinção, a organização exige um mínimo de similaridade e diferença para que se possa alocar “coisas” em conjuntos distintos; se as próprias coisas – se o próprio mundo – não se oferece como estrutura “diferenciável”, de que modo poderia o “diferenciador” atuar?

Dois outros problemas pontuais podem ser colocados diante do fundacionalismo por familiaridade direta: (1) um “objeto” familiar é um objeto com o qual lido habitualmente; a relação que tenho com ele, conseqüentemente, obedece à mesma dinâmica. Assim sendo, nada impede que um objeto familiar seja tomado por outro, ou uma relação familiar seja

tomada por outra; ou, ainda, nada me impede de “referir” um objeto familiar a uma relação familiar apesar de que ela não lhe diga propriamente respeito. Temos aqui, portanto, um retorno do problema da “erro-falibilidade”. (2) A familiaridade que me oferece a certeza sobre minha crença-proposição não está imune às interferências: se um indivíduo está sentindo dor ou medo e, por algum motivo (uma lembrança, um estímulo, etc.), outro sentimento lhe toma a “consciência”/atenção, ele experimentará, ao menos, uma interrupção do que estava sentindo anteriormente. (3) A crença-proposição não possui nenhuma propriedade especial (X) que possa justificá-la. Essa propriedade ou característica especial de uma crença deveria ter a função de torná-la justificada não-inferencialmente; entretanto, para fazê-lo, seria necessário ter acesso – ter-se “consciência” – direto ou potencial à característica especial que torna nossa crença verdadeira, bem como à relação entre a crença-proposição e seu respectivo dispositivo de verdade (característica ou propriedade especial).

Em suma, a crítica internalista é categórica ao afirmar que o acesso à propriedade especial que justifica não-inferencialmente a crença-proposição também precisa ser justificado; além disso, seria necessário mostrar de que modo outras crenças do mesmo tipo – para não falar de crenças distintas – seriam portadoras da propriedade X e, portanto, portadoras de verdade⁷⁸. O que a crítica internalista problematiza é a ausência de um critério subjetivo de determinação de verdade que cumpriria a tão alentada tarefa de uma independência em relação à contingência do mundo externo, material. Para tanto, ela enfatiza os potenciais problemas relativos a uma “justificação por familiaridade” como estratégia de enfraquecimento do argumento da familiaridade.

Entre as várias outras ressalvas e objeções ao fundacionalismo, encontra-se (4) o infinitismo. Embora o infinitismo não diga exatamente como enfrentar a questão do regresso *ad infinitum* – e, conseqüentemente, da justificação por inferência –, ele procura desabilitá-la mostrando que não precisamos nos ater a um número finito de crenças justificadas para justificar uma proposição. A questão do regresso epistêmico vicioso não precisa ser postulado sempre como uma dificuldade necessária: se se pensa que a mente humana é capaz de fornecer justificadamente um infinito número de crenças sobre uma proposição – assim como a linguagem humana (para não ir desnecessariamente longe...) oferece infinitos desdobramentos –, percebe-se que a “regresso epistêmico” não representa uma dificuldade ineludível e não ocorreria de modo estritamente necessário; não representaria, por

⁷⁸ Segundo Fumerton, se razoável, o argumento internalista desenvolvido por Laurence Bonjour contra o fundacionalismo – e em benefício de uma teoria coerentista –, seria tão forte ao ponto de comprometer seus objetivos em relação à construção de uma teoria coerentista (FUMERTON, 2010).

consequente, sequer uma “prisão”, um problema. Assim, o caráter vicioso do regresso ao infinito perde considerável apelo “aporético”. O fundacionalismo não precisaria, por conseguinte, esforçar-se tanto para estabelecer uma justificação não-inferencial, para “encontrar” uma solução definitiva para a questão. Poder-se-ia recorrer a novas crenças e proposições na medida em que as atuais fossem “perdendo a validade”, sua funcionalidade prática.

De modo geral, essas são algumas das questões envolvidas no embate entre os fundacionalistas e seus críticos em relação à crença, a justificação e ao argumento do regresso. Destarte, de qualquer modo, Fumerton credita muitos dos esforços combativos dos anti-fundacionalistas às dificuldades suscitadas pelo fundacionalismo clássico.

Tendo realizado uma exposição concisa sobre o fundacionalismo na tentativa de caracterizá-lo, passaremos a considerar uma exposição geral dos tipos de fundacionalismo e, rapidamente, algumas de suas vantagens e desvantagens.

3.2.3 Tipos de Fundacionalismo

3.2.3.1 Funcionalismo Forte

O traço mais característico do fundacionalismo forte é o status que ele confere às crenças básicas; segundo o fundacionalismo forte, as crenças básicas são infalíveis, indubitáveis e incorrigíveis. Novas informações não podem minar a incorrigibilidade da crença-proposição de um sujeito assim como a possibilidade de falsidade não é suficiente para comprometer o caráter indubitável delas. Se essas características forem estabelecidas como princípios inamovíveis, o fundacionalismo forte garante uma imunidade contra a dúvida e, consequentemente, as “certeza e clareza” filosóficas das crenças-premissas básicas do sujeito.

A necessidade de que as crenças básicas sejam portadoras de uma certeza-verdade sobre a qual não haja resquício mínimo de dúvida – que esteja além do consenso –, também é encontrada em outro exemplo extraído de C.I. Lewis e apresentado por Poston (2010) e, por Dancy (1984), de modo mais detalhado. Trata-se da dependência que o cálculo de probabilidade mostra em relação às crenças básicas; sem uma certeza incondicionalmente verdadeira, nenhuma probabilidade se sustenta. Segundo Dancy – em sua leve abordagem do cálculo de probabilidade –, o cálculo é sempre referido à evidência. Dancy afirma que:

Neste cálculo, a probabilidade é sempre estabelecida em relação à evidência. Não perguntamos qual seria a probabilidade absoluta de uma hipótese h (escrita $P(h)$). Em vez disso inquirimos da probabilidade condicional de h dada a evidência e (escrita $P(h/e)$). A probabilidade de h dado e é expressa como as correlações geralmente o são, numa escala de 0 a 1. Se $P(h/e) = 0$, então dado e , h é certamente falso. Se $P(h/e) = 1$, então dado e , h é certamente verdadeiro. Se $P(h/e) = .5$, então é provável que h seja verdadeiro, dado e , como que seja falso, visto que $P(h/e) + P(\sim h/e) = 1$ no cálculo. O ponto principal é o de que, ao avaliar a probabilidade de h dado e , não questionamos e ; partimos temporariamente do princípio de que e é certo, e ignoramos a hipótese de e não ser verdadeiro. Mas o próprio e tem uma probabilidade relativa a posterior evidência e' e assim por diante infinitamente. E, a não ser que achemos no fim uma proposição ou conjunto de evidência e'' que possua de alguma forma por direito próprio a probabilidade 1, todas estas probabilidades nada terão em que se apoiar. Precisamos encontrar qualquer coisa de certo que possa funcionar como a evidência inquestionada por recurso à qual as probabilidades de outras coisas devam ser avaliadas (DANCY, 1984, p. 74-5).

Dancy observa que o argumento possui alguns detalhes curiosos. Um deles refere-se à aproximação semântica entre certeza e infalibilidade. Apesar de afirmar que elas não são noções equivalentes, Dancy aponta que a passagem de uma para a outra não é difícil: uma preposição certa, dotada de probabilidade 1, não pode gerar a hipótese de uma crença falsa, logo, ela seria também infalível. Ora, certeza e condições de verdade relacionam-se, por oposição, à dúvida e à “falsidade” ou à sua possibilidade; já a infalibilidade – ou falibilidade – é um atributo que só pode ser conferido *a posteriori* e, a rigor, sem garantias de que ocorra sempre e necessariamente; esse atributo depende de uma confirmação através de sua aplicação/experimentação e do rigor e correção de procedimentos e condições de realização. De qualquer modo, enquanto uma proposição pode ser formalmente verdadeira, certa e indubitável, a crença pode falhar porque depende do sujeito, da memória e de suas impressões e experiências sensoriais. Tanto o acerto quanto a falha envolvem um elemento performativo; eles são definidos a partir de uma esfera procedimental e das condições da ação; são o resultado do ato performativo que implicará numa falha ou acerto que é sempre situacional e recebe mais ou menos confiança na medida em que permite a construção de uma regularidade.

O outro elemento curioso apontado por Dancy é o fato do fundacionalismo forte de Lewis considerar, a princípio, a probabilidade da hipótese de uma proposição em função de uma evidência para, em seguida, paradoxalmente, referir-se a uma proposição verdadeira por si mesma; quer dizer: uma proposição portadora de inerente e inquestionável probabilidade 1. Dancy afirma que “os teóricos da probabilidade fogem a esta excentricidade definindo probabilidade absoluta em termos de probabilidade relativa” (DANCY, 1984, p. 75) e, com

isso, não conseguem justificar de que modo um específico tipo de proposição subsuma suas próprias condições de verdade *ex nihilo*.

No fundacionalismo forte, as crenças básicas são postuladas como “dogmas” epistemológicos. As pretensões de certeza, de um caráter indubitável, infalível e incorrigível pretendem assegurar uma justificação auto-evidente inquestionável e inegável do conhecimento através das crenças básicas. No entanto, as pretensões de uma teoria não são suficientes para solucionar suas limitações e assegurar sua “correção epistemológica”. Encontraremos posições menos dogmáticas nas versões mais “flexíveis” do fundacionalismo.

3.2.3.2 Fundacionalismo Modesto

De acordo com Poston, ao reelaborar o fundacionalismo forte em termos mais “brandos”, William Alston contribuiu fortemente para seu revigoramento teórico. Alston estabeleceu várias distinções conceituais inter-relacionadas que, na medida em que enfatizavam qualidades de um fundacionalismo modesto, consequentemente, ressaltavam as limitações de sua versão forte. Três dessas distinções inter-relacionadas são: (1) crenças epistêmicas (*epistemic beliefs*) e crenças não-epistêmicas (*non-epistemic beliefs*); (2) a condição de estar justificado (*state of being justified*) e a atividade de apresentar a justificação de um indivíduo (*activity of exhibiting one's justification*) e, por fim, a distinção entre (3) uma justificação do argumento do regresso (*a justification regress argument*) e uma demonstração do argumento do regresso (*a showing regress argument*).

Passemos, então, às distinções inter-relacionais de Alston. A crença epistêmica é definida como portadora de conceito epistêmico (conhecimento e/ou justificação); trata-se de uma crença que deve ser acompanhada pela justificação epistêmica. Já as crenças não-epistêmicas não possuiriam o dispositivo de justificação conhecimento contido nas crenças epistêmicas. Se se considera as crenças expressas nas proposições: “estou justificado de que há um carro vermelho diante de mim” e “há um carro vermelho diante de mim”, notar-se-á que a primeira crença possui o dispositivo epistêmico que permite sua classificação como epistêmica ao passo que a segunda não possui. As duas crenças são estritamente distintas e separadas: possuir a crença de que *P* não pode ser traduzido como possuir a crença justificada de que *P*. Neste sentido, não é pertinente o argumento segundo o qual as crenças não-epistêmicas demandam crenças epistêmicas para serem justificadas. Assim, embora necessite do dispositivo epistêmico para afirmar que a primeira proposição goza do *status* epistêmico, a

segunda premissa (classificada como não epistêmica em virtude da ausência do dispositivo referido) não necessita a rigor e necessariamente da premissa epistêmica para ser justificada nem, tampouco, do dispositivo que lhe permite a classificação como epistêmica. A primeira proposição possui um grau conceitual mais sofisticado visto que está justificada; já a segunda, sendo apenas descritiva e, conceitualmente menos elaborada, aproxima-se mais da experiência sensorial elementar e, portanto, é uma crença-premissa mais básica do que a primeira.

A segunda distinção inter-relacionada à primeira diz respeito à “condição de estar justificado” e à atividade de apresentar a justificação (de um indivíduo). Nesta distinção, Alston expõe a diferença entre a crença e sua justificação. Um indivíduo que possui uma crença pode não estar apto a justificá-la. Neste sentido, ele pode não dispor de condições de exercer a atividade de apresentar a justificação requerida; não fazendo, ele estaria de posse de uma crença não-epistêmica (*non-epistemic belief*). Entretanto, se ele o faz, passa a possuir uma crença epistêmica (*epistemic belief*). Poston utiliza exemplos de casos extremos e verídicos para apoiar a distinção de Alston, quais sejam: (1) a vovó deve estar justificada em acreditar que possui mãos sem estar em condições de apresentar sua própria justificação e (2) Timmy está justificado em acreditar que ele tem existido por mais de cinco minutos, mas não pode fazer coisa alguma para demonstrar sua justificação. Em ambos os casos, os indivíduos não estão em condições de demonstrar a justificação de suas crenças que, por sua vez, são baseadas em situações sensoriais evidentes para eles e para uma plateia dentro dos padrões sensoriais definidos como normais.

Já a última distinção desenvolve-se entre a justificação do argumento do regresso e uma demonstração do argumento do regresso. Como foi visto anteriormente, o modelo tradicional do argumento do regresso é, na verdade, o retorno de uma exigência de justificação que impõe a necessidade premente – e interminavelmente recursiva – de crenças justifiquem as anteriores. Trata-se mostrar em que condições a questão do regresso surge e quais são suas exigências; e a justificação do regresso demanda que a justificação de uma crença deve ocorrer de forma direta, ou seja, deve ser apresentada imediatamente. Enquanto que, no segundo caso – a demonstração do argumento do regresso epistêmico –, cada crença justificada deve demonstrar porque é justificada. A demonstração do argumento do regresso possui o objetivo de provar/demonstrar que a crença de *S* em *P* é justificada. Neste sentido, sempre que *S* tiver uma crença, *S* deverá demonstrar que está justificado em acreditar que *P*. Por conseguinte, justificar uma crença e demonstrar por que esta justificação é válida são exigências distintas conquanto em relação uma com a outra.

Por fim, segundo Poston, o fundacionalismo moderado apresenta-se bem mais atrativo se comparado ao fundacionalismo forte. Poston afirma que:

Com estas três distinções asseguradas e a posterior reivindicação de que as crenças justificadas podem ser falíveis, revisáveis e dubitáveis, Alston resolve rapidamente as objeções apresentadas contra o fundacionalismo forte. Os argumentos contra o fundacionalismo forte não tem efeito se aplicados ao fundacionalismo moderado e, mais adiante, não possuem força contra as reivindicações segundo as quais algumas crenças possuem uma forte pressuposição de verdade. As reflexões realizadas a partir de casos reais apoiam as evidências de Alston. A crença da vovó de que ela possui mãos pode ser falsa e, assim, poderá ser revisada à luz de evidências futuras. Talvez, a vovó tenha sido equipada com dispositivo protético que se assemelha e funciona como uma mão normal. No entanto, quando ela olha e percebe visualmente suas mãos, ela está plenamente justificada em acreditar que possui mãos⁷⁹ (POSTON, 2010).

O fundacionalismo moderado de Alston é pensado por ele como uma forma de fundacionalismo mínimo que está implicado com “crenças não-inferencialmente justificadas”. Tal qual exposto, o fundacionalismo modesto considera que o conhecimento é possível mesmo quando não possuímos crenças ao modo do fundacionalismo forte; crenças justificadas podem, por conseguinte, possuir uma justificação suficiente apesar de serem passíveis de dúvida, falha ou correção. As crenças básicas – ainda que enfraquecidas – podem “fundamentar” crenças que demandam apoio. O fundacionalismo moderado trata o conhecimento e a justificação do conhecimento a partir de um conjunto de crenças básicas cujo caráter epistêmico positivo oferece um fundamento não-inferencial; esse conjunto de crenças básicas possibilita a inferência de crenças não-básicas cujo caráter epistêmico positivo permite a dúvida, a falha e sua revisão/correção em um momento futuro a partir do surgimento de dados que motivem a correção/revisão.

Há outras formas de fundacionalismo modesto/moderado. Fumerton cita, por exemplo, o conservadorismo fenomênico de Michel Huemer e o dogmatismo de Jim Pryor, ambos representantes do fundacionalismo internalista. Tomemos Huemer como exemplo rápido do fundacionalismo internalista moderado. O internalismo pressupõe que é possível identificar e

⁷⁹ With these three distinctions in place and the further claim that immediately justified beliefs may be fallible, revisable, and dubitable Alston makes quick work of the standard objections to strong foundationalism. The arguments against strong foundationalism fail to apply to modest foundationalism and further have no force against the claim that some beliefs have a strong presumption of truth. Reflection on actual cases supports Alston's claim. Grandma's belief that she has hands might be false and revised in light of future evidence. Perhaps, Grandma has been fitted with a prosthetic device that looks and functions just like a normal hand. Nonetheless when she looks and appears to see a hand, she is fully justified in believing that she has hands (POSTON, 2010) (tradução nossa).

ter acesso a conteúdos internos que possuem propriedades epistêmicas bem mais vantajosas do que o mundo externo possa oferecer. Obviamente, o grau de certeza que é depositado nas crenças básicas internas define o caráter do fundacionalismo internalista: se forte, moderado/modesto ou fraco.

Segundo Fumerton, Huemer parte de uma ideia não lapidada do conservadorismo epistêmico e procura melhorá-la. Ele começa pela ideia inicial de que basta alguém acreditar em *P* para, num primeiro momento, estar justificado em acreditar em *P*. A dificuldade para o cético aqui aparece claramente: em geral, o cético enfatiza elementos que comprometem qualquer certeza e, conseqüentemente, qualquer construção confiável do conhecimento; ele precisa lidar com “elementos” que sejam passíveis de dúvida. Ora, a pretensão de Descartes era erigir um conhecimento que fosse imune à dúvida; ele estabeleceu um argumento que fortalece a crença do sujeito a partir da própria dúvida. O que Huemer quer mostrar é que as crenças, enquanto crenças, são simplesmente imunes à dúvida: o cético nada pode fazer se alguém acredita – e está plenamente convencido – de que *P*. Ele precisará convencer o sujeito de que sua crença é equivocada ou, ao menos, passível de dúvida – e isso ainda não chega a invalidar a crença nem, necessariamente, torná-la mais fraca. Se considerarmos que Descartes usa a dúvida como “fundamento” de sua certeza, o cético se encontrará numa posição ainda mais difícil em sua batalha para convencer alguém sobre a “impossibilidade” de sua crença.

Huemer apresenta o paradoxo de alguém que, na medida em que envelhece, olha com mais “segurança/certeza” para o passado apesar de sua memória já não ser tão boa quanto antes. Com isso, a partir de exemplos, ele procura distinguir “crenças” de aparências (*seemings*) ou aparecimento (*appearing*). Ele cita a ilusão de Muller-Lyer para exemplificar a distinção proposta. Uma vez que estamos familiarizados com as duas retas de igual tamanho, colocadas paralelamente, cada uma das quais com setas nas extremidades apontando em direções opostas (a primeira com setas apontando para “fora” ($>$) e a segunda com setas viradas inversamente, como a letra V deitada ($<$), ou seja, com a extremidade inferior saindo da reta 2); enfim, uma vez que estejamos familiarizados com esse experimento, não mais atribuiremos tamanhos desiguais para as setas ainda que assim pareça. Com isso, Huemer quer enfatizar a diferença que há entre uma crença e impulso, inclinação ou disposição para crer. Assim, quando alguém acredita que *P* porque *P* apareceu – ou lhe pareceu – tal qual *P*, a princípio, neste estado, ele possui uma razão epistêmica – ainda que provisória – para crer que *P*. O problema básico do fundacionalismo, sobretudo forte – internalista ou externalista –, reside tanto na exigência por uma crença que oferece um maior grau de certeza – e não apenas uma “justificação intuitiva” – como, também, na ausência de um critério que possa identificar

e determinar quais crenças – ou quais aspectos de uma crença – são justificáveis e quais não são, bem como em que medida são demonstráveis.

O “concorrente” direto do internalismo é o externalismo. Apesar da posição externalista possuir uma grande variedade de versões, Fumerton (FUMERTON, 2010) afirma que, virtualmente, é possível determinar que sua unidade conceitual reside no fato de que se pode acreditar em *P* inferindo-o a partir de *E* sem, necessariamente, ter consciência do processo inferencial que vai de *E* até *P*. Passemos, pois, *a vista* sobre o fundacionalismo externalista moderado de Alvin Goldman.

Goldman concentra sua posição na noção de confiabilidade. Conforme Fumerton, não há nada excessivamente complexo no argumento de Goldman; pelo contrário: a justificação das crenças está vinculada à sua confiabilidade. Se uma crença é produzida de modo confiável, então, ela é uma crença justificada; e, uma crença justificada é, provavelmente, uma crença verdadeira. Goldman vincula as crenças básicas aos processos de crenças independentes e as crenças não-básicas aos processos de crenças dependentes. De acordo com Fumerton:

As crenças formadoras (originárias) são crenças produzidas pelo “software” do cérebro que assume que os estímulos de entrada (*stimuli “input”*) de dados são de outra ordem, distintos das crenças; as crenças secundárias (tardias) são crenças produzidas por processos que assumem, pelo menos, seus dados de entrada como [provenientes] de outras crenças. Então, por exemplo, é possível que tenhamos nos desenvolvido de tal modo que estimulados com certos dados sensoriais de entrada nós, imediata e irrefletidamente, chegamos a conclusões sobre objetos externos. E nós podemos estar vivendo num mundo no qual crenças sobre o mundo externo produzidas deste modo são, geralmente, verdadeiras (ou geralmente seriam verdadeiras se um número suficiente delas fosse produzido). Tais crenças serão justificadas em virtude de serem produtos de um confiável processo de crenças independentes⁸⁰ (FUMERTON, 2010).

Um processo independente e confiável de formação de crenças é iniciado pelo cérebro a partir dos estímulos recebidos sensorialmente. Os estímulos não são as crenças e o cérebro, de algum modo, reconhece isso; irrefletidamente, ele gera os dados e, por conseguinte, as crenças – que são crenças básicas, imediatas, na existência de objetos externos. Em geral,

⁸⁰ The former are beliefs that are produced by “software” of the brain that takes as its “input” stimuli other than beliefs; the latter are beliefs produced by processes that take as their input at least some other beliefs. So, for example, it is possible that we have evolved in such a way that when prompted with certain sensory input we immediately and unreflectively reach conclusions about external objects. And we may live in a world in which beliefs about the external world produced in this way are usually true (or would usually be true if enough of them were generated). Such beliefs will be justified by virtue of being the product of reliable belief-independent processes (tradução nossa).

como as crenças produzidas acerca do mundo exterior possuem elevado grau de operacionalidade prática e, quando não, podem ser corrigidas, assume-se o caráter confiável tanto dos processos quanto das próprias crenças geradas. Pode-se, assim, passar para os processos de geração de crenças dependentes (não-básicas) e, portanto, de justificação dessas crenças. Eles serão confiáveis na medida em que o conjunto dos processos relevantes de produção de crenças (independentes e dependentes) e as próprias crenças relevantes (de entrada e saída) sejam verdadeiros e se apoiem mutualmente, confirmando-se. Um processo de crença-dependentes é confiável, se suas crenças de saída são geralmente (ou normalmente) verdadeiras, se as crenças de entrada relevantes são verdadeiras, e as crenças de saída dos processos confiáveis são justificadas, desde que as crenças de entrada estejam justificadas (FUMERTON, 2010). Entretanto, a confiabilidade não possui maior relevância epistêmica do que a probabilidade; ambas são incapazes de cumprir a exigência de uma crença definitiva tão aventada pelo fundacionalismo forte e, tampouco, Goldman está se propondo consegui-lo. Ele tenta mostrar que não há motivos para desconfiar dos processos cerebrais usuais no que concerne à formação de crenças e sua “justificação” inicial.

De modo geral, Poston avalia que as críticas ao fundacionalismo moderado ecoam a exigência do fundacionalismo forte de Lewis: de um modo ou de outro, elas insistem na ideia de que não há probabilidade possível sem uma certeza. Não é possível estabelecer um “fundamento” sobre uma probabilidade: para que uma probabilidade seja possível, deve haver antes uma “certeza” ou, ao menos, crenças básicas, informações adicionais, das quais a probabilidade depende. Certamente, além de críticas específicas, o fundacionalismo fraco também irá enfrentar as críticas oriundas do fundacionalismo forte. O menor grau de exigência relativo à certeza não livrou o fundacionalismo fraco das críticas.

3.2.3.3 Fundacionalismo Fraco

No fundacionalismo fraco, trabalha-se com uma justificação mínima estabelecida a partir de algumas crenças justificadas não-inferencialmente. No entanto, essa justificação não compartilha dos critérios fundacionalistas – seja internalista se externalista – segundo os quais o conhecimento deve ser justificado. No escopo desta exigência, a justificação em questão também não teria força suficiente para fazer com que crenças individuais possam servir como pontos de partida para a justificação de outras crenças. Por conseguinte, com o poder de justificação ainda mais enfraquecido – em relação ao fundacionalismo moderado –, e como a

atividade epistêmica envolve necessariamente a inferência e o conhecimento, o fundacionalismo fraco apelará para um fortalecimento mútuo das crenças não-inferencialmente justificadas para gerar uma justificação *intuitivamente* mais “confiável”. A força da justificação ficará depositada na coerência que as crenças básicas estabelecem entre si. Neste sentido, a coerência desempenha uma função central no fundacionalismo fraco. Refletindo sobre “a manobra coerentista” para evitar o regresso epistêmico e suas respostas às críticas anti-coerentistas – que acusam a justificação circular de não possuir força justificativa adequada –, Bonjour toma em consideração a defesa do coerentismo levada adiante por Bonaquet: não há nada que vincule obrigatoriamente a justificação a uma estrutura de ordem linear. Assim, pode-se considerar:

(...) A justificação, quando apropriadamente compreendida, seja, em última instância, não-linear ou holística por natureza, com todas as crenças no sistema estabelecendo relações de apoio mútuo, mas nenhuma sendo epistemologicamente anterior às outras. Alega-se que desse modo qualquer circularidade verdadeira é evitada. Tal visão significa tornar o próprio sistema a unidade primária de justificação, com suas crenças componentes sendo justificadas apenas de forma derivada, pois são participantes de um tipo apropriado de sistema. E a propriedade do sistema, em virtude da qual ele é justificado, claramente é especificada como coerência. (...) Mas o que é, exatamente, coerência? (...) Em um nível intuitivo, a coerência é uma questão de como as crenças em um sistema de crenças se encaixam ou se relacionam umas com as outras, assim constituindo um conjunto unificado e hermeticamente estruturado. [Entretanto, há problemas:] (...) primeiro, qualquer concepção de coerência que seja ao menos adequada *prima facie* como base para a justificação epistêmica deve exigir mais do que consistência lógica; de fato, à luz da falibilidade lógica humana geral (...), parece um erro ver a consistência lógica até mesmo como uma exigência absolutamente necessária para um grau significativo de coerência. Segundo, a coerência requer um alto grau de interconectividade inferencial no sistema de crenças, envolvendo relações de necessidade, tanto estritamente lógicas como, por outro lado, junto com conexões probabilísticas. (...) Terceiro, enquanto algumas posições recentes enfatizam as relações explicativas como a base para a coerência, parece razoavelmente claro que isso não pode ser tudo. A coerência de um sistema de crenças é certamente intensificada na medida em que algumas partes do sistema são explicadas por outras, reduzindo assim o grau em que as crenças do sistema formam anormalidades não explicadas. Mas nem todos os tipos de conexões inferenciais são de caráter explanatório (BONJOUR, 2008, p. 202-3).

Apesar de não estar tratando do fundacionalismo fraco, os elementos citados por Bonjour são relevantes para esclarecer problemas ligados à ideia geral de coerência. Embora possua atrativos – “elide” metodologicamente o regresso epistêmico e enfatiza o aspecto holístico do conhecimento, por exemplo –, a ideia de coerência possui pontos estruturalmente menos favoráveis além dos elementos internos citados por Bonjour: o

enfraquecimento/eliminação dos estímulos sensoriais, o isolamento/eliminação de problemas que afetem a coerência de uma teoria (holismo extremo), a multiplicidade de sistemas de crença equiparadamente coerentes (e a consequente ausência de um critério “eficiente” capaz de estabelecer qual(is) sistemas de crença podem ser considerados “conhecimento”), etc. Diante do exposto, a ideia geral de coerência termina frente a um problema consideravelmente difícil: explicitar a relação entre coerência e verdade.

De todo modo, com o apelo à coerência, o argumento do regresso não significa uma ameaça para o fundacionalismo fraco. Como foi dito, isso se dá na medida em que não se busca um fundamento “fixo”, uma certeza inabalável; e ainda: o fundamento “acontece” na proporção em que o apoio mútuo das crenças faz parte da estrutura da justificação e do conhecimento. Contudo, neste sentido, Bonjour (BONJOUR, 2008, p. 214) deixa claro que os sistemas de crença coerentista tornam-se dependentes de uma forma de explicação “aberta”, não definitiva e circular; isso enfraquece a utilização de ideias que remetam à noção de “objetividade” como, por exemplo, “dados sensoriais” e, se o fizerem, teriam que perspectivar os dados coerentemente dentro de um sistema de crenças.

Dito isto, passemos às duas críticas colocadas em relação ao fundacionalismo fraco: a primeira mostra que o fato da coerência fortalecer a crença de um indivíduo – na forma de um sistema de crenças que se apoiam mutuamente – não implica que ela ofereça um critério de avaliação para identificar um conjunto/sistema de crenças corretas do ponto de vista epistêmico. Não há, portanto, um critério significativo que apoie e identifique o conjunto de crenças como “correto”; se o sistema é “múltiplo e aberto”, seus critérios devem ser “coerentes” com ele. E isto poderia, a princípio, criar dificuldades por que não parece muito plausível que fosse possível selecionar o critério utilizado para avaliar qual conjunto de crenças seria o melhor dentre justificações concorrentes; e por melhor, entende: o mais explicativo, menos contraditório, o mais eficiente nas suas aplicações gerais e na resolução de conflitos, etc.

Qualquer que seja a coleção de crenças, a memória desempenha um papel fundamental na sua “montagem”. Entretanto, não cabe à memória a classificação das peças da coleção nem tampouco a classificação das coleções e a atribuição de um *status* epistêmico respectivo; a disposição das crenças premissas obedeceriam um caráter em geral aleatório e, em segundo plano, condicionado a estímulos de várias ordens (físicos, emocionais, lógicos, etc). Assim, a proposta de uma fundamentação fraca parece pressupor que a memória seja o elemento suficiente para uma justificação não-linear, não-inferencial, portanto, holística, destituída de hierarquia conceitual – e, assim, fraca – de uma crença; o fundacionalismo fraco aposta suas

fichas na estrutura de apoio mútuo formada entre das crenças-premissas de determinado conjunto de crenças e mediadas pela ideia de coerência. Além do mais – eliminando-se a possibilidade de memórias aparentes –, deve-se ponderar criticamente o modo segundo qual a coerência poderia, de fato, fortalecer a justificação a partir de uma coleção de memórias verdadeiras. Além da ideia mediadora geral de coerência, os conjuntos devem ser tipificados para que sua unidade específica possa gozar de mais coerência interna.

A segunda crítica que, segundo Poston, é “tomada de empréstimo de Russell e levada adiante por Van Cleve, atinge o ponto central da coerência: a coerência entre dois elementos só é possível a partir de uma referência, senão a uma lei, a uma “generalização empírica” (POSTON, 2010) que confira o aspecto relacional entre esses elementos. Pode-se, então, significá-los em termos de uma coerência entre as determinações da generalização e os elementos relacionados por ela. Poston nos diz que:

Russell observa que um fato só torna outro provável se relacionado com uma lei. Portanto, para que haja coerência entre certos fatos, para tornar um fato provável, um indivíduo deve estar munido de justificação suficiente para acreditar numa lei que liga os fatos entre si. Van Cleve explica que nós não deveríamos exigir uma lei genuína, mas, antes, uma generalização empírica que conecte dois fatos⁸¹ (POSTON, 2010).

Como a “generalização empírica” é elidida da posição “coerentista” do fundacionalismo fraco, a insuficiência torna-se latente: sem o apoio de uma generalização empírica, como seria possível apresentar uma justificação probabilisticamente significativa e satisfatória nos termos de um fundacionalismo fraco?

Aqui, como já foi apontado mais acima, a memória exerce um papel fundamental: a coerência de um sistema de crenças depende não somente da memória e do dispositivo classificatório da razão; ela depende da “generalização empírica” da qual abre mão. A questão é saber como, sem ter nada mais a oferecer do que uma justificação “ingênu”, o fundacionalismo fraco poderá gerar uma premissa confiável a partir de um sistema de crenças baseadas na memória. A coerência não parece sustentável se a razão e a memória não podem contar com “generalizações empíricas”, pois dela sairiam o critério estrutural geral – a coerência – e o critério demarcatório interno a cada conjunto (a especificidade classificatória) que justificaria a coerência entre elementos de cada conjunto. Pode-se tentar justificar a

⁸¹ Russell observes that one fact makes another probable or improbable only in relation to a law. Therefore, for coherence among certain facts, to make another fact probable one must have sufficient justification for believing a law that connects the facts. Van Cleve explains that we might not require a genuine law but rather an empirical generalization that connects the two facts (POSTON, 2010).

coerência inteiramente *a priori*, sinteticamente *a priori*; enquanto que o critério demarcatório interno seria pensável na correlação entre juízos sintéticos *a priori* e *a posteriori*, bem à moda Kant. Infelizmente, não *espaço e tempo* para fazê-lo neste trabalho.

Em sentido estrito, fica-nos, também, a possibilidade de um tratamento antifundacionalista da questão do fundamento em direitos humanos. Em sentido geral, ela é tratada na seção dedicada às reflexões de Eduardo Rabossi. Como veremos mais à frente, o jurista e epistemólogo argentino parte de pressupostos quineanos, quer dizer, trabalha sob a orientação de uma epistemologia naturalizada para “naturalizar” os direitos humanos em termos de “fenômeno dos direitos humanos”. Ao suspender a questão do fundamento em seu sentido mais tradicional – dado o caráter aporético e historicamente nada frutífero de suas incursões –, Rabossi recoloca a questão do fundamento em outros termos: o fundamento dos direitos humanos é tudo que é o caso; a cultura dos direitos humanos é seu fundamento e não faz sentido falar de seu fundamento fora da cultura que o realiza e que os direitos humanos, por seu turno, produzem.

3.3 Fundacionalismo e Direitos Humanos

De que modo as questões levantadas pelo fundacionalismo podem contribuir para pensar uma teoria dos direitos humanos e para elucidar a possibilidade e o sentido de seu fundamento? A primeira e mais óbvia resposta seria, neste caso, pensar/determinar analiticamente se há crenças básicas em direitos humanos e quais seriam elas. Em segundo, a partir de então, indagar pela possibilidade de sua justificação – e, quem sabe, pensar a “demonstração” desta justificação; em terceiro lugar, tentar, ou melhor, testar qual seria a possibilidade mais eficiente entre os fundacionalismos forte, modesto e fraco para: (a) uma defesa argumentativa dos direitos humanos que restrinja os riscos de um “fundamentalismo” e de sua apropriação – indevida “adaptação” semântica – por parte de setores extremamente conservadores da sociedade (sejam políticos, religiosos, de direita ou esquerda, etc.); (b) uma ampliação da discussão crítico-dialética e pedagógica, com vistas a uma maior integração e compreensão transcultural dos direitos humanos. Buscar-se-ia, destarte, a efetivação dos direitos humanos nos âmbitos mais íntimos da vida como uma postura pessoal que, em primeiro, coloca o cuidado de si sob a mediação da alteridade, bem como rigorosa exigência e vigilância para que os mecanismos governamentais ajam progressivamente mais na direção do cumprimento de sua missão pública e não como “nichos” prevalentemente privado-

oligárquicos.

Contudo, deve-se considerar que, assim como “o mundo da vida” manifesta-se à revelia de uma teoria que possa descrever compreensivamente, em maior ou menor medida, seus fenômenos, o “fenômeno dos direitos humanos” desdobra-se independentemente da existência de um fundamento; sejam teóricos ou práticos, os riscos e perigos não podem ser terminante e definitivamente resolvidos. De fato, nem “o mundo da vida” não deve ser reduzido à crença humana nem, tampouco, a dimensão humana deve ser unilateralmente interpretada à revelia do mundo da vida; a “subvaloração” do mundo cultivada por algumas correntes teórico-filosóficas não alterara o estado de coisas do e no mundo da vida. E como o humano é parte deste mundo, uma histeria deste porte significaria a negação máxima de si mesmo enquanto pulsão vital. O mundo é “tudo que é o caso”: uma verdade de fato; o “fenômeno dos direitos humanos”, também. Entretanto, estes são fatos enquanto produtos culturais e, portanto, históricos; assim, o mundo da vida é a circunstância mais ampla à qual os direitos humanos e todos nós pertencemos. Se a epistemologia visa explicitar, compreender e caracterizar criteriosamente o conhecimento, uma epistemologia/teoria dos direitos humanos parece assumir como tarefa a compreensão e a defesa de uma autodeterminação digna das condições de vida humana, suas “falências” e contradições. Autodeterminação está concretamente expressa na constituição e no movimento do fenômeno dos direitos humanos; essa autodeterminação não prescinde da natureza, do mundo da vida e o ser humano, bem humanamente, é parte dessa cadeia de autodeterminação.

Falar de crenças básicas em direitos humanos implicaria em falar dos valores éticos básicos – como o faz James Rachels – e de justificá-los em função de uma vida boa. Destarte, poder-se-ia falar de um fundacionalismo dos direitos humanos, seja fraco, modesto ou forte. De todo modo, a escolha por este caminho não deve ignorar a possibilidade da determinação dos instintos e das estratégias de vida enquanto sentimentos morais; de como a razão, pulsão do instinto, operou laboriosamente estratégias – amiúde trágica e contraditoriamente – para o estabelecimento das condições de vida. Tratar a vivência humana no mundo como expressão unilateral e totalizante da razão, eliminando sem mais sua camada animal, suas determinações materiais e sua capacidade determinante, sua vontade de poder, sua recusa à sujeição dos imperativos naturais, sua capacidade material e intersubjetiva de transcendência tensionada entre o ser e o dever ser; enfim, ignorar a diversidade “assombrosa” da condição humana, no mínimo, seria repousar nas plácidas águas de um lago metafisicamente artificial.

E é nessa direção que, em certo sentido, a noção de crenças básicas do fundacionalismo parece ficar mais distanciada de crenças básicas em direitos humanos.

Noutro sentido, seja no sentido mais intuitivo, empírico ou sentido mais sensorial, mais fenomenológico e, por assim, dizer, espontâneo, cultural, elas estão bem próximas do que parecem: há crenças básicas em direitos humanos; eles não existiriam se não as houvesse. E dentro da exigência epistêmica, devemos perguntar: podemos formulá-las, entrar num consenso prévio sobre quais são e, então, empenharmo-nos em justificá-las, na demonstração de nossa justificação e atingir um consenso, ainda que não definitivo, sobre as justificações das “crenças básicas” em direitos humanos? E a proximidade estreita-se na medida em que procuramos recorreremos às ideias, representações, palavras, aos conceitos para tentar “compreender” as circunstâncias humanas diante de si e do mundo, ou melhor: no mundo.

Pode-se, então, apelar à ideia de tipificar os direitos humanos através da elaboração de uma lista de crenças básicas como, por exemplo: a crença na existência de uma “natureza humana ética”, na dignidade humana, na igualdade axiológica e biológica entre toda vida humana (toda vida humana tem igual “valor” e merece iguais chances de viver), na liberdade de escolha humana; a crença na proposição de que todos os seres humanos compartilham de fragilidades, de que todos nós necessitamos – proporcional ou eventualmente – de meios adequados para proteção e cuidados no desenvolvimento de nossa vida; a crença na existência de perigos engendrados na conduta humana; a crença na proposição de que todos os seres humanos possuem necessidades e interesses básicos (biológicos e culturais) e de que nem todos nascem abrigados pelas condições necessárias para satisfazê-las, etc. Essas proposições são portadoras de termos que expressam valores básicos – muitos deles implicados nos elementos manifestos na história conceitual dos direitos humanos – com os quais lidamos e nos quais acreditamos cotidianamente, em maior ou menor medida; geralmente, eles são colocados em díades que, muitas vezes, são interpretadas como oposições embora estejam enredadas não apenas no universo geral da linguagem, mas principalmente, em relação direta uma com a outra, sem poderem ser deslocadas dos “jogos” que as definem em seus usos, fartamente variados, no mundo. Por exemplo: bem e mal, bom ou ruim, malefícios e benefícios, direitos e deveres, fraco ou forte, útil e inútil, prazer e dor, segurança e perigo, preservação (vida) e extinção (morte) e, assim por diante, diante de situações e culturas múltiplas.

Se a possibilidade de tratar a questão do fundamento dos direitos humanos não se mostra tão mais distante do fundacionalismo – ou mesmo do antifundacionalismo –, dificuldades de todas as ordens se avolumam. E elas estão em selecionar os itens mediante critérios adequados, definir e justificar o(s) critério(s) de seleção, explicitar satisfatoriamente esses itens e justificar todos os elementos e relações entre os elementos utilizados na

composição da lista, enfrentar os problemas de origem conceitual-terminológica e sua “correspondência” com a realidade – termos como dignidade, fraternidade, igualdade, por exemplo. Ainda há o que de se considerar, numa eventual lista, o que foi deixado de fora e o porquê; se nosso conjunto de crenças-premissas em direitos humanos deveria ser aberto ou fechada e segundo quais critérios e assim por diante. Ainda que conseguíssemos empreender a tarefa teórica de forma bem-sucedida, restaria os imperativos da vida prática, política, enfim, acenando com desconfiança diante de tão bem montado “sistema de ideias”. De todo modo, não podemos nos furtar à tarefa de usar a reflexão como uma navalha que livre a teoria de excessos que não dizem respeito ao objeto em questão. Com isso talvez se possa tipificar as algumas crenças – ou “princípios” – básicas e não-básicas em direitos humanos através das propostas de fundamentação ou, quem sabe, de suas lacunas, de suas insuficiências. Sem pretensões definitivas, sem pretensões transitórias. Talvez não haja fundamento. Talvez, sim. Como propõe o coerentismo – numa das versões mais fracas do fundacionalismo –, é possível que sejam “fundamentos”, crenças básicas que se apoiam mutuamente, de modo não inferencial.

Historicamente, podemos estar no caminho de revisar o conceito de fundamento e dar-lhe uma nova significação ou, ao menos, outro ângulo; uma revisão que não perde a ligação com a própria tradição de pensamento que tem tratado da questão ao longo dos séculos. Pode não haver tal coisa a qual nomeamos por fundamento, bem como é possível que seja exista; E isto não impede que trabalhem por criá-lo. A impossibilidade de sua existência, “construção” ou resignificação é uma presunção epistêmica tão grande quanto a presunção de sua posse “efetiva, certa e infalível. Seja como for, elas não devem ter um efeito paralisante, mas “movente”. Afinal, atiramo-nos ao mar do pensamento, da vida, e precisamos seguir viagem enquanto repararmos o navio.

4.

FUNDAMENTOS POSSÍVEIS DOS DIREITOS HUMANOS

4.1 Kant e o Fundamento Antropológico-transcendental dos Direitos Humanos

*A corrente impetuosa é chamada de violenta
 Mas o leito de rio que a contém
 Ninguém chama de violento
 A tempestade que faz dobrar as bétulas
 É tida como violenta
 E a tempestade que faz dobrar
 Os dorsos das pessoas ⁸² nas ruas?
 (Bertold Brecht, Poemas, 2000, p. 140).*

Em primeiro lugar, decidimos por examinar a possibilidade de uma fundamentação kantiana dos Direitos Humanos. Entre as possibilidades de fundamentação que o sistema kantiano de pensamento oferece, decidimos optar pela “antropológica”, porque ela subsume a dedução transcendental e, com isso, é capaz de estabelecer conceitualmente a unidade do conhecimento e da relação de todo o conhecimento entre si, formando o que Kant chama de um “círculo científico” e, assim, estabelecendo seu sentido teleológico. Neste sentido, nossa abordagem partirá das anotações de Kant para o curso de lógica que foram organizadas e publicadas por Gottlob Benjamin Jäsche e também da obra pré-crítica *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (KANT, 2006).

A decisão de partir de Kant deve-se, principalmente, aos seguintes fatores:

a) A filosofia kantiana realizou uma mudança no modo de pensar ocidental. A ruptura com a metafísica tradicional realiza fortes críticas à tradição que lhe precede e aponta uma nova agenda de pesquisa filosófica, a partir do conceito de “crítica”: ela nos deixa frente a frente com o pensamento – o trabalho conceitual – e seus limites. Por isso, de um modo ou de outro, ela sintetiza a filosofia que lhe é anterior e prepara o terreno para deixar suas marcas no tempo vindouro.

b) Kant representa o ápice e, por assim dizer, o limite do ideário da filosofia das luzes;

c) Kant apresenta uma teleologia progressiva do homem e da natureza para o aprimoramento moral e material na história a partir de seu cosmopolitismo;

d) Kant formula um princípio moral de aplicabilidade universal – o imperativo categórico – capaz de regular as relações entre os indivíduos, a partir do reconhecimento dos

⁸² No original: “Os dorsos dos operários nas ruas”.

conceitos de dignidade e respeito para, assim, constituir o indivíduo jurídico portador de direitos invioláveis *per si*. (KANT, 2002, p. 32-33, 77, 80-86; KANT, 2003, p. 82).

e) Em suma, Kant foi e continua sendo “o filósofo” dos direitos humanos; imprescindível tanto para concordar quanto para discordar dele.

Assim, pois, estabeleceremos o conceito kantiano de homem partindo da questão culminante de seu projeto filosófico (KANT, 1992a, p. 42): “O que é o Homem?”, sem, no entanto, abandonar o “círculo antropológico” (KANT, 1992a, p. 43)⁸³, na estrutura cosmopolita da definição de filosofia⁸⁴. Nesta direção, procuraremos reordenar os pontos de contato e de corte entre Metafísica e Moral, mais detidamente na relação entre os conceitos de Natureza e Liberdade, bem como seu consequente desenvolvimento na forma do direito natural.

Nesta direção, admitindo-se o caráter “antropológico” do projeto kantiano, interpretaremos os resultados obtidos observando o “cosmopolitismo” do conceito de Filosofia, quer dizer, os fins cosmopolitas da história no escopo do projeto antropológico kantiano (KANT, 1995, p. 35-37). Portanto, o objetivo da dinâmica do “jogo” proposto é saber quais são as condições de possibilidade que Kant elabora para uma fundamentação dos direitos humanos, partindo do seu “projeto antropológico”.

Para levar essa tarefa adiante, deveremos considerar o uso do conceito de natureza em Kant em pelo menos três momentos de sua filosofia: (1) em relação às ciências da natureza; (2) em relação à metafísica (epistemologia) e (3) em relação à sua filosofia prática. Essa análise deverá ser útil para identificar analogias e distinções no uso do conceito de natureza e, por fim, saber qual deles teria uma predominância sobre os demais usos. O esclarecimento da questão poderá tornar-se relevante na medida em que mostre se, para Kant, há um peso maior da compreensão “naturalista” do termo e se essa abordagem é, em larga medida, exportada para os dois outros usos (Metafísico e Prático).

Ao conseguir apresentar contornos mais definidos para o conceito de natureza, bem como seu lugar nos usos do sistema filosófico kantiano, poder-se-á considerar os desdobramentos e consequências no que concerne à determinação do conceito de homem. Por

⁸³ Kant fala, na verdade, de um “círculo científico”.

⁸⁴ “A Filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade. O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última” (KANT, 1992a, p. 42).

consequente, deveremos nos perguntar: qual o papel da natureza na determinação da condição do homem segundo Kant? Em que medida a ação natural desenvolve-se em termos racionais e funda a liberdade? Sua posição deve ser tratada na perspectiva das ciências da natureza, da epistemologia e na tensão entre a liberdade e a natureza, para especificar o sentido do direito natural? Quer dizer, para destacar em que momento, o direito como instrumento de determinação da liberdade do homem pode ser referido à natureza e como a natureza poderia estar subsumida no conceito de direito? Afinal, o que é a natureza para Kant e qual seria o elo que permitiria a cópula entre um e outro?

Segundo Bobbio:

O direito privado, [para] Kant, não deve desaparecer no direito público, mas deve usufruir de garantias que não pode ter no estado de natureza. O estado civil nasce não para anular o direito natural, mas para possibilitar seu exercício através da coação. O direito estatal e o natural não estão numa relação de antítese, mas de integração. O que muda na passagem não é a substância, mas a forma; não é portanto o conteúdo da regra (o qual somente a razão pode ditar), mas o modo de fazê-la valer (BOBBIO, 1997, p. 120).

Se o direito natural não é negado pelo direito estatal – mas adaptado à forma deste último –, não há um conflito e uma cisão entre um e outro. Há uma passagem progressiva de um para o outro no sentido de uma adaptação dos princípios do direito natural às necessidades surgidas na complexidade da vida social do estado de direito. Cumpre saber se o liame que interliga o direito natural ao estatal emana, sobretudo, de uma compreensão da condição humana como “naturalmente” racional. Assim, trata-se de examinar se, e em que medida, é possível fundamentar os Direitos Humanos na perspectiva antropológica pensando numa integração – numa subsunção – do indivíduo natural ao social, do estado de natureza ao estado de direito. Trata-se de saber também qual é o critério que confere legitimidade à formulação de uma condição naturalmente racional do homem e, consequentemente, à compreensão kantiana tecida entre dignidade, moral e direito.

Portanto, metodologicamente, tomaremos certa interpretação radicalmente antropológica do pensamento kantiano – no sentido sugerido sobretudo na Lógica – e consideraremos que tanto o conhecimento, quanto a moral e o conjunto geral da cultura humana e seus valores são autorreferentes e teleologicamente pragmáticos. Nesta direção, Kant afirma que:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso

do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. – Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de conhecimento do mundo, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas (KANT, 2006, p. 21).

Neste sentido:

Para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da faculdade da razão (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal racional (*rationale*); – nisso ele, *primeiro*, conserva a si mesmo e a sua espécie; *segundo*, a exercita, instrui e educa para a sociedade doméstica; *terceiro*, a governa como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade; o característico, porém, da espécie humana, em comparação com a ideia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa *discórdia* a *concórdia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na ideia o **fim**, embora de fato aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver (KANT, 2006, p. 216).

E, ainda, no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant nos diz que:

Surge a ideia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes. A física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente Antropologia prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita (KANT, 2006, p. 14).

A antropologia aparece aqui estabelecida como a parte empírica da Ética, como *antropologia prática*. Entretanto, liga-se também – ainda que indiretamente –, à sua parte racional: a “Moral propriamente dita”.

Já na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, ela aparece – em duas acepções distintas: *antropologia fisiológica*: “trata de investigar o que a natureza faz do homem” (KANT, 2006, p. 21), marcadamente empírica; e *antropologia pragmática*: trata do que “ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (*Ibidem*, p. 21); marcadamente moral e, por conseguinte, racional, a priori. Poder-se-ia falar em um sentido racional da antropologia (a Moral) a partir desta ligação com a “antropologia pragmática” pré-crítica: ambas tratam da ação e da liberdade que funda a ação do homem na direção de sua

autodeterminação e, destarte, do que é lícito ao homem fazer e das consequências deste fazer, isto é, em que “tipo de homem” se torna o “homem” ao decidir seu fim (*telos*), seu projeto.

As afirmações do primeiro parágrafo do prefácio completam-se no terceiro parágrafo quando Kant define a antropologia como conhecimento do homem como cidadão do mundo (*cosmopolita*) e, por conseguinte, conhecimento do mundo. Teríamos, assim, “três antropologias”: a Antropologia Prática, a Antropologia Fisiológica e a Antropologia Pragmática que, como vimos, pode ser chamada também de Antropologia Racional, quiçá Filosófica. Há boas razões para acreditar que as duas primeiras estão subsumidas na terceira e que, esta última, na verdade, é a antropologia da qual Kant fala em sua Lógica. Além disso, a última referência ao homem cidadão do mundo/conhecimento do mundo refere-se à Antropologia Pragmática/Racional e esta remete objetivamente ao conceito de cosmopolitismo.

O exame da razão – configurado como crítica de sua pureza – não deve ser conduzido para fora deste círculo antropológico do conhecimento, tampouco, deslocado de sua posição central no interior dele. Não é Kant, mas Descartes quem abre mão de definir o homem como animal racional (DESCARTES, 1996, p. 267) e que também procede à negação – ainda que metodológica – de uma “identificação” do sujeito com o corpo que possui. Diz-nos Kant:

A caracterização do ser humano como um animal racional já está contida na simples forma e organização de sua mão, de seus dedos e pontas de dedos, em parte na estrutura, em parte no delicado sentimento deles, porque a natureza não o tornou apto para uma única forma de manejo das coisas, mas para todas indefinidamente, portanto, para o emprego da razão, e com isso designou a capacidade técnica ou habilidade de sua espécie como a de um animal racional (KANT, 2006, p. 218).

Por conseguinte, não há em Kant uma negação do mundo material, mas a delimitação metodológica acerca das coisas que podemos conhecer seguramente e das que não podemos; não se pode falar também de uma negação da essência mesma das coisas; diante do manto de mistérios que as recobrem, pode-se, no máximo, suspender o juízo acerca delas. Assim, o exercício do olhar filosófico envolve, entre outros procedimentos, um cuidado fundamental; Kant diz-nos que “se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por si mesmo ou filosofar, teremos que olhar mais para o método de nosso uso da razão do que para as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele” (KANT, 1992b, p. 43). Conhecimento e determinação dos limites da razão carregam em seu ventre não apenas “os progressos da metafísica”; trazem consigo conquistas em relação à identificação e eliminação

de princípios não razoáveis no que concerne à vida e ao agir no mundo humano; não elimina o culturalmente razoável – embora divergente – entre os hábitos de diferentes culturas. Em suma, os progressos metafísicos são inegavelmente “progressos antropológicos”.

No prefácio de sua Antropologia de um ponto de vista Pragmático, Kant afirma que:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-lo é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de conhecimento do mundo, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas (KANT, 2006, p. 21).

A fundamentação antropológica de ordem kantiana parece ser capaz de estabelecer uma interpretação de mundo enquanto realidade humana na totalidade de suas expressões, representações, símbolos, hábitos, valores, ações, etc.; portanto, o homem é para o mundo, aquilo que a razão é para o homem: princípio, limite e fim; o mundo é para o homem aquilo que o mundo é para razão: âmbito, expressão e extensão de si, cultivo (*colere*, cultura) humano. Aquilo que é cultivado possui a um só tempo suas realidades, utilidades e finalidades: a condição comum de homem, do homem e seu “mundo” e dos homens rumo ao estabelecimento de uma compreensão de que partilhamos a morada cosmopolita.

A definição kantiana da filosofia como ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana não indica apenas uma função unificadora da filosofia em relação às demais ciências; indica, sobretudo, exhibe a consciência da filosofia enquanto consciência fundante, *arché* e *telos* do mundo: abertura da compreensão para a totalidade da relação homem-mundo ainda que, enquanto tal, através dos “olhos” humanos. É esta interpretação que intentamos assegurar a partir de uma opção por uma fundamentação antropológica baseada em Kant. Quer-se “considerar o homem cosmologicamente, isto é, segundo sua “relação na totalidade” (II: 443) e definir seu lugar nesta totalidade, na qual ele precisa se encontrar e se orientar, [considerando] o mundo como a “cena, sobre a qual o espelho de nossa historicidade está diante de si” (IX: 158)” (MARTINS, 2006, p. 14-15)⁸⁵.

Consequentemente, ao concluir que “todo conhecimento se inicia com a experiência, [embora] isso não prove que todo ele derive da experiência” (KANT, 2001, p. 36), Kant

⁸⁵ MARTINS, Clélia Aparecida. Introdução à Antropologia *in* KANT, Immanuel. Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático. Introdução, tradução e notas de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

aponta para o papel do homem enquanto sujeito de conhecimento e de ação, bem como à sua relação fundadora e compreensiva com o mundo. A propósito do caráter desta relação diz-nos Herrera que:

Se Kant destruiu a pretensão de conhecer o absoluto, não renunciou à exigência filosófica de chegar a ele. Kant abre uma nova possibilidade na história. Até ele, a colocação da pergunta pelo absoluto tinha lugar na razão teórica. Mas este não é o único acesso para sua realização, pois existe o âmbito da razão prática, no qual o homem realiza sua existência na ação. Se a totalidade incondicionada do absoluto não é dada à razão especulativa, resta a possibilidade de realizá-la praticamente. Por isso a história assume ou pode assumir uma perspectiva inesperada, porque é obra da liberdade do homem. Se para Kant a história é essencialmente política, ela mostrará apenas um aspecto da totalidade a realizar, mas por ser vista dentro do campo moral, a história [pode] nos remete(r) para um campo ulterior da realização do absoluto (HERRERO, 1991, p. 9).

Desta maneira, Kant desfralda o absoluto no campo das possibilidades históricas, possibilidades que dependem em sua totalidade da ação dos homens em sua difícil equação entre ação individual e político-social sob o impulso velado da natureza. O desdobramento da racionalidade na natureza, como história-cultura, e das potencialidades/possibilidades coloca o ser humano diante de escolha de qual será a obra de sua liberdade. No âmbito da ação pela realização desta obra, a efetivação de uma comunidade cosmopolita progressivamente moral, o absoluto se recoloca como meta persecutória apesar de “essencialmente” fugidia; um objetivo regulador no caminho da realização do sumo bem humano sem prejuízo da diversidade da humanidade.

4.1.1 Uma Pragmática com Fins Cosmopolitas

A legitimação de uma razão prática – no caso dos direitos humanos – parece encontrar sua possibilidade de efetivação na história a partir da relação dos conceitos de liberdade/natureza em sua perspectiva antropológica. O estabelecimento do imperativo categórico para a reconstrução de uma unidade ética do dever, puramente racional, diante de determinações/influências empíricas, apresenta-se como efeito da condição de privilegiada autonomia – do caráter legislador permanente e não de isolamento – que o sujeito moral possui perante o real. A ideia da liberdade parece possibilitar, em seu aspecto transcendental,

tanto a universalidade quanto o caráter absoluto do imperativo na perspectiva de um humanismo cosmopolita forte. Na *Crítica da Razão Pura*, para Kant:

A razão é, pois, a condição permanente de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta. (...) e esta sua liberdade não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenómenos), mas também, positivamente, como faculdade de iniciar, por si própria uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a acção voluntária, não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série os fenómenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro”] (KANT, 2001, p. 475-476).

Deve-se, pois, considerar a liberdade em sentido kantiano – tal como aparece na *Crítica da Razão Pura* – em um plano mais amplo: seu alcance na interpretação kantiana da história, seu projeto de uma paz perpétua e a posição/função da moral e do direito nesse processo, assim como abrangência e seu papel político na determinação racional prática nas deliberações humanas.

Ao considerar tais aspectos, pode-se perceber que, sendo a história o campo aberto da possibilidade – e não da marcha de uma inelutável razão divinizada⁸⁶ –, há em Kant uma interpretação progressiva e teleológica da história. Esta visão não abre mão da autonomia do sujeito nem, conseqüentemente, da construção de uma comunidade ética por intermédio “não [de] uma quantidade sempre crescente da moralidade na disposição de ânimo, mas [de] um aumento dos produtos da sua legalidade em acções conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionam⁸⁷” (KANT, 1993a, p. 109).

A filosofia da história de Kant mantém, assim, em sua formulação um elemento realista – inclusive a consciência de *forças aleatórias* – e estratégico que não permite espaço para visões demasiadamente otimistas. A discórdia permanece em seu horizonte. Entretanto, não cai na tentação de ceder à inação, seja por inanição da vontade, seja por decrepitude racional ou mero “desencanto”. Ele preserva a noção de uma finalidade, de um *telos*, que deve ser levado adiante face à disposição ético-legisladora inerente ao homem para que se cumpra, efetivamente, a saída de um estado de natureza não ético, estado de rudeza para tornar-se membro de uma comunidade ética plenamente humana, de uma república universal

⁸⁶ Como aparece na filosofia da história hegeliana.

⁸⁷ *O Conflito das Faculdades*. Grifos nossos.

(*respublica universalis, civitas maxima*) fundada em leis de virtude. Assim, na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant afirma que:

Um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do género humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objectivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do bem como bem comunitário. Mas porque o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo (KANT, 1992b, p. 102).

Kant conserva, concomitantemente, a relevância de um fim (*Zweck*) (que não deve condicionar o agir) em equilíbrio com uma permanente disposição crítica, alerta, sempre exercitando sua atenção em direção aos sinais da história. No *Conflito das Faculdades*, permanece, assim, no horizonte histórico, o jogo das probabilidades e a consciência de que, na liberdade, há perigos, embora haja também a concreta possibilidade de uma progressão histórica do género humano, ainda que, para Kant, se possa:

Predizer ao género humano, mesmo sem o espírito de um visionário, segundo os aspectos e os augúrios de nossos dias, a consecução deste fim e, ao mesmo tempo, a sua progressão para o melhor e não mais de todo regressiva. Com efeito, semelhante fenómeno não mais se esquece porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor (...). A natureza e a liberdade, reunidas no género humano segundo princípios internos do direito podiam prometer, mas, quanto ao tempo, só de um modo indeterminado e como um acontecimento contingente (KANT, 1993a, p. 105).

Partindo da tensão inerente ao processo histórico que se desenvolve a partir da espontaneidade natural humana, quer-se, destarte, saber se é possível encontrar no pensamento prático kantiano as condições para uma fundamentação (*Grundlegung*) antropológico-cosmopolíta para os direitos humanos. Na *Antropologia Pragmática*, para Kant:

Uma tal antropologia, considerada como conhecimento do mundo (...) não é apropriadamente pragmática se contém um amplo conhecimento das coisas no mundo, por exemplo, os animais, as plantas, e os minerais dos diversos países e climas, mas não contém um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo (KANT, 2006, p. 21).

Entretanto, conforme a exigência racionalista – ainda que crítica –, tal fundamentação não pode depender da contingência do mundo sensível e de qualquer outra instância vulnerável a mudanças ocasionais, relativas a casos imprevistos ou exceções. Entretanto, ela não se enreda numa visão purista da condição humana no tocante às suas inclinações, influência das paixões, etc. Constituídos os limites da razão, as condições de tal fundamentação são as condições de validade geradas pela razão; neste caso, afirmar uma fundamentação antropológica implica em afirmar necessariamente seu caráter transcendental.

Deve-se, portanto, partir para compreender as forças conflitantes próprias à relação entre a natureza em geral, a “natureza humana” e o Estado no que concerne à “marcha da história”. Neste sentido, na Paz Perpétua, para Kant:

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: <<Ordenar uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más>>. Um problema assim deve ter solução. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo e de um modo tal que obriguem mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força. [Neste sentido, deve-se considerar que], por conseguinte, o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa. Isto significa, pois, que *a natureza* quer a todo custo que o direito conserve, em último termo, a supremacia (KANT, 1995, p.146-147)⁸⁸.

Kant claramente diminui o peso da ação moral em relação ao “problema do Estado” e o transfere, em parte, para a natureza; uma natureza que carrega, mesmo em Kant, um forte sentido de uma ligação racional-essencial e na qual, paradoxalmente, o homem encontra-se “flutuando” constantemente entre a imanência e a transcendência. Assim, sem considerar outros possíveis motivos kantianos, percebe-se que o filósofo de Königsberg elabora uma estratégia argumentativa para circunscrever e regular “a multidão de seres racionais” – e até

⁸⁸ Grifo nosso.

um povo de demônios – num âmbito dotado de limites claros e, portanto, dotado de critérios, de regras claras e suficientes. Numa inversão retórica, a Razão alterna a tarefa que, inicialmente, aparece no texto como levada á cabo pelos “mecanismos da natureza”, quer dizer, com a própria natureza.

Entretanto, no *Conflito das Faculdades*, após falar de uma interpretação histórica pessimista (um terrorismo moral) e, em seguida, de uma excessivamente otimista (eudamonismo), Kant considera a hipótese do abderitismo do gênero humano. Ele afirma que:

A tolice solícita é o caráter da nossa espécie. Ingressa-se depressa na senda do bem, não para aí se fixar, mas, de modo a não estar vinculado a um fim único, ainda que tal aconteça só para variar, inverte-se o plano de progresso, edifica-se para se poder demolir e impõe-se a si mesmo o esforço sem esperança de rolar até o cume a pedra de Sísifo para novamente deixar resvalar (KANT, 1993a, p. 98).

Nota-se, claramente, que se não há uma disposição moral natural “necessária” para o bem – o bem moral – em virtude da contingência do real, de modo como pensou Rousseau, não significa que o gênero humano deva abandonar-se ao sabor do vento ou da queda da rocha de Sísifo... O reconhecimento sóbrio de elementos destrutivos presentes na natureza humana deve, antes de qualquer coisa, reafirmar e consolidar a necessidade de elementos seguros, estáveis, enfim, racionais, que assegurem ao homem uma conduta progressivamente menos destrutiva. Deve ser também capaz de mostrar quão fundamental é insistir na realização do bem e de sua compreensão frente às ameaças múltiplas que já existem – a difícil sociabilidade humana, a mediação dos interesses, etc –, bem como diante de todas que podem irromper inesperadamente na ordem do tempo.

Portanto, a elaboração de princípios morais irrevogáveis que assegurem a consolidação da noção do dever é uma das prerrogativas basilares para uma progressiva organização social que possa legar ao devir histórico um caráter razoável de sistematicidade, coerência e “compreensibilidade” políticas, assim como uma visão teleológica que não sufoque as possibilidades abertas pelo conceito de liberdade. Princípios que, outrossim, possuem o papel estratégico de fazer com que cada indivíduo compreenda sua “porção” racional como fundamental para viver uma boa vida e assuma subjetiva e objetivamente o compromisso moral.

Destarte, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant aponta para a necessidade da constituição de “um princípio supremo de moralidade” (*das oberste Prinzip*

der Moralität) enquanto imperativo categórico, em contraposição ao imperativo hipotético, para que as determinações da liberdade possam ser fundadas pelo dever.

Os [imperativos] hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). (...) No caso de a acção ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa. O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. (...) [Quer dizer, quando], a acção é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme a razão como princípio dessa vontade (KANT, 2002, p. 50).

Deste modo, no campo da razão prática este princípio é estabelecido como fruto da razão legisladora e seu carácter é de um dever absoluto, quer dizer, o de uma “lei prática incondicional” porque derivada de um “conhecimento do incondicionalmente prático” (*des unbedingt Praktischen*) para todas as ações humanas sem exceção. Trata-se de um princípio humano que, elevando-se para além da determinação da natureza e da contingência empírica, ou seja, livre, autônomo, em relação a toda “heteronomia” empírica, firma-se em um sistema antropológico de valores e desvela a radicalidade do projeto kantiano de homem como a responsabilidade da liberdade perante si mesmo e perante o mundo: a autodeterminação e a em meio ao que cabe à natureza. Para Kant, na *Crítica da Razão Prática*:

Portanto, a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida e de uma natureza que está sujeita a uma vontade (tendo em conta a relação que existe entre esta e as suas acções livres) assenta no facto de que, naquela, os objectos devem ser as causas das representações que determinam a vontade mas, nesta é a vontade que dever ser a causa dos objectos, de modo que a causalidade da mesma tem o seu princípio de determinação unicamente na faculdade da razão pura, a qual pode, por conseguinte, ser também chamada uma razão pura prática (KANT, 1989, p. 57).

A razão apresenta-se, pois, como fundamento último de determinação da vontade, instância norteadora da consciência dos homens frente ao espelho do mundo e, por conseguinte, de suas ações, de sua história. A razão pura não se limita apenas ao carácter abstrato e subjetivo; sendo pura, ela não encerra apenas o carácter prático enquanto possibilidade, mas é, intrinsecamente, “incondicionalmente prático” (KANT, 1989, p. 24).

O fundamento último da moralidade, sua função normatizadora/reguladora, dotada de um fim em si mesmo, só é possível enquanto afirma-se na arquitetônica apresentada na abertura da liberdade em estreita relação com a vontade do homem. Na *Crítica da Razão*

Pura, Kant distingue dois tipos de causalidade, a saber: a causalidade conforme a natureza e a causalidade conforme a liberdade. A primeira concerne à relação ocorrida no mundo natural, dentro de uma dinâmica lógico-sequencial do tempo, contingente, segundo a qual, considerado dado evento, um estado posterior decorre de um precedente em conformidade com uma regra, lei natural. Já a segunda, a liberdade, é uma faculdade espontânea e uma ideia transcendental pura da razão originada diante da impossibilidade de investigar, identificar e estabelecer todas as condições causais na relação de causa; “em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência” (KANT, 2001, p. 463).

Visto que toda causa possui uma origem específica, sua causalidade (condições de geração e surgimento), e que esta última ideia (a causalidade) também se origina de algum modo, ou seja, por sua vez possui recursivamente uma causa, a razão estabelece suas condições auto-reguladoras e autodeterminantes, ou seja, sua autonomia ao “criar a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa devesse tê-la precedido para determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal” (KANT, 2001, p. 463).

A liberdade surge nesta tensão e, conforme a *Crítica da Razão Prática*, pode ser tomada em dois sentidos: um negativo e outro positivo. O sentido negativo encontra-se já formulado a propósito de seu caráter prático na *Crítica da Razão Pura* como “independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade” (KANT, 2001, p. 463). Ainda na *Crítica da Razão Pura*, aparece definida negativamente como “independência a respeito de toda a matéria de lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz” (KANT, 2001, p. 463).

Se o sentido negativo é dito como independência, o sentido positivo aparece expresso através da noção de autonomia, na natureza racional de criar leis para si próprio e agir em consonância com estas. A conformidade às leis morais e seus deveres encontra na autonomia da vontade – a partir da liberdade – seu único e fundamental princípio:

Esta legislação própria da razão pura e, como tal, prática é liberdade em sentido positivo. Por conseguinte, a lei moral nada mais exprime do que a autonomia da razão pura prática, isto é, da liberdade e esta é mesmo a condição formal de todas as máximas, sob a qual unicamente elas podem harmonizar-se com a lei prática suprema (KANT, 1989, p. 45).

Na tensão das liberdades negativa e positiva, pode-se, então, encontrar o papel da vontade apropriadamente como faculdade que é – e realiza – a razão prática; percebe, portanto, e reconhece o dever como necessário escolhendo-o em virtude de sua natureza racional de balde aquilo que lhe dita suas inclinações sensíveis, as facilidades de uma vantagem oportunista e/ou a possibilidade de livrar-se da culpa/punição por algum delito cometido:

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis. (...) Ora, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o fim (*Zweck*), e este, se é dado só pela razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais (KANT, 1989, p. 67).

Analogamente, em uma situação inteiramente diversa, as leis da natureza valem para reger e regular a natureza e cada coisa da natureza (*Ein jedes Ding Natur*). Assim:

Enquanto a “dedução transcendental”, no campo da razão sensível pura, diz respeito à possibilidade de um conhecimento a priori de objetos, em matéria de razão prática, ela visa a encontrar a justificação (*Rechtfertigung*) da validade objetiva e geral de fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) da vontade, ou, em outras palavras, uma razão justificativa para lei moral, semelhante à causalidade do campo da natureza (COMPARATO, 1997, p. 2).

Na *Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita* (KANT, 1995), sem separar o homem de sua condição natural – na tensão das relações entre a natureza que se submete à vontade e a vontade que está circunscrita na natureza – Kant coloca as ações humanas nos limites que a natureza lhes impõe através de suas leis para realização do progresso histórico. Com isso, Kant mostra o caráter fundamental da natureza – e de suas disposições antagônicas – para que o ser humano possa realizar a transcendência. Na *Quarta Proposição da Ideia de uma História Universal*, Kant põe-nas, ao mesmo tempo, preparadas para o salto transcendental ao afirmar que “o meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições” (KANT, 1995, p. 25). Como vimos, Hegel conserva esse “antagonismo dialético” em sua filosofia; sobretudo na formulação conceitual-teleológica que a “guerra” assume em seu sistema de pensamento.

Entretanto, de qualquer modo, assim como Kant não define qual é a parte da razão que cabe à natureza – pois separa a razão das causas ocultas da natureza –, ele também não afirma quais são essas disposições, por que são antagônicas e nem em que sentidos esses antagonismos conduzem (conduziriam), de fato, ao progresso histórico universal e cosmopolita. Devemos lembrar que o surgimento desta ordem legal só pode ser causado porque o homem possui em sua natureza, a priori, a faculdade da liberdade e coloca-a, historicamente, em movimento. Destarte:

Uma filosofia prática, que não tem a natureza, mas a liberdade de escolha por seu objeto, pressuporá e requererá uma metafísica dos costumes, isto é, é ela mesma um dever de ter tal metafísica e todo ser humano a tem dentro de si mesmo, ainda que em geral e de uma forma obscura, pois sem princípios a priori como poderia ele crer que tem dentro de si mesmo uma lei universal? (KANT, 2003a, p. 59).

Neste sentido, a história, enquanto conjunto dos eventos humanos que se desenrolam no palco desses antagonismos, possui um fio condutor que nos possibilita compreender sua emergência, suas relações e seu fim. Assim, também como saber que se encarrega da narrativa desses eventos e de suas causas, a história permite ao pesquisador identificar o fio condutor através do qual a natureza realiza antagonicamente suas intenções superando seus próprios limites, a saber: a razão. Aqui, Kant joga com os sentidos de natureza enquanto *physis* e natureza enquanto *essentia* – conserva seu sentido jusnaturalista, porém desloca-o de Deus para a Razão –, portanto, *logos* e *ratio*; em certos momentos, ele os procura deixá-los metodologicamente bem definidos e, com isso, cria a impressão de que, “na verdade”, um sentido estaria cirurgicamente separado do outro. Como Kant não quer ultrapassar os limites do que é lícito à razão pensar, ele retoricamente deixa a questão da natureza sem uma formulação definitiva; ela, a natureza, abre-se como instância “misteriosa-obscura” que manifesta o contingente/relativo “fatural” e o necessário/absoluto a priori, “racional”, como “fato da razão”. Prepara, destarte, o caminho para o pensamento de Hegel.

Assim, partir da “azáfama” na qual se encontra a condição do homem – nem plenamente instintivo nem tampouco inteiramente racional cidadão do mundo – não se deve, a princípio, postular uma racionalidade acabada que estabeleça um propósito de alcance global no jogo dos interesses humanos. Cumpre-se tentar percebê-lo na perspectiva de uma dialética que se desenvolve entre a natureza e a cultura: uma razão que se refaz progressivamente conforme seus imperativos e, desta feita, transforma o mundo.

Consequentemente, poder-se-á perceber que o propósito da história se realiza na medida em que o curso de seus eventos é considerado a partir dos antagonismos entre os quais a espécie humana encontra-se premida, quer dizer, entre a natureza e a liberdade, bem como no caráter conturbado da vida do homem em sociedade: sua “insociável sociabilidade”. O desenvolvimento permanente de suas “disposições originárias” far-se-á, portanto, na perspectiva de “deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber” (KANT, 1995, p. 23), ou seja, do homem que, em sua liberdade, esteja pronto para projetar-se do simples estado natural ao encontro da “comunidade” humana ética. O aperfeiçoamento das disposições originárias tem como condição irrevogável a sociabilidade. Trata-se de conhecer e realizar a disposição imanente de sua natureza, assim como a condição para sua transcendência sem a qual uma história universal não é possível nem, tampouco, seu fim cosmopolita.

O projeto de uma *História universal do ponto de vista cosmopolita* contém em si o projeto da *Paz Perpétua* como fica claro ao longo das nove proposições apresentadas por Kant na *Ideia de uma História Universal*. No decorrer do projeto histórico, surge, finalmente, a posição estratégica do direito tanto no sentido de mediar a relação entre os membros de uma sociedade quanto na relação entre Estados soberanos. Em geral, elas podem ser resumidas do seguinte modo: 1) desenvolvimento completo e apropriado das disposições naturais de uma criatura; 2) o desenvolvimento integral da disposição natural racional do homem deve ocorrer necessariamente na espécie; 3) Superação da animalidade através da autonomia racional; 4) o desenvolvimento das disposições naturais do homem decorre dos antagonismos dessas mesmas disposições confrontadas na vida social; 5) a consecução de uma sociedade civil e a harmonização das liberdades através de um direito geral; 6) a necessidade de um poder superior coercitivo (um senhor) que efetive a obediência entre os homens (e a impossibilidade de encontrar no gênero humano tal poder/senhor); 7) o estabelecimento de uma constituição civil perfeita e o problema da relação externa legal entre Estados; 8) o desenvolvimento total das disposições originais humanas quando da realização de um estado de cidadania mundial através da constituição estatal exteriormente perfeita; 9) Elaboração de um plano filosófico que fomente a consecução de uma história universal com fim cosmopolita pela associação civil no gênero humano em concordância com a natureza.

Os quatro primeiros pontos apontam para o desenvolvimento das disposições “naturais” do homem a partir de um processo pedagógico-cultural que esteja em consonância com essas disposições. Em seguida, nos cinco outros pontos, aponta-se para a importância e papel do direito na formação e consolidação dos processos histórico-culturais. Refere-se, pois,

à elaboração de uma constituição civil segundo princípios puramente racionais, através do estabelecimento de leis coercitivas que assegurem, no curso do desenvolvimento histórico, a liberdade do indivíduo sem prejuízo da liberdade dos demais em sua relação com este. Fundamentalmente, tais princípios decorrem e dependem da força do imperativo moral de ação e, consecutivamente, da definição geral do direito.

Na *Doutrina do Direito*, Kant irá definir o direito de modo positivo – e menos formal – como “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal da liberdade” (KANT, 2003a, p. 76). No opúsculo *Sobre a Expressão Corrente: Isto Pode Ser Correto na Teoria Mas Nada Vale na Prática*, o pensador prussiano apresenta uma definição negativa do direito dotada de um formalismo mais consistente. Ele afirma que “o direito é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o direito público é o conjunto das leis exteriores que tornam possível semelhante acordo universal” (KANT, 1995, p. 74). Neste sentido, novamente na *Doutrina do Direito*, Kant irá exprimir a lei universal do direito em consonância com as definições de direito apresentadas e dentro da mesma estrutura lógico-formal na qual erigiu o imperativo categórico na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 2002, p. 59). Assim, no espírito do enunciado hobbesiano que funda o pacto social, a lei universal do direito é formulada nestes termos: “age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (KANT, 2003a, p. 77).

Pode-se, finalmente, perceber que o papel de uma doutrina do direito no projeto antropológico-cosmopolita kantiano para a paz perpétua encontra-se em estreita relação com sua ética e, claro, com a fundação do Estado de Direito. O direito assume, então, uma relevância antropológica imprescindível, em relação a todos os pontos (proposições) pertencentes ao texto *Ideia de uma História Universal*. Deste modo, Kant lança as condições para que se possa pensar uma fundamentação universal dos direitos humanos; ele o faz procurando superar determinações culturais/temporais específicas a partir de uma abordagem ponderada das forças envolvidas no devir histórico sem, no entanto, negar a natureza, a história, a diversidade cultural nem tampouco o homem concreto. Ele não pulveriza a história e “a cultura” no esteio de uma universalidade abstrata; aponta universalidades necessárias coordenadas ao real e à sua multiplicidade. Consequentemente, enquanto *ratio* antropológica, uma axiologia jurídica compreende um elemento marcadamente pragmático e, portanto, cosmopolita na consolidação e consecução de um progresso humano para um fim/bem maior.

Pode-se afirmar que estabelecer a paz universal e duradoura constitui não apenas uma parte da doutrina do direito, mas todo o propósito final da doutrina do direito dentro dos limites exclusivos da razão, pois a condição de paz é a única condição na qual o que é meu e o que é teu estão assegurados sob as leis a uma multidão de seres humanos que vivem próximos uns dos outros e, portanto, submetidos a uma constituição. Mas a regra para esta constituição, na qualidade de uma norma pra outros, não pode ser extraída da experiência dos que até agora a descobriram maximamente para sua vantagem; deve, pelo contrário, ser deduzida a priori mediante a razão do ideal de uma associação jurídica de seres humanos submetidos a leis públicas gerais (KANT, 2003a, p. 197).

Estamos agora em condições de perceber que uma interpretação kantiana meramente formalista dos direitos humanos não seria de todo bem sucedida: como falar em direitos ignorando a “natureza” e o sentido daquilo que é, ao mesmo tempo, sua fonte, seu sujeito/objeto e sua finalidade? Como falar em direito sem falar do seu *anthropos*, de seu *telos*? Compreende-se que, ao falar em direitos, já se fala simbólica e concretamente no homem. No entanto, fala-se como se a condição dos dois termos fosse equivalente ou, ainda, como se o primeiro tivesse uma prevalência sobre o segundo. Aceitando quaisquer das premissas acima, assina-se a própria degola: a deformação da ideia em pureza formal, em autonomia cega e inativa, sem a ligação com seu caráter prático. Se assim fosse – mesmo em Kant –, admitir-se-ia, por conseguinte, um papel marcadamente teórico – e perigosamente ideológico – dos Direitos Humanos sem estabelecer sua ligação com um processo histórico progressivo para a consolidação do projeto antropológico-transcendental de autodeterminação e, por conseguinte, de efetivação do cidadão do mundo, quer dizer, de uma pátria cosmopolita.

Contudo, se uma leitura formalista de Kant mostrar-se-ia marcadamente tendenciosa, não se pode negar o papel fundamental de um conceito de razão próprio da tradição jusnaturalista. Uma razão que, sutilmente, é deslocada da natureza para realçar sua própria autonomia e poder; poder de determinação frente à natureza que a engendra. Uma razão que, embora esteja circunstanciada materialmente na natureza, pretende-se, de algum modo, independente e “superior” a esta e procura superar a mera materialidade. Apesar de todos os “cuidados” de Kant – de seu caráter crítico –, a razão que ele apresenta é análoga à razão divinizada que vem viajando através dos tempos desde a criação e reformulada com ênfase impar no pensamento jusnaturalista moderno.

O indivíduo abstrato que Hegel critica no pensamento de Kant, é o indivíduo portador desta razão; que, sozinho, determina-se para além da animalidade. Se nos atemos apenas ao Kant do período crítico, o seu pensamento mostrar-se-ia cada vez mais pálido, abstrato. No

entanto, se se volta para a Antropologia e os textos ligados à história, um Kant mais “mundano” e “naturalizado” começa a surgir; um Kant que, nesta interpretação antropológica torna-se cada vez mais parecido com Hegel e menos com ele próprio. De todo modo, eles não chegam a uma equivalência: no centro da filosofia do primeiro está a razão individualizada no eu, livre e determinante, bem como as condições a priori de todo conhecimento: espaço e tempo (a dedução “antropológico-transcendental”); através deles, a dignidade natural-racional emerge, mas sempre numa perspectiva “subjética” de uma autodeterminação “abstrata”: a universalidade da natureza humana. Em Hegel, está a história, a cultura, o Estado (espírito objetivo), a intersubjetividade e o espírito universal, o movimento; todas as faces do processo de formação do indivíduo que é forjado mediante “milhares” de circunstâncias, guiado progressivamente por uma razão de “mil faces” na direção da superação pela trilha da experiência: a universalidade do múltiplo e da transformação, . Com essa breve contraposição, através de Hegel, podemos perceber uma das limitações do primeiro exemplo de fundamento dos direitos humanos em Kant: o indivíduo essencial, dotado de uma natureza humana comum a todos os outros indivíduos, é apenas um construto metodológico, teórico, abstrato; não se pode lidar com ele senão teoricamente.

Se pensarmos nas “objeções” de Agripa, não precisaremos ir muito longe para notar que Kant não escapa de, pelo menos, três delas: (1) não há consenso pleno em torno da filosofia kantiana (objeção do desacordo), dos conceitos ou dos argumentos; a posição de Hegel mostra bem os alguns limites: a própria apercepção transcendental tem sua “primazia” conceitual fragmentada diante da pergunta por sua gênese: como se forma o “X”, o “Eu”? (2) A primeira objeção nos liga à objeção da relatividade: mesmo que desconsiderássemos o papel constitutivo da história e da cultura em relação ao “Eu”, sua explicitação depende de inúmeros outros elementos (espaço e tempo, das intuições, do conhecimento em geral, etc.) como vimos na segunda parte do primeiro capítulo. Por fim, (3) a “objeção” da hipótese: Kant utiliza inúmeros conceitos que já pressupõe “solucionados”, claros: homem, natureza, natureza humana, Eu, etc. Mesmo quando define conceitos, ele utiliza outros termos/conceitos que, hipoteticamente, já toma como claros, explicados, livre de obscuridades. Poder-se-ia, ainda, referir-nos a quarta objeção: (4) a “objeção do regresso ao infinito” pode ser “posicionada” em relação a todos os elementos conceituais kantianos. Neste caso – apesar das demais objeções –, se fosse colocada na perspectiva fundacionalista, a aposta kantiana numa proposta de uma fundamentação inabalavelmente *a priori* enquadrar-se-ia no grupo do fundacionalismo forte. Das intuições a priori de todo conhecimento, passando pela apercepção

transcendental até chegar ao imperativo categórico, as pretensões de certeza inabalável multiplicam-se.

Por fim, uma última objeção – ou contraposição – poderia ser feita via Hume: a vontade não é determinada pela razão, mas pelas emoções, sentimentos, instintos que são “existências primitivas” e, portanto, ligadas à ação, ao movimento, à vida; como não se trata de uma existência primitiva, a razão é apenas um instrumento que serve aos imperativos das paixões. Assim, para Hume:

Visto que a razão por si só jamais pode produzir uma acção ou gerar uma volição, concluo que a mesma faculdade é tão incapaz de impedir uma volição como de disputar a preferência a uma paixão ou emoção. É uma consequência necessária. É impossível que a razão possa ter este segundo efeito de impedir uma volição, a não ser dando às nossas paixões um impulso numa direcção contrária; e este impulso, se tivesse operado isoladamente, teria bastado para produzir a volição. Nada pode opor-se ou retardar um impulso passional, a não ser um impulso contrário; e se este impulso contrário alguma vez nascer da razão, esta faculdade deve ter uma influência primitiva na vontade e deve ser capaz de causar, assim como de impedir, um acto de volição. Mas se a razão não tiver influência primitiva, é impossível que ela possa resistir a um princípio com este poder ou possa ter o espírito em suspenso mesmo por um momento. Assim parece que o princípio que opõe à nossa paixão não pode identificar-se com a razão e é impropriamente que se denomina assim. Não falamos com rigor nem filosoficamente quando do combate da paixão e da razão. A razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões; não pode aspirar a outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes (HUME, 2001, p. 482).

Se, por um lado, esta não pode ser considerada uma objeção formal, ela entra no reino da discordância de princípios e o faz apontando para o princípio que move um indivíduo à ação: no lugar da razão, põe as paixões. A razão pensa, elabora, formaliza, tenta compreender, mas, em última instância, segundo Hume, não determina o agir, nem tampouco o agir moral.

Contemporaneamente, tem sido feitas tentativas na direção de uma retomada de ideias centrais – ou intuições – de filósofos “clássicos” para a elaboração de teorias dos direitos humanos que, em seu conjunto, funcionem como seus fundamentos. Abordaremos duas delas: a primeira mantém, marcadamente, elementos da “razão prática” kantiana em seu escopo e é chamada de teoria da vontade; a segunda – da qual trataremos logo depois da teoria da vontade – possui clara e declarada inspiração aristotélico-tomista e é chamada de teoria do interesse.

Assim, deixando Kant na companhia de Hume, atravessaremos uma “fenda no tempo” e, de certo modo, permaneceremos com Kant; passaremos, pois, a um autor de clara inspiração kantiana: Alan Gewirth. Ele elaborou um “novo imperativo categórico” tendo em

mente dois elementos universais nas diversas culturas humanas: a liberdade e a “busca pelo bem-estar”.

4.2 Fundamentos Subjetivos dos Direitos Humanos

4.2.1 A Teoria da Vontade de Alan Gewirth

Outra tentativa de fundamentação dos Direitos Humanos é encontrada no “racionalismo ético” (lógico-analítico) do filósofo americano contemporâneo Alan Gewirth (1912-2004). No plano “doméstico”, a teoria de Gewirth desenvolveu-se no escopo da contracultura americana, do desenvolvimento dos conflitos raciais, da Guerra Fria e da guerra do Vietnã. Num panorama mundial, entre guerras, ditaduras, invasões, conflitos “religiosos”, Gewirth “testemunhou” alguns dos momentos mais conflitantes do século XX e, porque não dizer, de toda a história mundial até o momento. Assim, globalmente, a proposta de Gewirth é elaborada a partir de tensões e eventos tão cruciais quanto paradoxais.

O racionalismo ético de Gewirth propõe que os direitos humanos sejam fundamentados na autonomia pessoal do sujeito que, da vontade, realiza a liberdade e “persegue” seu bem-estar, quer dizer, na “possibilidade” latente de desenvolver, racionalmente, sua liberdade e, assim, sua capacidade de reconhecer, decidir e buscar o seu bem-estar, autônoma e conscientemente⁸⁹. Consequentemente, ele demanda uma individualidade capaz de realizar sua sociabilidade, uma individualidade “esclarecida”, crítica e, sobretudo, autocrítica. Para Gewirth, cada indivíduo está apto a buscar seu “bem-estar”, seu fim, eticamente, desde que aja em conformidade com a razão; não apenas as “razões” que emanam de sua razão; ele deve considerar as vontades dos “outros” e suas razões, liberdade e bem-estar. Deste modo, Gewirth procura estabelecer, no extremo de sua teoria, a “busca inerente e comum pelo bem-estar” e, noutro, fundar a liberdade de escolha e de ação da vontade no critério racional que nos leva a escolher a melhor dentre todas as possibilidades.

Nesta direção, Gewirth pensa o *direito* em seu quadro axiológico – e sua necessidade – , no conjunto das interações sociais em conexão com a *práxis*, ou seja, pensa no exercício

⁸⁹ Isoladamente, em teoria, isto pressupõe, ao menos, algumas coisas: completo ‘automatismo’ – ou uma ‘lógica da vontade abstrata’ –, linearidade e homogeneidade do processo (pedagogia) que leva à autonomia, além do que o termo “bem-estar” significará e será referido do mesmo modo – ou analogamente e às mesmas situações, necessidades ou objetos.

recíproco da autonomia pessoal dos múltiplos agentes/sujeitos de ação e suas implicações/responsabilidades geradas. As inadequações e os entraves tornam claras que a ação deve respeitar um princípio “mediador” claro, acessível a todos e que tenha como ponto de partida um “valor”, uma verdade inegável, que conduza a uma concordância inelutável. Neste sentido, surge outro elemento comum aos indivíduos: seu caráter prático constitutivo. Todo indivíduo efetiva sua “natureza” prático-racional – e, portanto, ética – ao agir; o livre empreendimento de ações que visem, racionalmente, ao bem-estar caracteriza o “agente racional propositivo” do racionalismo ético de Gewirth.

Assim, o sentido da ação é o bem-estar e – a exemplo de Ockham – ele só pode ser atingindo *na* vontade que, no entanto, não abre mão da razão: se todos os seres humanos desejam e buscam o bem-estar, são racionais; assim, capazes de atingir a liberdade, logo todos estão ligados entre si na perspectiva de uma mútua responsabilidade, quer dizer, encontram-se numa disposição “recíproca” e a ação deles produz os mais diversos níveis de comprometimento entre os agentes. A “firmeza” das relações estabelecidas entre eles provem da consciência racional de que a liberdade e o bem-estar não podem ser restringidos sem causar dano e ruína mútua; um dano que se mostraria tanto na constituição geral da comunidade quanto da vida individual. O compromisso decorrente do compartilhamento de “características” marcadamente semelhantes – busca pelo bem-estar, racionalidade e ação propositiva – lança o sujeito na via de autodeterminação própria e relacionada com o outro; essa condição não possui uma finalidade aleatória. Ao contrário, ela visa o bem-estar individual dos agentes e, conseqüentemente, o bem-estar da comunidade de um modo geral. Assim, a partir da reflexividade da razão e da autonomia individual possibilitada pela liberdade, o bem-estar pode ser “perseguido” de modo mais abrangente do que o dos interesses privados ou mesmo do egoísmo.

No caráter reflexivo do indivíduo, a razão imprime um sentido necessariamente deontico à ação ao relacionar a liberdade à busca do bem-estar. Será a estrutura deontica da ação entre sujeitos comunitários que tornará possível falar de uma moralidade universal dos agentes e da ação. E é nessa direção que Gewirth estabelecerá um vínculo indissociável entre a fundamentação/validade dos direitos humanos e a liberdade racional formulada na autonomia pessoal do agente.

Em *Reason and Morality* (1978), Gewirth inicia sua reflexão problematizando e ressaltando o caráter necessário da fundamentação racional de um princípio ético-moral: a determinação de um princípio diretivo da ação, fundamentado racionalmente (*rationally grounded*). Segundo Gewirth, tal princípio não só seria capaz de servir de base para o

estabelecimento de normas de conduta; ele seria capaz de gerar um critério seguro para o “ajuste” de conduta e, sobretudo, apontar o sentido da ação humana. Assim, ele justificaria e determinaria o lugar da condição animal humana entre os demais animais como um lugar predominantemente moral; o que, a princípio, parece um ponto de partida para responder à objeção feita por James Rachels de que não há um critério que justifique a atribuição de direitos para animais humanos e a negação destes direitos para animais não humanos.

Portanto, agir no campo de um critério moral significaria agir no próprio processo constitutivo da condição humana e, agir em desacordo com a moralidade, significaria agir em desacordo com a própria humanidade e, assim, alienar-se da própria condição distintiva, privilegiada. Para Gewirth, optar por este caminho implicaria numa série de consequências perigosas e potencialmente danosas: abrir mão da razão implica em abrir mão da própria humanidade, ou seja, dos valores, da moralidade, das leis, da legalidade, da moral, da justiça, enfim, dos direitos humanos. Ora, além disso, negar essa condição seria incorrer em grave contradição consigo mesmo, pois se trataria da negação de um princípio-guia e de um critério mediador para a ação. Assim, a possibilidade de justificação/fundamentação estaria minada desde a base.

Na direção de consolidar sua posição teórica, metodologicamente, Gewirth considera outras possibilidades de fundamentação – embora exclua todas elas como insuficientes. Para o filósofo americano, o princípio mediador não pode ser intuitivo, pois os princípios morais não são autoevidentes. Segundo Gewirth, o **intuicionismo**⁹⁰ ético não contém um princípio – ou um imperativo – em sua estrutura que forneça um critério moral claro e universalmente válido: as escolhas e ações são deixadas ao sabor das preferências subjetivas. Com isso, diante da incapacidade de formular e apresentar conceitos racionais e livres de ambiguidades, o critério seria baseado na ideia/impressão geral, na intuição, que cada um tivesse a respeito do bem-estar, por exemplo; os critérios e/ou suas interpretações seriam, pois, tantos quantos fossem os indivíduos e um acordo seria praticamente impossível. Não se exclui, tampouco, a

⁹⁰ Segundo do Dicionário de Filosofia Ferrater-Mora: “Pode-se falar em intuicionismo em, pelo menos, três sentidos, quais sejam: (1) intuicionismo matemático (e lógico), (2) intuicionismo geral (metodológico) e um intuicionismo ético. No intuicionismo “lógico-matemático”, nem todo enunciado necessita necessariamente ser verdadeiro ou falso nem possui valor de verdade diferente. Ela usa um critério diferente de verdade que se refere a proposições matemáticas e não proposições de qualquer tipo. Já o intuicionismo geral diz respeito ao campo epistemológico geral e sustenta que a base mais fundamental do conhecimento é intuitiva, ou seja, todo conhecimento procede de princípios que são evidentes por eles mesmos; estes mesmos princípios prescindem de processos racionais: são ideias que surgem espontaneamente, de forma clara e não precisam de explicações ulteriores. Já na ética, o intuicionismo surge como uma doutrina moral que lida com princípios morais irreduzíveis a outros como, por exemplo, o bom, o justo, “obrigação moral”, entre outros. Trata-se de princípios primários não “traduzíveis” em outros termos cuja compreensão só se faz via intuição” (MORA, 1994, p. 1555-1556).

possibilidade de uma mudança intuitiva, ou seja, de que a intuição de um indivíduo – ou vários – sofra mudanças “inesperadamente” e sem motivo razoável.

Um fundamento capaz de gerar um critério *claro* e *seguro* não pode, para Gewirth, ser também de ordem convencional (baseado irreflexivamente em hábitos, e costumes culturais, históricos, sociais tácitos ou declarados); um **fundamento convencional** – portanto, abertamente “relativo” – não escaparia de nenhum dos riscos apresentados por um fundamento baseado no ideário ético intuicionista. Ele sofreria o risco de que o “referente” que serve de base para o estabelecimento da convenção fosse trocado “inadvertidamente”. Seria necessário, nesse caso, um critério rígido perante o qual, mediante consulta, a mudança do referente criterial seria, ou não, autorizada. De qualquer modo, um “critério menos relativo” não impediria que o fundamento fosse mudado conforme conveniências de múltiplos tipos. Ora, um “fundamento relativo” que demanda um critério “não-relativo” parece denunciar/reconhecer sua própria fragilidade, além de cair em contradição. A convenção previamente firmada estaria submetida à “dobra da vontade” e seus caprichos, das necessidades materiais, emocionais e de outras forças nas quais é impossível confiar. A aceitação do convencionalismo implica, ainda, tanto na aceitação do relativismo como na aceitação do intuicionismo; e ambos, para Gewirth, não apresentam nenhum escopo sob o qual os direitos possam ser protegidos.

Assim como Kant, Gewirth sustenta que um fundamento tampouco poderia ser de **inspiração empírica**, quer dizer, baseado em pressupostos da experiência científica (física, biologia, química, etc.) ou da experiência sensível em geral; não poderia, por conseguinte, ser tributário dos sentidos. Tanto o mundo “exterior”, concreto, quanto a percepção podem apresentar – e comumente apresentam – falhas e/ou enganosos. Além do mais, o mundo e a experiência sensível são contingentes e relativas; eles não oferecem qualquer “porto absolutamente seguro e tranquilo” no qual atracar o navio.

No sentido de deixar o caminho “limpo”, Gewirth elimina a possibilidade de uma **justificação não-cognotivista** dos direitos humanos, ou seja, dita irracionalista, como, por exemplo, o emotivismo moral de Hume, John Stuart Mill ou a “sentimentalidade” de Richard Rorty. As emoções não podem ser ponto de partida. Segundo Gewirth, as emoções – tal qual as conhecem os humanos – só são possíveis devido ao concurso da razão, do desenvolvimento que ela proporciona através de seus inúmeros instrumentos pedagógico-culturais. Ainda assim, nenhuma delas conseguiria resistir a “inconstância” do real, resistir aos apelos das mais diversas ordens: das “seduções”, das paixões aos arroubos do ódio e do ressentimento.

Deste modo, para o “**racionalismo ético**”, apenas um princípio estritamente racional poderia determinar um fundamento capaz de oferecer um critério comum, dotado de certeza absoluta e válido acima das intempéries, das inconstâncias do devir, humano ou natural, do mundo; apenas um princípio racional seria capaz de determinar a realidade de acordo com a verdade: a verdade inescapável de que todo ser humano sem exceção age na liberdade⁹¹ – é livre – e o faz buscando seu bem-estar. À moda de Kant – embora sem a sua arquitetura conceitual –, Gewirth trata de determinar a vontade e a ação conforme os imperativos de ação fundados racionalmente. Analogamente às intuições – do intuicionismo, não as kantianas –, as emoções não são seriam capazes de oferecer um critério “irrestritamente válido, verdadeiro e seguro” para a “fundamentação” dos direitos humanos.

Apesar de sua posição racionalmente tradicionalista, Gewirth não desconsidera as condições concretas e sua relevância. Entretanto, ele julga os pressupostos conceituais empiristas como frágeis e não confiáveis; assim, prefere apelar para princípios que considera fortes, inegáveis, isto é, estritamente racionais.

Por ser tributário de uma exigência consolidada ao longo da história da filosofia, Gewirth rejeita perspectivas que não sejam claras, distintas, necessárias, seguras e universais; os princípios e proposições “não estritamente racionais” não são confiáveis. Destarte, para Gewirth, nenhuma das propostas de fundamentação filosófica dos direitos humanos citadas logo acima (intuicionismo, emotivismo, convencionalismo ou empirismo) é capaz de oferecer um princípio rigorosamente lógico e, do ponto de vista epistemológico e cultural, universalmente aceitável; nenhum deles é capaz de apresentar um princípio fundador-justificador fortemente racional que esteja acima das contingências dos interesses (individuais ou de grupo sociais), das contingências culturais, de ordem natural ou, ainda, de qualquer outra ordem. Gewirth mira num princípio que, estando acima das contingências conhecidas – e implicitamente das contingências potenciais ou ainda desconhecidas – funcione como um critério claro e seguro para orientar a ação e mediar os conflitos de modo justo e eficiente.

⁹¹ À propósito da liberdade, lembremos de *Kant na Doutrina do Direito*: “A liberdade (a independência de ser constrangido pela escolha alheia), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes. Este princípio de liberdade inata implica as seguintes competências, que não são realmente distintas dela (como se fossem integrantes da divisão de algum concito superior de direito): igualdade inata, isto é, independência de ser obrigado por outros a mais do que se pode, por sua vez, obriga-los; daí uma qualidade humana de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), bem como ser um ser humano irrepreensível (*iusti*), visto que, antes de realizar qualquer ato que afete direitos, não causou dano algum a ninguém; e, finalmente, está autorizado a fazer aos outros qualquer coisa que em si mesma não reduza o que é deles, enquanto não quiserem aceitá-la – coisas como meramente comunicar suas ideias a eles, dizendo-lhes ou prometendo-lhes algo, quer o que diga seja verdadeiro e sincero o falso e insincero (*veriloquium aut falsiloquium*), pois lhes cabe inteiramente se disporem a nele acreditar ou não (KANT, 2003a, p. 83-84).

A exigência racional de Gewirth implica uma perspectiva lógico-analítica marcada por um viés formalista; sua definição de moral/moralidade apresenta traços de um formalismo racionalista pontuado por termos jurídicos como obrigação/obrigatório (*obligatory*), mandatório (*mandatory*), normativo (*normative*). Nesta perspectiva, Gewirth procura isolar o sentido comum presente nos vários significados de moralidade para apontar um “centro conceitual” partilhado por todos eles. Com isso, Gewirth tenta eliminar os aspectos contingentes e acidentais que cada significado possui, deixando apenas elementos que subsistem para além das variáveis culturais, históricas, socioculturais ou mesmo de distintas escolas de pensamento. Destarte, para Gewirth, trata-se de perceber que:

Dentre os diversos significados de “moralidade” e “moral”, certo núcleo deve ser trazido à tona. De acordo com isto, a moralidade é um conjunto de exigências categoricamente obrigatórias para a ação que visa, ao menos em parte cada agente real ou potencial, e que diz respeito à promoção de interesses, especialmente os interesses mais importantes de pessoas ou destinatários distintos ou mesmo além do agente ou do falante. As exigências são categoricamente obrigatórias em sua observância sendo obrigatórias para a conduta de qualquer pessoa à qual forem dirigidas independente de ou se ela queira aceitá-las ou aos seus resultados, e também independente das exigências ou de quaisquer outras instituições tais como a lei ou [as regras de] etiqueta, cuja obrigatoriedade deva ser ela própria dubitável ou variável. Assim, apesar de uma exigência moral possa ser sobrepujada por outra, ela não pode ser sobrepujada por nenhuma exigência não-moral, nem sua vinculação normativa pode ser precedida por inclinações, opiniões ou ideais de um indivíduo⁹² (GEWIRTH, 1978, p. 1).

Para Gewirth, é possível perceber e estabelecer um núcleo elementar estável ao examinar as mais variadas propostas de definições de moral ou moralidade; deve-se, assim, eliminar as especificidades de cada definição e se concentrar no que cada proposta possui em comum com as propostas “concorrentes”. Ao realizar tal procedimento, Gewirth conclui que nenhuma das propostas poderia abrir mão de um conjunto de exigências inapeláveis, categoricamente obrigatórias, para a ação. Estas exigências impõem-se independentemente: não relacionam-se às contingências naturais – para Gewirth, qualquer proposta de

⁹² “From among the diverse meanings of “morality” and “moral” a certain core meaning may be elicited. According to this, a morality is a set of categorically obligatory requirements for action that are addressed at least in part to every actual or prospective agent, and that are concerned with furthering the interests especially the most important interests, of persons or recipients other than or in addition to the agent or the speaker. The requirements are categorically obligatory in that compliance with them is mandatory for the conduct of every person to whom they are addressed regardless of whether he wants to accept them or their results, and regardless also of the requirements of any other institutions such as law or etiquette, whose obligatoriness may itself be doubtful or variable. Thus, although one moral requirement may be overridden by another, it may not be overridden by any nonmoral requirement, nor can its normative bindingness be escaped by shifting one’s inclinations, opinions, or ideals” (todas traduces são nossas, exceto quando indicado).

fundamentação naturalista/biológica é contingente e não pode ser levada a sério – ou culturais, nem muito menos preferências pessoais, de grupos ou institucionais, jurídicas. As exigências não devem, sequer, ser minimizadas em função de eventuais resultados contrários a esses interesses ou expectativas.

Entretanto, na esfera de ação relativa aos interesses do agente individual – a esfera do conflito de interesses, das “contingências”, das “contradições” teóricas ou performativas, etc. –, Gewirth (GEWIRTH, 1987, p. 3) pergunta-se sobre parâmetros e critérios morais para a ação e, assim, se é possível apresentar alternativas práticas, “ético-epistemológicas”, às perguntas/conflitos fundamentais da filosofia moral, além de diretrizes práticas para o agente. Deste modo, as questões seguintes são levadas em consideração: (a) Por que alguém deve agir moralmente (seguir princípios, utilizar critérios morais mediadores em função do bem de outras pessoas ou para dirimir conflitos de interesse, etc.)? (b) Há um critério capaz de fazer saber quais são os bens que se devem levar em consideração e, em seguida, entre eles, quais são os mais importantes? (c) Além de seus próprios razões, quais outras o indivíduo deveria levar em conta ao agir e por quê?

Se a moralidade consiste em um “núcleo comum de requisitos categoricamente obrigatórios”, necessários, apresentados pela razão⁹³, e se a liberdade e o bem-estar fundam a ação autônoma do sujeito, a “natureza” do sujeito/indivíduo emergirá na “capacidade para a ação racionalmente intencional” (*capacity for rationally purposive agency*). A partir do reconhecimento/identificação desta capacidade, seguir-se-ão os elementos constitutivos das razões imperativas da ação moral. Com isso, pode-se identificar uma hierarquia de bens e sua importância, bem como o critério mediador entre os interesses do indivíduo e da comunidade da qual faz parte. A capacidade de agir livremente em busca do bem-estar e, por isso, reclamar seus interesses, reivindicações e direitos, está intrinsecamente relacionada à capacidade de ação; para Gewirth ela é unicamente humana, necessariamente humana. Ela só é possível enquanto constituída na esfera de **quatro elementos conceituais**: a razão, a linguagem, a liberdade e a busca pelo bem-estar.

Todo ser humano é, em primeiro plano, um agente; em segundo, um agente que busca um resultado (o bem-estar) através de sua ação. Para Gewirth, o que deve ser notado e ressaltado como caráter necessário do indivíduo é sua condição como agente e o aspecto axiológico, intrinsecamente necessário, contido em cada ação; as motivações que o impelem à

⁹³ Ou apresentados pela razão como necessários...

ação – sejam boas ou más – são contingentes. Assim, se um agente possui um “objetivo”, ele deve pressupor, conhecer e aceitar logicamente os meios necessários para atingi-lo.

O fundamento mínimo de toda ação está na possibilidade de agir (liberdade) e no sentido da ação (bem-estar). Partindo desta consideração, Gewirth afirma que a ação possui uma estrutura deontológica⁹⁴: é a partir da capacidade de julgamento deôntico que o agente pode visar seu próprio bem-estar. E é precisamente o “valor” de cada ação que torna possível a passagem de uma estrutura deontológica para uma estrutura moral da ação. Para caracterizar-se como um agente racionalmente propositivo, o indivíduo deve aceitar que as condições necessárias da ação – liberdade e bem-estar – são inescapáveis e que elas subsomem os aspectos deontológicos e morais da ação. Sem elas, o indivíduo perde seu caráter de agente racionalmente propositivo; como já foi dito, perde, em última instância, sua própria humanidade.

Consequentemente, na medida em que o agente aceita as condições necessárias da ação como suas condições, ele o faz na perspectiva de que se trata de “condições logicamente necessárias” e não haverá razões para que os demais sujeitos de ação possam recusá-las⁹⁵. Tais condições impõem um comprometimento proporcionalmente equitativo; o agente pode até tomar decisões baseadas apenas em interesse próprio mas, fazendo-o, ele sinaliza que os demais agentes podem fazê-lo do mesmo modo. A ação “particularista não mediada” apresenta seus limites: diante de um conflito de interesses, na ausência de um critério mediador ou – no limite – o uso do interesse particular como critério, abre-se o campo da ação para os exercícios das conveniências e mostra-se “fatalmente” impotente para dirimir conflitos de modo satisfatório. Subjacente ao “critério particularista não mediado” repousaria o esvaziamento do valor intrínseco ao critério ou sua eliminação. E esse esvaziamento implicaria numa proposta de mediação de tipo espontânea e, portanto, aleatória. Por conseguinte, neste campo, inscreve-se ainda mais fortemente, entre outros, a possibilidade do exercício do poder através de meios violentos ou escusos (a mentira, o logro, etc.) para o prevalecimento do interesse próprio.

As condições necessárias de ação funcionam como fundamento da ação racionalmente propositiva e impõem um critério para orientar suas escolhas no seio da liberdade e em função do bem-estar. Portanto, para evitar uma caracterização aleatória da liberdade e do bem-estar,

⁹⁴ “Through its deontic structure, action encompasses not only the agent’s evaluative judgments about the necessary goods of his having freedom and well-being but also deontic judgments he makes or accepts that he has rights to these generic features of action” (GEWIRTH, 1978, p. 64)

⁹⁵ Embora nada impeça que o faça.

Gewirth elabora sua própria versão do imperativo categórico kantiano e o chama de princípio de consistência genérica (*PGC: principle of generic consistency*)⁹⁶: “aja de acordo com os direitos genéricos de seus destinatários, tanto quanto com os seus próprios”⁹⁷ (GEWIRTH, 1996, p. 19).

Dado que o PGC⁹⁸ é um princípio moral universalizante e se refere a todos os agentes reais, propositivos e potenciais e, como todo agente é um ser humano, quer dizer, um animal racional que age na direção de seu bem-estar, ele deve aceitar logicamente o PGC. É neste sentido que Gewirth conclui que o PGC é o próprio princípio dos direitos humanos:

⁹⁶ “Assim, o argumento desemboca num princípio dos direitos humanos iguais e universais, aos quais também chamo de Princípio de Consistência Genérica (PCG) porque ele combina a consideração formal da consistência com a consideração material das características genéricas e com os direitos de ação”. (“The argument thus eventuates in a principle of equal and universal human rights, which I also called the Principle of Generic Consistency (PGC) because it combines the formal consideration of consistency with the material consideration of the generic features and rights of action”) (GEWIRTH, 1996, p. XI).

⁹⁷ *Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself*. I call this the Principle of Generic Consistency (GEWIRTH, 1996, p. 16).

⁹⁸ “Assim, o PCG, ao contrário dos princípios puramente formais de justiça, fornece um critério substancial para distinguir ações moralmente corretas das moralmente erradas. Que o agente e seus destinatários têm direitos genéricos é uma proposição cuja negação não pode levada adiante por ser autocontraditória simplesmente por uma consideração dos significados dos termos diretamente constituintes ao lado do princípio de identidade. Preferivelmente, neste sentido, o PCG está mais para um teorema do que para um axioma. Sua verdade necessária decorre das proposições antecedentes, inclusive aquelas sobre os bens necessários do agente de modo e o indivíduo aceita estas proposições, então o indivíduo não pode consistentemente negar o PCG, incluindo suas reivindicações de que os agentes e seus destinatários têm direitos genéricos. Então, este é o primeiro grau no qual o PCG é necessariamente verdadeiro. (...) Deste modo, o PCG mostrou ser verdadeiramente necessário apenas como um teorema assumido por qualquer agente. Devemos distinguir entre declarações assertóricas e declarações dialéticas do princípio ou, na verdade, de qualquer proposição. Uma declaração assertórica é da forma “P”; uma declaração necessariamente dialética é da forma “S logicamente deve – sob pena de contradição – pensar (ou dizer ou aceitar) que P”. Analogamente, no que concerne ao PCG, nós devemos distinguir entre sua forma assertórica: “todo agente deve agir de acordo com os direitos genéricos de seus destinatários tão bem quanto dos seus próprios”. Agora, a rigor, trata-se da última declaração dialeticamente necessária que mostrei ser necessariamente verdadeiro desde que ele decorra logicamente de outras declarações necessariamente verdadeiras sobre o que cada agente deve logicamente aceitar” (GEWIRTH, 1978, p. 152). (Thus the PGC, unlike purely formal principles of justice, provides a substantial criterion for, distinguishing morally right from morally wrong actions. That the agent and his recipients have the generic rights is a substantial proposition whose denial cannot be shown to be self-contradictory simply by a consideration of the meanings of its directly constituent terms together with the principle of Identity. Rather, the PGC is in this respect more like a theorem than an axiom. Its necessary truth follows from antecedent propositions, including those about the agent’s necessary goods, such that, if one accepts these propositions, then one cannot consistently deny the PGC, including its claim that agents and their recipients have the generic rights. This, then, is the first remove at which the PGC is necessarily true: to show that its denial is self-contradictory requires also a consideration of these antecedent propositions from which it is derived. (...) The PGC has thus far being shown to be necessarily true only as a theorem that is upheld by the (any) agent. We may distinguish between assertoric and dialectical statements of the principle, or indeed of any proposition. An assertoric statement is of the form “P”; a dialectical necessary statement is of the form ‘S thinks (or says, or accepts) that P’; a dialectical necessarily statement is of the form ‘S logically must (on pain of contradiction) thinks (or says, or accepts) that P’. Similarly, with regard to the PGC we must distinguish between its assertoric form: ‘every agent ought to act in accord with the generic rights of his recipients as well as of himself’, and its dialectically necessary form: ‘every agent logically must accept that he ought to act in accord with the generic rights of his recipients as well as of himself’. Now strictly speaking it is the latter, dialectically necessary statement that I have thus far shown to be necessarily true, since it logically follows from other necessarily true statements about what every agent must logically accept) (GEWIRTH, 1978, p. 152).

Desde que os direitos genéricos são direitos, eles são direitos possuídos por todos os agentes, e desde que todos os humanos são agentes reais, propositivos ou potenciais, os direitos genéricos são agora tidos como direitos humanos. Então, o PCG é o princípio dos direitos humanos. Subjacente a este argumento encontra-se o ponto mais abrangente: que os direitos humanos estão baseados na igual dignidade das pessoas como possuidoras das habilidades de *ação racional e volitiva*⁹⁹ (GEWIRTH, 1996, p. 19).

Gewirth acredita que, diante da “aceitação” lógica do PGC como princípio dos direitos humanos, é criado um círculo de compromisso entre os agentes. A capacidade racionalmente propositiva do agente torna-o, assim, capaz de uma reivindicação de direito que é, ao mesmo tempo, uma reivindicação em favor próprio, uma proteção e um limite contra o “abuso” de outros agentes; é, reciprocamente, uma reivindicação em favor dos demais agentes – e, por extensão, de toda comunidade – e o “reconhecimento” de que todos gozam de igual proteção contra ele. Assim, numa progressão lógica e dialética, a ação racionalmente propositiva é assegurada pelo reconhecimento, posse e garantia mútuos dos direitos. Os direitos, originalmente, expressam a exigência racional e volitiva pelo bem-estar. Consequentemente, o reconhecimento de si próprio como agente racional propositivo implica no reconhecimento de uma comunidade de direitos. O corolário lógico deste processo é a aceitação da validade dos direitos humanos como “formulação limite, conceito-símbolo”, o ápice da exigência por direitos.

Entretanto, a exigência individual por direitos, ou seja, pela liberdade de dispor de meios de empreender uma ação racional propositiva, não depende de uma qualidade particular, contingente, possuída pelo agente ou pelo conjunto de todos os agentes. Antes, ela está assentada numa universalidade necessária, quer dizer, em uma característica partilhada por todos os agentes sem exceção. Se em relação aos outros animais, o homem possui características distintivas e definidoras, em relação aos outros agentes, ele possui um conjunto de universalidades vinculantes e, por outro lado, de particularidades contingentes.

O direito à vida – assim como à liberdade e à busca pelo bem-estar – não pode ser submetido a uma interpretação ou distinção “particularista” que a desloque ou elimine; nem, tampouco, pode ser negociado sob nenhuma circunstância. Para Gewirth, a vida, enquanto

⁹⁹ “Since generic rights are rights had equally by all agents, and since all humans are actual, prospective, or potential agents, the generic rights are now seen to be human rights. So the PGC is the principle of human rights. Underlying this argument is the more general point that human rights are based on persons’ equal dignity as having the abilities of rational and *volitional agency*” (grifos nossos no original e na tradução).

“vida de bem-estar vivida livremente”, é um direito absoluto e, portanto, se estende à totalidade dos agentes racionais propositivos.

Entretanto, chega-se a outro limite: as exigências por direitos particulares não são universalizáveis. Logicamente, não se pode exigir ou atribuir preferências ou necessidades pessoais e/ou particulares para nenhum outro agente além de si próprio. Preferências ou necessidades como a cor de uma casa ou o número de cômodos não podem ser estendidas universalmente. Contudo, a necessidade de moradia “digna”, cuidados de saúde, liberdade, etc., sim. De qualquer modo, logicamente, do ponto de vista estritamente particular, não se podem exigir direitos para si sem simetricamente e proporcionalmente estendê-los aos demais agentes. Os direitos fundamentais de um são os direitos fundamentais de todos. Contudo, como identificar um direito inalienável e necessariamente universal? O direito universal, “absoluto”, inalienável, é o direito que não pode ser negado, eliminado, suspenso, independente de contexto ou circunstância. O PCG “estabelece que um direito é absoluto quando ele não pode ser substituído em nenhuma circunstância, assim ele nunca poderá ser justificavelmente infringido em nenhuma circunstância e deve ser cumprido sem nenhuma exceção” ¹⁰⁰ (GEWIRTH, 1982, p. 92). O absoluto aqui é significado em outro sentido: não se trata do “absoluto” enquanto partilha de uma condição atemporal, imemorial, para além da história, enfim, metafísico; trata-se de um absoluto num sentido lógico porque implica o quantificador universal “todo” e, assim, por ser universal, implica concretamente numa rede de pertença e reconhecimento que não exclui um único indivíduo sequer; ele é, por conseguinte, absoluto ao lançar a compreensão de uma condição que diz respeito a todos irrestritamente. Neste sentido, um direito absoluto não pode ser sequer substituído; ele deve ser respeitado incondicionalmente e não deve ser violado. Diante de sua violação, nenhuma justificação é possível.

Desta forma, Gewirth está colocando um critério que permite distinguir entre os chamados “direitos fundamentais” e, portanto, inalienáveis, imprescritíveis, indissociáveis, etc., dos outros tipos de direitos, que não possuem tais características, o que é um dos problemas recorrentes nas teorias dos direitos humanos. Ele ainda consegue lançar uma compreensão de axiológica do termo “absoluto”; compreensão mais “econômica” que reduz sobremaneira uma pretensão de universalidade “divinizada” e se concentra nos caracteres lógico-argumentativos e sua aceitação – e, destarte, como o imperativo categórico kantiano, com implicações práticas e teóricas claras diante de sua recusa – e na ideia de uma

¹⁰⁰ [O PGG] “states that a “right is absolute when it cannot be overridden in any circumstances, so that it can never be justifiably infringed and it must be fulfilled without any exceptions”.

abrangência irrestrita. Por um lado, a compreensão do absoluto como “universal concreto” é uma conquista social, histórica e cultural enquanto compreensão que acontece no seio da história viva. Por outro, para Gewirth, é uma conquista do pensamento e, deste modo, a priori, isto é, constitui-se como uma exigência formalmente livre da vontade de liberdade e bem-estar frente às dificuldades concretas, reais; sejam estas dificuldades de ordem econômicas, políticas ou socioculturais.

Como dito anteriormente, além de seu caráter necessário, Gewirth defende o núcleo axiológico absoluto que impõe o respeito aos direitos humanos; segundo este núcleo, há direitos – como o direito à vida, por exemplo – que não devem ser violados. O caráter absoluto de tais direitos não reside numa “autoimunidade” às possíveis violações, mas no seu valor moral intrínseco e à sua singularidade, seu caráter universalmente insubstituível: o núcleo axiológico absoluto dos direitos humanos deve ser reconhecido para que danos irreparáveis sejam evitados.

Gewirth, enfim, apresenta o caráter inescapável de seu argumento. Ele sustenta que toda tentativa de negação do argumento apresentado por ele implica numa contradição ilocucionária-performativa do agente (inspiração aristotélica). No instante, em que a nega, sua negação depende da fundamentação que pretende negar e, com isso, confirma-a. Ao tentar negar, ele recorre a todos os pressupostos que faz dele um agente, um ser racional, livre, dotado de linguagem e que objetiva o bem-estar. O pretensão objetor acaba negando sua liberdade de ação e expressão na direção de seu próprio bem-estar. Assim, ao negar todos os pressupostos fundantes, o interlocutor se contradiz e confirma o argumento combatido.

Em linhas gerais, é sob essa formulação que Gewirth pretende mostrar “argumentativamente” a validade e a necessidade lógico-moral e, portanto, o “fundamento absoluto” dos direitos humanos: o caráter racional-universal, portanto, prático e ético da ação no campo da liberdade, do reconhecimento e do bem-estar.

Contudo, com uma confiança que ultrapassa em muito a “razão iluminista” – apesar de ter “testemunhado uma infinidade de horrores ao longo de seu tempo de vida” –, Gewirth ignora “deliberadamente” algo incomodamente simples que uma longa e variegada tradição crítica – de Ockham a Hegel, da Escola de Frankfurt a Bobbio, entre tantos outros – não deixaram passar: (1) diante da própria vontade, argumentos racionais pouco – ou nada – podem; (2) diante das paixões, interesses ou valores políticos e culturais divergentes, o acordo discursivo, mediado pela argumentação, mostra sua contingência radical, apesar da universalidade da linguagem e do argumento: eles podem ou não levar a um acordo e isto depende mais de circunstâncias muito variadas do que da racionalidade do argumento; (3)

embora a razão e a linguagem sejam os elementos indispensáveis para a elaboração da ética, da moral e seus princípios – embora não os únicos –, eles não são, em si mesmos, nem éticos, nem morais; (4) a razão é seguramente garantia de método(s), de estratégia(s), mas certamente não é garantia necessária de um bem ou de um “mal” – em que pese a definição destes e sua relativização, sua circunstância: bem/mal de quem e para quem?

Se pensarmos mais especificamente – e sem esquecer as observações colocadas por Agripa e seus discípulos –, podemos assim observar que: (1) há algo que justifique ou “fundamente” a liberdade e o bem-estar? São conceitos marcadamente subjetivos e, embora a forma de exposição e a argumentação da teoria sejam analíticas, eles dizem respeito ao indivíduo subjetivamente constituído pela vontade e não abrem mão do salto que vai de um único indivíduo para os demais (todos) os indivíduos. Esse salto pressupõe a universalidade da arquitetônica kantiana da razão e, nesse sentido, são tributárias da constituição formal, abstrata, do sujeito tão criticada por Hegel e, mais radicalmente, por Marx. Na tentativa de fundamentação dos direitos humanos de Gewirth, a vontade de liberdade – nos sentidos negativos e positivos – e de bem-estar dependem da razão. Entretanto, o autor sequer se pergunta pelos “motivos” da razão – para não falar de um “fundamento” da razão; ele não problematiza o que põe a razão em movimento, o que a motiva à ação. Ele prefere mostrar a razão como determinante da vontade e não mostra porque a vontade teria uma determinação ou disposição racionalmente necessária; não mostra porque a vontade não poderia ser anterior à razão e, como isso, ter a razão sob suas “rédeas”. Obviamente, se Gewirth não problematiza essa relação vontade-razão – honrando à Duns Escoto e Ockham –, ele sequer trata da questão do papel dos instintos na conduta humana: evitar perigos e buscar o bem (alimento, segurança, abrigo, etc.).

É verdade que Gewirth considera um papel da comunidade e da interação entre os sujeitos de ação. Porém, ele parece esquecer-se de uma importante observação de Adam Smith (1723-1790). Com efeito, o pensador escocês pondera que:

Como nós não temos experiência imediata do que os outros homens sentem, não podemos fazer nenhuma ideia pela qual eles são afetados, a não ser concebendo aquilo que nós mesmos deveríamos sentir numa situação semelhante. Apesar de nosso irmão estar sob tortura, tanto quanto estamos tranquilos, nossos sentidos nunca nos informarão o que ele sofre. Nossos sentidos nunca puderam, nem jamais poderão levar-nos além de nossa própria pessoa, e é através somente através da imaginação que podemos

formar qualquer concepção de quais são suas sensações¹⁰¹ (SMITH, 2009, p. 13).

Assim, para Gewirth, o indivíduo é central e, apesar de agir livremente e buscar a felicidade, ele não passa de um sujeito formal que faz tábula rasa dos sentimentos dos demais indivíduos. Entretanto, a comunidade não é central e não é determinante; ela acaba por possuir importância secundária: trata-se do campo de ação no qual o sujeito realiza suas disposições originárias pré-existentes (*a priori*): a liberdade e a busca pelo bem-estar. O campo da ação é material e, por isso, contingente, particular e determinável; ele é, assim, inferior ao caráter pretensamente necessário, universal e determinante da razão e do discurso.

Em resumo: Gewirth prioriza a razão em detrimento das condições materiais nas quais todos os seres vivos estão circunstanciados. Por conseguinte, privilegia teoricamente aspectos subjetivos do ser humano e, conseqüentemente, dos direitos humanos. Declaradamente, ele não se vincula ao direito natural e pouco usa o termo “natureza”; entretanto, a “animosidade” entre a razão e o real persevera obstinadamente em seu pensamento.

No espírito aristotélico da demonstração da necessidade metodológica do princípio de não-contradição para o pensamento, como vimos, Gewirth procura demonstrar que a negação da liberdade e da busca pelo bem-estar engendraria o sujeito na negação dos seus próprios direitos; ele estabelece, formalmente, a necessidade dos princípios sobre os quais erigiu seu pensamento. Gewirth pode ser colocado, sem maiores problemas, nas fileiras que pretendem determinar um fundacionalismo do tipo forte e apresenta suas certezas inabaláveis, indubitáveis e universais: a razão, a vontade, o bem-estar e a liberdade. Contudo, ele o faz no “conforto” analítico da racionalidade discursiva e pressupõe a desvinculação relacional desta racionalidade com outros aspectos da realidade.

Em virtude disto – e por tudo que expomos – fica claro que a teoria de Gewirth não consegue escapar do “pentágono” de Agripa. Ele não escapa ao *tropos* hipotético nem do relativo, para citar apenas dois deles. Em relação ao primeiro, Gewirth pressupõe muitos conceitos como já assegurados (explicitados, compreendidos, etc.). Quanto à questão da relatividade (conhecimento relacional) com a abordagem analítica, toda sua descrição de uma esfera humana *a priori* superior à esfera *a posteriori*, material, contingente, tenta desvincular uma da outra, ou seja, mantém a dicotomia. Teoricamente, metodologicamente, a separação é

¹⁰¹ “As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers. They never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations”.

possível, entretanto, ela não resiste a uma eliminação do *a posteriori* com o qual ela dialoga todo o tempo e sem qual ela não poderia constituir-se.

Diferentemente da teoria da vontade de Gewirth, a Teoria do Interesse de John Finnis admite explicitamente sua vinculação com o direito natural e propõe uma lista de interesses universais – e através disso uma “caracterização da natureza humana” –, como veremos a seguir. Ambas as teorias possuem a subjetividade como ponto comum de partida e a universalidade como pretensão; ambas pretendem fundamentar os direitos humanos numa perspectiva “irresistível”, comumente chamada de “absoluta”. Passemos, pois, ao pensamento de John Finnis.

4.2.2 A Teoria do Interesse de John Finnis

Inspirada em elementos “jusnaturalistas” da filosofia aristotélica e tomista, a Teoria do Interesse propõe que a justificação dos Direitos Humanos deve partir da identificação e explicitação de “pré-requisitos” naturais¹⁰² e características sócio-históricas que possam caracterizar/assegurar, minimamente uma boa vida para os seres humanos. Do ponto de vista prático, estes pré-requisitos refletiriam os interesses humanos fundamentais, elementares, a partir dos quais – e sobre os quais – seria possível um consenso. Trata-se da constatação de certas necessidades evidentes e, portanto, inegáveis; tais necessidades, consequentemente, implicam em um conjunto de interesses básicos, comuns, reconhecidos na pertença mútua ou compartilhamento da vida social da vida “em comunidade”. O caráter universal desta abordagem é facilmente percebido nas demandas (interesses) de cada indivíduo por sua própria liberdade, segurança ou necessidades de saúde, por exemplo. A Teoria do Interesse explicitaria – e justificaria – a exigência de elementos naturais e históricos da esfera humana para a consolidação e garantia de direitos universais aceitos consensualmente e, a partir destes, abriria um âmbito compreensivo para o desenvolvimento de direitos específicos baseados em características culturais “locais”. A confluência entre “instanciação natural”,

¹⁰² Resumidamente, o sentido geral de direito natural atribuído por Finnis é definido como: (i) “conjunto de princípios práticos básicos que indica as formas básicas de florescimento humano como bens a serem buscados e realizados (...); (ii) um conjunto de requisitos metodológicos básicos de razoabilidade prática (...) que distingue entre pensamento prático bem fundado e infundado e (...) atos que são razoáveis (...) e atos que são desarrazoados (...), isto é, entre modos de agir que são moralmente certos ou moralmente errados – permitindo, dessa forma, que se formule (iii) um conjunto de padrões morais gerais” (FINNIS, 2007, p. 35).

“desdobramentos histórico-culturais” e “elementos morais (dever ser)”, deste modo, parece ganhar uma robusta expressão em termos explicativos e justificantes.

O filósofo jusnaturalista australiano John Finnis (1940-), um dos representantes da Teoria do Interesse, defende que “a manutenção dos direitos humanos é um componente fundamental do bem comum” (FINNIS, 1980, p. 218); neste sentido, eles seriam justificáveis não apenas a partir de seu valor prático como meio de reivindicar e assegurar as condições necessárias ao bem-estar humano; os direitos humanos representariam o desenvolvimento de necessidades e interesses ineludíveis do ser humano e a emergência de uma compreensão de que sua efetivação mais abrangente e universal deve ultrapassar as fronteiras teóricas e institucionais. Não acidentalmente, Finnis elege e concentra-se num valor básico que, de um modo ou de outro, possui relevância estratégica seja do ponto de vista teórico seja do ponto de vista prático: trata-se do conhecimento e do apelo que este faz à noção de “verdade” enquanto “conhecimento especulativo”: “conhecimento pelo conhecimento” e não uma vontade instrumental de “conhecimento”, isto é, não uma busca do conhecimento para atingir, em primeiro lugar, notoriedade ou riqueza:

Ora, “conhecimento”, diferentemente de “crença”, é uma palavra que indica consecução; existem crenças verdadeiras e crenças falsas, mas conhecimento é conhecimento da verdade. Então, poderíamos dizer que a verdade é o bem básico no qual estamos interessados, já que sem dúvida é tão possível falar da “verdade pela verdade” quanto do “conhecimento pelo conhecimento”. De qualquer forma, a verdade não é uma entidade abstrata misteriosa; queremos a verdade quando queremos que os juízos nos quais afirmamos ou negamos as proposições sejam juízos verdadeiros, ou (o que dá no mesmo) queremos que as proposições afirmadas ou negadas sejam proposições verdadeiras. Então, para completar a explanação do que se quer dizer com o conhecimento aqui discutido, enquanto sendo distinto de conhecimento instrumental, posso acrescentar que a distinção que estou fazendo não é entre um conjunto de proposições e outro. Não é uma distinção entre áreas do conhecimento. Qualquer proposição, qualquer que seja seu assunto, pode ser investigada (com o propósito de afirmá-la ou negá-la) de um de dois modos distintos: (i) instrumentalmente ou (ii) por curiosidade, pelo puro desejo de saber, de descobrir a verdade sobre ela simplesmente por causa do interesse na verdade ou da preocupação com a verdade e do desejo de evitar a ignorância e o erro em si mesmos.” (FINNIS, 2007, p. 68).

Assim, a busca do “conhecimento-verdade” afigura-se como um “valor básico” humano. Não se trata de uma noção de “conhecimento-verdade” que apele para um caráter “apriorístico” relacionado à natureza humana ou à relação bem e mal; esta noção sequer apelaria para princípios especulativos nem, tampouco, para inferências fatuais. Finnis segue a orientação tomista e afirma que se trata de um valor *per se notum*; quer dizer: todos os valores

humanos básicos são auto-evidentes e, por isso, reconhecíveis como tal por todos os seres humanos que tenham maturado a razão normalmente, quer dizer, conforme a natureza faz em geral e dentro dos padrões “médicos-biológicos” de avaliação geral. Não é o caso de um conceito de verdade-conhecimento, mas de uma “noção”, de um sentimento, de um impulso, seja pela necessidade seja pelo prazer de “descobrir” verdades após verdades, conhecimento após conhecimento. Tal prazer não parece se intimidar diante da “intermitência da vontade”: não há o que temer. Há, pois, uma disposição e uma vontade para a verdade-conhecimento a que chamamos comumente de “curiosidade”. A verdade-conhecimento ganha ares mais dinâmicos e, de certo modo, mais práticos na medida em que se torna vontade, busca-ação e descoberta constante: um valor básico “irresistível” que se configura ao mesmo tempo como “forma” e como “critério”. É também inegável que a inclinação para o conhecimento seja um “bem”¹⁰³ (um princípio, um valor, que vale a pena ser buscado) na proporção em que se caracteriza como uma disposição sistemática e mais fortemente humana e possui uma função estratégica no desenvolvimento humano como estímulo e desenvolvimento.

Por conseguinte, as formas básicas do bem surgem da identificação de valores básicos evidentes por si próprios; valores dos quais não se pode abrir mão se se quer preservar uma caracterização “mínima” do ser humano, de suas necessidades e possibilidades primárias.

Mas, em contrapartida, a incontável diversidade de ações, interesses, culturas, parece indicar, contudo, que não seja possível estabelecer qualquer princípio prático que seja evidente por si mesmo, aceito e partilhável universalmente. Para Finnis, a distinção entre (1) o “fato bruto do ímpeto” e a “as formas do bem” (FINNIS, 2007, p. 88), (2) as condições materiais que afetam a busca de um valor e o próprio valor e, finalmente, (3) a distinção entre valores gerais e valores particulares mostram que valores básicos – ou *finis básicos* – estão diretamente ligados às condições e características específicas da vida humana. Eles não são derivados da razão ou por intermédio de qualquer outro processo de inferência. A aceitação e concordância (admissão), enfim, a afirmação de que há tais “valores básicos” – que não estão distantes de uma analogia com a noção de “crenças básicas” no fundacionalismo epistemológico – podem ser a indicação para uma vida humana progressivamente melhor.

Nesta direção, Finnis estabelece uma pequena lista de sete interesses elementares – que estão implicados em valores básicos – e comuns aos seres humanos em geral; ele os

¹⁰³ Finnis marca uma distância entre ‘bem/bom’ particular e ‘bem/bom’ relativo ao interesse geral dos indivíduos: “Para marcar essa distinção entre “bom” que se refere a um objetivo particular que a pessoa considera como desejável e “bom” que se refere a uma forma geral de bem da qual se pode participar ou a qual se pode realizar de infinitas maneiras em um número indefinido de ocasiões, será útil reservar a palavra “valor” tal que ela (...) signifique apenas o segundo sentido de “bom” (*ibidem*, p. 69).

chama de “formas básicas do bem humano” (*basic forms of human good*). São eles: (1) vida e seu desenvolvimento; (2) aquisição do conhecimento como um fim em si mesmo; (3) jogar/brincar: capacidade para recreação; (4) expressão estética; (5) sociabilidade e amizade; (6) razoabilidade prática: capacidade para um processo de pensamento inteligente e razoável nos processos sociais; (7) religião: capacidade à experiência religiosa (¹⁰⁴). Estas formas fazem parte de uma “caracterização primária” em torno das quais a “humanidade” do homem poder ser tipificada e, partindo desta tipificação, proceder à elaboração de um quadro mais consistente, moralmente mais práticos, de valores-fins que funcionem como elementos norteadores da ação e, também, como critérios para discutir ou estabelecer outros valores.

Apesar de Finnis não pretender fixar uma lista mínima “exaustiva” ou definitiva, ele pensa que, de modo geral, outras adições à sua lista surgiriam, na maioria das vezes, como resultado de combinações – ou variações – dos itens apresentados por ele. Finnis afirma que:

Ora, além da vida, do conhecimento, do jogo, da experiência estética, da amizade, da razoabilidade prática e da religião, existem inúmeros objetivos e formas de bem. Mas sugiro que descobriremos que esses outros objetivos e formas de bem, ao serem analisados, são modos ou combinações de modos de buscar (nem sempre sensatamente) e realizar (nem sempre com sucesso) uma das sete formas básicas de bem, ou alguma combinação delas. Além do mais, existem inúmeros aspectos da autodeterminação humana além dos sete aspectos básicos que listei. Mas esses outros aspectos, tais como a coragem, a generosidade, a moderação, a gentileza, e assim por diante, não são em si mesmos valores básicos; são, mais exatamente, modos (não meios, mas modos) de buscar os valores básicos e habilitam (ou são vistos por alguns indivíduos ou grupos, ou culturas, como habilitando) uma pessoa a buscá-los (FINNIS, 2007, p. 95).

Contudo, para Finnis, nem todas as inclinações humanas podem ser consideradas um “valor”. Implicitamente, ao menos dois critérios podem ser utilizados para avaliá-los e pensá-los como tais: (1) eles não devem causar danos – direta ou indiretamente – “sem causa justa” a um ou mais seres humanos e (2) eles não devem possuir o caráter de uma satisfação estritamente privada. Consequentemente, por exemplo, empreender violência numa situação em que ela pode ser evitada, fazer uso desnecessário e injustificado da força, “tomar” algo além daquilo que foi definido livre, consensualmente e conscientemente como a parte justa de um indivíduo, praticar crueldade, entre outros, não poderiam ser considerados como algo bom, enfim, como um valor. Percebe-se ainda mais claramente diante de um contraexemplo: um ser humano em estado de necessidade ou acuado, ou seja, em busca de alimento, ou na

¹⁰⁴ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 85-90.

luta por autodefesa, “impulsos” de autopreservação, etc. mostra o quanto os “valores básicos” são claramente empreendidos em favor da vida. E, se há a possibilidade real, efetiva, de promoção de meios para atingi-los, não há razão para negá-los nem deixar de leva-los adiante. No âmbito dos valores, o poder e suas relações devem/deveriam afirmar a defesa da vida irrestritamente. Se não o faz, ocorre uma contradição em termos da significação do valor e do sentido do poder e suas expressões, exercícios. Se o poder não existe para a proteção do “animal humano” – para não falar de uma fundação do poder para o bem humano –, qual é a sua razão de ser? A negação do poder como “protetor” dos valores básicos – e, portanto, como valor – desarticulária todo o sistema de proteção humana tal qual conhecemos e a compreensão da vida social – ao menos conceitualmente – num impasse: à parte das características relacionadas à criação, promoção e proteção das condições da vida humana, qual seria a “natureza” e, destarte, o sentido do poder?

Pode-se, pois, pensar no poder como ação e, dentro deste agir, no caráter pedagógico da ação: este caráter residiria na “economia” de seus atos e efeitos tanto no sentido do exercício do poder/possibilidades particulares/individuais quanto no sentido geral ou “comunitário” (bem-geral) deste exercício e suas consequências: se a autopreservação possui caráter afirmativo e propositivo, defender a conservação da vida e lutar contra as ameaças apelando, por exemplo, para a “tortura” ou a “crueldade”, afigura-se como uma subversão dos propósitos de preservação e – o que é extremamente mais grave – do conceito de bem. Trata-se de um “abuso”, uma corrupção e distorção dos mecanismos de preservação e uma desvirtuação da preservação enquanto valor em função de uma retórica particularista e que, em geral, serve ao mascaramento de um exercício “negativo” do poder cujas consequências, historicamente, tem-se mostrado as piores possíveis.

Entretanto, em que sentido um valor pode ser considerado “básico”? Finnis nos diz que a noção de básico envolve três elementos. Assim, para ser considerado básico, um valor deve ser: (1) auto-evidente, (2) analiticamente não redutível a um aspecto de outro valor da lista e, acima de tudo, (3) não pode ser tratado como superior em relação aos demais valores básicos (FINNIS, 2007, p. 96). Assim, os valores básicos estão estabelecidos sobre uma relação que envolve (1) o reconhecimento e compreensão intuitiva-sensorial dos valores básicos,¹⁰⁵ sem a mediação de processos inferenciais (indutivos ou dedutivos); (2) uma identidade conceitual semanticamente bem definida em relação aos outros valores básicos da lista e, por fim; (3) uma independência “hierárquica”, isto é, nenhum conceito excede

¹⁰⁵ Não dependente de processos inferenciais, sejam indutivos ou dedutivos.

qualquer outro em relevância; há uma funcionalidade relacional, um “equilíbrio coerentista” e não uma relação de hierarquia conceitual determinante: encarados de seu lugar específico, qualquer um dos valores básicos se afigura como imprescindível.

Entretanto, segundo Finnis, não se trata de mera teoria: a força moral dos princípios (valores-fins) que condensam o *telos* fundamental da existência humana não se efetiva enquanto não forem postos em prática. Há, portanto, as exigências da “razoabilidade prática”:

Cada um desses requisitos [da razoabilidade prática] diz respeito [em primeiro lugar] ao que a pessoa *deve*¹⁰⁶ fazer, pensar ou ser para que participe do valor básico da razoabilidade prática. Quem vive de acordo com esses requisitos é, assim, o *phronimos* de Aristóteles; tem a *prudentia* de Tomás de Aquino; eles são os requisitos da razoabilidade ou da sabedoria prática, e não conseguir viver de acordo com eles é irracional. Mas, em segundo lugar, a razoabilidade tanto é um aspecto básico do bem-estar humano quanto *diz respeito* à participação em todos os (outros) aspectos básicos do bem-estar humano. Portanto, seus requisitos dizem respeito à plenitude de bem-estar (na medida em que qualquer pessoa pode desfrutar de tal plenitude de bem-estar nas circunstâncias de sua vida). (...) Mas, em terceiro lugar, as formas básicas do bem são oportunidades de ser, quanto mais um homem participa delas, mais ele é o que pode *ser*. E, para esse estado de ser plenamente o que se pode ser, Aristóteles destinou a palavra *physis*, que foi traduzida para o latim como *natura* (FINNIS, 2007, p. 107).

No geral, os requisitos da razoabilidade prática são: (a) possuir – ou desenvolver ao longo da vida – um “plano coerente de vida” (controlando ímpetos destrutivos, modificando hábitos danosos, estabelecendo propósitos e compromissos sociais e pessoais propositivos, etc.); (b) não adotar preferências arbitrárias por valores (atitudes e comprometimento só serão autênticos quando submetidos ao escrutínio rigoroso, sincero e constante da razão); (c) não adotar preferências arbitrárias por pessoas (imparcialidade: independe da simpatia que desenvolva ou não por uma pessoa e, seja qual for o caso, sem um motivo bem justificado, devo tentar não interferir no “projeto de bem” do outro¹⁰⁷); (d) Desprendimento (distanciamento em relação aos projetos particulares, limitados); (e) Comprometimento (levar os projetos mais abrangentes a sério, não desistir facilmente nem se deixar demorar na “zona de conforto”); (f) Ação eficiente em relação aos resultados e consequências dentro dos limites

¹⁰⁶ Todos os grifos são do autor.

¹⁰⁷ A “Regra de Ouro” dessa exigência de razoabilidade prática é uma “velha conhecida”: “faça a outrem (ou pelos outros) o que você gostaria que fizessem a você (ou por você)”. Coloque-se no lugar dos outros. Não condene os outros por aquilo que você mesmo está propenso a fazer. Não impeça (sem razões especiais) de conseguirem para eles mesmo o que você está tentando conseguir para você mesmo. Esses são requisitos da razão, porque ignorá-los é ser arbitrário em relação aos indivíduos.” (FINNIS, 2007, p. 112).

do bom senso; (g) Cada ato deve carregar o respeito por cada valor básico; (h) favorecimento e promoção do bem comum na comunidade¹⁰⁸.

Teoricamente, Finnis exige uma contrapartida prática para a efetivação de sua teoria dos valores básicos; para Finnis, em termos gerais, a teoria que serve de fundamento para os direitos humanos, ou seja, como justificação, explicitação e imperativo prático da necessidade e da defesa dos direitos humanos. Quer dizer: não basta a lista de valores práticos, a formulação de critérios para identificação – ou reflexão-discussão – desses valores, a explicitação e as exigências para a compreensão do caráter básico dos valores. Finnis aponta para uma dinâmica em que a teoria impõe a si – e a partir dela própria – uma contrapartida: ela implica na ação como elemento constitutivo da realidade e da própria teoria. Mais direta ou indiretamente, as cisões entre teoria e prática, ética e política, são “chamadas” a uma superação. E o lugar dessa superação é a própria ação.

De forma resumida, os direitos humanos conteriam os valores básicos e os critérios tanto de sua identificação quanto de sua efetivação. Finnis procura mostrar analiticamente como a emergência dos direitos humanos está ligada a uma compreensão prático-conceitual do mundo e de si mesmo. Finnis não apela a uma concepção metafísica de natureza humana mesmo que, assumidamente, sua reflexão parta de pressupostos ligados ao direito natural. O método usado por ele é negativo: apesar de elaborar uma lista com elementos (valores básicos/interesses) que tipificam a singularidade humana, a tipificação ganha mais força quando se começa a remover elementos da lista e se faz uma tentativa de “refletir” o “animal humano” na ausência de um ou mais desses elementos. Neste sentido, aquilo que Finnis

¹⁰⁸ No livro *Fundamentos de Ética*, acerca exigências de razoabilidade prática, Finnis afirma que: “As três primeiras [exigências] respondem à multiplicidade dos bens básicos, das oportunidades de participação neles, das pessoas que podem deles participar (...): (1) tenha um conjunto harmonioso de orientações, objetivos e compromissos; (2) não deixe de levar em consideração nem desconsidere arbitrariamente nem exagere qualquer um dos bens humanos básicos; (3) não deixe de levar em consideração nem desconsidere arbitrariamente nem exagere a bondade envolvida na participação de outras pessoas em bens humanos. As duas exigências seguintes respondem à atração emocional presente no entusiasmo imoderado e parcial e à apatia, inércia, preguiça...: (4) não atribua a qualquer projeto específico uma importância prioritária e incondicional como se só um bem humano básico e um comprometimento geral estivessem sendo promovidos; (5) procure desenvolver os seus compromissos gerais com criatividade e não os abandone levemente. A próxima exige mais do que o simples bem intencionar e boas intenções: (6) não desperdice as suas oportunidades usando métodos desnecessários e ineficientes e não perca de vista as consequências ruins que são previsíveis nas suas escolhas. (...) A exigência seguinte é aquela em relação à qual São Paulo insistiu e Kant apresentou na segunda formulação de seu imperativo categórico; formulo assim essa questão: (7) não escolha, diretamente, contra qualquer bem humano básico. A próxima exigência reconhece que os bens humanos são promovidos e protegidos por meio, *inter alia*, das ações dos grupos e dos membros do grupo agindo de tal modo: (8) promova o bem comum das suas comunidades. A última das exigências que listei no meu livro responde ao problema da capacidade de transformar juízos razoáveis em escolhas razoáveis, diante do conformismo e de outras tentações: (9) não aja contrariamente à sua consciência, i.e., contra o bom senso acerca das implicações na sua própria ação das exigências da razoabilidade prática e dos princípios morais que elas geram ou justificam” (FINNIS, 2012, p. 76).

entende por natural implica o caráter necessário de certas características sem as quais o ser humano não poderia ser pensado nem compreendido como tal.

Há outras versões da Teoria do Interesse: uma delas é a de James Nickel. No geral, ela apresenta algumas variações (NICKEL, 1987, p. 84), porém, concorda com o núcleo elementar da teoria de Finnis. A versão de Nickel afirma que, admitindo-se que cada ser humano possui interesses básicos e fundamentais a serem satisfeitos, podemos adicionar a estes interesses individuais uma obrigação/dívida correspondente de cada indivíduo em relação aos demais. Esta obrigação geraria razões prudentes (*prudential reasons*) que apoiariam o comprometimento mútuo e as demandas dos Direitos Humanos (¹⁰⁹).

A compreensão desencadeada pela Teoria do Interesse empenha-se num esforço de explicitação de interesses humanos partilhados universalmente e, deste ponto de vista, “naturalmente humanos”. Trata-se de interesses que, motivando objetivos individuais no escopo – e segundo as exigências – dos interesses comuns (baseados nos valores básicos e nos critérios distintivos) geram o sentimento de pertença, comprometimento e responsabilidade moral: ao apoiar os interesses básicos dos demais membros de uma comunidade, um indivíduo estaria estimulando o vínculo primordial de interesses e gerando, portanto, um ambiente de reconhecimento e apoio mútuos; estaria, por conseguinte, cooptando o apoio dos demais membros comunitários aos seus próprios interesses.

Além disso, a princípio, a Teoria do Interesse parece apta a resolver inúmeras disputas potenciais e reais sem apelar para um critério “irresistível”, inegociável. Ela propõe uma lista de interesses como plataforma em torno da qual pode chegar a um acordo: busca-se o entendimento através do reconhecimento e do consenso em torno de interesses mais fundamentais que outro, relativo ao momento, às condições e a um dado objeto de dissenso.

Contudo, há pelo menos três críticas robustas direcionadas à Teoria dos Interesses, quais sejam: (1) o apelo à controversa noção de “natureza humana” erigida a partir do direito natural ao levar em conta ideias como as de “interesse fundamental” e “aspirações básicas” não parece levar em conta o significado (contexto) dessas expressões em relação a culturas díspares e, portanto, necessidades distintas. (2) Pura e simplesmente, partindo de uma ideia de

¹⁰⁹ “A ideia geral de justificação prudencial é que eu (ou você) terei melhores chances de uma vida melhor numa sociedade que respeita e protege os direitos humanos. Direitos de segurança, liberdades fundamentais e outras famílias de direitos, todos contribuem para fazer uma sociedade mais segura, mais harmoniosa e mais produtiva. Nos termos dos meus (seu) interesses, eu estou (você está) provavelmente em melhor situação e, então, eu (você) tenho boas razões para aceitar e apoiar os direitos humanos”. (“The general idea of prudential justification is that I (or you) will get better chances for a good life in a society that respects and protects human rights. Security rights, fundamental freedoms, and the other family of rights all contributes to making society safer, more harmonious, and more productive. In terms of my (your) own interests, I am (you are) likely to be better off, and hence I (you) have good reasons to accept and support human rights”) (NICKEL, 1987, p. 54-5).

vulnerabilidade geral relativa e equitativa, a Teoria dos Interesses não teria condições de garantir a ultrapassagem dos limites dos próprios interesses em função dos interesses do outro, ainda mais se esse “outro” for “fraco” e não fizer parte do cálculo/saldo de interesses possíveis do mais forte; sobretudo, se o “menos favorecido” for parte instrumental dos interesses do “elemento dominador”. Neste sentido, por princípio, a Teoria dos Interesses não parece capaz de estabelecer uma base segura para a ação moral nem, conseqüentemente, de gerar condições para a formação de um elo capaz de conciliar interesses distintos em prol de uma comunidade moral universal. O problema das diferenças de vontade, de prioridades e até de características culturais, enfrentados por Gewirth na Teoria da Vontade, ressurge em relação à Teoria do Interesse: por mais critérios, valores e princípios, enfim, por mais racional – argumentativa e discursivamente racional – que uma teoria seja, ela não pode assegurar estritamente que as ações dos indivíduos sejam/serão mediadas por “interesses básicos”; e ela não tem condições de assegurar isto porque os interesses podem mudar conforme certa circunstância o exija: um sujeito pode sacrificar sua educação e a de sua família em função da sobrevivência do grupo; pode sacrificar a sobrevivência do grupo em função da sobrevivência de um ou mais membros julgados “mais importantes”, por exemplo. Pode-se decidir pela autodestruição por não “reconhecer” mais nenhum interesse relativo à vida e/ou ao viver. Certamente, isto não invalida a Teoria do Interesse por completo, mas mostra que o papel determinante atribuído à verdade e ao conhecimento – ligados ao interesse – não é imune à diversidade de expressões da subjetividade humana e dos imperativos circunstanciais na vida dos indivíduos. Por fim, (3) a Teoria dos Interesses lança uma base pré-determinada – e determinante – de interesses que ignora um caráter construtivo-constitutivo do ser humano, ou seja, a liberdade, apesar de “todas as possíveis determinações”. Para Andrew Fagan¹¹⁰, no artigo *Human Rights*, escrito para a *Internet Encyclopedia of Philosophy*, a abordagem da teoria do interesse inclui a tendência de constituir os interesses humanos fundamentais como condições pré-determinantes da causa moral humana. Contudo, o que Fagan rejeita é o fato de que a Teoria dos Interesses trata os “valores básicos” enquanto disposições que estão ligados à formação dos interesses humanos fundamentais a partir da noção contestável de “natureza humana”; esses valores que implicam conceitual e analiticamente na “constituição” da uma causa moral humana que podem não ser a mesma para cada povo, cada cultura.

A posição de Finnis parte de uma abordagem que trata, acima de tudo, o cotidiano como “aquilo que é” em relação à base primária do interesse humano: conhecimento-verdade.

¹¹⁰ <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>. Acesso em 16 de abril de 2012 às 19:30.

Ele não nega que a liberdade e a arbitrariedade façam parte do curso das possibilidades do ser humano e do mundo. Contudo, ele não elabora especulações hipotéticas gerais: seus pontos de corte e de partida concentram-se – como bom aristotélico-tomista –, no que se encontra diante dele. A princípio, bem mais do que Gewirth, Finnis apresenta uma formulação que é, aparentemente, mais maleável. Uma formulação que possuiria um viés *endoxal* que o deixa mais próximo às “flutuações” do real e mais aberto às “negociações” entre os “princípios naturais-rationais” e as demandas dinâmicas da cultura. Entretanto, trata-se de um maneirismo argumentativo. Enquanto os interesses parecem se equilibrar conceitualmente sem hierarquia, na base de sua sustentação estão a verdade – convenientemente não definida – e o conhecimento – também convenientemente indeterminado. O que poderia se mostrar como uma postura aberta, discursivamente abrangente, de “verdade e conhecimento”, acaba por mostrar-se como uma estratégia para esconder uma postura conservadora e contar com uma compreensão de verdade usual ao senso comum: verdade como “única verdade” e do conhecimento como derivado e dependente dessa exclusiva matriz da verdade. Trata-se de uma compreensão comum às várias religiões monoteístas, marcadas pelo paradigma da dominação masculina e sua visão de mundo.

Contudo, algo curioso está fora de sua grande obra. Em um artigo publicado no volume *Same Sex: Debating the Ethics, Science, and Culture of Homosexuality*, chamado *Law, Morality and “Sexual Orientation”*, Finnis condena a homossexualidade. Finnis começa com ressalvas às políticas preventivas e às leis que coíbem o preconceito relativo à esfera homoafetiva. Em seguida, ele usa alguns recursos retóricos para respaldar sua posição. O primeiro deles é recorrer a um grupo de filósofos que, concorde o próprio Finnis, condenaram o homossexualismo; trata-se de um uso disfarçadamente histórico do argumento de autoridade. Ele aponta Sócrates – embora admita que há relatos nos quais Sócrates teria tido interesse ou relações tanto heterossexuais quanto homossexuais –, Platão, Aristóteles, a tradição judaico-cristã, Plutarco, Kant, entre outros (FINNIS, 1997, p. 33-35). Em seguida, levanta a ideia de que o amor e o companheirismo só podem existir “autenticamente” numa relação marital, ou seja, entre pessoas de sexo diferentes, casadas. E, nesta mesma direção, apela para o aspecto biológico-reprodutivo, “natural”, para justificar sua posição.

Sobre o primeiro recurso retórico – o “argumento de autoridade” disfarçado –, sabemos que ele não garante a validade de nenhum argumento por si só. Independentemente do pensamento de quem quer que seja, o argumento precisa mostrar-se verdadeiro, além de válido. No que concerne ao segundo ponto, Finnis trabalha – como geralmente o faz na exposição de sua teoria – com o *tropos* da hipótese de Agripa: entre tantos outros termos, ele

não define amor e companheirismo, embora sugira que seja o tipo de relação definida exclusiva e “naturalmente” através do casamento entre pessoas de sexos distintos. Fazendo isso, convenientemente, ele apela para o padrão eleito de “normalidade social”, o socialmente aceitável (estruturalmente explícito), o “hábito oficial”. Finnis não investiga nem argumenta filosoficamente em torno destes conceitual ou de outros que lhes estão ligados; em suma: ele assume juízos de valor e conceitos sem problematizá-los. Ele não aborda a prática homoafetiva ao longo de séculos de história, nas mais diversas culturas ao redor do mundo; ele sequer problematiza a questão dos sentidos do termo “natural” e seus usos: ele não enfrenta a questão do instinto, do prazer, nem muito menos o “homossexualismo” entre animais não-humanos farta e seriamente documentado em livros como *Biological Exuberance* do biólogo americano Bruce Begemihl no qual o autor analisou mais de 450 espécies – a maioria de aves e mamíferos – praticantes, em maior ou menor grau, de hábitos classificados como homossexuais. A postura de Finnis, direta ou indiretamente, nos leva ao fenômeno de “moralização” do sexo ou de condutas sexuais: o que seria ou não sexualmente aceitável como conduta e por quê? Embora a história da moralização do sexo seja provavelmente tão antiga quanto a formação das religiões, sexo e moral são elementos absolutamente distintos. Grosso modo, o trabalho é o exercício de determinada atividade (físicas, mentais ou ambas) especializada em maior ou menor grau; estritamente, ele não tem relação com a ética ou a moral. Essa relação surge na medida em que aparecem conflitos/dificuldades que possam comprometer estruturalmente – do ponto de vista fatural ou potencial – o exercício destas atividades interna ou externamente. Na ética contábil, por exemplo, o contabilista deve, em primeiro lugar conhecer tecnicamente os procedimentos contábeis e saber executá-los com correção. Em segundo, não “deve”, por exemplo, subfaturar notas fiscais ou omitir informações com a finalidade do cliente pagar menos imposto ao governo. A necessidade/vontade de pagar menos impostos ou de “maximar ganhos” deve obedecer uma agenda que não cause danos físicos – entre eles, os financeiros – e psico-morais, preservando a liberdade de escolha de como fazê-lo. Analogamente às relações de trabalho, as práticas sexuais são variadas e possuem seus códigos e, um deles – talvez o mais importante – é que as partes envolvidas devem ter capacidade/maturidade de discernimento e comunicação para expressar a concordância/desejo na realização de tais práticas livremente, de modo não coagido, não induzido. Assim, mais ou menos demoradamente, chegar-se-ia à questão da violência sexual e, de qualquer modo, o homossexualismo não pode ser classificado como tal desde que se tome como critérios a livre expressão, vontade e o livre consentimento (integridade moral) e a preservação da integridade corporal.

Em certa altura de seu artigo, Finnis se pergunta:

Trata-se de fazer julgamento morais baseados em fatos morais? Sim e não. Não, no sentido de que não se procura inferir teses ou conclusões normativas apenas de premissas não normativas (fatos naturais). Nem recorrer a qualquer norma das formas que “dizem respeito a fatos ou funções naturais”. Porém, sim, é para realidades de nossa constituição, intenções e circunstâncias que o argumento aplica relevantes razões práticas (especialmente que o casamento e a integridade são bens humanos básicos) e princípios morais (especialmente aquele que não tem intenção de destruir, causar dano, impedir, ou violentar nenhum dos bens humanos básicos, ou que prefira uma instanciação ilusória de um bem humano básico a uma instanciação real deste ou de algum outro bem humano)¹¹¹ (FINNIS, 1997, p. 38).

E um pouco mais à frente, Finnis afirma que:

Neste sentido, a orientação homossexual é, de fato, uma negação permanente da aptidão intrínseca do intercuro sexual para realizar e, assim, expressar a exclusividade e o compromisso aberto do casamento como algo bom em si mesmo. Todos aqueles que aceitam que os atos homossexuais possam ser considerados como um uso humanamente apropriado das capacidades sexuais, se coerente, devem considerar as capacidades, os órgãos e os atos sexuais como instrumentos para gratificar o “self” individual de quem os tem. Tal aceitação é comumente – em minha opinião, acertadamente – julgada como sendo uma ameaça ativa para a estabilidade de casamentos atuais e futuros; não faz sentido, por exemplo, a visão de que o adultério é inconsistente com o amor conjugal de um modo importante e intrinsecamente – e não meramente porque ele envolve a decepção. Uma comunidade política, a qual julga que a estabilidade e a generosidade protetora e educativa da vida familiar são de uma importância fundamental para todo o presente e o futuro da comunidade, pode acertadamente julgar que dispõe de razões coercitivas para julgar a conduta homossexual – o estilo de vida “gay” – como um modo e escolha de vida jamais válido e humanamente aceitável, e para negar que parceiros de mesmo sexo sejam capazes de casar e fazer apropriadamente o que quer que se possa fazer (...) (FINNIS, 1997, p. 39)¹¹².

¹¹¹ “Does this account seek to “make moral judgments based on natural facts”? Yes and no. No, in the sense that it does not seek to infer normative conclusions or theses from only non-normative (natural-fact) premises. Nor does it appeal to any norm of the form “Respect natural facts or natural functions”. But yes, it is to the realities of our constitution, intentions and circumstances that the argument applies the relevant practical reasons (especially that marriage and inner integrity are basic human goods) and moral principles (especially that one may never intend to destroy, damage, impede, or violate any basic human good, or prefer an illusory instantiation of a basic human good to a real instantiation of that or some other human good)”.

¹¹² “Homosexual orientation in this sense is, in fact, a standing denial of the intrinsic aptness of sexual intercourse to actualise and in that sense give expression to the exclusiveness and open-ended commitment of marriage as something good in itself. All who accept that homosexual acts can be a humanly appropriate use of sexual capacities must, if consistent, regard sexual capacities, organs and acts as instruments for gratifying the individual “self” who has them. Such an acceptance is commonly (and in my opinion rightly) judged to be an active threat to the stability of existing and future marriages; it makes nonsense, for example, of the view that adultery is inconsistent with conjugal love, in an important way and intrinsically—not merely because it may

Como fica bastante claro, Finnis tenta justificar o moralismo conservador socialmente consolidado e procura utilizar – sem sucesso em nossa opinião – uma pequena série de artimanhas retóricas para fazê-lo (o argumento de autoridade, a “normalidade social”, o paradigma reprodutor, o mito da “ameaça gay”, tratar o casamento como “um bem humano heterossexual básico” – o que não faz em suas obras “mais difundidas” – etc.). Em um momento anterior (FINNIS, 1997, p. 34), ele chega a falar de “o mal da conduta homossexual” (*the evil of homosexual conduct*) e cai num maneirismo maniqueísta vulgar e raso, por assim dizer. Finnis ainda tenta ligar os seus “dogmas” conservadores-moralistas à sua teoria do interesse – e em função dos próprios interesses “teóricos” – e, como dissemos, tenta identificá-los/incluí-los como “bens humanos básicos”.

Por fim, cabe dizer que a proposta de Finnis é um exemplo emblemático da racionalidade hierárquica que a crítica de Richard Rorty procura atingir. Finnis faz uso do paradigma racional para estabelecer hierarquias e justificar “preconceitos” e – embora procure negar hierarquia conceituais entre os interesses humanos básicos – atitudes hostis como condutas razoáveis, moralmente aceitáveis e “boas em si mesmas”; recordemos que Finnis parte dos conceitos não explicitados de verdade e conhecimento; e estes conceitos estão no fundamento de sua hierarquia conceitual.

Mais do que isso, ela mostra que mesmo o âmbito dos discursos dos direitos humanos engendra o perigo – e por isso, demanda sempre atenção e reflexão pacientes – de abrigar discursos que podem, insidiosamente, imiscuir-se para minar a diversidade constitutiva da própria democracia e fazer dela uma democracia meramente estética disposta a banir a diversidade/diferença sobre as “grandes razões” da defesa da moral e dos bons costumes que não passam de uma forma representativa discursiva e seus interesses que, infelizmente, não admitem nada além do que seja a reprodução “ideal” de si próprios e seus valores.

Vale novamente ressaltar, ainda, como a posição intolerante de Finnis não aparece em suas obras principais, mas sim em artigos dedicados a seminários promovidos por grupos e instituições específicos relacionados ao conservadorismo religioso. Nas obras principais, ficam o “bom-mocismo” e a tolerância de “verniz”, lançadas como iscas para atrair simpatias para uma posição que, no fundo, respira intransigência e aspira ao discurso monológico.

involve deception. A political community which judges that the stability and protective and educative generosity of family life are of fundamental importance to the whole community's present and future can rightly judge that it has compelling reasons for judging that homosexual conduct -- a "gay lifestyle" -- is never a valid, humanly acceptable choice and form of life, in denying that same-sex partners are capable of marrying, and in doing whatever it properly can”.

Se fosse pensada nos termos de classificação do fundacionalismo, inicialmente, ela ficaria nos termos de um fundacionalismo modesto ou, no limite, de um coerentismo entre “interesses/crenças” básicas; entretanto, como a “flexibilidade” conceitual de seus princípios não é tão aberta a modificações, pensamos que ela pode ser classificada entre as propostas explicativas que não abrem mão de certezas conceituais (verdade e conhecimento), um interpretação em termos de um fundacionalismo moderado ou do coerentismo cai por terra e acaba ficando no fundacionalismo forte.

Consideradas em conjunto, as objeções inviabilizam a proposta de fundamentação dos direitos humanos a partir da noção subjetiva de interesse¹¹³. Curiosamente, deve-se ressaltar também que, em geral, a liberdade não aparece como conceito fundamental na abordagem da Teoria do Interesse e, a igualdade-universalidade, como vimos, é tratada como uma generalidade conceitual aberta aos usos conforme os interesses e conveniências para a justificação de dogmas e pré-conceitos.

Na seção seguinte, abordaremos alguns aspectos da hermenêutica de Gadamer e sua interpretação da filosofia prática de Aristóteles como expressão da *phronesis* no sentido de vislumbrar a possibilidade de uma fundamentação hermenêutica dos direitos humanos; se ela seria capaz de fornecer elementos suficientes ou parcialmente suficientes para a tarefa da fundamentação ou não.

4.3 Gadamer e a Fundamentação Hermenêutica dos Direitos Humanos

4.3.1 Uma Hermenêutica da *Práxis* em Aristóteles

Numa seção da obra *Verdade e Método*, dedicada à atualidade hermenêutica de Aristóteles, Hans Georg Gadamer apresenta o que considera o elemento nuclear do “problema hermenêutico” e o caracteriza de dois modos: (1) do ponto de vista hermenêutico, trata-se de constatar e deixar claro que “a tradição como tal deve ser compreendida [deve sê-lo] cada vez de modo diferente” (GADAMER, 2007, p. 411); (2) do ponto de vista lógico, a questão central da hermenêutica apresenta-se como a da “relação entre o geral e o particular” (GADAMER, 2007, p. 411). E é a partir do segundo modo, ou seja, da relação da aplicação

¹¹³ No entanto, Nickel parece modesto ao afirmar que “razões prudentes podem não tornar universais os direitos humanos, porém nos coloca ‘bem perto’ disso” (Prudential reasoning may not yield human rights universal, but it gets somewhere in the vicinity” (NICKEL, 1987, pág. 57).

do geral a um elemento particular que Gadamer, através de Aristóteles, introduz a vinculação da hermenêutica à filosofia prática, utilizando-se, em especial, do conceito de *phronesis*. Neste sentido, o pensamento aristotélico poderia, para Gadamer, indicar o papel da ética na realização da “bem” e suas implicações com o saber, com o conhecimento, enfim, como verdade. Segundo Gadamer, a *orexis* (aspiração) e a *hexis* (hábito/estado) conferem sustentação ao *saber* ético do homem e fundamentam a virtude (*areté*) na ação/exercício e no costume (*ethos*). Assim, por extensão, também é possível que elas possam oferecer senão um fundamento aos direitos humanos, um “eixo gravitacional”.

Para assegurar o caráter distinto do saber ético e resolver o árido problema do método imbricado na ética, Gadamer realiza um exame entre as características do saber ético e da *techne*. O autor afirma que no campo da *práxis* não atuam simplesmente capacidades ou forças; nele, o homem torna-se o que é através da ação, dos exercícios, do que faz num âmbito regido por regras, embora não sejam apenas as regras/limites naturais (se não se pode falar de regras da natureza, é possível falar de “condições naturais”). Trata-se, pois, da dinâmica mutável da “irregularidade limitada dos estatutos humanos e de suas formas de comportamento” (GADAMER, 2007, p. 412).

Percebemos, então, que no saber ético não se pode falar de uma exatidão nos moldes da matemática e, portanto, as “regras” éticas não são regras invioláveis. Impõe-se, pois, a pergunta: o saber ético pode indicar o que deve ser feito numa dada situação concreta, particular? O que é exigido moralmente do homem enquanto tal deve iluminar a ação que se exige dele diante de uma situação concreta. Se o saber ético não for capaz de fazê-lo, parecerá padecer de sentido e atrapalhará a compreensão daquilo que uma situação concreta impõe que se faça. Negativamente, a essência da reflexão ética poderia ser caracterizada nesta impossibilidade (GADAMER, 2007, p. 412). Entretanto, “dito positivamente, através da educação e do exercício ele já deve ter desenvolvido uma determinada atitude em si mesmo a ponto de mantê-la constantemente ao longo das situações concretas de sua vida e conservá-las através de um comportamento correto” (GADAMER, 2007, p. 413).

Assim, para além de tornar visível o perfil do homem diante do mundo e orientar, de certo modo, a consciência moral com este esboço do *mero* perfil (*Ética a Nicômaco*, A7 e B2), deve-se elucidar as linhas mestras do saber ético. Uma caracterização da ética seria valiosa para trazer à tona como o problema da possibilidade desta orientação à consciência moral já é um problema moral; pertence à estrutura essencial do fenômeno ético o fato de que aquele que atua deve saber e decidir por si mesmo e não permitir que lhe arrebatem essa autonomia por nada.

Logo depois, Gadamer observa que o objeto determina integralmente o problema do método em Aristóteles: “seu objeto é o homem e o que sabe de si mesmo” (GADAMER, 2007, p. 414). A relação entre ser ético e consciência ética indica, por conseguinte, o caráter essencialmente socrático do pensamento aristotélico, ou seja, a manutenção do saber como momento privilegiado, essencial, do ser ético. Neste sentido, o saber ético em Aristóteles não pode ser tratado como um saber objetivo.

Diante disso, Gadamer considera que o empobrecimento da hermenêutica e da historiografia do século XIX é o resultado de uma objetivação falseada. Tanto uma quanto a outra assumem valores e padrões metodológicos matemáticos e das ciências da natureza procurando, assim, uma objetividade que não diz respeito ao seu “objeto”. Esse desmascaramento, segundo Gadamer, só é possível graças a Aristóteles (GADAMER, 2007, p. 414) e a compreensão abertas pelo seu pensamento, pelas distinções operadas por ele e, sobretudo, por mostrar que o homem, como feixe de possibilidades que se realiza na diversidade das suas circunstâncias culturais – para falar de um modo contemporâneo – não deve ser deslocado do elemento que lhe confere unidade e sentido às suas ações, quer dizer, da prudência, da *phronesis*, pois nem a política – maior dentre todos os saberes – pode prescindir da prudência. Neste sentido, não há dissenso entre Platão e Aristóteles: em sua relação com a prudência o homem não “pode” ser objetivado num sentido tecnicista, matemático-estatístico ou mesmo de suas atividades práticas (artesão, o mestre de obras, etc.).

A hermenêutica e a historiografia remetem ao homem como animal de um saber ético-histórico lançado na arena da liberdade e da política. No âmbito da pretensão de uma objetividade “pura”, deve-se considerar ainda que o intérprete conserva consigo a tradição da qual é tributário. Se “a própria interpretação é um momento do acontecer” (GADAMER, 2007, p. 414), o intérprete é, ao mesmo tempo, um momento do acontecer e o que acontece diz-lhe, na sua proporção, em que medida ele também é, indeterminadamente, efeito de causas e causador de efeitos. A pura objetivação é um mito ou, no máximo, um dispositivo metodológico no trabalho teórico ou prático.

Neste sentido, para Gadamer, este é o ponto em que se pode relacionar a análise aristotélica do saber ético enquanto prudência com o problema hermenêutico das modernas ciências do espírito. Na consciência hermenêutica: o problema não é nem “técnico” nem ético. Assim, mesmo que o problema da hermenêutica “não tenha relação tais quais as que são levantadas por um saber puro” (GADAMER, 2007, p. 414), ele não abre mão do caráter central da razão tanto diante da tarefa interpretativa quanto da realização da virtude ética: a prudência. Tendo isso em mente, Gadamer diz que:

Ao contrário, em oposição a essa ciência “teórica”, as ciências do espírito fazem parte, estritamente, do saber ético. São “ciências morais”. Seu objetivo é o homem e o que este sabe de si mesmo. Este, porém, se sabe a si mesmo como ser que atua, e o saber que assim possui de si mesmo não pretende comprovar o que é. Antes, aquele que atua está às voltas com coisas que nem sempre são como são, pois podem também ser diferentes. Nelas [nas coisas] descobre em que ponto pode intervir sua atuação. Seu saber deve orientar seu fazer (GADAMER, 2007, p. 414).

Para explorar e exemplificar melhor a discussão, inspirado por Aristóteles – bem como pela exemplificação cara aos antigos gregos –, Gadamer reflete sobre questões ligadas ao “saber do artesão”: este saber possui a capacidade de produzir coisas a partir de um conjunto de procedimentos adquiridos pela experiência e/ou pelo aprendizado formal. Observar cada procedimento, cada etapa, na ordem prescrita é uma condição para que o artesão logre êxito na realização do objeto cujo “projeto” (*eidos*) ele já tem em mente. Assim, em grande medida, na *techne*, a posse de um domínio prévio da coisa implica no “sucesso” da aplicação e mostra seu caráter verdadeiro.

Deve-se notar ainda que, apesar desse caráter verdadeiro, há uma tensão entre “*techne* ensinada” e “*techne* aprendida pela experiência”: o saber prévio da primeira não é necessariamente superior ao da segunda. Em geral, trata-se de um saber comprometido integralmente com a prática; “na verdade, ele [o saber da *techne*] jamais cessa de visar à prática” (GADAMER, 2007, p. 416). Apesar disso, a mera experiência não é suficiente nem para a *techne* nem para a ética. Em geral, há uma relação forte entre o saber prévio e sua aplicação bem-sucedida em um caso/objeto particular. Assim, de certo modo, a apreensão antecipada de um saber (prudência) e o domínio de sua aplicação também são exigidos pelo saber ético. A consciência ética e o poder-produzir da *techne* possuem, cada um a seu modo, uma correspondência real no que respeita à perfeição de seus exercícios e ao fim ao qual visam.

Contudo, a *techne* possui uma função crítica em relação à política: mostra a inconstância da arte política e, ao mesmo tempo, revela a pretensa experiência política de todo cidadão em relação ao seu saber/fazer: revela sua inconstância, sua “inexatidão”. Conforme Gadamer, embora o saber do artesão seja um saber real, ele é decepcionante para Sócrates porque não se trata do saber verdadeiro, determinante, que revela como o homem se forma político, cidadão, “homem”. Curiosamente, ele também reúne arte e habilidade prévias e não uma mera coleção de experiências e, nisso, coincide de algum modo com “o verdadeiro saber ético”. “A questão é sabermos se também o saber moral é um saber desse tipo. Isto significa

que seria um saber sobre como cada um deve produzir a si mesmo” (GADAMER, 2007, p. 415).

Para começar, o artesão dispõe de materiais, de ferramentas e de processos distintos daqueles que usaria caso ele mesmo fosse seu próprio objeto, como acontece com o homem “prudente” (*phronimos*): produzir um objeto e produzir-se a si mesmo são tarefas completamente distintas. Os saberes de ambos são, por conseguinte, claramente distintos. Delimita-se, pois, o campo ético: o saber ético visa o “saber-se”.

Em sua determinação ontológica esse saber aborda sempre algo único que pode ser de outra forma (o homem diante de suas possibilidades, de seus dizeres), pois o indivíduo ético foi educado para saber o que é correto e, em geral, deve saber aplicar o que sabe numa situação concreta (o material e os meios adequados para realizar o efeito visado em relação ao seu “objeto”). “A tarefa da decisão ética é encontrar o que é correto na situação concreta, isto é, discernir e apreender o que é correto na situação” (GADAMER, 2007, p. 417).

Para Gadamer, no que respeita à relação entre a *phronesis* e a *techne*, deve-se ainda levar em conta que: a) não se pode nem aprender nem esquecer o saber ético; o mesmo não pode ser dito da *techne*; b) não se pode escolher “habilidades éticas” como se faz com uma ou outra técnica; c) a determinação do que é justo não é dada “automaticamente” apenas porque a justiça assim o exige; o *eidos* do artesão, por outro lado, parece já estar determinado pela utilidade que seu objeto deve ter; e o sucesso do uso depende do *eidos* que o projeto antecipa, com perfeição; d) “O justo parece estar determinado em sentido absoluto, pois está formulado nas leis e contido nas regras gerais de comportamento da ética, que, apesar de não estarem codificadas, têm uma determinação precisa e uma vinculação universal” (GADAMER, 2007, p. 418). De qualquer modo, não se deve esquecer que, além de um saber e um poder, há na justiça toda a administração e aplicação das leis analogamente ao que a *techne* demanda.

Surge, então, a questão desta seção: o que instancia a diferença e a proximidade entre a ética e a justiça? As reduções, as adaptações que são feitas na aplicação da lei visam encontrar realizar a justiça e cometer-se-ia uma injustiça caso a lei fosse aplicada tal qual sem considerar as particularidades de cada caso. Trata-se, segundo Gadamer, da *epieikeia*, a “equidade”, a correção da lei a partir das circunstâncias. A deficiência da lei cruza-se com a deficiência da realidade humana e, no jogo das circunstâncias, procuram-se compensar-se mutuamente. Com Aristóteles, a generalidade da lei não comporta a concreção da realidade humana em sua totalidade; a realidade humana não comporta a linearidade formal do código jurídico, a letra da lei tomada estritamente, em sua aridez. O aspecto plástico da lei emerge a

partir das estruturas de seu causador: a lei “flexiona-se” em virtude da prudência (*phronesis*) conforme uma hermenêutica circunstancial assim como a cera muda de forma para capturar o molde de seu objeto sem nunca perder sua própria “natureza”: essa capacidade adaptativa da lei não seria tampouco possível sem a *phronesis* e a ação do *phronimos*; sem eles a lei não passaria do que se chama, num jargão jurídico atual, de “letra morta”.

4.3.2 Saber Ético, Direito Natural e Direito Positivo

Em um segundo momento de retomada hermenêutica de Aristóteles, Gadamer apresenta-nos a questão em torno dos direitos naturais e positivos no sentido de tentar delinear melhor os contornos do saber ético segundo a ação do *phronimos*. Segundo Gadamer, Aristóteles, em larga medida, lança mão do direito positivo; isto, inicialmente, posto que para ele o justo político é convencional (por lei) e não natural, e é para ele o direito por excelência. Entretanto, em relação à questão da equidade, à “ponderação da equidade”, contra radicalizações e exageros, Aristóteles atribui uma função mediadora ao direito natural considerando o que é justo por lei (convencionalmente) e o que é justo por natureza. E, embora Gadamer aqui não chegue a desenvolver explicitamente o que aponta com isso, a partir de Aristóteles, pode-se inferir que o direito natural assegura um elemento que, embora passível de mudança, é consideravelmente estável se comparado à esfera política e as alterações motivadas por questões “culturais, convencionais”. Como se poderá ver um pouco mais adiante, na *Ética a Nicômaco*, interessa a Aristóteles preservar uma tensão radical entre o justo por lei e o justo por natureza.

Na *Magna Moralia* (1194 b - 1195a 14), Aristóteles afirma que:

As coisas são justas por natureza (*phúsei*) ou por lei (*nómo*). Porém, não é necessário considerar que, no natural, não haja possibilidade de mudança: com efeito, as coisas que são por natureza também participam da mudança (*metabolés*). Entendo, por exemplo, que se todos nos exercitássemos a lançar sempre com a mão esquerda nos torraríamos ambidestros; mas, por natureza, a mão esquerda permanece esquerda e a direita, por natureza, não cessará de ser superior em relação à esquerda (*phúsei beltío*) ainda que [possamos] fazer com a esquerda tudo aquilo que se faz com a direita. Pelo fato de que as coisas mudam, não significa que não são por natureza; aliás, se por muito tempo (*epí tò polù*) ou pela maior parte do tempo (*pleío*) a esquerda permanece esquerda e a direita direita, isto é por natureza.

O mesmo acontece com as coisas justas por natureza: se mudam para o nosso uso, nem por isso não há um justo por natureza, mas existe. Com efeito, aquilo que permanece durante muito tempo (*epí tò polù*) este é

manifestamente justo por natureza. Ao contrário aquilo que nós pomos (*thómetha*) e praticamos em conformidade com a tradição (*nomísomen*), também este é justo e o chamamos justo em conformidade com a lei (*katà nómon*). Certamente o justo por natureza é superior (*béltion*) àquilo por lei. Porém aquilo que procuramos é o justo político. E o (justo) político é por lei e não por natureza (*tò nómo, ou tò phusi*)¹¹⁴.

Seguindo esta via, a questão da “equidade” repousaria sobre o caráter desse componente mais resistente às alterações. Se for possível exercitar o braço esquerdo especificamente para fazê-lo “tão hábil” quanto o direito – e aqui repousa um aspecto do que é alterável em termos de disposições naturais – nos mesmos termos, esse procedimento não é possível com os olhos (treinar um dos olhos para ver melhor que o outro), nem tampouco, pode-se treiná-los para enxergar a uma distância maior – no máximo, pode condicioná-lo a uma melhor percepção da visão à longa distância; a mão direita é, e permanecerá, “direita”, assim como a esquerda. De todo modo, um caráter mutável, mais flexível, do natural se alterna com um limite mais “flexível”, menos rígido. O ponto importante é que o natural não deixa de sê-lo por participar do movimento, da mudança. Para Tosi deve-se considerar que:

[*Na Ética a Nicômaco*] em relação à MM [*Magna Moralia*], Aristóteles apresenta como primeira e mais importante diferença, não mais a afirmação que “o justo político é por lei e não por natureza”, mas que “o justo político pode ser ou por lei ou por natureza”. Este deslocamento de significado é importante, pois não existe mais um critério “externo” que nos permita julgar o âmbito político, mas, tanto o “natural” como o “legal” entram a fazer parte do âmbito político. Portanto, todo o âmbito do que é justo “posto pelo homem” é, em alguns casos em conformidade com a natureza, em outros casos, contra a natureza. Além disso, retoma-se a tese da mutabilidade do justo por natureza, ainda que de maneira mais sucinta, e repete-se o exemplo da mão direita e esquerda, introduzido-o justamente para explicar a mutabilidade do que é natural (TOSI, 2013, *mimeo*).

Por extensão, esses aspectos mostram-se relevantes na medida em que possibilitam “detectar” elementos que permitam falar de condições “naturais” mutáveis e comuns às quais mulheres e homens encontram-se – ou podem encontrar-se – submetidos; por um lado, pode-

¹¹⁴ Things are just either by nature or by law. But we must not regard the natural as being something which cannot by any possibility change; for even the things which are by nature partake of change. I mean, for instance, if we were all to practice always throwing with the left hand, we should become ambidextrous. But still by nature left is left, and the right is none the less naturally superior to the left hand, even if we do everything with the left as we do with the right. Nor because things change does it follow that they are not by nature. But if for the most part and for the greater length of time the left continues thus to be left and the right right, this is by nature. The same is the case with things just by nature. Do not suppose that, if things change owing to our use, there is not therefore a natural justice; because there is. For that which continues for the most part can plainly be seen to be naturally just. As to what we establish for ourselves and practise, that is thereby just, and we call it just according to law. Natural justice, then, is better than legal. But what we are in search of is political justice. Now the politically just is the legal, not the natural (tradução: G. Tosi e W. Fragoso).

se considerar seus atributos naturais elementares como: a (capacidade de sentir) dor, a respiração, a visão, o tato, a *disposição* para um desenvolvimento do pensamento e da linguagem, etc.; por outro, por exemplo, pode-se referir às manifestações fisiológicas do corpo como a manifestação da fome, do corpo ante o frio, etc. Desta maneira, “na medida em que a natureza das coisas deixa certa margem de mobilidade para a fixação do direito, esse direito natural pode mudar” (GADAMER, 2007, p. 420); na medida em que não abre essa margem, ele deve permanecer respeitando os limites “naturais” e, de todo modo, servindo como contraponto à reflexão diante da tentação de ultrapassar, sem mais, todos os limites.

Como vimos no Cap. 2, Aristóteles considera um direito natural e afirma que ele também pode mudar sem deixar a condição “natural” (TOSI, 2013, *mimeo*). Neste caso, o homem pode mudar porque é, “por natureza”, um ser cultural, num estável refazer-se em maiores ou menores medidas. O exemplo da habilidade natural dos braços apresentado por Aristóteles pode ser interpretado de vários modos entre o limite flexível da “adestração” até o limite mais “duro” da condição de “mão esquerda, mão direita”. A condição chamada por Tosi de “cultural por natureza” aparece mais claramente na interpretação de Castoriadis – retomada por Billier e Maryoli (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 34-41).

Ao comentarem a “ideia de natureza” na Antiguidade grega, relacionando-a com a discussão do caráter natural, tradicional ou convencional da linguagem-pensamento, da lei e da justiça, Billier e Maryoli interpretam a **linguagem** como “fenômeno natural”, mas os diferentes tipos de **línguas** são “fenômenos artificiais”, culturais, contingentes. Necessariamente, não há como garantir que a linguagem em geral e, em particular, a linguagem humana, surgiria com o mundo, no mundo; as formas de linguagem humana enfrentam, teoricamente, o problema entre suas infundáveis formas possíveis de existência, expressão, transformação e a possibilidade de não ter sequer vindo à existência. Destarte, a rigor, a linguagem acompanha a contingência do mundo. Entretanto, na diversidade homens, há as línguas; na diversidade das línguas, a linguagem; na diversidade das linguagens em toda a natureza, a universidade da comunicação.

Mesmo assim, deixamos dito, que seria necessário discutir com cautela as relações entre necessidade e natureza – ou os sentidos do natural –, bem como a relação entre contingência e esses mesmos sentidos do natural. A contingência não embarga a existência natural, espontânea, de algo; pelo contrário, ela abre-lhe o reino das possibilidades. Assim, é possível falar do surgimento e transmissão da língua como fenômeno natural, embora, a rigor, não seja um fenômeno que ocorreria necessariamente.

Em todo caso, para Aristóteles, o que é natural para o homem não é igual à condição natural do fogo – que queima em Atenas como na Pérsia –, por exemplo; em relação ao homem, esta imutabilidade do natural precisa ser pensada com cautela e, possivelmente, dentro de parâmetros “biofísicos”. De todo modo, no homem há algumas condições naturais comuns que, porém, se declinam de diferentes maneiras conforme cada cultura, cada circunstância.

Entretanto, conforme Gadamer, para Aristóteles, qualquer dignidade natural, resistentes às alterações, não pode ser transferida para certos conteúdos jurídicos; seu uso dogmático, modelar, não é admitido e restringe-se a uma função-limite mediadora entre o direito positivo e a realidade humana. Assim, garantidas as regras do jogo através do direito positivo, o direito natural possuiria um papel estratégico na condição de critério mediador perante eventuais dificuldades e diferenças entre direitos. Deste modo, o apelo à equidade através do direito natural implica limites e critérios referenciais e visa à realização da justiça.

Gadamer assume que, em Aristóteles, aquilo que foi dito sobre o direito natural – e, por derivação, arriscaríamos dizer aquilo que foi dito sobre sua relação com o direito positivo:

Vale para todos os conceitos que o homem tem com respeito ao que ele deve ser, e não somente para o problema do direito. Todos esses conceitos não são um ideal arbitrário, condicionado por convenção, mas em meio à grande variedade dos conceitos morais dos diversos tempos e povos, também aqui existe algo como uma natureza da coisa. Isso não quer dizer que essa natureza da coisa, por exemplo, o ideal de bravura, seja um padrão fixo que se possa conhecer e aplicar por si mesmo (GADAMER, 2007, p. 421).

Assim, na compreensão gadameriana de Aristóteles, um apelo a um argumento que invoca a autoridade da ordem natural está condicionado a uma reflexão cuidadosa a respeito da própria natureza. Não somente isto: implica também numa reflexão sobre os limites desta ordem e, como mostrou Tosi, do caráter mutável presente na compreensão aristotélica da Natureza e, quiçá, sobre a mutabilidade do natural como um todo. Neste caso, o papel crítico ganha em relevância no sentido de não tomar o natural como garantido de antemão, mas um parâmetro, algo um pouco mais consistente do que um ideal regulador (Kant) – mas que tampouco pode abrir mão deste – para orientar uma decisão. Assim, não significa, portanto, o apelo a um código secreto invariável ínsito na natureza, ainda por descobrir, ou, como diz Gadamer, a um “padrão fixo”. Trata-se do estabelecimento de “imagens” modelares com função de guiar reflexão e ação através da apresentação/“mostração” de possibilidades morais “vivas”.

O homem constrói sua representação do objeto partindo sempre da concretude das circunstâncias de suas vinculações morais e políticas e de determinações que passam pela “peneira” de sua compreensão. Isto faz da “deliberação interior” uma via necessária ao “saber ético”. Contudo, se a realização do “saber ético” não pode prescindir nem da interioridade do sujeito nem da exterioridade – que é sempre *para* os sujeitos –, os objetos da ética e o próprio saber não são particulares, mas universais ou, ao menos, potencialmente partilháveis por todos, enquanto são dados a todos indistintamente. Por conseguinte, tanto os meios quanto os fins éticos afetam o conjunto da realidade no que diz respeito ao “viver moral”. Deste modo, embora a ética não possa ser “ensinada” nos moldes do ensino da *techne*, ela pode ser aprendida e apreendida a partir das diretrizes e da “deliberação interior” na dinâmica das determinações morais e políticas sofridas pelo indivíduo, entre indivíduos, na partilha do mundo e suas/nossas circunstâncias.

A concepção mais “abrangente” do direito natural aristotélico não cai numa “presunção epistemológica”, num dogmatismo; pelo contrário, ela não implica necessariamente numa negação de uma esfera direito natural que seja eterno e imutável em alguns aspectos, ou longamente duráveis ou dificilmente modificáveis em outros – como percebiam os estóicos e os medievais –, comum às circunstâncias históricas; ao mesmo tempo, não implica também que a convenção seja um jogo aleatório, com “critérios acrílicos”, meramente convenientes aos interesses particularistas como ordinariamente se quer, por vezes, atribuir aos sofistas. Há, sim, para Aristóteles, algo que é contra a natureza (*pará physin*) e algo que é a favor da natureza (*katá physin*). Os exemplos do que seja ou não seja natural podem e devem ajudar a reflexão e ilustrar o que é contra ou a favor da natureza no sentido moral e, assim, oferecer suporte para que a sabedoria seja realizada através do homem sábio-prudente (*phronimos*), ou seja, que decide segundo critérios morais pela ação que realiza o bem humano na concretude que se lhe apresenta no mundo. Por isso, a importância da equidade (*epieikeia*) e da “reciprocidade” para a realização da virtude e da justiça; ambas pressupõem o exercício da prudência (*phronesis*) na vida em geral e no campo jurídico, em particular. E neste sentido, não está em movimento a exigência do método apodítico; encontraríamos-nos mais próximos do método dialético a partir da esfera *endoxal*; entretanto, em termos de direitos humanos, para além da esfera *endoxal*, estaríamos na experiência na concretude que se faz e refaz: estaríamos na direção da prudência e não da arte ou da ciência. Portanto, segundo Aubenque não é demasiado recordar que:

Ali [no livro VI da *Ética Nicomaquéia*] a prudência é definida como um a “disposição acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem”. Conforme ao método familiar a Aristóteles, essa definição é apresentada como o resultado de um processo ao mesmo tempo indutivo e regressivo. Parte-se do uso comum, constata-se que é chamado *phronimos* o homem capaz de deliberação; lembra-se que se delibera sobre o contingente, enquanto a ciência diz respeito ao necessário, portanto a prudência não é ciência. A prudência seria então arte? Não, pois a prudência visa à ação, *πραξις*, e a arte à produção, *ποιησις*, logo, a prudência não é arte. Se, pois, a prudência não é nem ciência nem arte, resta (*λείπεται*) que seja uma disposição (o que a distingue de da ciência) prática (o que a distingue da arte). Mas isso provaria no máximo que ela é uma *virtude*. Para distingui-la de outras virtudes, em particular das virtudes morais, é preciso acrescentar outra diferença específica: enquanto a virtude moral é uma disposição (prática) que concerne à escolha (*προαιρετική*), a prudência é uma disposição prática que concerne à *regra* da escolha. Não se trata da retidão da ação, mas da correção do critério, razão pela qual a prudência é uma disposição prática acompanhada de *regra verdadeira*. Mas essa definição é ainda ampla demais, pois poderia ser aplicada a qualquer virtude intelectual: se distinguir, então, a prudência dessa outra virtude intelectual que é a sabedoria, precisando-lhe o domínio, que não é o Bem e o Mal em geral, ou o Bem e o Mal absolutos, mas o bem e o mal para o homem (AUBENQUE, 2008, p. 61-2).

Deve-se, assim, ressaltar que o saber ético não pode ser revestido do caráter prévio, próprio dos saberes suscetíveis de aprendizagem nem, tampouco, da “certeza *a priori*”, apodítica, “científica”, independente da experiência empírica; deve-se enfatizar os aspectos da **virtude moral** como disposição prática para ação livre (escolha diante das possibilidades, vontades) na relação da “racionalidade/correção da conduta”; virtude moral está, pois, diante da prudência enquanto emergência do critério na disposição prática; a prudência diz respeito não somente ao critério, mas aos “critérios do critério”, de uma genealogia do critério e, assim, é uma disposição prática humana que não prescinde da regra verdadeira.

A relação entre meio e fim não permite que se disponha aqui de antemão de um conhecimento dos meios idôneos, e isso porque tampouco o saber do fim adequado não representa mero objeto de um saber. Não se pode afirmar que existe uma determinação prévia e fixa na qual a vida se orienta no seu todo. Nesse sentido, as determinações aristotélicas da *phronesis* mostram uma oscilação característica, uma vez que esse saber ora se subordina ao fim, ora mais ao meio para alcançar o fim. Na verdade, isso significa que o fim pelo qual pautamos o conjunto de nossa vida, e o seu desenvolvimento nas representações éticas que guiam nossa ação, como as descreve Aristóteles em sua ética, não pode ser objeto de um saber simplesmente ensinável. Neste sentido, não se pode falar de um uso dogmático da ética, como tampouco um uso dogmático do direito natural. Antes, a doutrina das virtudes (disposições morais) de Aristóteles apresenta formas típicas de justo meio, que convém adotar no comportamento humano, mas o saber ético que se guia por essas imagens diretrizes é o mesmo saber que deve responder à exigência, à contingência, de cada momento.

É na consideração dos meios adequados à realização do saber ético que o fim deste saber encontra sua correção, “a idoneidade dos meios” porque contém apresenta o caráter ético dos fins. O “saber-se” aristotélico como expressão da deliberação interior possibilita ver/revela “cada caso” à luz da correção ética, da prudência como disposição que diz respeito às regras das escolhas do bem humano; por isso, o saber ético não possui um caráter originário sensível. Ele promana originalmente da deliberação interior do humano cuja humanidade está sempre circunstanciada no mundo; “completa”, assim, sua aplicação e mostra-se autodeterminado e capaz de ver e revelar aquilo que permanece, aquilo que é na singularidade de cada caso no que respeita à prudência. Com isso, completa-se o saber ético. “Pois ainda que devamos ver de perto o que uma situação nos está pedindo, esse ver não significa que percebamos o que nessa situação é o visível como tal, mas que aprendemos a vê-la como situação de atuação e, portanto, à luz do que é correto” (GADAMER, 2007, p. 423), à luz de uma compreensão na qual se implicam reflexiva e mutuamente a prudência (*phronesis*) e a capacidade de julgar com correção (*synesis*).

Por outro lado, Gadamer nega que o oposto da correção ética seja o erro ou o engano. Para ele, esta oposição encontra seu coração na cegueira provocada pela paixão que reclama a correção para si na forma de uma satisfação do que é desejado. Entretanto, aqui ele realiza um salto por demais extenso ao atribuir às paixões a oposição entre a “correção” ética e o erro/engano; essa oposição deve-se mais a uma interpretação limitada acerca da natureza do erro/engano do que a um “arroubo passional”¹¹⁵, bem como de olhar as paixões e os instintos sempre ligados ao imediato ditatorial das paixões e não como o “impulso primordial” de vida que move o humano na estranheza da existência – com seus perigos imensuráveis – a insistir na vida; deve-se ressaltar ainda que, esse “impulso primordial de vida” (instinto, paixão) não precisa estar necessariamente oposto à razão ou à deliberação discursivo-racional de uma esfera pública. Ele, na verdade, não realizaria sua humanidade se abrisse mão da mediação racional, marca inegável do humano que, porém, não necessita e não – conforme sustentamos – a mais alta esfera hierárquica num conjunto de valores, se é que tal coisa existe.

De todo modo, a especificidade da experiência/saber que Gadamer encontra em Aristóteles reside na harmonização de notas distintas, no feixe sonoro do acorde, na pertença comum ao belo que a música realiza, por exemplo, na multiplicidade de relações entre harmonia, compassos, movimentos, etc. Assim, não basta que haja prática, inteligência,

¹¹⁵ Rorty, como veremos, rejeita a interpretação que coloca a razão no topo das determinações morais do homem. Historicamente, Rorty observa que esta posição que localiza a razão no epicentro da vida, implica numa “neurose” da verdade, definitiva e exclusiva que tem levado os seres humanos aos seus momentos mais trágicos.

desenvoltura e versatilidade; se o indivíduo não respeita nem traz em si o *desejo* pela justiça, ele não estará ligado intimamente a outros indivíduos distintos numa comunidade que realiza e é realizada pelo *telos* do “saber ético”, o bem-comum; ou melhor, sua ligação se diz em função de uma recusa-diferença em relação à tradição e a uma tentativa de estabelecer um modo particular de ação que vise o que ele considere “seu bem”, ainda que equivocadamente. Contudo, ele não consegue desvincular-se da “correção”; assim mesmo recusando-se, ele continua movendo-se nela. “Também aqui se torna claro que o homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une com o outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele” (GADAMER, 2007, p. 425).

Gadamer opera esse movimento para mostrar que a análise aristotélica é o modelo inerente aos problemas da hermenêutica – tal como ele a compreende e formula. A questão da pertença a uma comunidade que se empenha mutuamente pelo exercício da agudeza de espírito implica numa tradição que une a todos e lhes diz respeito – ainda que os afete de modos distintos, cada um ao modo e ao tempo de sua compreensão. Percebe-se, assim, que:

(...) a aplicação não é uma parte última, suplementar e ocasional do fenômeno da compreensão, mas o determina desde o princípio e no seu todo. Também aqui a aplicação consistiria em relacionar algo de geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrário, o intérprete não quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas para compreender isso ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar o texto com esta situação (GADAMER, 2007, p. 426).

Tendo chegado à historicidade hermenêutica de Gadamer, percebemos que é possível compreender e explicitar os direitos humanos como, acima de tudo, uma questão de prudência (*phronesis*), um momento imperativo do saber e agir éticos, da *phronesis*. Embora não o faça, Gadamer, oferece inegáveis aberturas que o permitem fazê-lo como procuramos pontuar. Sem esforço, os direitos humanos podem ser apreendidos na relação constitutiva da tradição com o indivíduo nas várias textualidades da vida: histórica, política, econômica, jurídica, enfim, cultural, e da responsabilidade na qual a liberdade de sua ação está implicada diante do outro e da tradição a qual pertencem; não se pode dizer que são artes nem tampouco uma *techne* ou ciência. Trata-se da questão da prudência em seu desenvolvimento do desdobrar-se da

história, entre o universal e o particular, o necessário e o contingente, o natural e o positivo.

Como afirma Tosi:

Retomando a inspiração aristotélica, podemos dizer que, a reflexão sobre os direitos humanos pertence às ciências que o filósofo grego definia como práticas (ética, política e retórica). Se nas ciências teóricas prevalece o método apodíctico da fundamentação necessária e universal, nas ciências práticas prevalece o método dialético. A pretensão moderna de uma *ethica more geometrico demonstrata* proposta por Espinosa, (mas também por Grotius ou Hobbes) entrou em crise junto com o jusnaturalismo, e a partir do final do século passado, nota-se um retorno e uma re-apropriação da dialética aristotélica, por parte da retórica de Perelman, assim como da Hermenêutica de Gadamer. (TOSI, 2011, p.220)

Os direitos humanos surgem como expressão não só de uma necessidade sentida e constatada ao longo da história, surgem, também, como o resultado de um processo de compreensão estabelecido pelos homens acerca de si mesmos e de uma constante “reavaliação” do conjunto de valores elaborados a partir de si e dos outros, motivados por efeitos de eventos catastróficos, quer dizer, dos embates, das tensões, das crises – políticas, econômicas, diplomáticas – entre países, classes distintas, entre grupos/poderes de uma mesma “classe”. Neste sentido, os direitos humanos impõem-se concretamente e, de certo modo, trazem em seu escopo questões sobre as “circunstâncias”, as condições de existência de uma “comunidade” dos seres humanos e a definição de um sentido, de um projeto que favoreça sua liberdade e permita o desdobramento das possibilidades que “apareçam” no horizonte de seu “bem comum”¹¹⁶ e da diversidade humana conforme a prudência sem deixar-se cair nas armadilhas do medo da perda de identidade e de suas ortodoxias relacionadas.

O modelo hermenêutico de investigação permite um mergulho na realidade humana enquanto história, numa tradição que se impõe como texto posto que é impensável sem a linguagem e as relações de intertextualidade, intersubjetividade, ou do “trançado” destas notas. A hermenêutica traz consigo a possibilidade de compreender e apreender muito do fluxo de determinações que ensina em grande medida o sujeito a ser o que ele se torna ao longo de uma vida. O fenômeno emerge no curso de um processo e fazemos dele o que é dado segundo nossas disposições em determinado contexto, levando em conta as forças do próprio fenômeno que podem, contundentemente, transvalorar nossas interpretação e compreensão.

¹¹⁶ Ver TOSI, G. *op. cit.*, p. 220: “Ora, como cada linguagem cria o próprio mundo, a linguagem dos direitos humanos cria (no sentido literal, na medida em que aponta para uma sua efetivação) o mundo dos direitos humanos, enquanto idéia reguladora e horizonte a ser perseguido. A abrangência e universalidade dos direitos humanos se estendem, portanto, para todos os sujeitos que usam esta mesma linguagem, que participam desta comunidade de fala”.

O método hermenêutico não exige da realidade sua imobilidade na forma de uma natureza imutável. Com isso, é capaz de preservar tensões; por conseguinte, não elimina conflitos, crises, rupturas, descontinuidades e, não menos importante, não alimenta a “ansiedade” por uma verdade definitiva. Deixa, portanto, o pensamento aberto em um círculo que, ao invés, de fechar-se sobre si mesmo, amplia-se e com isso revigora-se a cada movimento, não só com novas paisagens, mas com novos olhares.

Numa perspectiva hermenêutica gadameriana – a partir do Aristóteles de Gadamer –, os direitos humanos podem ser vistos como a afirmação de uma tradição e a ampliação de um entrelaçamento entre direitos positivos e naturais. A partir desta determinação, a perspectiva relativa ao direito natural funcionaria, seguindo Gadamer, criticamente, apresentando um contraponto estratégico aos problemas surgidos nas relações estabelecidas e reguladas pelo direito positivo. Os direitos humanos poderiam mostra-se como um momento privilegiado da *práxis* da *phronesis* enquanto saber-ético no instante particular no qual é invocado. Isto comportaria, por parte dos sujeitos éticos, interpretar e compreender o instante; possibilitaria, concomitantemente, interpretar-se e compreender-se no instante, a partir da tradição à qual pertence, de acordo com a correção ética, como *comunidade*, numa comunidade. Em uma expressão: “saber-se na tradição de uma comunidade humana”.

Essa “autoconsciência” dos direitos humanos parece oferecer condições de pensar seu fundamento a partir dos vários cruzamentos da historicidade do momento ético. Em seu surgimento, um feixe de relações origina-se como resultado das tensões históricas, sociais, culturais, econômicas, psicológicas; outras perspectivas interpretativas desvencilham-se do real e das novas, porém incertas, sinuosidades do saber ético que são postas em marcha. Contudo, há condições naturais que impõem limites e, portanto, orientam a ação; há, sobretudo – e hegelianamente –, uma tradição que assegura a identidade cultural dos indivíduos e da comunidade nas suas múltiplas textualidades.

A própria positivação dos direitos humanos mostrar-se-ia, por sua vez, como a realização de um fenômeno ético, do saber ético, num instante histórico e, mais do que isso, dos desdobramentos de uma tradição que, sinuosamente, lança a questão do *cuidado de si* e do sentido da “humanidade” do homem. O fundamento dos direitos humanos estaria contido na “fazer-se do fenômeno” na relação com todas as forças que o movimentam; nesta perspectiva, nada está garantido e as “conquistas” podem esvair-se num piscar de olhos da dormência do espírito.

Voltando-nos um momento para um panorama crítico, a primeira ressalva que pesa em relação a uma possível *fundamentação* hermenêutica dos direitos humanos – via Gadamer – origina-se de uma observação de **Paul Ricoeur**.

Para Ricoeur, a filosofia hermenêutica de Gadamer filia-se, em sua concepção de consciência histórica, a três conceitos associados, quais sejam: o preconceito, a autoridade e tradição; com isso apresenta as três esferas para superar o impasse colocado entre a distanciação alienante e experiência de pertença que são, por sua vez: a esfera estética, a esfera histórica e a esfera da linguagem. Na primeira, a experiência da apreensão de algo antecede o juízo crítico e cria condições para sua efetivação; na segunda, há uma tradição que é anterior ao homem que aparece no mundo (e que torna possível uma analítica histórica) e, na terceira, surge a anterioridade ineludível da linguagem que perpassa as duas primeiras e estabelece o nexo de co-pertença entre as esferas do vivido e do próprio homem às “coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discursos [que] precede e torna possível toda a redução instrumental da linguagem e toda a pretensão de dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto da nossa cultura” (RICOEUR, 1989, p. 332). Neste sentido, Gadamer mostra claramente sua filiação ao hegelianismo e ao romantismo alemão através do respeito às tradições e a importância que estas possuem na formação do homem quando presentes na estrutura do Estado enquanto signo realizador das potencialidades humanas. Preservar o valor das tradições passadas e prestar-lhes tributo sendo-lhes fiéis guardiães. “Gadamer orientava, inevitavelmente, a filosofia hermenêutica para reabilitação do preconceito e a apologia da tradição e da autoridade e colocava esta filosofia hermenêutica numa posição conflitual com toda a crítica das ideologias” (RICOEUR, 1989, p. 333).

A perfectibilidade do homem estava, pois, ligada ao desenvolvimento cultural de uma tradição e na sua continuidade evolutiva; a formação e a emergência da consciência histórica inscrevem-se no seio de tal processo, “enquanto esse desenvolvimento é no tempo e no ser-aí, e por isso, enquanto história, seus momentos e graus singulares são os espíritos-dos-povos;” (HEGEL, III, 1995, p. 321). Neste sentido, podemos ainda citar Hegel, em seus *Princípios de Filosofia do Direito*, quando ele afirma: “nesta marcha do Espírito, os Estados, os povos e os indivíduos erguem-se singularmente no seu definido princípio particular que se exprime na constituição de cada qual e se realiza no desenvolvimento de sua situação histórica” (HEGEL, 1997, p. 273), portanto, como universal.

Assim, além de ficar clara a filiação e o respeito de Gadamer pelo Idealismo Alemão, para Ricoeur – exageros à parte –, ele encerra uma limitação crítica no que toca à ênfase marcante na autoridade da tradição. Esta limitação possui consequências políticas na medida

em que *pode* referendar uma ideologia dominante como tradição e, por isso, não ter condições de avançar criticamente na direção de um “enfrentamento”. Aqui a crítica que envolve o perigo das “tradições como ideologias” toca a hermenêutica de dois modos: o primeiro acontece na crítica à noção do cogito husserliano idealmente puro, assumindo – mesmo que indiretamente – a pertença a uma tradição e as distorções possíveis causadas na experiência existencial de *ser-no-mundo*, ou melhor, em um mundo (sua cultura) sem o qual o sujeito não consegue se reconhecer, embora ele possa ser-lhe completamente hostil. E, no segundo modo desta crítica, Ricoeur afirma que “a compreensão é submetida às condições da pré-compreensão pelo intérprete, e esta pré-compreensão faz-se com base nas significações tradicionais incorporadas na apreensão de todo o fenômeno vivo” (RICOEUR, 1989, p. 349). Esta pré-compreensão herdada pelo interprete a partir de sua cultura, funciona em larga medida como uma esfera que pode proporcionar a confusão entre “reconhecimento-pertença” à uma tradição com a aceitação acrítica de quase-tudo que tiver essa marca cultural da qual o interprete não pode desvencilhar-se por completo. Nesta direção, as considerações de Arendt acerca dos apátridas, refugiados, exilados, oferecem larga margem de reflexão pertinente a partir das considerações de Ricoeur.

Nesta direção, a hermenêutica de Gadamer pouco enfatiza a questão de uma “rebeldia terapêutica” – do sujeito. Ela acaba limitando o caráter radical emancipatório que é próprio da esfera hermenêutica. Uma esfera do interesse emancipatório que, a partir das ciências sociais críticas, põe em revelo a questão da autonomia do indivíduo, de sua independência de pensamento e ação, portanto, de uma atitude crítica e compreensiva do indivíduo face ao exercício conjunto de experiências-poderes que a tradição exerce sobre ele, para em certa medida, circunstanciá-lo “enquanto tal”. Para Ricoeur:

[Por um lado,] a noção de texto é um bom paradigma para a ação humana, por outro, a ação é um referente para toda uma categoria de textos. No que diz respeito ao primeiro ponto, a ação humana é, em muitos aspectos, um quase-texto. Ela é exteriorizada de uma forma comparável ao registro característico da escrita. Ao destacar-se do seu agente, a ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; ela deixa um rastro, uma marca; inscreve-se no curso das coisas e torna-se arquivo e documento. À maneira de um texto, cuja significação se liberta das condições iniciais da sua produção, a ação humana tem um peso que não se reduz à sua importância na situação inicial de sua aparição, mas permite a reinscrição do seu sentido em novos contextos. Finalmente, a ação, como um texto, é uma obra aberta, dirigida a uma sucessão indefinida de leitores possíveis. Os juizes não são os contemporâneos, mas a história posterior” (RICOEUR, 1989, p. 177).

À estrutura da tradição e da cultura, Ricoeur acrescenta organicamente a dinâmica da emancipação e da espontaneidade, enfim, de uma liberdade que é tecida num imenso fluxo de forças nem sempre concordantes; uma liberdade na qual o indivíduo e grupos de grupos de indivíduos podem, dialeticamente, romper a estrutura tradicional simplesmente porque a estrutura oferece as condições de superação à liberdade do intérprete-agente. E o intérprete pode escrever ou reescrever seus atos no tempo. Não que Gadamer negue o caráter constitutivo da liberdade; Ricoeur apenas nota que o discurso em defesa da tradição pode tornar-se uma defesa ideológica e ressalta o caráter autônomo da ação emancipatória do indivíduo como texto e como parte do movimento transformador inerente à cultura. A homofobia relativa à Teoria do Interesse de Finnis mostra bem como a defesa ideológica pode disfarçar-se de um discurso em defesa de certa tradição¹¹⁷, de certa “ética” como se fossem valores universais derivados necessariamente de uma única verdade, de um conhecimento fechado. Felizmente, Gadamer está bem longe de Finnis.

A segunda coisa que pesa sobre a hermenêutica gadameriana é o tratamento dado às paixões. Não é possível pensar a história, a cultura, a linguagem, etc., realizando uma excisão da paixão ou submetendo-a – como é o caso – a escala de valores racionais, quer dizer, inferiorizando as paixões a partir de uma compreensão corrente: a tradicional – ou ideológica? – crítica que sempre toma a paixão como doença, como *pathos*, como aquilo que enfraquece o homem e rouba-lhe a saúde; e, neste caso, não é a saúde que é representada pela razão? A resistência em reconhecer a paixão como *motor* das ações e a “impulso primordial” que, em último caso, movimenta inclusive às ações virtuosas – embora reconhecendo que nem todos os meios, vontades ou desejos são lícitos –, a sobrevalorização da razão parece, sim, uma patologia. Uma ética sem sentimentos assemelha-se a uma paisagem cujas cores foram roubadas misteriosamente e só restaram as linhas e os espaços vazios. Neste sentido, Hegel continua atual e bem à frente de Gadamer.

Por fim, antes de passarmos à seção estritamente crítica deste trabalho, cabe ainda dizer que uma tentativa de fundamentação hermenêutica nos moldes de Gadamer-Aristóteles – temperada com o caráter emancipatória da tradição crítica, aqui representada brevemente por Ricoeur – parece não sofrer muito com “os cinco *tropos* de Agripa”. Isso se admitirmos que a hermenêutica, mais do que uma teoria, é uma disposição e uma vontade de “ler o livro do mundo”. Assim, enquanto filosofia, ela está mais preparada para recebê-lo e interpretá-lo

¹¹⁷ Ainda que pese as “virtudes” das observações de Burke, o perigo de confundir ideologia com tradição do qual fala Ricoeur está bem presente na defesa da monarquia – e na crítica da revolução – que ele realiza em suas *Reflexões sobre a Revolução em França*.

doxal e dialeticamente do que ávida para forçar-lhe um sistema. Pode, por fim, oferecer ao homem um mata-borrão – como diria Benjamin – para escrever sua vida como *phronesis*, refazendo o fundamento em seu continuo desfazer-se diante da incompletude, da contingência, das ameaças, da finitude.

Por conseguinte, se admitirmos o sentido hermenêutico e o inerente caráter *doxal* – e, ao mesmo tempo, com ela e para além dela, a prudência (*phronesis*) – como foi colocado acima, a questão da discordância entre opiniões, antes de ser uma dificuldade, é momento de desdobramento nas esferas e nos dispositivos de ação, da linguagem, da história, da cultura. A questão da referência, da explicitação por múltiplas referências e recursos, também. Lidar com situações, palavras, acordos, hipoteticamente sem nunca – ou quase nunca – dispor de certezas ou garantias incondicionalmente certas, é outra característica presente nas esferas hermenêuticas. Ainda pensando nos *tropos* de Agripa: a questão do regresso ao infinito não atormenta sobremaneira posto que, às mais das vezes, se “aceita” um caráter explicativo circunscrito, circular, coerentista – em maior ou menor medida, dependendo do “contexto” – à solução de problemas e a explicitações de fenômenos naturais ou históricos: satisfaz-se não com uma explicação última, definitiva, mas com uma “suficiente” que pode ser interpretada como “definitiva” enquanto suficiente; não se furta, portanto, à uma nova interpretação, ao novo mostrar do mundo. A circularidade (a referência recíproca) está presente na própria dinâmica dos elementos da cultura, da história, da linguagem, na ação, através do caráter inter-relativo (trans-relacional) dos elementos. Deste modo, no sentido em que foi exposta, uma fundamentação hermenêutica dos direitos humanos considerando Aristóteles, Gadamer e Ricoeur, nestes termos, poderia ser classificada como um “fundacionalismo fraco” pois, no sentido tradicional, abre mão do fundamento e configura-se dinamicamente em torno da *dóxa* e do coerentismo; ela parece possível se, ainda mais, lembrarmos a nota 114 (p. 226), na qual Tosi, em geral, considera os direitos humanos fundamentados a partir do surgimento, ampliação e desenvolvimento do léxico dos direitos humanos e se considerarmos, de modo, específico a posição de Rabossi que toma como marco histórico formalmente originário, fundante – mas não “fundamento” – dos direitos humanos a Declaração Universal dos Direitos Humanos e de 10 de Novembro de 1948.

Pode-se perceber, pois, que as esferas conceituais escolhidas para explicitar, justificar, enfim, fundamentar a ação e a correção éticas são originariamente abertas: a ação e a linguagem (discurso, texto, pensamento), a história, a cultura, etc. A espontaneidade “fenomênica” está presente em todas as esferas citadas e todas elas possuem o caráter

transformador da força plástica¹¹⁸. No campo múltiplo da vida cotidiana, elas se moldam e se transformam espontaneamente sem atracar-se necessariamente a um ponto fixo – nem com pretensões “eternas” –, a um ancoradouro; no fluxo e da vida, a segurança de um fundamento “inamovível” assemelha-se a um cadáver.

¹¹⁸ “A força plástica (*plastische Kraft*) do indivíduo, do povo ou da cultura em questão, quer dizer, esta força que permite a alguém desenvolver-se de maneira independente, transformar e assimilar as coisas passadas ou estranhas, [está na capacidade e coragem de] curar as suas próprias feridas, reparar as suas perdas, reconstituir por si próprio as formas destruídas”. (NIETZSCHE, 2005, p. 73).

5.

CRÍTICAS E PARADOXOS GERAIS DA IDEIA DE UMA FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Deste ponto do trabalho em diante, remeteremos a questões que, a princípio e teoricamente, são estruturalmente problemáticas para o fenômeno dos direitos humanos – também do ponto de vista político-fatual – e sua fundamentação. Essas questões apontam limites e paradoxos a serem “examinados” e “assimilados” e indicam o exercício de uma atenção constantemente crítica se se quer levar o fenômeno dos direitos humanos à sério. Elas representam a possibilidade de uma nova abrangência e, portanto, reflexão, teóricas e as consequentes mudanças – entre reforma e revolução – na práxis e na hermenêutica dos direitos humanos.

5.1 A Crítica Benjamin – Arendt – Agamben

A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro (BENJAMIN, 2005, p. 50).

Começaremos explorando algumas nuances da crítica do filósofo berlinense Walter Benjamin (1892-1940). Ainda nesta seção, seguiremos com o pensador italiano Giorgio Agamben (1942-) que desenvolve sua crítica aos direitos humanos a partir do pensamento de Benjamin, Michel Foucault (1926-1984) e Hannah Arendt (1906-1975).

Diretamente, a crítica de Benjamin não diz respeito à questão dos direitos humanos. De modo geral, ela mira a teoria do direito seja natural seja positiva. Assim, o objetivo geral da crítica de Benjamin é mostrar de que modo o direito mantém, historicamente, uma relação fraternalmente recíproca com uma violência “corruptora e dominadora” e, consequentemente, vincula-se às estruturas do processo de produção da cultura como documento de barbárie. Especificamente, a crítica benjaminiana aponta para duas pretensões tão problemáticas quanto

fundamentais do direito natural moderno: de verdade – e, não raro, de verdade fechada, inescapável – e de neutralidade político-ideológica. Mormente, se se trata de uma crítica ao direito natural, extensivamente, trata-se também de uma crítica ao direito positivo enquanto direitos dos dominadores, da cultura ou barbárie dominante; de todo modo, podemos com Benjamin, pensar a partir de sua perspectiva o(s) paradoxo(s) da possibilidade de fundamentação dos direitos humanos que tenha, sobretudo, o jusnaturalismo como inspiração.

Procuraremos apresentar essa crítica em três camadas, quais sejam:

(1) **Crítica conceitual:** problematiza a relação entre natureza e violência; (2) **Crítica teleológica:** a relação entre meios e fins ético-políticos; (3) **Crítica ético-política:** quais são as implicações práticas existentes ao estabelecer-se a ligação entre o direito natural e a esfera das relações éticas erigidas pelos conceitos dos direitos e da justiça? Além disso, a crítica de Benjamin, como dissemos, encontra a questão dos direitos humanos através de outro caminho, o de Giorgio Agamben, que, além da inflexão benjaminiana – aliada à questão do estado de exceção –, retoma o conceito de “expatriado” de Hannah Arendt para desenvolver uma crítica contundente dos Direitos Humanos.

No texto *Crítica da Violência/Crítica do Poder* (1995), Walter Benjamin procura apresentar as relações da violência entre direito e justiça para desmascarar tanto a falácia da necessidade de seu inevitável desenvolvimento “natural”, quanto a de seu pretenso caráter ético. Ao fazê-lo, Benjamin mostra que a tarefa da crítica implica na apresentação de uma alternativa que ponha fim a essa relação originariamente comprometida e suas implicações, qual seja: a superação da violência/poder (*Gewalt*) instrumental pela “violência pura”, originária, fundadora e libertária, mais próxima do anarquismo e da teleologia judaica do que do Marx absorvido por Benjamin na maturidade. Assim, ao invés da violência como meio (técnica da violência) exercício de poder, Benjamin lança mão de um exercício da força que reconcilia fins e meios e confere dignidade à ação ao retirar-lhe a má fé e o caráter ideológico danoso.

Para Benjamin, o direito natural caracteriza-se marcadamente pela eliminação de questões como as que indagam pela “moralidade da violência”. Neste sentido, o Direito Natural elide da condição de problema o uso de meios violentos para fins justos. Se os efeitos desejados forem atingidos através do emprego da violência, estariam assegurados, além de uma justificação de seu uso, seu caráter necessário. O caráter necessário reside na inelutabilidade do imperativo natural: afirmar que a ação foi realizada conforme a natureza – que também é nossa natureza – significa reconhecer, aceitar e respeitar suas anterioridade e autoridade, estabelecidas hierarquicamente para além de nosso controle. Assim, agimos de

acordo com ela e não haveria outro modo de fazê-lo; no máximo, haveria variações formais de seu exercício (aqui, segundo, Gadamer, está o perigo detectado por Aristóteles no que respeita a fazer das “leis naturais” princípios do direito). A manutenção de um ordenamento social fundado na violência exige, portanto, por natureza, suas urdidura e manutenção por meios violentos, em maior ou menor medida, sob as vestes mais elegantes e refinadas da sociedade “organizada” em classes.

A justificação da violência no direito natural passa pela caracterização do fim/sentido (*telos*) de seu exercício em função das intenções e resultados atingido como bem. A violência seria encarada, no máximo, como “mal necessário”. Aquilo que é visado através da ação violenta é algo que, se conseguido, nos elevaria para outro patamar e nos distanciaria de um âmbito limitadamente violento. Ele doura o resultado da ação violenta, apresenta-o como “bem” e exige sua manutenção; chama essa manutenção de ética da ordem social e forja sua garantia através da fundação do direito e dos meios coercitivos de sua observância.

Benjamin observa que o direito natural relaciona os meios violentos com os fins, isto é, os meios violentos não contaminariam, nem tampouco comprometeriam, os bons resultados obtidos. “Inadmissível” seria utilizar esses meios para fins que não gerassem o bem, fins não-éticos. Assim, considerando a violência como um produto da natureza e que produz bons frutos, até certo ponto não haveria problemas com seu uso, a não ser em caso de abuso. O critério para “medida do abuso” ou “do bom resultado” seria a lei. Contudo, deve-se observar que a lei também depende de critérios e estes, por sua vez, dependem das prioridades e interesses dos indivíduos que os formulam e, por conseguinte, positivam as leis.

Ora, em geral, nos mostra a história, que as ações e decisões nos âmbitos jurídicos desdobram-se conforme a estrutura de poder que preside uma sociedade. Assim, apesar de não haver uma simetria cega, há uma relação estreita entre os extratos da “classe burguesa”, ou seja, entre o poderio dos mercados e os poderes midiáticos, executivo, legislativo e judiciário¹¹⁹. De modo geral, as leis, seus critérios, bem como sua aplicação, estariam eivados pela dinâmica da dominação violenta disfarçada de direito natural.

Tem-se, portanto, condições de perceber – aplicada a perspectiva de Benjamin – porque seria equivocada qualquer tentativa de fundamentar os direitos humanos a partir do jusnaturalismo (inclusive o kantiano). Não seria possível construir a justiça, o bem, utilizando

¹¹⁹ Essas relações são mais claramente notadas em regimes totalitários sejam de esquerda ou direita. Numa “democracia de mercado”, em alguns casos, essas relações apresentam uma assimetria marcadamente maior dada a complexidade da estrutura social de “equilíbrio” dos poderes: se pensarmos no papel do sindicalismo como instância de defesa e ‘conquista’ de direitos dos trabalhadores, por exemplo.

a violência como meio sem minar-lhes as bases já de saída; os princípios de autonomia, de isonomia – fundamentais para qualquer formulação do direito –, não passariam de recursos retóricos para causar o efeito ilusório de neutralidade e justiça. O caráter de neutralidade do jusnaturalismo seria, pois, relativo a um direito que, sendo natural, não atenderia aos interesses de grupos específicos, mas de todos. Neste sentido, a neutralidade da natureza seria a conveniência dos dominadores disfarçada por uma justificação dos “fins naturais ocultos”.

Trata-se, portanto, apenas de uma contraposição ao direito natural? Não, de forma alguma. Se o jusnaturalismo é “cego para o condicionamento dos meios”, o direito positivo procura a justiça dos fins através da justiça dos meios. Por outro lado, o próprio direito positivo “é cego para o caráter incondicional dos fins”, quer dizer, para o direito positivo, os fins não deveriam ser perseguidos a quaisquer custos: a consecução de valores como os do bem e da justiça não poderiam estar submetidos às condições cegas de quaisquer ordens, sejam sociais, culturais ou econômicas; ou melhor, não se pode “manusear” esses valores utilizando de uma justificativa ou um meio qualquer. Entretanto, mesmo para o direito positivo, a realização dos fins depende fortemente dos meios e estes meios não são necessariamente éticos; contudo, para o direito positivo basta que sejam legalmente justos. Esta condição põe o direito positivo sob a suspeita de não ser um instrumento apropriado para o estabelecimento da justiça. Vale salientar que, para Benjamin:

À tese, defendida pelo direito natural, do poder-violência como dado da natureza, se opõe diametralmente a concepção do direito positivo, que considera o poder-violência como algo que se criou historicamente. Se o direito natural pode avaliar qualquer direito existente apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. No entanto, não obstante essa contradição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins, “legitimar” os meios, o direito positivo visa “garantir” a justiça dos fins pela legitimidade dos meios. A antinomia se revelaria insolúvel, se o pressuposto dogmático comum fosse falso, se meios legítimos de um lado e fins justos do outro estivessem numa contradição inconciliável. Sua compreensão não seria possível sem sair do círculo, estabelecendo critérios independentes para fins justos e para fins legítimos (BENJAMIN, 1995, p. 161).

Diante da aporia que se insinua sub-repticiamente no direito, qual seria, assim, a proposta de Benjamin? Ele parte da apresentação das relações da violência com o direito e procura mostrar como a vinculação com a justiça define a tarefa de uma crítica da violência/poder (BENJAMIN, 1995, p. 160). Para o direito natural, os meios podem ser

justificados pelos fins; para o direito positivo, os fins podem ser justificados pela legalidade dos meios. Para o direito natural, os resultados, os fins, são a salvaguarda da justiça da espécie racional, da preservação e prova de sua dignidade atemporal já prefigurada de algum modo nos meios utilizados sejam eles quais forem. Para o direito positivo, a justiça da legalidade, da formalidade do justo, estabelecendo a justiça procedimental e, com isso, tenta salvaguardar o caráter justo dos fins. Ambas definem a justiça – e justificam o poder-violência – a partir da circunscrição definicional dos seus sistemas. Entretanto, o salto do pensamento crítico pode explorar suas estruturas e expor seus pontos cegos; assim, torna-se possível estabelecer critérios independentes e “deslocá-los” da aparente segurança do dogmatismo.

Se a esfera das relações éticas é estabelecida pelos conceitos de direito e justiça, o resultado de uma ação, o efeito de uma causa, torna-se violência – *in extremis* – ao recorrer ao direito e à justiça como forma de autolegitimação e, conseqüentemente, interferir em questões éticas. Para Benjamin, os meios e os fins constituem a relação elementar de toda ordem jurídica.

Benjamin propõe, então, sair das perspectivas tanto do direito natural quanto do direito positivo para que se possa encarar adequadamente o problema da legitimidade do poder e sua relação com o a justiça e o direito. Para fazê-lo deve-se considerar criticamente o direito dentro da filosofia da história. Pode-se tomar o direito positivo como hipótese provisoriamente orientadora do trabalho, pois ele não só permite como exige uma resposta à questão: sob quais condições (materiais) historicamente, o poder, qualquer poder, recebe sua legitimação senão através da “violência alienante”?

Para Benjamin, em oposição à violência alienante, apenas uma “violência pura”, ou seja, revolucionária, libertadora, pode instalar um estado de bem-estar autêntico. Na violência pura, fins e meios convergem indistintamente à realização da justiça; eles nascem no impulso único, original de demolição da alienação dominante. Toda a história é um documento da urdidura insidiosa da trama corruptora de uma barbárie que quer fazer civilização a todo custo; um documento da barbárie que precisa ser revirado com justiça e, para fazê-lo, deve recorrer a uma violência que esteja além das ideologias, além do bem e do mal, cujo impulso primário repousa no caráter destrutivo (niilista) e tem como fim o desmoronamento da ordem violenta institucionalmente constituída e a libertação das condições opressoras de vida. A violência alienante é a expressão final do poder instituído. A violência (*Gewalt*) é a face do poder; sua unidade encontra-se perpassada de ponta a ponta pelo caráter corruptor de sua constituição. A violência pura desconhece o caráter corruptor da violência/poder, pois seu objetivo é não é atingir a torre do poder que é, por “natureza” dominadora, mas fazê-la ruir.

Se os direitos humanos estão assentados na estrutura de poder/violência, eles também estão comprometidos e servem como instrumentos de dominação, de pastoreio e apascentamento; se não, a violência pura seria um dos instrumentos que poderiam efetivamente fazer os direitos humanos passarem da ideologia para *práxis*. No escopo da violência como poder/poder como violência, eles encenariam o teatro da igualdade, da liberdade e da fraternidade sob a espada do Leviatã. Destarte, falar de uma fundamentação dos direitos humanos seria, neste sentido, falar de uma fundamentação da violência/poder ao invés de reduzi-la às cinzas?

Partindo das críticas de Benjamin e priorizando ao menos dois textos dele – o já citado texto da juventude *Crítica da Violência/Crítica do Poder* (1995) e um texto póstumo, da maturidade, *Teses Sobre o Conceito de História* (2005) –, Giorgio Agamben, por sua vez, retoma a relação entre violência, legitimação do poder e direito a partir da teoria da soberania e seus desdobramentos como “Estado de Exceção”. A retomada de Agamben também encontra apoio substancial nos conceitos de biopoder/biopolítica de Michel Foucault (¹²⁰) (FOUCAULT, 1988, p. 156/7) que lida com a perspectiva da inserção de uma filosofia da vida (*bios*) sob a tecnocracia política através de sua formalização disciplinar jurídica (AGAMBEN, 2002, p. 134).

Na tese VIII sobre o conceito de história, remetendo aos regimes totalitaristas¹²¹ – sobretudo ao nazista –, Benjamin afirma que “a tradição dos oprimidos nos afirma que o “estado de exceção” no qual vivemos é regra”. Em seus comentários às *Teses*, Michel Löwy (LÖWY, 2005, p. 82) esclarece que Benjamin lida com duas concepções de história, a saber: (1) a história progressista burguesa que defende uma visão de história como um aprimoramento da paz, da democracia e da liberdade e (2) a concepção de história da tradição dos oprimidos, história crítica, para a qual o progresso histórico da humanidade é o desenvolvimento de um projeto de poder burguês marcado pela violência jurídica. Esse

¹²⁰ Sobre o conceito de biopolítica e biopoder escreve Foucault: “Gostaria de começar o estudo de algo que eu havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana” (FOUCAULT, 2008, p. 03). (...) “Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões ou “alienações, de encontrar que se é e tudo o que se pode ser” (...) (FOUCAULT, 1988, p. 158).

¹²¹ Totalitarismo também de ordem capitalista, bem mais sutil.

projeto burguês de violência/poder tem sido o motor de implantação e aprofundamento da opressão, de uma barbárie silenciosa, coberta pelo direito natural. Para Benjamin, apesar da história progressista tratar o totalitarismo nazista como um desvio, uma exceção à regra, na verdade, o nazismo é um desdobramento da regra dos vencedores, uma consequência da história progressista.

Para Agamben, finalmente, pôde-se observar com uma grande clareza uma culminância de políticas totalitaristas modernas desde a tragédia de 11 de Setembro de 2001 nos EUA. Ainda que o Estado de Exceção não seja “legal” e/ou declaradamente instaurado, ele é definido pela instauração de medidas pouco comuns como a supressão física de inimigos ou grupos de inimigos não integráveis ou potencialmente ameaçadores, o totalitarismo moderno apresenta, para Agamben, indícios de que se pode eleger o “Estado de Exceção” como “paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Um dos mais claros indícios é a disseminação de uma política do medo baseada numa condição de vulnerabilidade e insegurança que justificaria “o estado de alerta permanente” na forma de um “estado de constante emergência”. Essa emergência possibilitaria justificadamente, sem aviso prévio, a qualquer movimento, independente das proporções, a instauração de um Estado de Exceção. Assim, de acordo com Agamben, o estado de exceção localiza-se na fronteira de uma indeterminação entre democracia e absolutismo (AGAMBEN, 2004, p. 13). Trata-se de um “dispositivo totalitarista de segurança” que usa da tolerância democrática para instalar-se posto que, como mostrara Benjamin, numa democracia liberal – fortemente vinculada ao direito natural –, a relação entre meios e fins éticos estaria comprometida pelo binômio violência-direito desde o princípio. É a partir deste plano de observação que Agamben nos diz que:

O significado imediatamente biopolítico do *estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão* aparece claramente na “military order”, promulgada pelo presidente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001, e que autoriza a “infinite detention” e o processo perante as “military commissions” (não confundir com os tribunais militares previstos pelo direito da guerra) dos *não cidadãos* suspeitos de envolvimento em atividades terroristas (AGAMBEN, 2004, p. 14)¹²².

¹²² Grifos nossos.

O surgimento de um “estado de emergência” para “reestabelecer” a segurança e, portanto, os “mecanismos contínuos, reguladores e corretivos” (FOUCAULT, 1988, p. 157) da vida, retomam curiosamente o apelo limite do direito em sua função coerciva como direito da suma violência: o direito de morte (FOUCAULT, 1988, p. 156). Neste sentido, ao estender seus “tentáculos” na direção do “não cidadão”, do “expatriado” – como aponta Arendt – simples vivente, para garantir a segurança, o estado de direito dos cidadãos, o “estado de emergência” expõe um de seus paradoxos estruturantes mais sérios: se ele é direito “apenas” dos cidadãos, como poderia acalantar o poder de suspender e aniquilar vidas, de legislar sobre quem não está ao seu alcance? Ele é a princípio um direito de todo cidadão; entretanto, juridicamente, nem todos os viventes podem ser considerados cidadãos; há a compreensão de que o direito pode suspender a vida porque, afinal, se ele se diz como direito de natureza pode exercer seu poder e sua violência – legislar sobre a vida em geral, quer dizer, dos cidadãos e não-cidadãos; tudo, todos estariam, neste sentido, ao seu dispor.

Na terceira parte de *Homo Sacer* (2002), Agamben retoma o paradoxo apresentado por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* para por em xeque a compreensão e, consequentemente, a validade dos direitos humanos. Na segunda parte desta obra (O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem), Arendt constata que:

Os apátridas estavam tão convencidos quanto às minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda. (...) A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, **mas sim de não existirem mais leis para eles, nem que seja para oprimí-los** (ARENDT, 2007, p. 326-329).

Esta condição de sem pátria – apátrida – que na época de Arendt era a condição dos milhões de judeus e outros povos despidos de sua nacionalidade, hoje, encontramos nos milhões de migrantes, de representantes de povos deslocados (*displaced people*), em várias partes do mundo, pelas guerras, pela fome, pelas calamidades, à condição dramática dos que “não tem direito a ter direitos”.

É o que Agamben chama de “vida nua”, lançada de volta à vida natural através da perda de valores mais fundamentais relativos às suas étnias, culturas, leis, terra, etc.; trata-se de alguém que não deveria estar sujeita ao poder político (AGAMBEN, 2010). Apesar disso, o poder político ao lança-la à margem, força-lhe a uma subjetividade negativa que pouco teria

haver como o Nada de Jean-Paul Sartre. Uma subjetividade que mina a interação com o real, impossibilitando-lhe, sequer, o exercício mínimo da “força plástica” humana, sua capacidade de adaptação a realidades distintas por que, simplesmente, quaisquer realidades lhes foram tomadas.

Nesta perspectiva de uma crítica ao Estado de Direito e seus paradoxos – além de problemas estruturais e contradições em seu campo definicional –, constata que ele promete mais do que pode e consegue cumprir: proclama o princípio absoluto da dignidade humana e a defesa dos direitos fundamentais, mas não os garante; trata os cidadãos de forma discriminatória, uma vez que para os oprimidos e os excluídos do sistema não vale o Estado de Direito, mas o estado de exceção: eles são tratados como “vida nua” que pode ser eliminada, assassinada, explorada, marginalizada quando, no entanto, se eles não fazem parte do “Estado de Direito”, as regras deste Estado não são aplicáveis a eles. Como dizia Benjamim, o estado de exceção é a regra para os oprimidos. Neste sentido, o lado obscuro e o fundamento oculto do Estado de Direito é o estado de exceção permanente, onde a exceção se torna a regra e o poder soberano, o poder sobre a vida, o bio-poder se exerce de forma arbitrária: a verdadeira face do poder se manifesta quando analisarmos como ele se comporta com os marginalizados, os excluídos, as vítimas do sistema. Ao invés de ser um poder exercido no cultivo e proteção de toda a vida, de esforçar-se para tal, o “bio-poder” é o poder de dispor da vida de muitos em função da boa vida de poucos.

O verdadeiro fundamento do Estado e do poder não seria o contrato social no qual os indivíduos livremente cedem uma parte dos seus direitos para garantir a ordem e a paz (modelo jusnaturalista), mas a disponibilidade que o poder possui originariamente sobre a “vida nua” e que ele pode exercer a qualquer momento: a exceção se tornaria, portanto, a regra. Do ponto de vista do fundamento oculto e ocultado, totalitarismo e Estado de Direito seriam duas manifestações distintas, mas assimiláveis do estado de exceção, e o campo de concentração seria a metáfora de todo estado soberano moderno, a chave oculta para entender o poder soberano moderno.

Citando Arendt, ele pondera que:

O paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical desse conceito. “A concepção dos direitos do homem” – ela escreve – “baseada na própria existência de um ser humano enquanto tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer

qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos”¹²³. No sistema do Estado-Nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos do cidadão de um estado (AGAMBEN, 2002, p. 120).

Analisando o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, bem como os artigos 1º, 2º e 3º, Agamben mostra como os Direitos Humanos constituem-se “biopoliticamente” no duplo movimento de identificação e cisão entre os “direitos inalienáveis a partir do nascimento” e a “criação do cidadão”. Esses dois elementos recebem sua chancela, mediação e consequente ligação no seio do conceito de Nação (artigo 3º); nação, assim como nascer, nascimento, possui sua origem etimológica no verbo latino *nascere*. No momento em que nasce, o indivíduo torna-se portador de direitos inalienáveis e, simbolicamente, faz nascer em si, na sua condição de cidadão, a nação. Agamben expõe a vinculação necessária entre a etimologia da palavra “nação” (*nascere*) e axiologia do documento. Fugir dela representa a admissão de que o uso da linguagem não possui nenhum critério semântico e, sendo assim, é desprovido de realidades formais. Que ela seja aleatória, “não se discute”, contudo, que seja, usada como se não houvesse uma grande tradição linguística de autoconstituição, é um marco no processo de banalização/negação das “condições humanas” mais primordiais: ser de linguagem, social, político, epistemológico, estético, ético.

Entretanto, segundo Agamben, o nazismo e o fascismo redefinem a relação entre o homem e o cidadão na sua invectiva de delimitar rigorosamente a cidadania nacional (quem é o alemão e quem não o é, por exemplo) e o que é alheio à condição de cidadão (AGAMBEN, 2002, p. 137-138). A figura inquietante do refugiado – que rapidamente pode tornar-se expatriado, não-cidadão – surge nesta dinâmica e compromete a relação homem-cidadão na medida em que torna visível o que não deveria vir à tona: o animal-homem – manifestação da vida nua – como fundamento do cidadão-nação e razão de ser do direito natural através da violência institucionalizada, centralizada e “justificada” na figura icônica do Leviatã. A figura do refugiado/expatriado interrompe a pretensa continuidade entre nascimento, nação e nacionalidade, entre vivente-homem-cidadão. Portanto:

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexa nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente

¹²³ ARENDT, 1994, p. 299.

inadiável em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos (AGAMBEN, 2002, p. 141).

Deve-se, entretanto, considerar se a efetivação do projeto cosmopolita poria fim ao paradoxo desenvolvido por Agamben – sob as sombras de Benjamin, Hannah e Foucault – ou se redundaria em totalitarismo global à moda de 1984 de George Orwell. Em um estado mundial no qual todos seriam cidadãos do mundo, a figura do refugiado tornando-se expatriado, do radicalmente excluído, deixaria de existir? Mesmo admitindo a possibilidade de um “estado mundial”, fica, além da esperança, a incerteza acerca da capacidade da geração de um sentimento de pertença e comprometimento ético entre as culturas do estado-mundo; a incerteza de uma ordenação capaz de traduzir tal compreensão ou mesmo de empreender um processo educativo capaz de realizá-la diante das constantes dificuldades criadas pela política burocrática e sua pragmática limitada por seus interesses particularistas.

Eis, pois, a “configuração final” do problema apresentado inicialmente por Benjamin e desenvolvido por Agamben: o comprometimento ético da vinculação entre direito natural, violência e legitimação do poder, reaparece problematicamente no desenvolvimento dos direitos sob a forma dos direitos humanos na medida em que surge a condição de refugiado/expatriado. O “estado de emergência-exceção” realimentaria, por conseguinte, o totalitarismo ao desnudar o homem da condição de cidadão através da suspensão do direito e confirmaria, deste modo, sua identificação com meios eficazes – não importando quão violentos fossem – para atingir “fins justos”. Destarte, conforme as consequências geradas pela reflexão de Agamben, os direitos humanos só fariam/fazem sentido dentro do escopo definicional do Estado de Direito; e no qual, tão somente, ele é cidadão. Fora dele, está o homem nu, cuja identidade cultural e subjetiva é negada pela abolição de sua identidade jurídica que, neste caso, é tomada como se fosse a primeira, definitiva e, certamente, única – não nos esqueçamos dos “imperativos do capital” – esfera com poderes de fundar a identidade humana, de conferir-lhe o sentido de vida e, assim dispor dela seja como for.

Em vista do que foi exposto, faz-se mister colocar a questão: em que medida o jusnaturalismo em geral e, especificamente, poderia ainda servir de fundamento para os direitos humanos? Se não, quais alternativas – considerando a hipótese de que os direitos humanos necessitam de um fundamento/justificação filosófico – poderiam fazê-lo? Em primeiro lugar, os direitos humanos dizem respeito ao próprio direito ou ao humano?

Diante das teses de Agamben: sim, o Estado Democrático de Direito é um “estado de exceção” e é imperativa a destruição da compreensão de seu aparato operativo, sobretudo o

político-monitário; assim, desfeita as ilusões desse aparato e seus mecanismos de engodo, o campo estaria livre para a reformulação de uma relação entre *bios*, *antropos* e política; uma relação na qual a esfera fundante não estaria mais invertida: em primeiro plano, viriam sempre a vida e o humano e não direito-violência plenipotenciado, o quase Estado-Deus.

Sem abrir mão da crítica de Agamben, faz-se mister ressaltar que o Estado Democrático de Direito, efetivamente, é o que está diante de nós na história sempre – e ainda – marcada pelo domínio de exercícios autoritários e opressivos. Por isso, o Estado de Direito constitui uma herança emblemática no qual o humano é reverenciado formalmente por um lado – como cidadão – e humilhado como humano. Sem o enfrentamento e a superação das contradições do Estado Democrático de Direito na direção de uma nova forma de compreensão e vida humanas, este Estado estará nos condenando à fornalha que alimenta seu poder de fogo.

Diante de todas as críticas e contradições do Estado de direito não vemos alternativa para os excluídos, os párias, os oprimidos do sistema que não seja “a superação do Estado de Direito”. Não é possível nem suficiente vislumbrá-la apenas teoricamente; a teoria é apenas de uma etapa. Sem a compreensão, organização, a força da solidariedade e a atitude ativa dos próprios excluídos e todos que reconhecem sua condição frágil diante das ameaças existentes no ventre do Estado Democrático de Direito atual, não haverá qualquer mudança. Deve ficar inegavelmente claro que a categoria fundante do Estado de Direito é o humano; e que, antes de ser categoria, é “algo” que lhe antecede, um ser vivo, biologicamente complexo, único, insubstituível, que criou o Estado para sua proteção e bem viver. É, por conseguinte, inadmissível que haja barreiras das mais variadas ordens no instante em que necessidades humanas urgem por todas as partes; é inadmissível que esta urgência seja ignorada, que os gritos, gemidos e choro de dor sejam tratados como um silêncio desértico, virtual; o único silêncio que há é o silêncio da sempre crescente pilha de corpos dos que sucumbem como resultado da violência/poder do “Estado Democrático de Direito atual” e dos regimes ditatoriais ao redor do mundo, das guerras civis; são vítimas dos homens que, antes de tudo, são “ativos” da burocracia política de mercado; homens que se deixam e são definidos pelo Estado – e não o inverso – que usufruem de seu poder e da proteção das muralhas burocráticas, do efetivo da violência institucional e investigativa, ao invés de comandá-las, de definí-las, de assumí-las como fruto de seu gênio e, portanto, de coloca-las ao serviço de todos.

Pode-se perceber, enfim, em que sentido Benjamin fala de um poder/violência (*Gewalt*) puro(a) e de seu papel revolucionário. Até agora, o que se vê é uma expressão do

poder/violência que faz da barbárie os documentos da cultura irresistivelmente tomada e moldada pela tempestade que se chama progresso (BENJAMIN, 2005, p. 87); o que se vê, até agora, é o exercício corrompido/corrupto de um poder que anuncia o esmagamento humano como bem-estar social. “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de excessão” no qual vivemos é a regra” (BENJAMIN, 2005, p. 83).

Diante de toda a problemática desvelada pelas considerações de Benjamin, Arendt, Foucault e Agamben, teremos ainda teremos de lidar com uma incômoda observação feita pelo filósofo americano James Rachels: a ausência de critério para atribuir direitos a alguns animais – nomeadamente, os animais humanos – e não atribuí-los aos demais animais. A observação de Rachels deve ser considerada com a seriedade que merece e não ser aparentemente desarticulada por uma “retórica” de enfatiza o ridículo de falar de “direitos humanos dos animais”, pois, em nenhum momento, é disso que se trata. A posição de Rachels tem como principal consequência – ou, ao menos, uma das principais – o fato óbvio de que somos apenas animais que “tomaram o poder” entre os outros animais e sobre a natureza e agimos como se tudo o mais fosse nosso e estivesse à nossa disposição desmesuradamente. Se a questão do critério é tão importante para a racionalidade, por que, afinal, ela foi “elidida” da discussão dos direitos dos animais em geral – incluindo os animais humanos, obviamente – e continua sendo evitada quando tratamos dos direitos humanos no sentido da radicalidade (*radix, radicis*) que a discussão merece? Talvez porque, como mostra Rorty, há humanos que tratam outros humanos como “inumanos”, como “animais”, ordinariamente.

As considerações de Rachels deixam ainda mais claras o sentido de nossa responsabilidade diante de nós mesmos e do mundo e, à moda de uma psicologia nietzscheana, carrega algo de insuspeito a ser mostrado na superfície de nossas obviedades mais pacíficas e seguras de si.

5.2 J. Rachels: a Ausência de Critério Moral de Distinção entre Homens e Animais

Ao longo do livro “Elementos de Filosofia Moral” (2006), após analisar vários casos éticos paradoxais, o filósofo americano James Rachels (1941-2003) parte para a formulação de um conjunto de proposições éticas elementares – segundo ele reduzidas ao limite possível – que ele chama de “Concepção Mínima sobre Moralidade”.

Rachels faz escolhas metodológicas claras; ele não parte de definições, prefere debruçar-se analiticamente sobre exemplos que contém paradoxos éticos. Ao perguntar qual a

melhor escolha numa determinada situação; quais são – ou seriam – as melhores razões para decidir moralmente, Rachels detém-se indiretamente sobre um valor fundamental: o bem. Apesar das variações históricas, sócio-econômicas, culturais e conceituais, este valor parece conservar em seu núcleo um sentido que, intuitivamente, nos permite ainda hoje discutir as questões que dizem respeito às condições suficientes para viver uma vida digna. Assim, ao partir da exposição conflitiva, Rachels deixar emergir de modo relacional e, na perspectiva de uma aplicação específica, o problema em torno do Bem.

Nesta obra, especificamente, Rachels não chega a tratar da questão dos Direitos Humanos; entretanto, fornece uma “metodologia” e um direcionamento axiológico que pode ser elucidativo no sentido de tentar estabelecer mais um fim-sentido (telos) dos direitos humanos do que, propriamente, de sua fundamentação. A orientação axiológica preserva valores que, a princípio, são valores supervalorizados e tradicionais para a cultura ocidental. No entanto, ela é mais racional em um sentido formal: ao invés de especificar interesses, ela deixa o valor “interesse” aberto à discussão franca, isto é, para ser determinado conjuntamente em função do que seria melhor para as partes envolvidas, a partir de uma “pré-compreensão” do conceito de bem.

A proposta de uma “concepção mínima” de Rachels é expressa por ele mesmo de modo sucinto e simples, ao afirmar que: “Moralidade é, minimamente, o esforço em guiar a conduta do indivíduo por meio da razão – ou seja, fazer algo para o qual haja as melhores razões para fazê-lo – enquanto ao mesmo tempo se dá um peso igual aos interesses de cada indivíduo que será afetado pelo que alguém faça” (RACHELS, 2006, p. 15). Se pudéssemos resumir a posição de Rachels, diríamos que os direitos humanos é uma questão de “bom senso” e, nesta afirmação, está implícita uma outra: precisamos da ideia de direitos humanos ainda que seja como ideal regulador, ainda que precisemos questioná-lo e revisá-lo, “refundá-lo” no sentido de evitar perigos de ortodoxias e expressá-lo como emblema-signo de uma humanidade de se afirma num grau exuberante de diversidade expressiva culturalmente.

Rachels fala de moralidade como esforço, portanto, como vontade moral. Em seguida, de uma disposição orientada segundo as melhores razões para a ação; neste empenho, como critério, deve-se considerar em igual medida os interesses de cada parte envolvida e os resultados possíveis de uma ação.

Em última instância, trata-se de responder se, a partir da “concepção mínima de moralidade” de Rachels pode-se formular uma plataforma de negociação para o compartilhamento de valores universalizáveis. Enfim, saber se e quais valores “ocidentais”, critérios, inseridos e contextualizados numa cultura distinta, seriam capazes de gerar

incompatibilidade estrita ou se, pelo contrario, possuiriam “força plástica” suficiente para uma reestruturação compatível com ela. A questão da “força plástica” remete à maleabilidade, ou melhor, ao que poderíamos chamar de “cláusulas pétreas” de uma cultura e de suas razões/valores. De todo modo, os valores dotados de apelo universal seriam, portanto, o núcleo mínimo que possibilita/possibilitaria e justificaria uma discussão franca e aberta dos direitos humanos em torno dos entraves políticos e a urgência de uma “individualização”, uma introjeção subjetiva e inalienável dos direitos humanos por parte de cada ser humano.

Esta justificação mínima seria composta por certo número de proposições que teriam como principal finalidade gerar a discussão a partir do reconhecimento e da aceitação de um escopo axiológico “mínimo” e “comum”. A aceitação do “núcleo mínimo” envolve, portanto, um objetivo bem mais modesto do que um consenso absoluto, ou mesmo geral, em torno do tema: ela visa consolidar a relevância do tema do ponto de vista teórico e, principalmente, prático. Eliminados temores de várias ordens a exemplo da “aculturação” e, garantida a abordagem negociável numa perspectiva crítico-discursiva, seria assegurado um ambiente “adequado” para a questão. Poder-se-ia, então, partir estrategicamente para a elaboração de políticas práticas de educação e efetivação em torno dos direitos humanos.

Entretanto, e se a questão moral não fosse apenas problema extensível ao universo humano, independente de uma ética natural-racional ou “intuitiva”, emocional ou convencional? E por que não seria extensível aos demais animais e à natureza de modo geral? E, se pode sê-lo, por que não o é? Na obra *Created from Animals* (1990), James Rachels pondera que:

Tem sido difícil para humanos pensar objetivamente sobre a natureza de animais não-humanos. Um problema, frequentemente comentado, é que nós tendemos a antropomorfizar a natureza e ver os animais como nós mesmos. Uma dificuldade frequentemente muito menos notada está conectada com o fato que, assim como tentamos pensar objetivamente sobre o que os animais têm de semelhante, nós somos sobrecarregados com a necessidade de justificar nossas relações morais com eles. Nós matamos animais por comida; nós os usamos como experimentos de laboratórios; nós os exploramos como fontes de matérias-primas tais como couro e lã; nós os mantemos como animais de trabalho – a lista se estende indefinidamente. Estas práticas são para nossa vantagem e nós temos a intenção de continuar com elas. Assim, quando pensamos sobre com o que os animais se assemelham, nós estamos motivados a concebê-los de modos que são compatíveis com esse tratamento que lhes damos. Se os animais são concebidos como seres sensíveis e inteligentes, estes modos de tratá-los pareceriam monstruosos. Então, os humanos têm razões para resistir em pensar neles como sensíveis e inteligentes.

Às vezes, essas resistências assumiam formas extremas. No século XVIII, um período de rápido e animador avanço para fisiologia, o funcionamento da

maior parte dos órgãos e a circulação do sangue começaram a ser entendidos pela primeira vez. Mas estes avanços foram alcançados através de procedimentos experimentais que submetiam animais a excruciantes torturas. Cães, por exemplo, teriam sido presos a placas através de pregos em suas patas e, então, teriam sido abertos para que se pudessem observar suas vísceras em funcionamento. Isto aconteceu muito antes do desenvolvimento dos anestésicos e as cordas vocais dos cães teriam sido cortadas algumas vezes, assim seus ganidos não incomodariam os anatomistas.

Se algum cientista fosse perturbado, a doutrina moral tradicional oferecia confiança. Pensadores como Tomás de Aquino ensinaram longamente que “a caridade não é extensiva às criaturas irracionais” e que animais brutos existem apenas para o uso dos homens. (...) Para eliminar todas as razões da culpa, seria necessário ver os animais como incapazes de sentir dor.

René Descartes (1596-1650) (...) foi o proponente-chefe desta visão. Descartes sustentou que a mente e o corpo são tipos de entidades radicalmente diferentes. A mente é completamente imaterial por natureza, enquanto o corpo é simplesmente um tipo de máquina. Humanos, porque têm tanto mente quanto corpos, são capazes de pensar e sentir. Contudo, meros animais, disse Descartes, não tem mentes. Portanto, eles não são nada além de máquinas, incapazes de qualquer tipo de estado consciente, inclusive dor¹²⁴ (RACHELS, 1990, p. 129).

Rachels desenha o limite da universalidade ética racionalista apontando como pragmaticamente, instrumentalmente, ela estabeleceu uma compreensão da natureza que eliminasse os inconvenientes da pesquisa em animais, sobretudo os inconvenientes práticos, emocionais e psicológicos; para todos os efeitos, “fazia mister” desfazer-se de qualquer compreensão que mostrasse os animais como possíveis vítimas de crueldade, como seres que

¹²⁴ “It has always been difficult for humans to think objectively about the nature of non-human animals. One problem, frequently remarked upon, is that we tend to anthropomorphize nature and see animals as too much like ourselves. An opposite but less frequently noticed difficulty is connected with fact that, even as we try to think objectively about what animals are like, we are burdened with the need to justify our moral relations with them. We kill animals for food; we use them as experimental subjects in laboratories; we exploit them as sources of raw materials such as leather and wool; we keep them as work animals – the list goes on and on. These practices are to our advantage, and we intend to continue them. Thus, when we think about what the animals are like, we are motivated to conceive of them in ways that are compatible with treating them in these ways. If animals are conceived as intelligent, sensitive beings, these ways of treating them might seem monstrous. So humans have reason to resist thinking of them as intelligent or sensitive. At times this resistance has taken an extreme form. In the seventeenth century, a time of rapid and exciting advancement for physiology, the functioning of the major organs and the circulation of the blood were beginning to be understood for the first time. But these advances were achieved through experimental procedures that subjected animals to excruciating tortures. Dogs, for example, would be restrained by nailing their paws to boards, and then would be cut open so that the working of their innards could be observed. This was long before the development of anaesthetics, and the dogs’ vocal chords would sometimes be cut so that their shrieks would not disturb the anatomists. If any scientist was troubled, traditional moral doctrines offered reassurance. Thinkers as Aquinas had long taught that ‘Charity does not extend to irrational creatures’, and that brute animals exist only for the use of men. (...) To remove all reason for guilt, it would be necessary to view the animals as incapable of feeling pain. (...) René Descartes (1596-1650) (...) was the chief proponent of this view. Descartes held that the mind and the body are radically different types of entities. The mind is wholly immaterial in nature, whereas the body is simply a kind of machine. Humans, because they have minds as well as bodies, are capable of thought and feeling. But mere animals, Descartes said, have no mind. They are, therefore, nothing but machines, incapable of any sort of conscious state, including pain”. A longa citação justifica-se pelo conteúdo reflexivo, histórico e, além disso, pela contundência relevante das informações apresentadas.

demonstrassem algum grau de vivacidade sensível e ativa – inteligência, emoção, capacidade de comunicação, ainda que não em níveis humanos. Ao exemplo do que aconteceu com o conceito de natureza no direito – de um modo correlato, porém distinto –, a *concretude* da natureza é mais uma vez colocada numa zona de indeterminação: natural e biológico são dissociados; natural torna-se essencial (*essentia*) e a vida ($\beta\iota\omicron\delta$) expressa o automatismo de um movimento que não possui sua vivacidade/sensibilidade ativa.

Apesar de Tomás de Aquino reabilitar o mundo em certo sentido – sobretudo se comparado ao mundo corrompido pelo pecado como pensara Agostinho, a perspectiva última é a de um mundo centralizado em torno e em função do homem, criação mais sublime de Deus. Em Descartes, com a radicalização da relação do pensamento racional (essência humana) com Deus, essência em si mesma, a materialidade, ou melhor, a naturalidade viva da natureza é reduzida à mecânica. Levando em conta, os hábitos de sobrevivência – mormente, a pesquisa “pré-científica” ou mesmo científica, nos dias e termos de hoje – e consideradas as necessidades, os exercícios e prazeres do poder relacionados ao desenvolvimento da racionalidade, os homens seguiram pragmaticamente com o projeto de regular o mundo conforme seus interesses. A racionalidade inscreve-se neste projeto, ressaltando seu poder sobre a matéria, seu caráter imaterial e autonomia em relação à contingência do mundo; ela disfarça sua instrumentalidade, procura estruturar o mundo em torno de ideias racionalmente abstratas de bem, de justiça, etc. Com isso, ela estabelece uma “ideologia conceitual” para posicionar-se no mundo, governá-lo como se fosse um âmbito particular do qual os animais humanos podem usufruir à vontade, bastando para isso, estender a mão e pegar.

No artigo *Do Animals Have a Right to Liberty?* (1976)¹²⁵ – escrito a convite de Peter Singer –, a crítica de Rachels volta-se para um ponto específico desta relação entre o homem e os animais não-humanos: a questão da ausência de um critério moral que justifique a exclusividade dos humanos em relação ao tratamento ético-moral.

Rachels começa chamando à atenção para a mudança terminológica ocorrida em artigos e livros de filósofos que tratam sobre “Direito Natural”. Segundo o autor, progressivamente, eles começaram a usar o termo “Direitos Humanos” ao invés de “Direito Natural”. Isso teria pelo menos duas vantagens: (1) evitaria “preocupações ontológicas” (*ontological worries*) como ver-se novamente enredados nas dificuldades de dizer – afinal e com “exatidão” cada vez mais exigidas modernamente – o que seria a “natureza humana” que

¹²⁵ REGAN, Tom; SINGER, Peter. (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1976, p. 205-223.

está implicada na noção de “direito natural”; Rachels aponta mais precisamente para o que interessa: a “ocultação” do natural/natureza realiza um corte conceitual (corte definicional) e faz do “direito natural” (2) os direitos que todos os seres humanos – e tão somente eles – têm em comum; tenta evitar, assim, qualquer possível relação conceitual entre natureza e vida em geral, quer dizer, entre o natural e os demais animais não-humanos.

Em seguida, o desenvolvimento do artigo apresenta uma crítica aos “direitos humanos” a partir de uma contraposição relativa à questão dos “direitos dos animais”; a concessão de direitos apenas a animais humanos não possui critérios restritivos razoáveis, ela é arbitrária. Para esclarecer a questão, Rachels sugere que utilizemos uma estratégia crítica que tem obtido grande sucesso quando aplicada à elucidação de questões relativas ao racismo.

A pressuposição, a orientação geral que tem sido difundida atualmente é a de que a raça de uma pessoa não é, em si mesma, um critério relevante para determinar como ela deve ser tratada. Portanto, a discriminação racista seria injustificada até que, posteriormente, pudesse ser encontradas diferenças relevantes entre negros e brancos, por exemplo; diferenças capazes de justificar diferentes modos de tratamentos. Porém, por não haver tais diferenças, a discriminação é injustificada. Pode-se fazer uma pressuposição similar de que a mera diferença entre espécies não é suficiente, em si mesma, para justificar quaisquer diferenças no modo como seres vivos são tratados. Assim, se se quer garantir direitos para humanos e, no entanto, negá-los aos membros de outras espécies, devemos ser capazes de apontar algumas diferenças morais relevantes entre os demais animais do que o mero fato de que os animais são membros de outra espécie (RACHELS, 1997, p. 205)¹²⁶.

Ao menos no exemplo citado acima, a aplicação do método de Rachels não oferece uma caracterização de uma das partes da questão, nem tampouco do que ambas possuem em comum; ele está interessado em mostrar que, do ponto de vista moral, não há diferenças relevantes a ponto de justificar a distinção hierárquica – nem tampouco a atribuição/negação de direitos – entre animais humanos e não humanos. E, neste caso, a razão não pode ser “alçada” à condição de critério moral. Neste sentido, interessa-nos, ao menos, uma consequência básica que pode ser ressaltada a partir da reflexão de Rachels, qual seja: se a distinção moral entre os próprios humanos é arbitrária e não pode ser rigorosamente justificada – sobretudo no que diz respeito àqueles de etnias distintas –, por que seria diferente

¹²⁶ A posição de Rachels se insere no movimento mais amplo chamado de ecologia profunda, e representado por autores como Peter Singer, Tom Regan, entre outros. Ver: SINGER, Peter. *Ética Prática*, São Paulo: Martins Fontes, 1994. REAGAN, Tom. *The case of animals rights*. In: SINGER, Peter (org.). *Defense of animals*. Oxford: Blackwell, 1985

entre animais humanos e não humanos? É possível resolver esta questão a partir da ideia de um núcleo moral mínimo composto proposições éticas elementares, isto é, a partir da “moralidade mínima” do próprio Rachels? De todo modo, se se levanta a objeção formal de que entre etnias e espécies o mesmo argumento não pode ser aplicado – transposto ainda que de modo adaptado – visto que se trata de relações e seres diferentes entre grupos biológicos classificados distintamente dentro da sistemática e da taxonomia, ela – a objeção – não se sustenta. Justamente por apelar às ciências da sistemática e da taxonomia, ao invés de fortalecê-la com a linha divisória metodológica e epistêmica oferecida pela classificação, ela acaba por enfatizar ao aspecto relacional que todos os seres vivos têm entre si em vários sentidos. Ainda assim: deve dizer que Rachels não está tratando a questão em termos estritamente biológicos; ele pressupõe uma etologia e uma psicologia dotadas de envergadura crítica na qual se observa o comportamento do animal humano – e suas relações – diante dos animais não-humanos. Recorrendo também à história, Rachels reflete sobre os elementos que fazem parte da esfera desta relação, sobretudo, no modo como ela se dá efetivamente e como ela tenta ser evitada das mais diversas formas; mesmo quando se trata de enfrentá-la teoricamente. Portanto, todos estes elementos: a mudança terminológica (direito natural para direitos humanos), o deslocamento entre natureza e vida, a ausência de um critério moral que justifique a atribuição de direitos aos animais humanos e a negação destes direitos aos animais não-humanos, repetimos: todos esses elementos fazem parte de uma estratégia de “normalização” – em que pese, ao menos, o duplo sentido do termo – da conduta dominadora e exploradora engendrada por um modelo de conduta que reflete a mentalidade humana em geral perante os animais não-humanos e, de modo geral, diante da natureza; relação essa que, dentro das conveniências dos poderes vigentes, aplica-se de modo indistinto entre os próprios animais humanos. Para além das distinções sistemáticas-taxiconômicas, Rachels não ignora que somos todos “terráqueos” e, se nos tornamos os animais dominadores, racionalmente não deveríamos ignorar a responsabilidade que tal poder/violência comporta.

Notemos que, de certo modo, Rachels aproxima-se de Rorty ao sustentar que, na verdade, “as diferenças entre humanos e outros animais não são nem de longe tão importantes, de um ponto de vista moral, quanto nós comumente admitimos” (RACHELS, 1976, p. 205). Contudo, enquanto Rachels preserva uma perspectiva racional mais tradicionalista, Rorty privilegia a sentimentalidade e desloca a razão do papel principal no jogo dos interesses “ocultos da natureza humana”; e isto, dada a posição de Rachels, não implica numa oposição entre ambos, mas numa variação de perspectiva como ficou claro na longa citação que fizemos de Rachels (p. 247-8).

Apesar de preservar o núcleo racionalista como elemento central da ética – ainda que de modo intuitivo e moderado –, a crítica de Rachels desdobra-se no campo do movimento batizado como “ecologia profunda” (Singer, 1994; Reagan, 1985). Ele enseja uma reflexão que é melhor percebida se for posicionada na zona do paradoxo: de uma antropologia que desce ao reino da etologia, quer dizer, de um antropocentrismo que reconhece – e se reconhece – o âmbito no qual se tornou centro de poder: a natureza. Na constituição do que chamamos de sociedade civil – da cultura –, no melhor dos casos e gradativamente, a natureza foi colocada como “pano de fundo” do “sistema humano de vida”. Se a tecnologia nos proporcionou uma série inimaginável de aspectos práticos na vida cotidiana, ela também ocasionou a “barbárie moderna” – armas de destruição em massa, para citar apenas o aspecto mais visível e imediatamente impactante desta barbárie – e, conseqüentemente, os mecanismos de exploração em massa da natureza.

A exploração da natureza e alguns de seus fenômenos correlatos levaram ao nascimento/desenvolvimento de uma desconfiança cuja expressão máxima é a ecologia profunda. Do ponto de vista de um antropocentrismo moderado, a questão diz respeito à responsabilidade do homem frente ao planeta e, obviamente, em função da própria espécie. A questão também pode ser colocada numa perspectiva axiológica fraca – de uma etologia: “do ponto de vista da animalidade”, o que significa o exercício de poder da espécie humana em relação ao conjunto da natureza, a curiosa marcha dos homens sob a escuridão da noite e à luz das estrelas de seu *ego*? Afinal, os animais não reivindicam direitos e este ente *abstrato* ao qual chamamos natureza (*natura*) e do qual prontamente, discursivamente conceitualmente, fizemos um esforço de separação, não expressa sentimentos.

A zona do paradoxo se instaura entre os “rumores” do sistema humano de vida e do silêncio do sistema de vida da natureza. Entretanto, como bem sabemos, eles não estão separados: um está contido no outro. A questão dos direitos humanos está inserida na pauta dos problemas-virtudes de nosso sistema de vida e, talvez, mais do que isso, de nosso projeto de vida e de *humanidade*. Os animais e a natureza certamente não possuem direitos, mas eles possuem limites e isso não significa que não tenhamos deveres para com eles; que eles não sejam passíveis de direitos, de uma relação mais “justa”.

Temos direitos e limites; alguns limites naturais partilhados. Hoje, excetuando-se as catástrofes naturais – e muitas delas podem ser evitadas, embora os governos insistam em esquivar-se como mostra Rabossi ao tratar da violência –, causamos mais problemas à natureza e demais animais do que “eles” causam a nós. E fazemos isso “racionalmente”. Assim, se uma história do poder/violência tem algo a nos ensinar, este algo deve ser sobre

nossos exercícios de poder e suas responsabilidades. Se estivéssemos sob julgamento diante um “tribunal da natureza”, muito provavelmente estaríamos em “maus lençóis”. Mas, como não é o caso, precisamos pensar o exercício de nosso poder em parâmetros mais volatilizados: o exercício de poder depende de seus sujeitos e de suas condições de exercício.

Contudo, com isso não se pretende que os direitos humanos devem ampliar-se ao ponto de tornarem-se um projeto bem-sucedido de poder segundo o qual também os animais não-humanos e a natureza teriam “direitos humanos”. Deve-se ter claro que superar o modelo “antropológico” – ou “antropocêntrico” – em favor de um modelo “ecológico” não deve tornar-se apenas uma nova versão do “antropocentrismo”. Deve-se efetivar um modelo aberto (discursivo, crítico, plurilógico) que inclua um tratamento menos cruel destinado aos animais não-humanos e certamente mais “equilibrado” em relação à natureza em geral.

A ética, a moral, a justiça, a verdade e os direitos humanos – entre tantas outras esferas – são, por definição, próprios do universo humano. *Ainda* partilhamos os instintos com os animais não-humanos, mas, fora de conveniências específicas, desenvolvemos certa resistência ao uso do termo “instinto”. E, apesar de ser uma proposta sugestiva, a “descentralização do humano” levanta algumas perplexidades: como compatibilizar a “ética dos direitos humanos” com a sobrevivência dos outros seres vivos quando, por exemplo, milhões de vidas humanas dependem da “cultura/exploração” desses animais, dos campos aos mares? De qualquer modo, ainda que como “mero exercício do pensamento”, poderíamos projetar a situação como se tratasse de duas nações: e se, por decreto, a nação X deixasse de explorar a nação Y se, com isso, milhões de habitantes de X sofreressem e morressem aos milhões? E se Y resolve-se declarar guerra à X, como seria? São obviamente questões hipotético-ficcionais que servem apenas para ilustrar a dificuldade paradoxal de qual fazemos parte.

Há, pois, uma transição e uma relação conceitual que liga a atitude racista à especista; muito da visão humana a respeito de animais não humanos foram transferidas para o campo do racismo. Rorty mostra isso claramente ao detectar a “animalização” de humanos como “técnica” para desumanizá-los. Algo parecido ocorre com os animais: sua “desanimalização” ocorre na forma de uma “objetificação mercadológica”. Entretanto, se evitarmos a identificação pura e simples entre o “especismo” e “racismo” – tentação prudentemente evitada pelo Rorty –, teremos melhores chances de perceber a dupla radicalidade da tese especista: (1) nossa responsabilidade enquanto exercício e expressão do “grande poder natural” e (2) da necessidade dos direitos humanos enquanto plataforma-projeto de defesa-educação da espécie humana em relação, sobretudo, aos perigos internos que ela própria

engendra. Nesta direção, fica colocada uma questão que é, prioritariamente, de ordem “ético-pragmática” e não deixa de engendrar seus paradoxos? Até que ponto é possível renunciar ao primado da dominação antropológica, ou seja, à idéia de que a vida humana nunca *deve ser* considerada como meio, mas sempre como fim, e que, ao contrário, a vida dos outros animais *pode/deve ser* considerada um meio para a vida humana, enquanto for necessária à vontade e à manutenção da vida humana?¹²⁷ O paradoxo do modelo antropocêntrico está justamente em que humanos também dispõem de outros humanos das mais cruéis e diversas formas: trabalho escravo (adulto ou infantil), trabalho ilegal, escravidão e exploração sexual (adulta ou infantil), cárcere privado, tráfico de órgãos, etc.; a lista se estende e não é nada animadora, sobretudo, quando envolve violações dos direitos humanos repetidas despidoradamente pela “política burocrática”.

De qualquer forma, devemos considerar os extremismos envolvidos na posição que trata a questão entre animais humanos e animais não-humanos. Frente à posição dogmática assumida por Singer, a historiadora e psicanalista Elizabeth Roudinesco pondera acertadamente que:

Longe de se contentar em recorrer a uma luta legítima para a melhoria da condição animal, Singer assimila o animal ao humano. E daí deduz que o destino que o homem reserva ao animal ao comê-lo e não simplesmente ao torturá-lo – é da mesma natureza que o reservado pelos dominantes aos dominados na história da humanidade ao se tornarem racistas, colonialistas, genocidas, torturadores, facistas, anti-semitas, misóginos, homófobos, etc.

Da mesma forma, Singer forja o pretense conceito de “especismo” para desingar um a discriminação específica, e semelhante a um racismo, que caracterizaria a essência da relação do homem com o animal. O “antiespecismo” seria então, a seu ver, o equivalente de um movimento de libertação comparável ao antifascismo, ao anticolonialismo, ao feminismo ou ao anti-racismo (ROUDINESCO, 2008, p. 180).

Se há um direito e uma lei na natureza esta é a famosa “lei do mais forte”, representada pelo apólogo do lobo e do cordeiro, *mors tua vita mea*. O que não significa que devemos destruir a natureza e os animais, como se fosse possível para o homem, também natureza, sobreviver sem a natureza. Um programa de destruição da natureza significa nossa própria destruição. As recentes e sempre trágicas catástrofes causadas pelo homem – direta ou indiretamente, além das tragédias naturais, constituem alertas à humanidade para o fato de que o equilíbrio natural está em crise pela ação antrópica que o homem exercita sobre a natureza (além, obviamente, do risco de destruição atômica sempre incumbente).

¹²⁷ Ver uma excelente síntese do debate in: Rabenhorst, 2010: 21-38.

Como já dissemos, em lugar de falar de “direitos dos “humanos” dos animais – o que seria um verdadeiro absurdo –, não há como negar uma regulamentação, um conjunto de direitos, em suma, uma forma de tratamento mais digna aos animais não-humanos e à natureza em geral”; seria mais apropriado falar de nossa “responsabilidade” para com os outros animais e a natureza; uma responsabilidade que elimine o sofrimento evitável, o tratamento cruel, e que colabore, ao máximo, com o equilíbrio natural que foi conseguido durante milhões de anos de evolução, e que pense a natureza em termos sistêmicos e não isoladamente; uma atitude que reconheça o lado parasitário da espécie humana e os prejuízos que tem causado ao longo de séculos; lado que pode destruir o delicado e complexo equilíbrio que a natureza demorou milhões de anos para forjar.

Porém esta responsabilidade com os outros animais tem um limite: a preservação da vida e do bem-estar dos seres humanos; este limite é, paradoxalmente, atrelado à própria práxis humana destruidora-predatória orientada não pelas suas necessidades e bem-estar, mas, mais pela demanda em massa criada pelos mercados.

Assim, frente à possibilidade de risco para a vida dos seres humanos, os animais e a natureza *podem* ser considerados como meios para a nossa sobrevivência; mas não somente isso: antes de chegarmos a estes extremos, deveríamos considerar a “vida em si mesma”, a natureza e seu cuidado – sem excluir-nos dela – como fim inegociável. A questão dos direitos humanos e a questão ecológica estão ligadas, são indissociáveis e se configuram, em primeiro, plano como uma questão de bom senso. Esta é uma das razões “humanas” à qual dificilmente pode-se renunciar¹²⁸ sem consequências ainda mais graves do que as que, desafortunadamente, já estão em curso atualmente.

A responsabilidade em jogo não deve ocultar a lógica do exercício de poder e cair na mera ingenuidade: sabemos que diante do risco da espécie humana, o imperativo reinante será: que pereçam as demais! Se pudermos aplicar essa “lógica” numa exemplificação decrescente, passaríamos a considerar a prioridade de nosso país diante do risco de extensão dos demais países e, em seguida, de nossa região perante as outras; em seguida, de nosso estado em relação aos demais estados de nossa região; analogamente, de nosso município, bairro, família para, finalmente, chegarmos à preservação/priorização de nossa própria vida individual diante de qualquer outra, fosse ela qual fosse. E o que, afinal, nos impede de agirmos assim, entre nós mesmos? Assim, percebe-se que a lei do mais forte, de algum modo,

¹²⁸Uma posição muito equilibrada ao respeito do tema é a do PNDH 3 (eixo orientador II) que compatibiliza os direitos humanos e os direitos ambientais, sem renunciar a certo antropocentrismo: BRASIL-SEDH: Programa Nacional de Direitos Humanos 3. http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/sedh/.

está por trás da “legítima defesa”. Afinal, trata-se da legítima defesa da sobrevivência da espécie humana frente às demais.

A crueldade é um dos componentes da realidade humana. Contudo, não é exclusividade dela. É possível afirmar, entretanto, que a crueldade é praticada em maior escala numérica e variedade estilística entre os animais humanos devido à sua constante expansão populacional. Da esfera pública à privada, inúmeros exemplos ocorrem. Incontáveis crimes atrozes e cruéis, que só os humanos sabem cometer, vem à tona diariamente. Com isso, muitos humanos sentem-se à vontade para dizer: “esse sujeito não merece viver, merece morrer!” Mas, um dos pontos centrais das razões dos direitos humanos é justamente o reconhecimento da excepcionalidade, da fragilidade e do caráter “conflitivo” da vida humana no universo, isto é, de nossa grande beleza e singularidade animal, de nossas vulnerabilidades física e psicológica, além de “disposição” para o “erro”. Do quanto sabemos até o momento, é verdade que a exuberância de vida que existe no nosso planeta é algo também excepcional e extremamente raro no universo, mas dentro desta excepcionalidade a presença de uma vida inteligente e capaz de discernimento moral e de autorreflexão como o homem é algo ainda mais raro, excepcional e misterioso¹²⁹. E, neste ponto, por outro lado, entende-se ainda melhor a resistência da qual Rachels fala: a resistência dos humanos em reconhecerem-se como animais. A eliminação da excepcionalidade – do estado de exceção do animal humano: linguagem, pensamento, emoção, política, estética, etc. –, desta interpretação, em suma, *rebaixaria* o homem à condição de rudeza, de rudeza sem refinamento. E é a essa rudeza e a esse rebaixamento que estamos resistindo.

Não podemos esquecer que, durante centenas de milhares de anos, o processo de hominização do homem foi feito “contra” a natureza, numa relação dialética de permanente conflito; só recentemente a ação do homem contra a natureza se tornou tão devastadora e ameaçadora que surgiu uma nova consciência e uma nova imagem da natureza. Pensemos no que acontecia com a espécie humana antes da revolução industrial: morriam milhões de pessoas de doenças endêmicas, a expectativa de vida era de menos de 40/50 anos, quantas

¹²⁹ Como afirma o astrofísico Marcelo Gleiser num texto quase que hegeliano: “Vendo a riqueza da vida aqui, e sabendo que as leis da física e da química permanecem válidas por todo o cosmo, voltamos nossos instrumentos para nossos vizinhos planetários, buscando avidamente por companhia. Infelizmente, apesar da convicção de que encontraríamos algo, nos deparamos apenas com mundos mortos; Belos, sem dúvida, mas destituídos de qualquer sinal óbvio de vida. [...] Enquanto estivermos sozinhos, produtos de acidentes ou não, *nós somos a consciência cósmica, nós somos como o universo reflete sobre si mesmo*. Como veremos, esta revelação tem consequências profundas. Mesmos que não tenhamos sido criados por deuses ou por um cosmo com o propósito de gerar criaturas inteligentes, a verdade é que estamos aqui, refletindo sobre a razão de estarmos aqui. E isso nos torna muito especiais. [...] Somos preciosos por sermos raros. [...] A vida na terra continuará sem nós. Mas nós não podemos continuar sem a Terra”. GLEISER, Marcelo. *Criação imperfeita*. Cosmo, Vida e o Código Oculto da Natureza, Rio de Janeiro: Record, 2010 (itálicos meus).

mulheres morriam de parto, morria-se por uma simples apendicite, entre os mais atrozes sofrimentos. O modismo naturalista, tão apressado quanto a defesa cega da “cultura (sociedade industrial)”, apregoando que a “natureza vem da saúde”, esquece rapidamente que *eros* e *thanatos* coabitam a mesma esfera. No labirinto do conhecimento e da cultura, podemos encontrar uma miríade de possibilidades de fuga, adiamento e consolo em relação à dor e à morte; uma miríade de possibilidades de prazer, se tivermos a roda da *fortuna* girando ao nosso favor e, uma tempestade de sofrimentos, se ela estiver a nos esmagar.

De qualquer modo, há um ponto central da crítica historicista de Hegel ao mito jusnaturalista do estado de natureza que é muito significativa: o reconhecimento de que acerca do estado de natureza só podemos dizer uma coisa: que dele é preciso sair o mais rapidamente possível para que se possa começar uma história propriamente humana.

O direito da natureza é, pois, a existência da força e fazer-se valer da violência; e um estado de natureza é um estado da prepotência e da injustiça, a cujo respeito o que de mais verdadeiro se pode dizer é que *importa sair dele*. Em contrapartida, apenas a sociedade é a condição em que o direito tem a sua realidade efetiva; o que é necessário limitar e sacrificar é justamente o arbítrio e a prepotência do estado de natureza (HEGEL, 1995, p. 289).

Ao final, não há um “critério moral” porque um critério humano não pode ser automaticamente identificado com um critério moral: a distinção entre animais humanos e não-humanos obedece a um critério metodológico-científico (da sistemática e da taxinomia). A prepotência de um direito do mais forte – amparada na ideia de um estado de natureza – se já não deveria estar superada, ao menos deveria ser exercida de outro modo: através da crescente “micropolitização dos grandes poderes”, quer dizer, da diluição, autonomia e equilíbrio entre poderes ao invés de uma hierarquia com fortes resquícios tirânicos como ainda temos na maior esmagadora maioria dos chamados Estados de Direito.

O Estado de Direito como conjunto-sistema de regulação da vida é a expressão de um projeto de poder instaurando historicamente no seio da natureza pela parte humana dela. A espécie humana tornou-se mais forte e, por isso, pode estabelecer uma moral autorreferente e dar razões suficientemente boas para defendê-la como, de fato, o fez; contudo, isso não a torna a melhor moral dentre as possíveis nem, muito menos, confere a elas prerrogativas “mágicas” de apagar os efeitos das “ações destrutivas em massa”.

Curiosamente, apenas a espécie humana pode ser e declarar-se “animalista”, defensora dos animais humanos e dos não-humanos; só os homens debatem sobre as almas dos animais

e se, afinal, alguns homens são mais humanos que outros. A diferença não é meramente quantitativa, nota-se; entretanto, isso nunca nos livrou de “derrapagens” na estrada da razão. E, se na morada da razão há muitos caminhos, nenhum deles exige a humanidade da responsabilidade que se projeta, tal qual uma sombra, dos exercícios do poder sobre todos nós.

5.3 R. Rorty: Insuficiência e Prejuízo da Razão e a Sentimentalidade

Richard Rorty começa seu artigo “Direitos Humanos, Racionalidade e Sentimentalidade” citando um artigo de David Rieff, especialista em política externa americana, intitulado “*Letter from Bosnia*” (*New Yorker*, 23 de novembro de 1992, p. 82-92), no qual Rieff relata que:

Em Bosani Petrovac, um muçulmano [...] [foi] forçado a arrancar com os dentes o pênis de um colega muçulmano [...]. Se afirmamos que um homem não é humano, mas esse homem parece conosco e o único modo de identificar esse demônio é fazê-lo abaixar as calças – os muçulmanos são circuncisos, ao contrário dos sérvios –, provavelmente estamos apenas a um passo, psicologicamente, de cortar fora seu pau [...]. Nunca houve uma campanha de limpeza étnica da qual o sadismo sexual não fizesse parte (RIEFF *Apud* RORTY, 2005, p. 199).

Rorty utiliza-se do relato de Rieff para introduzir as três condições-critérios a partir das quais os “bípedes implumes” – os “humanos paradigmáticos”, autodeclarados modelo de humanidade a partir das ideias de verdade e racionalidade – distinguem-se dos “humanóides”, dos subhumanos. As três condições que coroam o critério distintivo são: (a) a distinção humano-animal; (b) a distinção adulto-criança e (c) a distinção “ser um não-macho”, ou seja, ser mulher. Vejamo-las sucintamente.

A **distinção humano-animal** consiste na formulação da ideia de superioridade-inferioridade hierárquica no reino animal baseada nos “graus de racionalidade”. A princípio, seu critério distintivo de ordenação da hierarquia entre animais – de modo geral – é a presença ou a ausência de razão: os graus de perfectibilidade – e superioridade – são identificados através dos graus de racionalidade constatados. Este critério não se aplicaria somente à distinção entre animais humanos e não-humanos; ele se aplicaria entre os próprios animais humanos, dada a antiga desconfiança de que alguns animais humanos seriam “mais humanos”

que outros. Tem início, assim, a ideia de “humanidade” baseada na imagem superlativa que um povo faz de si, da própria cultura a partir de pressupostos relacionados ao seu desenvolvimento “racional-cultural”. E se, por um lado, ela recrudesce e exalta as próprias características e elege-as como modelo de “humanidade”, de superioridade, por outro, tende a depreciar a diferença de costumes e hábitos, traços étnicos característicos de outras culturas. Deste modo, estigmatiza-a como inferior e passa a tratá-la como inferior.

A partir disto, Rorty diz que, para os sérvios, eles não estavam cometendo nenhuma violação dos direitos humanos, pois os muçulmanos não eram humanos; portanto, não sendo humanos, eles perderiam o estatuto conferido aos humanos pelo Direito Natural que possui a razão como conceito-critério fundante e ordenador de seu sistema. Do ponto de vista do Direito Positivo – para lembrar Benjamin, Arendt e Agamben – perder a “positividade” da condição de cidadão implica em perder a humanidade convencional.

Assim, tendo em mente, sobretudo a tradição filosófica racionalista – e dentro dela, o Direito Natural – Rorty percebe na relação da autoimagem humana – no caso, sérvia – a hierarquização que privilegia a razão e seus “desdobramentos” entre raça-cultura como caráter distintivo de superioridade: quanto mais “ocidentalmente racionalizada” for uma sociedade, maior será seu índice de superioridade. Os indícios de superioridade aparecem no modo de organização social e política, nas expressões culturais, artísticas, tecnológicas e, mais ou menos claramente, com implicações relativas às questões raciais. No centro ordenador dessas “razões”, está uma razão que se afirma – veladamente, em maior ou menor medida, como temos tentado pontuar ao longo do trabalho – numa estreita relação com o *incondicionado*, como razão divina. E há, nesta direção, o perigo – ou a tentação – de vincular superioridade racional a um imperativo biológico de perfeição que, “não por acaso”, teria se manifestado em dada sociedade¹³⁰. A partir desses indícios, um julgamento unilateral é erigido.

¹³⁰ Em suas ponderações acerca dos motivos que levaram grande parte da tradição filosófica a ignorar filosoficamente o darwinismo, James Rachels lembra, entre tantas outras questões, uma inquietante declaração *do comandante da SS*. Segundo Rachels: “Para tornar as coisas ainda piores, Heinrich Himmler teria declarado em momento posterior que o darwinismo ajudou a Europa de livrar-se dos inadaptáveis judeus” (*To make things even worse, Heinrich Himmler would later claim that Darwinism supported purging Europe of the ‘unfit’ Jews*). Ainda que seja desnecessário lembrar, não se trata aqui de uma vinculação que partiu do darwinismo para apoiar o antissemitismo, mas de uma tentativa do antissemitismo de apropriar-se de uma explicação científica em favor próprio. Entre as várias “razões”, motivações, do regime totalitário encontra-se, também, um apelo, uma tentativa de vinculação, “renascentista” à cultura greco-romana como ideal de superioridade a ser novamente atingido. Obviamente, a observação acerca do darwinismo também se aplica neste caso. E neste sentido, as observações de Ricoeur sobre a delicada relação entre Ideologia e Tradição tornam-se ainda mais pertinentes. Desde como as profundamente arraigadas raízes culturais podem levar o indivíduo a agir cruelmente e tentar justificar acriticamente suas ações apelando à herança cultural (ignorando que a expressão violenta é um modo de ação entre tantos outros modos e que não encontra vinculação necessária com a cultura) até a interpretação e o uso (a possessão mais ou menos apropriada) de ideias, tradições, como verdades universais inquestionáveis

Arbitrariamente e sem considerar sequer a pertinência de sua comparação e julgamento, sua “relatividade”, uma tradição – a tradição racionalista – é constituída e eleita modelo de racionalidade, de humanidade, ao longo da história, no escopo de inúmeros estados. Por conseguinte, no máximo, aqueles que não se encaixam – ou que são “recusados” – por esse modelo são subumanos e, portanto, são menosprezados, considerados, desprezíveis, “dispensáveis” e “sacrificáveis”; em certos casos, são considerados passíveis do *mero uso* e das mais atrozes crueldades.

De modo geral, no uso cotidiano, a formação desse desprezo pela “animalidade” manifesta-se pelo emprego de nomes de animais como forma de agressão verbal; porco, cachorro, cavalo, rato, etc. são usados para tipificar a ação de um indivíduo que, “não tendo usado a cabeça”, comete “burradas”. Não se trata, contudo, de cometer erros a partir de um uso “inadequado” da razão; na ótica da “hiper-racionalidade”, trata-se de “não ser capaz” de fazê-lo ou, se se quer ir mais longe, de ser humano.

A **segunda** tipificação de Rorty concentra-se no binômio: adulto-criança. Rorty observa que, a compreensão geral que se possui da criança fixa-se na figura do indivíduo que não é “autônomo”, que não desenvolveu plenamente a “racionalidade”; trata-a como ingênua, tola, supersticiosa, ignorante, dada à idiotia. Segundo esta distinção, a criança é destituída do nível exigido de maioridade, a humanidade, a autonomia racional. Neste sentido, aponta Rorty, negros e mulheres também são infantilizados – ou seja, idiotizados – e, assim, seus direitos são automaticamente extintos sob a alegação de “déficit” de racionalidade-humanidade.

A **terceira** distinção baseia-se na noção de que ser do gênero masculino implica em ser, “naturalmente”, mais racional e, assim, superior. A distinção “ser um não-macho” corresponde à retirada da dignidade do humano no instante em que se constata que ele não pertence ao gênero masculino. Conforme Rorty, o uso do substantivo “homem” como substituto para “ser humano”, como sinônimo, configura um modo bastante simples de exclusão da mulher do campo da racionalidade e, por extensão, de sua humanidade. Este

(dogmáticas) em função de objetivos particulares, de uma vontade de dominação ou do medo perder “seu mundo” (cultura) com o qual se habituou ou a dar início a “outro” processo cultural ao qual ele não “conseguiria” adaptar-se. Assim, como a possibilidade de perder o fruto de seu cultivo sempre pareceu funesta ao homem do campo, a “perda” da cultura afigura-se analogamente ameaçadora, tanto material quanto simbolicamente. Entram no jogo dos conceitos os usos e os modos da violência como expressão cultural, como dispositivos de “preservação”, de reconhecimento, de “resistência” à mudança e, mesmo, como instrumento de aculturação (imposição de uma cultura sobre outra); está em jogo também a capacidade de adaptar, de adaptar-se, de mudar e expressar-se culturalmente sem perder a marca distintiva que o faz ser o que é no movimento da história.

seria, por conseguinte, um tipo particular de sadismo inerente às práticas de purificação¹³¹. A “feminilização” do ser humano seria vergonhoso e degradante de acordo com racionalismo antropocêntrico. O uso de adjetivos que tipifica alguém femininamente indica uma interpretação do feminino como “impotência” e passividade: desprovido de razão, de poder – inclusive de força bruta –, infantilizado/idiotizado, naturalmente sujeito ao comando e a subserviência.

Depois de apresentar a caracterização de uma compreensão dominante da razão na vida humana, Rorty tece algumas considerações que lhe interessam na história da filosofia. Mormente, fixa sua atenção em uma hierarquização ontológica iniciada por Platão e que atribuiria ao homem um “elemento a mais” e o colocaria no topo da escala. Concentra-se também, em especial, em Kant, na pergunta central de seu projeto filosófico: o que é o homem? Para mostrar, em seguida – com o apoio do jurista argentino Eduardo Rabossi – que as tentativas fundacionalistas de fundamentar os Direitos Humanos estão fadadas ao fracasso, pois partem de uma distinção tanto equivocada, quanto ultrapassada e “inútil”. Não se deveria recorrer ao conceito de humano dentro dos padrões platônico-kantianos; tais modelos insistem e coincidem, no mesmo ponto: o critério racionalista que desloca o homem do meio dos outros animais, da *physis*, e abre uma janela para uma nova hierarquização: posicionar o homem superior do meio dos simplesmente quase-humanos.

Seguindo esta linha, em consonância com Rabossi, Rorty trata de tecer algumas observações relativas à compreensão dos direitos humanos:

- (1) A “cultura dos direitos humanos” é um fenômeno recente. Se suas bases começaram a ser lançadas após a Revolução Francesa, sua origem, de fato, só ocorre no âmbito posterior ao da Segunda Guerra Mundial (RABOSSI, 1989, p. 331);
- (2) A significação dos direitos humanos possui sua validade instaurada por uma mudança causada na visão de mundo de seus líderes. As mudanças foram causadas e positivadas histórica, social, cultural e economicamente, a partir de uma mudança perceptiva impulsionada pelo alto teor emocional e pelo consequente impacto sentimental que os fatos envolvidos na Segunda Grande Guerra geraram nos líderes mundiais e na opinião pública;
- (3) Os direitos humanos não podem ser fundamentados por uma distinção (razão-animalidade) que, em determinado grau, levou ao Holocausto. Segundo Rabossi:

¹³¹ Denúncia feita em maior grau de profundidade pela epistemologia feminista (GRECO; SOSA, 2008).

(...) A positivação do consenso acerca de um sistema básico de valores e de princípios tem consequências de suma relevancia. Uma delas é que já não parece haver mais espaço para a tarefa de fundamentar os direitos humanos: a partir do consenso logrado não se sente a necessidade de fundamentá-lo. Ademais, os problemas de índole prática tais como garantir a vigência dos direitos humanos, neutralizar suas violações, facilitar a expansão dos *fdh*¹³², lograr a realização das condições de possibilidade, etc. se trata – como se pode notar – de problemas de aplicação, de gestão e de promoção. É dentro destes âmbitos que os filósofos podem cumprir com sua farefa, produzindo elucidaciones das dificuldades conceituais existentes, detectando as dificuldades de caráter interdisciplinar e um núcleo de problemas filosóficos específicos (...) ¹³³ (RABOSSA, 1989, p. 334).

Rorty e Rabossi procuram mostrar que temos razões suficientes – conceituais e históricas –, para abandonar o fundacionalismo, em especial o legado de uma fundamentação definitiva deixados à história por filósofos como Platão e Kant.

Para Rorty, os Direitos Humanos não poderiam ser fundamentados pelo tradicional viés racionalista, seja platônico, seja kantiano, porque se trata, em primeiro lugar, que tem se mostrado uma pretensão além dos limites da razão e, além disso, de uma perigosa pretensão. Tanto Platão quanto Kant e, de modo geral, a tradição racionalista, apoiam direta ou indiretamente uma hierarquização da *physis* e da comunidade humana baseada na ideia de racionalidade. Essa ideia assegura uma estratificação de mundo segundo os graus de desenvolvimento da razão. A princípio, se a distinção for aplicada entre os homens e demais animais, parece razoável e justo; entretanto, o critério pode ser aplicado entre os próprios homens – de diferentes culturas – de vários modos distintos como, por exemplo, “medindo-se” e comparando o grau de desenvolvimento econômico-social, tecnológico, dos hábitos culturais e até características biológicas para determinar os naturalmente mais “humanos”, ou melhor, mais racionais.

Ao fazê-lo, corre-se o risco de estabelecer subclassificações, entre, os genuinamente humanos e os “menos humanos” ou subhumanos. Assim, ao invés de consolidar/formalizar teoricamente os direitos humanos, já positivados histórica e socialmente, poder-se-ia

¹³² Fenômeno dos direitos humanos.

¹³³ La positivización del consenso acerca de un sistema básico de valores y de principios tiene también consecuencias de suma relevancia. Una de ellas es que no parece haber cabida ya para la tarea de fundamentar los derechos humanos: dado el consenso logrado, no se ve bien qué habría que fundamentar. Además, los problemas de índole práctica tales como afianzar la vigencia de los derechos humanos, neutralizar sus violaciones, facilitar la extensión del *fdh*, lograr la realización de las condiciones de posibilidad, etc. Se trata – como se puede apreciar – de problemas de aplicación, de gestión y de promoción. Es dentro de esos ámbitos que los filósofos pueden cumplir con su tarea, produciendo elucidaciones de las dificultades conceptuales existentes, detectando las dificultades de carácter interdisciplinario y un núcleo de problemas filosóficos específicos (...).

comprometê-los com a associação de uma perspectiva que oferece margem para usos político-ideológicos de proporções tragicamente desastrosas.

Para Rorty, deve-se deixar de ler Darwin na perspectiva do estabelecimento de uma resposta definitiva acerca da natureza humana; parece-lhe bem razoável, abandonar o sentido de uma seleção das espécies na perspectiva de um escalonamento animal hierárquico alinhado, ordenado e encabeçado, sobretudo, pela ideia “racionalidade-superioridade”. Que haja um exercício de força entre os animais, entre os homens, Rorty não o nega e, em certo sentido, acompanha Nietzsche (NIETZSCHE, 2005, p. 36). Tampouco nega a racionalidade como característica humana. Na verdade, ele mostra que a ideia de razão – e seu uso como critério hierárquico – é relativa a determinado contexto histórico e cultural; e esta observação também é estendida ao conceito de verdade.

Ambos os conceitos são contingentes, relativizáveis – o que não é demérito, mas desmascara-lhes as pretensões de incontestabilidade que os acompanharam ao longo da história ocidental – e perigosos, se usados como verdades necessárias e irrefutáveis. A força plástica à qual Nietzsche refere-se no texto “Genealogia da Moral” (NIETZSCHE, 2005, p. 31) – a maleabilidade, como diz Rorty em seu ensaio – são mais interessantes do que os conceitos definitivos de racionalidade e verdade. As ideias de força plástica e maleabilidade são mais estimulantes: elas apresentam visões de “outros mundos possíveis” nos quais a troca, o desenvolvimento e a intrepidez põem-se diante do caráter vago, pouco interessante da ideia de um “sentido definitivo da vida” e da ideia de superioridade “natural”. No fluxo desta compreensão, Rorty nos diz que:

Quanto mais nos impressionamos com essa maleabilidade, menos interessados ficamos em questões sobre nossa natureza a-histórica. Quanto mais enxergamos a oportunidade de recriar a nós próprios, mais devemos ler Darwin; não como aquele que oferece mais uma teoria sobre o que realmente somos, mas como quem fornece razões que explicam por que não precisamos perguntar o que realmente somos. Dizer hoje que somos animais inteligentes não significa dizer algo filosófico e pessimista, mas político e esperançoso – a saber, se podemos trabalhar juntos, podemos nos transformar em algo tão corajoso e inteligente quanto for possível. Isso significa deixar de lado a questão kantiana “O que é o homem?” e substituí-la pela questão “Que tipo de mundo podemos preparar para nossos tataranetos?” (RORTY, 2005, p. 210).

Urge, segundo Rorty, nos livrarmos de uma compreensão que distingue os humanos como “máquinas pensantes” dos demais animais como “máquinas sensitivas”. Isso nos livraria da ideia de obrigação moral kantiana que apelaria falsamente a um imperativo moral

racionalmente puro, naturalizando nossa percepção ao nosso próprio respeito e também em relação às práticas teóricas e científicas.

O imperativo categórico estaria baseado numa projeção emotiva que retira sua força dos supostos sentimentos de frustração e medo acerca da existência de um mundo universalmente baseado na mentira, ou seja, não confiável. Kant teria, assim, operado um desvio sutil para aplicar ou fazer um uso do imperativo mostrando apenas a impossibilidade, a ingerência, inoperância, de um mundo no qual não houvesse informações verdadeiras. E, na formulação racional do imperativo, Kant ou oculta ou não consegue perceber que o “motor” por trás de seu esforço é marcadamente emocional ou “pragmaticamente emocional”.

O uso de verdade e mentira apela para os dispositivos lógicos de verdadeiro e falso e os distancia do efeito emocional que uma mentira, uma infidelidade, teria sobre um “espírito” de boa fé. Mascarando a fonte emocional do imperativo categórico sob o caráter regulatório lógico-matemático e, em seguida, sob o formalismo jurídico, Kant quer fazê-lo parecer algo puramente racional. Não é o caso. O que motiva a elaboração do imperativo? Qual o seu fim? Entretanto, o ponto que interessa a Rorty não é precisamente este – como veremos logo adiante. Os dois pontos principais, em relação à Kant, são: seu projeto antropológico – responder à pergunta: “o que é o homem?” (KANT, 1992, p. 42) – e a insistência kantiana na racionalidade como caráter distintivo e “especial” da espécie humana (KANT, 1995, p. 24).

Em contrapartida, segundo Rorty, a “distinção” dos homens em relação aos demais animais deveria incidir sobre a nossa capacidade de nutrirmos sentimentos – na literatura, na música, enfim, no cultivo emocional na “linguagem” – em relação uns aos outros com maior amplitude do que os animais não humanos. Rorty orienta a questão sugerindo que, fazendo isso, poderíamos considerar mais seriamente a sugestão de Cristo que indica o amor como mais importante do que o conhecimento, ao invés de considerar a dos neoplatônicos que propaga a salvação pelo conhecimento da verdade. Para Rorty, “enquanto pensarmos que existe um poder a-histórico que trabalha em favor da justiça – um poder chamado verdade ou racionalidade – não seremos capazes de ignorar o fundacionalismo” (RORTY, 2005, p. 210-211).

Para abandonar de uma vez por todas a ideia fundacionalista, deveríamos nos concentrar no critério da eficiência/utilidade e perguntarmo-nos, por exemplo: o que faríamos com a posse de um fundamento último? Qual seria sua eficiência/eficácia? Se com essas perguntas não se “resolve” a questão do fundamento, para Rorty, consegue-se, ao menos, “desvalorizá-la”. Desta maneira, nos concentraríamos em direção à educação com vistas à mudança, à diversidade interpretativa, dos educandos através de uma educação sentimental.

Essa educação possuiria a capacidade de tornar pessoas e costumes diferentes, mais próximos, mais familiares umas para as outras. Deste modo, para Rorty, a redução do risco de considerarmos um determinado grupo de humanos como subumanos baseado em diferenças físico-culturais – segundo critérios racionais –, seria drasticamente reduzido. “O objetivo desse tipo de “abertura” do sentimento é expandir a referência dos termos “nosso tipo de gente” e “gente como nós”” (RORTY, 2005, p. 211), amplificando o sentimento de uma pertença global e, conseqüentemente, a solidariedade e o espírito cooperativo. Destarte, Rorty afirma que:

Tudo o que posso fazer para suplementar esse argumento sobre o aumento da eficácia é sugerir como Platão foi capaz de nos convencer de que o conhecimento de verdades universais realmente importava tanto quanto ele acreditava. Para Platão, a tarefa do filósofo era responder a questões do tipo: “Por que devo ser moral?”, “Por que é racional ser moral?”, “Por que é do meu interesse ser moral?”, “Por que também é do interesse dos seres humanos ser moral?”. Ele pensava assim por achar que a melhor forma de lidar com pessoas como Trasímaco e Górgias era mostrar-lhes que eles tinham um interesse do qual não estavam conscientes, um interesse em ser racional, em adquirir o autoconhecimento. Assim, Platão nos impôs a carga de uma distinção entre o verdadeiro e o falso *self*. (RORTY, 2005, pág. 212).

Além disso, Platão ao pensar a questão do bem moral do ponto de vista prático, ou seja, da conduta dos cidadãos atenienses, concentrou sua atenção no caso mais extremo e incomum: o do homem que se importa apenas com seu próprio bem e ignora os sentimentos, o bem-estar, de qualquer outro ser humano. Segundo Rorty, para reeducar esse tipo “incomum”, Platão recorreu a um poder superior: o poder da razão. Assim, Platão legou aos filósofos que lhe sucederiam o cuidado e a preocupação com o caso mais extremo ou, ao menos, o projeto de um sistema filosófico preventivo; um sistema que pudesse dar conta de uma possível epidemia da “figura mais rara da psicopatia” antes que ela ocorresse.

Na condução da investigação acerca da filosofia moral, a filosofia platônica teria seguido uma pista falsa, ou pelo menos, uma pista marginal e não decisiva. Assim, a Filosofia ignorou a conduta usual do humano comum, “a pessoa que trata um grupo bastante restrito de bípedes implumes de modo moralmente impecável, mas permanece indiferente ao sofrimento dos que se encontram fora desse grupo, aqueles que essa pessoa considera como pseudo-humanos” (RORTY, 2005, p. 212).

O critério racional de distinção, como expressão de um poder superior capaz de revelar a verdade do *self* e dos demais objetos de investigação, pode até convencer o egoísta racional,

entretanto, o que ele fará em relação ao “sérvio galante e o muçulmano incircunciso”? Em relação aos humanos que tratam outros humanos de modo respeitoso, honrado e amável e humilha as mulheres das mais variadas formas, da mais sutil às mais grosseiras, importa-lhes a cultura, a inteligência ou o brilhantismo do outro? De nada adiantou, se considerarmos a postura nazista em relação aos judeus; nem aos sérvios em relação aos muçulmanos e, assim por diante, em inúmeros casos. A racionalidade, por si só, não poderia fazer de alguém uma pessoa gentil e generosa, como gostaria Platão, na interpretação de Rorty.

Já Kant, para Rorty, apresentou a distinção platônica nos termos da distinção entre “a obrigação moral rígida e categórica e o interesse próprio flexível e empiricamente determinável” (RORTY, 2005, p. 212) que, ainda hoje, perpassa a compreensão sobre o agir moral. Essa distinção dicotômica e opositora acaba, na compreensão do filósofo norte-americano, dificultando a compreensão de que o caráter interior do sentimento de orgulho em fazer parte da “cultura dos direitos humanos” não se distingue do sentimento de desejo sexual ou financeiro.

Neste sentido, ler Kant é inútil e de nada adianta fazer coro com Kant; isso não fará com que os agentes racionais deixem de ser tratados como simples meios, mas como fins; quem são os agentes racionais para uma cultura que se vê como “racional”? Fora dela, os demais “bípedes implumes” continuariam excluídos, continuariam inferiores, subumanos. Assim:

Para que os brancos sejam mais gentis com os negros, os homens com as mulheres, os sérvios com os muçulmanos, ou os heterossexuais com os homossexuais, para ajudar nossa espécie a unir-se no que Rabossi chama de “uma comunidade planetária” dominada por uma cultura dos direitos humanos, não tem utilidade nenhuma dizer, junto com Kant, algo do tipo: vejam que o que temos em comum, nossa humanidade, é mais importante do que essas diferenças triviais. As pessoas que estamos tentando convencer irão replicar que não percebem nada disso. Elas ficam moralmente ofendidas com a sugestão de que devem tratar pessoas que não são seus parentes como se fossem irmãos, negros como brancos, homossexuais como pessoas normais ou infiéis como crentes. Ficam ofendidas com a sugestão de que devem tratar como se fossem humanas pessoas que, na sua concepção, não são. Quando os utilitaristas dizem que todos os prazeres e todas as dores sentidos por membros de nossa espécie biológica são igualmente relevantes para a deliberação moral, ou quando os kantianos dizem que a habilidade de envolver-se em tal deliberação é suficiente para a inclusão numa comunidade, ora, essas pessoas não acreditam. Elas retrucam que esses filósofos parecem alienados das distinções morais extremamente óbvias, distinções que qualquer pessoa decente faria (RORTY, 2005, p. 214).

Enquanto alguns se veem como seres humanos modelares, racionais, “iluminados”, livre dos preconceitos – em relação aos seus pares –, outras se veem como certa espécie de ser humano que não faz parte da humanidade ocidental. Muitas vezes, a resistência à adesão ao fenômeno europeu dos direitos humanos encontra seu maior ponto de apoio no fato de que os demais “bípedes implumes” sentem que esses direitos referem-se apenas aos seres humanos que não são como eles. O iluminismo não lhes diz respeito; é um fenômeno distante, opaco. Isso acaba se tornando uma ideologia iluminista e comprometendo qualquer “virtude possível do iluminismo. Por conseguinte, assevera Rorty: “Nós, intelectuais eurocêntricos, gostamos de sugerir que nós, os humanos paradigmáticos, superamos esse paroquialismo primitivo usando a faculdade humana paradigmática – a razão. Portanto, dizemos que o não concordar deve-se ao “preconceito” (RORTY, 2005, p. 214).

A “racionalidade” sabe “resolver” certas questões rasteiramente quando é o caso. Contudo, se a partir das próprias crenças, fosse possível oferecer às pessoas que assumem posturas acirradas – recrudescidamente mais perigosas ou hostis – condições para crescimento e desenvolvimento seguros, numa perspectiva de uma educação voltada para a compreensão a partir de suas crenças, costumes, critérios, etc., talvez, segundo Rorty, as coisas fossem diferentes. Essas pessoas não são nem menos lúcidas nem menos racionais que os demais seres humanos. Muito possivelmente, haveria uma grande diferença entre o que seriam e o que são hoje. Talvez, ao invés de estar tentando matar pessoas que não possuem as mesmas crenças e costumes, ou que ofenderam – na visão delas, ao menos – algum valor fundamental de sua cultura, elas deveriam estar empenhando-se em resolver problemas mais graves como a fome. Na perspectiva de Rorty, portanto, em lugar de tratar como irracionais todas essas pessoas que estão lá tentando encontrar e matar Salman Rushdie, deveríamos tratá-las como pessoas das quais algo foi, de algum modo, subtraído ou negado.

Para os fundacionalistas morais, os seres humanos que desenvolveram uma postura de acirrado método de eliminação para resolver conflitos não tiveram acesso à verdade, foram privadas dela, do conhecimento moral, natural, universal, não contingente, a-histórico. Para Rorty, no entanto, elas foram privadas de uma vida regada à segurança e de uma educação sentimental regada à compreensão. Rorty assevera que:

Com “segurança”, quero dizer condições de vida suficientemente livres de risco para fazer com que as diferenças de uma pessoa não tivessem influência sobre seu auto-respeito, seu senso de valor. Essas condições estiveram muito mais à disposição dos norte-americanos e dos europeus – os que conceberam a cultura dos direitos humanos – do que quaisquer outros.

Por compreensão tenho em mente o tipo de reações que encontramos mais nos atenienses depois de eles terem visto *Os persas*, de Ésquilo; o tipo de que encontramos nos brancos dos Estados Unidos depois de eles terem lido *A cabana do pai Tomás*; do tipo que encontramos mais em nós depois de assistirmos a programas de televisão sobre o genocídio na Bósnia. A segurança e a compreensão caminham juntas pelas mesmas razões pelas quais caminham juntas a paz e a produtividade econômica. Quanto mais difíceis são as coisas, mais medo as pessoas sentem, mais perigosa é a situação, de menos tempo ou forças as pessoas dispõem para pensar como seria ser igual àqueles outros com os quais não se identificam imediatamente. A educação sentimental funciona apenas com pessoas que podem relaxar durante um tempo suficiente para ouvir (RORTY, 2005, p. 216).

Para atingirmos uma compreensão, uma visão de mundo e, conseqüentemente, experimentarmos uma postura e uma prática diferente da que tivemos até o momento, devemos, para Rorty, superar a noção de que o sentimento não é forte o suficiente para causar uma mudança para o melhor. A perspectiva de que a razão possui mais instrumentos e/ou “poder” para causar essa mudança já deveria estar ultrapassada. Tanto a ideia de desenvolvimento moral causado e estruturado conforme o conhecimento das verdades racionais, quanto a que preza pela incondicionalidade moral para melhorar os seres humanos são muito persistentes; histórica e conceitualmente, parecem não poder oferecer boas possibilidades se forem mantidas às luzes e sombras do ideal de pureza racional e da sobrevalorização¹³⁴ de verdade.

De um ponto de vista geral e prático, parece haver uma preferência de que o progresso moral ocorra de baixo para cima, pois é difícil acreditar que “quem está no comando” possa aquiescer às sugestões do sentimento ou a partir do sofrimento de outrem. Entretanto, por que seria mais difícil acreditar que o progresso moral possa, por exemplo, ocorrer entre as pessoas com condições econômicas e culturais razoavelmente boas? Pessoas auto-satisfeitas que desfrutam confortavelmente do lazer? Então, apela-se à força incondicional do caráter impessoal da lei, da obrigação, que foi gerada por uma instância tradicionalmente considerada mais forte e neutra: a razão. Com isso não temos que mover uma pena, confiamos em um automatismo orgânico, natural, da lei; o único problema é que ela, a lei, não funciona assim; além do mais, quase sempre estamos esperando que a iniciativa seja do outro (de qualquer um, exceto de nós mesmos). Portanto, qual é a origem da resistência à ideia de que a

¹³⁴ E, porque não dizer, também, uma *sobre-valorização* da verdade: da insistente *transubstanciação* de uma verdade superior definitiva numa ética superior definitiva; para não falar numa sinonímia apressada entre verdade e ética.

sentimentalidade poderia oferecer a melhor possibilidade para as mudanças entre os seres humanos?

Segundo Rorty, Nietzsche e Santayana oferecem as chaves para compreensão dos motivos dessa resistência. Para o primeiro, devido ao ressentimento por termos de esperar pela boa vontade do forte, angustiadamente, passamos a esperar que surja algo capaz de desferir um golpe fatal e anular, aniquilar, seu poder. E essa vontade de um *deus ex-machina*, do elemento fatal mágico, extemporâneo, contra o forte, já foi formulado das mais diversas maneiras: do Deus vingador ao proletariado vingador, passando pelo superego vingador e pela incondicionalidade (majestade) do tribunal kantiano da razão pura prática. Assim, interpretando Nietzsche, Rorty sugere que uma “esperança aflita” enreda-se neste ressentimento e constitui simbolicamente a (1) ideia de um salvador popular como aliado de força; este aliado seria a expressão comum, o ponto de ligação, entre o (2) platonismo, (3) o conceito religioso de onipotência e (4) o pensamento moral de Kant (RORTY, 2005, p. 219). Esses quatro elementos seriam “signatários” de uma vontade que demanda a esperança de uma utopia que não conta com a boa vontade de “quem detém o poder”; seriam signatários de uma esperança por uma revolução impessoal e automática que, de algum modo, viesse a livra-lhes de todo o mal.

De modo geral, Rorty vê com acerto o diagnóstico de Nietzsche que indica os pontos de contato entre a esperança religiosa, o platonismo, a incondicionalidade moral kantiana e a “revolução proletária”. Entretanto, ele aponta o que seria um erro crasso de Nietzsche. Ao considerar o cristianismo e a era das revoluções democráticas como sintomas de certa decadência humana, Nietzsche aproxima-se de Platão e Kant através de uma vontade de pureza viril que, analogamente, possui aspectos de uma “neurose racional”.

Neste sentido, para Rorty, Platão foi infeliz quando “nos impôs a carga de uma distinção entre o verdadeiro e o falso *self*” (RORTY, 2005, p. 212), ao buscar um princípio/critério explicativo e, ainda, livre de aspectos instáveis do real e das vicissitudes da opinião, hierarquicamente superior a tudo mais, e, justamente por esse motivo, apontar a *irracionalidade* por trás das teses de Trasímaco. Numa direção análoga, Kant intentava uma pureza da razão e de seus campos conceituais relativos (metafísica, teologia, a moral, o direito, etc.) para, com isso, responder à pergunta “O que é o homem?”. Ele tentava, segundo Rorty, formular:

Uma versão modesta, amortecida e não fanática da irmandade cristã, após abandonar a fé cristã, [e isso] seria reviver os temas do pensamento

filosófico pré-cristão. Ele queria criar o conhecimento de que um *self* da essência faz o que pode ser feito apenas por uma contínua renovação e recriação do *self*, por meio da interação com o maior número possível de *selves* diferentes (RORTY, 2005, p. 220).

Nietzsche, por seu turno, parecia querer uma homogeneidade “artística”, criadora, nos exercícios de poder do homem, em suas expressões; uma unidade expressa pelo ato constante de afirmação da vida a partir de uma autodeterminação que não nega o conflito nem busca subterfúgios para o sofrimento; que se posiciona a partir de uma visão de grandeza e generosidade, de um eterno lançar-se sobre si e sobre o mundo, remodelando-se em consonância com a força criadora de si e do mundo. Para Rorty:

Esse tipo de pureza consiste em ser não apenas autônomo no comando de si próprio, mas também em ter o tipo de auto-suficiência autoconsciente que Sartre descreve como a síntese perfeita entre em-si-próprio e para-si-próprio. Como destaca Sartre, essa síntese só poderia ser alcançada quando conseguíssemos livrar-nos de tudo o que é pegajoso, repugnante, fraco, sentimental e feminino (RORTY, 2005, p. 219/20).

Se, por um lado, Rorty aproxima-se de Nietzsche ao reconhecer-lhe o vigor e a validade da tese indicada, por outro, percebe certa limitação de seu pensamento por ser, afinal, tributário da tradição “racionalista”. Nietzsche, ao seu modo, parece preservar a atitude do vencedor ao não abrir mão do espólio de uma guerra travada com e contra a tradição filosófica. De acordo com Rorty, curiosamente, fica-lhe uma vontade de pureza, do comando “onipotente” de si, do ideal kantiano de autonomia autoconsciente que remeteria à superação da dependência de “muletas metafísicas”, ou melhor, de tudo que for sinônimo de fraqueza na disposição humana... E esses elementos, de algum modo, continuarão a refletir-se mais ou menos fragmentadamente na tradição filosófica como, por exemplo, em Sartre.

Contudo, Rorty recorre fundamentalmente à Nietzsche para desvendar a incondicionalidade moral kantiana como disposição originária do ressentimento. Em seguida, chama a atenção para a filosofia de Kant como um pensamento que se formou numa situação histórica de limite, quer dizer, entre a agonia do “racionalismo clássico” e a formação de um mundo distinto, novo, democrático, o mundo que seria marcado pelo fenômeno dos direitos humanos, como afirma Eduardo Rabossi. Neste sentido, de certo modo, ao assumir valores e perspectivas do pensamento iluminista francês, Kant ajudou a moldar o novo mundo, embora, conforme Rorty, a mediação kantiana tenha deixado um conceito de homem caracterizado pelo “rigor racional” como marca hierárquica distintiva de sua dignidade digna de louvor.

Nesta direção, o racionalismo transcendental kantiano teria contribuído, na contramão do Iluminismo, para a formação de uma espécie de intolerância esclarecida com a qual Rorty começa seu artigo. Nesta direção, o pensador norte-americano afirma que:

Estamos agora na posição de deixar de lado os últimos vestígios da ideia de que os seres humanos podem ser distinguidos pela capacidade de saber e não o podem ser pela capacidade de fazer amizade e casar-se com pessoas de outra raça ou nacionalidade, pela racionalidade rigorosa e não pela sentimentalidade flexível. Para fazer isso, precisamos abandonar a ideia de que o conhecimento garantido de uma verdade sobre o que temos em comum é um pré-requisito para a educação moral, assim como a ideia de uma motivação especificamente moral (Rorty, 2005, p. 220).

Para romper com a presunção e “preconceito” racional, isto é, com a tradicional ideia de que o “corte racional” é o melhor critério para caracterizar o animal humano e distingui-lo dos demais animais, Rorty, nos últimos parágrafos de seu artigo deixa-nos a provocação para considerarmos “as razões” de Hume e da filósofa neozelandesa huminiana Annette C. Baier. A partir disso, ele quer ressaltar o alcance e os efeitos das emoções – ou “sentimentalidade” – na perspectiva de uma educação moral que possa afetar os homens causando-lhes uma mudança para melhor, ou seja, para uma “abertura” ao outro que renuncie à hierarquia racionalista “ortodoxa e, portanto, a um conceito de verdade “inegociável”.

Para exemplificar o alcance pretendido com a sentimentalidade – ou com uma “educação sentimental” –, Rorty retorna à dinâmica inicial de texto através da incômoda pergunta: “Por que eu me preocuparia com um estranho, alguém que não é meu parente ou afim, com uma pessoa cujos hábitos considero detestáveis?” Para Rorty, a clássica resposta que aponta a pertença a uma espécie como condição de respeito já não é suficiente, pois ao considerá-la, podemos sentir o fantasma de Nietzsche a cercar e objetar que a universalidade desse argumento só poderia ter sido coisa de um escravo, de um intelectual ou de uma padre cuja autoestima e sustento depende de nossa aceitação do paradoxo do sagrado (RORTY, 2005, p. 222); e essa espécie *universal* pode circunscrever-se apenas como “meu sangue”, “meu povo”, “minha cultura” em detrimento de tudo que não seja “habitual”.

Por conseguinte, a esta altura dos desdobramentos históricos, sociais, econômicos, culturais e filosóficos, Rorty diz que seria mais “interessante” considerarmos o alcance transformador que as histórias longas e tristes possuem sobre os seres humanos. Histórias que remetem ao que sentimos quando estamos em situações difíceis, extremados pelos paradoxos dos cruzamentos de nossas vidas e de suas possibilidades imprevisíveis, às vezes mais, às

vezes menos, trágicos ou desesperadores... Às vezes, simplesmente, estúpidos. O melhor tipo de resposta para a pergunta apresentada no parágrafo anterior seria, então, dada pelo:

Tipo de história, longa, triste e sentimental que começa do seguinte modo: “Porque é assim que acontece na situação em que ela se encontra – longe de casa, no meio de estranhos”, “Porque algum dia ela pode ser sua cunhada” ou “Porque a mãe dela sofreria”. Essas histórias, repetidas e alteradas ao longo dos séculos, têm feito com que nós, pessoas ricas, poderosas e que vivem em segurança, tenhamos tolerância e até mesmo estima para com pessoas menos poderosas, pessoas cuja aparência, hábitos ou crenças inicialmente nos parece um insulto à nossa própria identidade moral, à ideia que fazemos dos limites da variação humana permissível (RORTY, 2005, p. 222-3).

Rorty rechaça o sentido de uma verdade única e filosoficamente determinada pela razão, seja platônica ou kantiana, uma verdade sobre a natureza do ser humano – ou sua essência. Esse sentido não foi – nem é – suficiente para criar uma brecha para começarmos a operar uma mudança na forma como “os mais fortes” podem olhar e agir para com os “mais fracos”, ou como olhamo-nos e interpretamo-nos mutuamente em termos de diferenças semelhantes e similaridades distintas. Para Rorty, a “capacidade de emocionar-se” seria um caminho menos árido, mais proveitoso e, possivelmente, estimulante.

Não se trata de uma capitulação a toda sorte de impulsos e sentimentos, mas de melhor conhecer e reconhecer o papel constitutivo e propulsor da emoção, do sentimento – e suas relações com a razão – na constituição humana cotidiana. Cumpre, pois, pensar questões como o papel, o uso e o caráter da razão, do argumento, da linguagem, dos sentimentos, no desdobramento da vida social, cultural, em seus mais diferentes extratos. A revisão e a retomada de conceitos “dogmáticamente” marcados ao longo da tradição filosófica – neste caso, a razão –, o relativo distanciamento de uma curiosa esfera de “intransigência” que se formou em torno destes conceitos, devem ser “potencializados” a partir da experiência mais próxima, do cotidiano, e não da esfera de um fechado laboratório de ideias. Neste sentido, a questão que se move através do pensamento de Rorty é: nós, seres humanos, agimos, pensamos, argumentamos, sentimos, enfim, vivemos, todo o tempo, em todas as esferas da vida, estritamente dentro e a partir de um sistema racional?

Durante muito tempo, filosoficamente, alimentou-se a resistência em aprofundar a compreensão das emoções no caráter das ações humana – da própria animalidade humana e dos desdobramentos entre instintos e emoções, por exemplo – e fortaleceu-se o paradigma racional como modelo “paradigmático” de humanidade. Com isso, por um lado, foi

desabilitado grandemente o papel das “emoções” (paixões) na constituição humana: elas foram tratadas como “volúveis”, não confiáveis, incertas, obscuras, quer dizer, sem critérios seguros ou modelos neutros ou imparciais para julgamentos, etc. e quase nunca como o “impulso”, o motor primário que nos leva a agir e a fazê-lo, primeiro, em função de nosso bem particular (evitar a fome, o frio, a morte, buscar o prazer, etc.) para, a seguir, compreender que esse bem pode ser estendido sem prejuízo do bem-estar particular.

Por outro lado, a supervalorização da razão excluiu – e combateu – fortemente o concurso das emoções na vida humana, relegando-as a uma posição menor e, por vezes, ridicularizada. O privilégio da racionalidade e o discurso debilitante em torno das emoções erigiram uma compreensão histórica unilateral da razão na vida humana diante do “silêncio” do mundo. Apesar disso, Rorty não está sugerindo um fundamento dos direitos humanos a partir das emoções; ele procura mostrar, ao menos, um dos papéis da emoção na intrincada ramagem de nossa “irracional racionalidade”. Como fazer “alguém distante” entender/sentir que não há justificativa suficiente, necessária, para a estratificação dos povos numa escala hierárquica racional ou de qualquer outra ordem? Que, tampouco, assim, justifica-se a violência baseada em diferenças culturais? A resposta que Rorty parece ser: aproximando-nos através do que sentimos intimamente, sinceramente; não virando o rosto para o nosso sofrimento – como ponderou Smith – como *espelho* do sofrimento do outro.

Apesar de serem amiúde tratadas como irracionista, as ponderações de Rorty não se configuram como um ataque e uma negação da razão. Rorty critica certa interpretação da razão que faz dela centro e critério de julgamento de toda a realidade. A razão é um elemento da realidade em geral e, especificamente, um relevante elemento da realidade humana. O que está em cheque é determinada compreensão supervalorizada de razão e os usos que decorreram – e ainda podem decorrer – a partir desta compreensão. Se pensarmos nos direitos humanos – especificamente nas críticas de Benjamin, Arendt, Agamben e Rachels –, não é difícil perceber como as barreiras pré-conceituais, dogmáticas, erigidas pela centralidade unidimensional da razão – no Direito Natural ou Positivo – imiscuíram-se estruturalmente, conceitualmente, e de modo quase imperceptível, nas declarações e documentos, isto é, normativamente, na esfera fenomênica dos direitos humanos. Apesar de estarem lá, elas não foram suficientes para comprometer o fenômeno nem para blindá-lo contra interpretações que possam superar as aporias e paradoxos que habitam essa esfera. Isso porque os direitos humanos são uma expressão do momento histórico de um projeto político de emancipação e de “reconfiguração” das relações de poder. Processo que nada têm de garantido ou necessário;

que simplesmente tomou forma e cresceu em meio a contradições de toda ordem, inclusive internas.

A ênfase crítica de Rorty no caráter unidimensional e centralizador da razão ganha um importante contraponto na medida em que ele filia-se mais claramente a pensadores que não “varreram as emoções para debaixo do tapete” como Montaigne, Hume, Smith, Nietzsche e, menos diretamente – e não sem controvérsias –, com uma a tradição que sofreu com o Holocausto: Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas. No caminho para os fins, a razão deve ponderar não somente os meios, mas suas motivações e seus efeitos. Neste caso, tal ponderação abre mão da unilateralidade do cálculo político-racional, marcadamente instrumental e empreende, conjuntamente, o movimento prático-reflexivo próprio aos vários matizes humanos: reconhece-se, reconcilia-se com a *physis*, com a paixão, com a razão, com as diferenças e com sua contingência constitutiva. Aqui não está em curso uma pragmática cega e anti-reflexiva, mas uma tentativa de reconhecimento da fragilidade e da astúcia, da temporalidade, da “mundanidade” e da naturalidade inescapáveis ao humano.

Rorty não está se posicionando contra o método ou utilizando-se de artifícios racionais; ele está dizendo que a razão não representa a totalidade do real, nem tampouco determina toda essa realidade; como qualquer instrumento, ela é útil e vantajosa quando sabemos usá-la e efetivamente a usamos para fins propositivos. E não se trata de nenhuma novidade; na verdade é uma crassa obviedade: a razão está no homem e o homem, na *physis*, no mundo; o mundo, na escura beleza indeterminada do *kosmos*, encantado por luzes mortas, pairando no vazio, “sem fundamento”. E não nos desesperamos com isso, mas com o filho ameaçado de morte, com não ter o que comer, onde morar, vestir... com dignidade.

Rorty não está propondo, portanto, nenhuma fundamentação, mas o exercício do da vida e do pensamento como compreensão generosa, aberta; com isso aproxima-se muito da hermenêutica. Assim, as objeções de Agripa e seus discípulos não são ameaças, mas valorosos “fiscais” que apoiam a ideia de que o fundamento é mais uma exigência explicativa do que uma explicação definitiva.

Estritamente, Eduardo Rabossi não empenhará seu tempo com a querela acerca do fundamento. Num movimento concretamente quineano, por assim dizer, ele mergulha na concretude do fenômeno em suas diversas camadas, inclusive textuais e “naturaliza-o”. Com isso, age segundo o mesmo “espírito” que motivou a sugestão de aporte metodológico-

investigativo feita por Berti (BERTI, 1997, p. 150)¹³⁵ e, muitos anos antes, por Benjamin (BENJAMIN, 2005, p. 130)¹³⁶. Ele, Rabossi, parte do tempo presente e mergulha no fenômeno dos direitos humanos em busca de sua compreensão estrutural, de suas insuficiências, problemas conceituais, mascaramentos, não de seu “dever-ser”; certamente, não de seu “porto último e definitivo de chegada”.

¹³⁵ “Ao invés de remontar aos fundamentos, isto é, de se perguntar de saída sobre que base os direitos humanos se fundamentam, se sobre uma lei divina ou uma hipotética lei natural, ou sobre a cultura dos povos, ou sobre a história, etc., seria mais conveniente partir, uma vez mais, dos direitos humanos e proceder, por assim dizer, para trás, procurando descobrir o que eles implicam ou o que eles abrigam. Desta maneira, se conseguirá pôr em evidência senão uma inteira antropologia, pelo menos alguns grandes valores implícitos nos principais direitos humanos, os quais, com certeza, não são desprovidos de interesse do ponto de vista filosófico mais geral”.

¹³⁶ “O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quanto este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido. Ele a arrebatou para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também ele faz explodir uma obra determinada da obra de uma vida. Este procedimento consegue conservar e suprimir na obra a obra de uma vida, na obra de uma vida, a época, e na época, todo o decurso da história. O fruto nutritivo do que foi compreendido historicamente tem em seu interior o tempo como semente preciosa, mas desprovida de gosto”.

6.

**RABOSI E A “SUSPENSÃO” DA QUESTÃO
DO FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS**

A totalidade de nossos assim chamados conhecimento e crenças das mais casuais questões de Geografia e História até as mais profundas leis da Física atômica ou mesmo da Matemática pura e da Lógica, é um tecido feito pelo homem, que encontra a experiência apenas nas extremidades. Ou, mudando a imagem, a totalidade da ciência é como um campo de força, cujas condições limítrofes são a experiência. Um conflito com a experiência na periferia ocasiona reajustes no interior do campo. Os valores de verdade têm de ser redistribuídos em alguns de nossos enunciados. A reavaliação de alguns enunciados acarreta a reavaliação de outros, em função de suas interconexões lógicas, sendo as leis da lógica, por sua vez, simplesmente certos enunciados adicionais do sistema, certos elementos adicionais do campo. Tendo reavaliado um enunciado, devemos reavaliar alguns outros, que podem ser enunciados conectados logicamente com os primeiros ou podem ser enunciados sobre as próprias conexões lógicas. Mas o campo total é tão subdeterminado por suas condições limítrofes – a experiência –, que há grande margem de escolha a respeito de quais enunciados devem ser reavaliados à luz de qualquer experiência individual contrária. Nenhuma experiência particular está vinculada a algum enunciado no interior do campo, exceto indiretamente por meio de considerações de equilíbrio que afetam o campo como um todo. (QUINE, 2011, p. 66-67)

Quanto à fundamentação estritamente filosófica, Richard Rorty sublinhou a insuficiência e os perigos de um paradigma racional forte – historicamente, inclusive. Também o fez no que respeita às propostas e tentativas de uma fundamentação dos Direitos Humanos que se apoiam no conceito de razão dogmaticamente compreendido pela tradição filosófica. O convencimento lógico-argumentativo, filosófico, racional, não é assim tão poderoso diante de “certos estados de ânimo”, nas situações do dia-a-dia ou dos “imperativos políticos”. Há outras razões que se opõem às que, tecnicamente, seriam mais “razoáveis”. Rorty fala de uma “educação sentimental”, fala da comoção que certos produtos culturais têm ou podem ter sobre a visão de mundo das pessoas – o livro *A Cabana de Pai Tomás*, por exemplo –, alude a uma projeção ligada ao íntimo sentimento familiar de cuidado e proteção: “e se fossem meus filhos a passar fome (sofrer mutilação, tortura, etc.), sozinhos, fustigados pelo vento frio de uma noite de inverno?” Rorty desloca a questão da zona de isolamento formal-racional do pensamento moral ou jurídico e reposiciona-a na esfera da “sentimentalidade” que emerge da vida social e suas dificuldades. Os limites, as regras, as leis, os argumentos, não são “peças” de um jogo que visa uma vida culturalmente mais “rica”

e “pacífica”, com menor índice de sofrimento e um maior bem-estar? A sentimentalidade de Rorty recoloca em movimento o papel das emoções na dinâmica da complexa estrutura de vida social e política que inventamos para nós mesmos; coloca-a em contraposição ao puro “dever-ser” da razão e suas pretensões. Ela fala, portanto, de dentro da cultura, das tensões sociais e políticas em que se vive. De modo mais “econômico” e original, a estratégia de Rabossi segue a direção de “naturalismo epistemológico” e, metodologicamente, de um pragmatismo analítico-epistemológico.

6.1 Rabossi e “o Fenômeno dos Direitos Humanos”

Quanto à fundamentação estritamente filosófica, Eduardo Rabossi¹³⁷ (1930-2005) guardou um silêncio metodológico, por assim dizer. Quanto à fundamentação dos direitos humanos, julgou-a baseada em um modelo de pensamento que está “fora de moda”, posto que perdeu sua razão de ser: ela não reflete o mundo; ela não é o caso, não encontra correspondente entre os fatos do mundo. Por implicação, a questão do fundamento em filosofia assemelha-se à máquina fotográfica que, por misterioso capricho, só registra o que ela mesma projeta internamente. Não parece equivocado dizer que o modelo do qual ele fala, é o modelo duramente criticado por Rorty; de que seus “direitos humanos naturalizados” são fortemente marcada pela epistemologia de Quine que propõe “transferir para as pesquisas empíricas as questões tratadas pela epistemologia tradicional” (DUTRA, 2010, p. 165), bem como uma desconstrução epistemológica das fronteiras entre as áreas do conhecimento e, também, um abandono de uma pretensão definitiva de uma determinação da verdade/fundamento.

¹³⁷ Eduardo Rabossi nasceu em Buenos Aires, Argentina, em 1930. Faleceu em Cuzco, Perú, em 2005, durante um congresso de filosofia. Durante sua trajetória de vida, entre outras atividades, foi professor universitário, pesquisador e conferencista. Rabossi formou-se advogado pela Universidade de Buenos Aires e graduou-se em filosofia pela Faculdade de Filosofia y Letras (1956-1958); recebeu o título de doutor em filosofia pela Universidade de Duke (EUA, 1961). Com a intervenção militar na Argentina (1976-1983), Eduardo Rabossi, já professor universitário, renunciou às suas atividades acadêmicas e dedicou-se à pesquisa, só retornando à Cátedra, através de concurso público, ao final do regime militar. Foi pesquisador de inúmeras instituições (British Council, Rockefeller e Guggenheim, etc.). Como pesquisador na área de filosofia analítica, dedicou-se à filosofia da linguagem e da mente. Como pesquisador na área de filosofia prática, dedicou-se às questões relativas aos direitos humanos. Em ambas as áreas, publicou livros e artigos; ao todo, como autor, escreveu cinco livros (filosofia da linguagem, filosofia da mente, metafísica, ética e direito); como coautor e editor, publicou mais oito volumes, sempre transitando entre a filosofia analítica, a filosofia prática e o direito. Criou um centro de investigações e seminários filosóficos, o SADAF e, em 1983-1984, integrou a Comissão Nacional de Investigação sobre o Desaparecimento de Pessoas (Conadep). Foi subsecretário de Direitos Humanos durante o governo do então presidente Alfonsín (1984-1985).

De todo modo, Rabossi não se ocupa diretamente da questão. Contudo, ao comentar a proposta de fundamentação de Gewirth – no artigo “Direitos Humanos Naturalizados” –, indiretamente, ele lança a desconfiança de que não há motivos para não crer que o fundamento dos direitos humanos poderia enfrentar o caráter contingente do próprio fundamento (RABOSSO, 1990, p. 169). Rabossi deixa claro que Gewirth não propõe tal coisa, mas essa desconfiança nos leva a outra: o que garante o caráter não contingente da razão ou do próprio “fundamento” seja ele qual for?

De qualquer modo, Rabossi alinha-se com a opinião de especialistas e agentes da área de que há aspectos relevantes – tanto vícios quanto virtudes – a serem discutidos em relação à esfera dos direitos humanos e sua teoria. A grande maioria dos esforços realizados por eles, conforme o pensador argentino, é orientada segundo uma perspectiva fundamentalista. Neste sentido, eles estão muito preocupados em justificar racionalmente os direitos humanos porque acreditam que eles precisam, antes de tudo, de um fundamento. Entre aqueles que apostam na tarefa de uma fundamentação dos direitos humanos, Rabossi distingue entre os fundamentalistas fortes e fundamentalistas moderados¹³⁸ e explicita as características gerais do “fundamentalismo” em direitos humanos. Para Rabossi:

Os fundamentalistas moderados se referem aos direitos humanos como direitos morais, compreendendo, hipoteticamente, que os direitos humanos não são, em sua essência, direitos legais. Os fundamentalistas fortes avançam um passo mais e se comprometem a elaborar uma teoria: intentam

¹³⁸ Na verdade, como fica claro na citação, ele fala literalmente de fundacionalistas duros/rígidos e fundacionalistas brandos. Por uma questão de conveniência terminológica e por não alterar comprometedoramente o sentido dos termos, resolvemos traduzi-los conforme a terminologia utilizada na terceira seção do primeiro capítulo deste trabalho, qual seja: fundacionalismo forte e fundacionalismo moderado ou modesto: “Los fundamentalistas blandos se refieren a los derechos humanos como derechos morales, comprendiendo, por supuesto, que los derechos humanos no son, en su esencia, derechos legales. Los fundamentalistas duros avanzan un paso más y se comprometen a elaborar una teoría: intentan crear unos programas fundamentalistas en los que le tour de force es la deducción (bien formal o informal) de unos derechos humanos específicos a partir de un principio moral o de un conjunto de principios morales. En consecuencia, los fundamentalistas de los derechos humanos tienden a considerar la fundamentación de los derechos humanos como íntimamente relacionada a la fundamentación de la moral. Denominaré «principios del fundamentalismo de los derechos humanos» a una tesis caracterizada por:

- los derechos humanos necesitan fundamentación o justificación moral;
- la fundamentación moral de los derechos humanos supone una contribución filosófica decisiva para una teoría de los derechos humanos;
- los derechos humanos son un tipo de derechos morales;
- los derechos humanos se deducen (tienen que deducirse) de un principio moral o de un conjunto de principios morales.

Los fundamentalistas duros de los derechos humanos defienden estos principios. Los fundamentalistas no se diferencian sólo en el grado de compromiso teórico, sino también en el contenido y extensión de sus propias propuestas. En este sentido, nuestros filósofos se aferran a su tradición profesional de igualar el número de propuestas al de los proponentes, y de generar controversias interminables. La mayoría de las polémicas presentan una calidad llamativa. Pero esto no implica que sean relevantes para una teoría de los derechos humanos”.

criar programas fundacionalistas nos quais o *tour de force* é a dedução (formal ou informal) de uns direitos humanos específicos a partir de um princípio moral ou de um conjunto de princípios morais. Em consequência, os fundamentalistas dos direitos humanos tendem a considerar a fundamentação dos direitos humanos como intimamente relacionada com a fundamentação da moral. Chamarei de <<princípios do fundamentalismo dos direitos humanos>> a uma tese caracterizada por:

- os direitos humanos precisam de fundamentação ou justificação moral;
- a fundamentação moral dos direitos humanos supõe uma contribuição filosófica decisiva para uma teoria dos direitos humanos;
- os direitos humanos são um tipo de direitos morais.
- os direitos humanos são deduzidos (tem que ser deduzidos) de um princípio moral ou de um conjunto de princípios morais.

Os fundamentalistas fortes dos direitos humanos defendem estes princípios. Os fundamentalistas não se diferenciam apenas em grau de compromisso teórico, porém também no que diz respeito ao conteúdo e extensão de suas próprias propostas. Neste sentido, nossos filósofos se agarram a sua tradição profissional de igualar o número de propostas aos dos proponentes, e de gerar controvérsias intermináveis. A maioria das polêmicas apresenta uma qualidade chamativa. Porém, isto não implica que sejam relevantes para uma teoria dos direitos humanos (RABOSSI, 1990, p. 160).

Assim como Rorty, Rabossi não pretende entrar em querelas intermináveis nem tampouco em multiplicá-las. Pragmaticamente, ele utiliza um recurso metodológico básico para realizar um corte conceitual e histórico do qual precisa: o fenômeno dos direitos humanos é um fenômeno historicamente recente e, a respeito de sua “concretude” cultural, social, histórica e de sua crescente relevância teórica, não restam dúvidas. Não há, portanto, necessidade de prová-lo nem tampouco de justificá-lo. Cabe, portanto, *naturalizá-lo*: descrevê-lo, analisá-lo e pensá-lo dentro de suas especificidades fenomênicas.

Sob esta perspectiva, no artigo *El Fenómeno de los Derechos Humanos y la Posibilidad de un Nuevo Paradigma Teórico* (1990)¹³⁹, utilizando um modelo “histórico-analítico”, Eduardo Rabossi propõe de: (a) interpretar e descrever o fenômeno dos direitos humanos e, a partir disto, (b) extrair algumas consequências filosóficas relacionadas à ética e sua fundamentação, bem como à filosofia política e à filosofia jurídica.

Em consonância com o que propôs, lembra-nos das principais declarações/documentos relacionados aos direitos humanos a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 da Assembléia Geral das Nações Unidas; Rabossi cita também (RABOSSI, 1990, p.

¹³⁹ No artigo ‘Notas sobre a Globalização, Direitos Humanos e Violência’, Rabossi faz uma ponderação que fornece uma ideia do que está em jogo com sua interpretação. Ele afirma que: “Si filosofar es algo más que un deporte conceptual, si se piensa que la teoría debe estar asociada a la práctica, entonces la pregunta apropiada tiene que ser otra. Para mí, esa pregunta es: ¿en qué consiste el fenómeno de los derechos humanos? Este interrogante nos coloca ante la necesidad de describir y evaluar hechos históricamente dados, analizar realidades palpables y proponer soluciones posibles a cuestiones urticantes” (RABOSSI, 2000, p. 8).

327) inúmeros organismos internacionais vinculados ao fenômeno dos direitos humanos, por exemplo: ONU, OMS, FMI, UNESCO, o Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola, etc., a existência de sistemas normativos e jurídicos de caráter regional (sistema interamericano, por exemplo) e refere-se às organizações de caráter informal de promoção e proteção dos direitos humanos (a Anistia Internacional, por exemplo). Nenhum destes órgãos, nem os documentos, as iniciativas, as ações que empreenderam na promoção dos direitos humanos podem ser postos em dúvida – sobretudo filosófica. Eles existem, estão em pleno funcionamento e, muitos deles, estão empenhados fortemente na promoção da cultura dos direitos humanos.

Dada a patente – e admitida – a obviedade (RABOSSI, 1989, p. 328) dos elementos que analisa e dos resultados que obtém, Rabossi afirma que “a dinâmica própria deste extenso sistema e a índole dos problemas que lhe são próprios tem feito com que o tema dos direitos humanos constitua um componente característico e ineludível de nosso mundo”¹⁴⁰ (RABOSSI, 1989, pág. 327). Com o processo de descrição histórico-fenomenológica, Rabossi atinge um resultado que justifica o uso da expressão “fenômeno dos direitos humanos”, a saber: a partir da clareza do conjunto de elementos “culturais” que compõem os direitos humanos, pode-se falar de um “fenômeno dos direitos humanos”, pois essa expressão possui um funcionamento semântico semelhante ao de expressões como “a primeira guerra mundial”, “o capitalismo tardio”, “a democracia liberal” (RABOSSI, 1989, p. 328); quer dizer, o sentido da expressão possui características próprias relativas a um evento vivo constatável empiricamente que ocorre em um determinado momento da história (sincronia), bem como possui uma ligação com acontecimentos passados e que, de algum modo, determinaram sua existência (diacronia).

Assim, na direção de um reconhecimento pré-teórico (histórico-cultural) do fenômeno dos direitos humanos, quer dizer, de sua primazia e anterioridade concreta em relação a uma compreensão teórica sistemática, Rabossi apresenta sua estratégia para lidar com ele; essa estratégia possui duas etapas, quais sejam: (a) uma etapa descritiva e (b) uma etapa interpretativa.

A etapa descritiva é organizada em dois momentos: (a) uma descrição sincrônica, ou seja, que detalhe “a estrutura e os elementos do fenômeno em um corte histórico atual” (RABOSSI, 1989, pág. 329) e (b) uma descrição diacrônica, a descrição ordenada da sucessão

¹⁴⁰ “La dinámica propia de este extenso sistema y la índole de los problemas que le son propios han hecho que el tema de los derechos humanos constituya un componente característico e ineludible de nuestro mundo”.

dos momentos históricos de modo que seja possível perceber, num plano maior, os movimentos de elementos distintos em seu funcionamento orgânico.

Segundo Rabossi, em resumo, o desenvolvimento da descrição sincrônica leva em conta o atual sistema normativo institucional do fenômeno dos direitos humanos (*fdh*), o funcionamento desse sistema, a trama ideológica em que ele se encontra, as relações entre o ideal e a prática efetiva e os problemas mais importantes e excruciantes do mundo atual (RABOSSI, 1989, p. 330).

Em termos de um sistema de descrição sincrônica, deve-se levar em conta dimensões constitutivas e/ou relativas da área (estrutura, tema, objetos, etc.) abordada. Rabossi propõe que se considerem as dimensões seguintes como “desenho” e “marco” para uma reflexão sobre os direitos humanos que se estruture internamente, quais sejam:

- O sistema normativo positivo (tipos de normas, tipos de direitos);
- O sistema institucional positivo (agências e jurisdições);
- O sistema informal;
- As forças ideológicas e políticas em funcionamento dentro do sistema e sobre o sistema;
- O sistema universal vis-à-vis os sistemas regionais;
- A funcionalidade de todo o sistema;
- Os problemas legais e conceituais que afetam o sistema normativo (lacunas, incoerências, modificações conceituais)¹⁴¹ (RABOSSI, 1990, p. 163-164).

Em relação à descrição diacrônica, Rabossi assinala algumas linhas evolutivas dos direitos humanos a partir do corte histórico que vai do ele considera seu nascimento fatural e formal, em 1948 aos tempos de hoje. Algumas delas são: (1) a ênfase marcada dos direitos humanos concebidos como direitos subjetivos individuais até o reconhecimento dos direitos humanos enquanto direitos de entidades únicas, como os povos; (2) a evolução da tendência de enumeração de direitos humanos à identificação das condições necessárias que devem ser satisfeitas para que seja possível a vigência dos direitos humanos a partir de 1945; (3) a possibilidade de rastrear outra tendência evolutiva em torno dos grandes temas que tem vigido em décadas passadas (o problema da descolonização, das minorias étnicas e das denúncias

¹⁴¹ “- El sistema normativo positivo (tipos de normas, tipos de derechos);
 - El sistema institucional positivo (agencias y jurisdicciones);
 - El sistema informal;
 - las <<fuerzas>> ideológicas y políticas operativas *dentro* del sistema y sobre el sistema.
 - el sistema universal vis-à-vis los sistemas regionales;
 - la funcionalidad de todo el sistema;
 - Los problemas legales y conceptuales que afectan al sistema normativo (lagunas, incoherencias, <<modificaciones>> conceptuales)”.

relativas ao *apartheid*, etc.) e os grandes temas vigentes atualmente (a fome, a educação, o desenvolvimento, o desarmamento, etc.) (RABOSSI, 1989, p. 331).

A etapa interpretativa consiste em três momentos distintos. São eles: (1) mostrar os principais modelos de interpretação atuais (*standard*) e a possibilidade de uma interpretação distinta destes modelos; (2) apresentar a referida interpretação distinta desenvolvida e (3) as consequências que essa interpretação carrega. Por uma questão metodológica, deter-nos-emos mais concentradamente em aspectos do segundo e do terceiro momentos, pois julgamos mais relevantes para a questão do sentido da suspensão da questão do fundamento dos direitos humanos e da exemplificação de um tratamento epistemológico naturalizado dos direitos humanos.

Rabossi fala de três grupos “*standard*” de interpretação: (1) o grupo cético: cultiva uma posição crítica anti-direitos, devido à desconfiança da existência de interesses político-ideológicos “escondidos” na causa dos direitos humanos; (2) o grupo dos que nivelam o fenômeno dos direitos humanos ao nível de quaisquer outros acontecimentos de caráter jurídico, político e ideológico (diplomatas, funcionários, políticos, etc.) e (3) o terceiro grupo pertence aos que atribuem aos fenômenos dos direitos humanos uma importância singular, única. Neste grupo, há dois “subgrupos”: o primeiro acredita que os direitos humanos vêm se formando e desenvolvendo através dos séculos e, agora, passam por um sensível salto quantitativo de desenvolvimento; e o segundo subgrupo identifica o nascimento dos direitos humanos com a Declaração Universal de 1948 devido ao surgimento de um fenômeno cultural, social e juridicamente concreto, com características dinâmicas, próprias e marcantes a ponto representar um salto qualitativo vigoroso, que implicaria num “corte histórico”.

Apresentadas as distinções precedentes – os aspectos metodológicos descritivos e interpretativos; as abordagens sincrônicas e diacrônicas; o surgimento do crítico (defensor da *concepção canônica* dos direitos humanos) e a classificação de três compreensões gerais sobre o *fdh* –, cumpre-se, perguntar: afinal, o que Eduardo Rabossi compreende por “fenômeno dos direitos humanos” diante do tradicional termo “direitos humanos”? O pensador argentino afirma que:

Por um lado, a interpretação envolve uma mudança conceitual essencial para a teoria dos direitos humanos: o objeto teórico de uma teoria tal não é os direitos humanos, nem tampouco, os direitos, como se admite tradicionalmente. Por mais paradoxal que pareça, uma teoria dos direitos humanos não tem por que ter “os direitos humanos” como próprio objeto de estudo. Segundo nossa interpretação, ela deve ter essa realidade

historicamente dada, complexa, dinâmica e universal que denominamos “o fenômeno dos direitos humanos”¹⁴² (RABOSSI, 1989, p. 333).

Como veremos mais adiante com mais clareza, Rabossi deixa de lado a “concepção canônica”¹⁴³ dos direitos humanos e seus problemas relativos. A concepção canônica envolve vários problemas conceituais e, portanto, estruturais; estes problemas partem de dois pontos centrais: (1) o caráter excessivamente abstrato do termo “direitos humanos” e (2) a equívoca distinção entre direitos humanos civis e direitos humanos econômicos – como veremos em detalhe mais adiante.

A “vagueza” decorrente da generalidade do termo “direitos humanos” esquivava-se, entre outras coisas, de estabelecer um referente que permita delinear uma caracterização e, portanto, uma reflexão empírica e, portanto, teoricamente “mais sóbria” e, por conseguinte, razoável. Com isso, a pergunta “o que são esses tais de direitos humanos?” (TOSI, 2010, P. 55) permanece pairando no ar, quimérica, sem desvanecer-se. Além do mais, o paradigma canônico é formulado e pensado de modo que, formalmente, as fraturas relativas à prática ou aos aspectos empíricos possam ser pensadas como “inevitáveis” em larga escala. Por conseguinte, economicamente, Rabossi propõe um termo/expressão “fenômeno” para seja possível referir “concretude conceitual” não somente ao que podeira ser caracterizado como um “objeto isolado” (naturalizá-lo), mas a um complexo conjunto de elementos históricos e culturais pontualmente delimitado e, por isso, aberto a uma análise mais acurada.

Embora não remeta diretamente a uma “fenomenologia dos direitos humanos”, é curioso que o pensador argentino tenha escolhido o termo “fenômeno”¹⁴⁴ para indicar a complexidade estrutural e elementar que constituem factual, simbólica ou teoricamente o que,

¹⁴² “Por un lado, la interpretación involucra un cambio conceptual esencial para la teoría de los derechos humanos: el objeto teórico de una teoría tal no es los derechos humanos, ni tampoco los derechos, como se admite tradicionalmente. Por paradójico que parezca, una teoría de los derechos humanos no tiene por qué tener como objeto propio de estudio a «los derechos humanos». Según nuestra interpretación, debe tener esa realidad históricamente dada, compleja, dinámica y universal que denominamos «el fenómeno de los derechos humanos»”.

¹⁴³ Como veremos detalhadamente mais a frente, Rabossi chama concepção canônica dos direitos humanos a compreensão que resultou da divisão dos direitos humanos em direitos humanos civis (subjetivos, naturais) e direitos humanos econômicos (objetivos, positivos); tal divisão ocorreu durante a Guerra Fria em função de diferenças ideológicas e, historicamente, sua compreensão formou-se ao longo dos anos e permaneceu amplamente aceita e, em geral, sem crítica.

¹⁴⁴ De qualquer modo, vale ressaltar ainda que no artigo ‘La Teoría de los Derechos Humanos Naturalizada’, Rabossi faz uso de um termo muito ‘caro’ à fenomenologia: “Minha estratégia é a seguinte: em primeiro lugar, *descrever*, muito brevemente, aquilo que venho chamando <<cultura dos direitos humanos>>” (...) (RABOSSI, 1990, p. 161). Grifo nosso. Como já vimos, no artigo ‘El Fenómeno de los Derechos Humanos e a possibilidade de um novo Paradigma Teórico’, Rabossi fala ainda de modo mais acentuado de uma *descrição* (sincrônica e diacrônica), embora vincule-o a um ‘método analítico’ (RABOSSI, 1989, 329). Contudo, nenhuma outra referência – direta ou indiretamente – foi, por hora, localizada nos textos.

canonicamente, se popularizou por “direitos humanos”. Contudo, falar de fenômeno sem falar da fenomenologia implica em reconhecer a prioridade do primeiro sobre a segunda, quer dizer, sem fenômeno não haveria uma fenomenologia; embora se saiba que, sem fenomenologia, conceitualmente – filosoficamente –, falar de fenômeno perde o sentido. Com isso, silenciosamente, Rabossi posiciona sua compreensão fática e relacional sem alimentar a cisão entre teoria e prática, sem alimentar, sobretudo, o peso “metafísico” de uma teoria; sem tampouco menosprezar a tarefa do pensamento, ele enfatiza o aspecto relacional, relativo e complementar de ambas. Para Rabossi:

Em primeiro lugar, os casos reais de pessoas que são “pura ação” ou “puro pensamento” são infrequentes ou irrelevantes. Em segundo lugar, na vida real, a ação sem uma orientação racional é cega e o pensamento sem uma aplicação concreta possível, é vazio. Por que faço esta reflexão? Por que no que diz respeito aos direitos humanos, devemos ter cuidado de não separar drasticamente a esfera da ação da esfera do pensamento.

A luta pela vigência dos direitos humanos é ação – frequentemente, ação política direta – porém, essa ação é cega e de alcance curto se, porém, os argumentos específicos e as estratégias circunstanciais que, por necessidade elaboram e empregam, não contam com uma concepção teórica que lhes dê sentido e orientação.

Com outras palavras, a luta por uma vigência dos direitos humanos deve estar apoiada de modo substancial por uma concepção adequada e explícita do que são e do que significam. Contudo, como existem maneiras alternativas de concebê-los, como nenhuma dessas concepções é neutra a respeito da prática e como, frequentemente, nem a concepção pressuposta nem seu impacto prático são motivos de uma proposta explícita, parece importante determo-nos a refletir sobre a questão. Um exemplo ajudará a esclarecer este ponto. Habituo-nos distinguir, sem preconceitos, os direitos humanos civis e políticos dos direitos humanos econômicos e sociais; habituamo-nos a recorrer, inocentemente, à perigosa metáfora das “gerações sucessivas” dos direitos humanos. Porém, quando discutimos seriamente se existe ou não uma distinção essencial entre os primeiros e os segundos, entre os direitos humanos da personalidade e de subsistência, digamos; quando questionamos acriticamente que só há violações dos primeiros e não dos segundos, nos encontramos enredados em distinções teóricas comprometedoras¹⁴⁵ (RABOSS, 1996, p. 32).

¹⁴⁵ En primer lugar, los casos reales de personas que son “pura acción o “puro pensamiento”, son infrecuentes o irrelevantes. En segundo lugar, en la vida real, la acción sin una guía racional es ciega y el pensamiento sin una aplicación concreta posible, es vacío. ¿Por qué hago esta reflexión? Porque en lo que hace a los Derechos Humanos debemos tener cuidado de no separar drásticamente la esfera de la acción de la del pensar.

La lucha por la vigencia de los Derechos Humanos es acción – a menudo, acción política lisa y llana – pero esa acción es ciega y de miras cortas si además de los argumentos específicos y de las estrategias circunstanciales que, por necesidad, se diseñan y emplean, no si cuenta con una concepción teórica que les dé sentido y orientación.

Con otras palabras, la lucha por la vigencia de los Derechos Humanos debe estar avalada de manera substancial por una concepción adecuada y explícita de lo que son y lo que significan. Pero como existen maneras alternativas de concebirlas, como ninguna de esas concepciones es neutral respecto de la práctica y como, a menudo, ni la concepción presupuesta ni su impacto práctico son motivo de un planteo explícito, parece importante detenernos a reflexionar sobre la cuestión. Un ejemplo ayudará a aclarar este punto. Solemos

A função de uma teoria não é estabelecer uma verdade definitiva, mas um esforço ativo de compreensão e orientação pertinentes, críticos e criteriosos a partir de elementos que envolvem tanto a reflexão quanto a realidade empírica; embora, como toda ela, sua aceitação, amplitude e “validade” não possam ser mensuradas de pronto, são limitadas, circunstanciadas e reorientadas, pelos seus resultados práticos ou teóricos, conforme o caso. Não há teorias “invulneráveis”. Deste modo, não se trata de encontrar o porto definitivo, mas assegurar que a nau siga navegando e, se possível, esteja pronta para eventuais tempestades, danos e reparos.

Nesta perspectiva, não se deve ignorar que o *fdh* possui peculiaridades próprias e amplas; que, apesar de sua considerável incorporação no discurso político, ele possui também uma autonomia enquanto fenômeno, enquanto “texto” – como diria Ricoeur –, que ultrapassa os usos políticos. Assim, desde aspectos históricos – suas contradições políticas, a pretensão de uma apropriação ideológica por parte do “oportunismo” governamental, suas conquistas institucionais e políticas, etc. – até seu dinamismo sociocultural, seu apelo e aceitação universais, entre outros, conforme Rabossi, o fenômeno dos direitos humanos põe em movimento uma marcha para uma comunidade planetária, supranacional. Uma interpretação do humano que, progressivamente, denota uma unidade social, uma compreensão da moral e dos direitos que se projeta para além do formalismo, da burocracia institucional e independe da vontade dos governos e dos teóricos. A importância do fenômeno possui, entre outros, dois traços relevantes: sua própria concreção e seu aspecto teleológico mundial, cosmopolita. Para Rabossi:

A criação das Nações Unidas, a concepção que lhe é subjacente, seu funcionamento e permanência durante mais de quarenta anos deve ser considerada – pondo de lado defeitos, defeitos e utilizações políticas e ideológicas – como a experiência inicial, o primeiro passo dado seriamente pela humanidade para superar um mundo dividido em unidades monadológicas (em verdadeiras mônadas leibnizianas) relacionadas circunstancialmente entre si, substituindo-lhe por uma comunidade universal, organizada a partir de uma estrutura supranacional¹⁴⁶ (RABOSSO, 1989, p. 332-333).

distinguir, desprejuiciadamente, los Derechos Humanos civiles y políticos de los Derechos Humanos económicos y sociales; solemos recurrir, inocentemente, a la peligrosa metáfora de las “generaciones sucesivas” de los Derechos Humanos. Pero cuando discutimos en serio si existe (o no) una distinción esencial entre los primeros y los segundos, entre los Derechos Humanos de la personalidad y los de la subsistencia, digamos; cuando cuestionamos que se admita acriticamente que sólo hay violaciones a los primeros y no a los segundos, nos encontramos atrapados en distinciones teóricas comprometedoras”.

¹⁴⁶ La creación de las Naciones Unidas, la concepción que la subyace y su funcionamiento y permanencia durante más de cuarenta años debe considerarse — dejando a un lado defectos, limitaciones y utilizaciones políticas e ideológicas— como la experiencia inicial, el primer paso dado seriamente por la humanidad para

Para além dos problemas e suas complexidades – que, paradoxalmente, apontam a gravidade e o volume da tarefa –, a ideia de uma comunidade universal que se empenha na criação de condições substanciais para a efetivação organizada e processual do fenômeno dos direitos humanos tem na criação da ONU uma expressão simbólica de sua força. O empenho por tais condições reflete uma concordância em torno de valores e princípios básicos: uma concepção de respeito mútuo e princípios de caráter moral. Todo o fenômeno aponta também para uma superação de uma visão de mundo atomicamente individualizada. Para Rabossi, trata-se da superação de uma visão de mundo na qual as relações entre culturas e indivíduos são representadas pelo isolamento das mônadas leibnizianas. A marcha do fenômeno dos direitos humanos origina-se segundo os auspícios de uma “utopia realizável”, de um ideal alcançável cuja fundação ocorre numa universalização progressiva de caráter material e tem sua expressão num sistema normativo de caráter positivo (RABOSSI, 1989, p. 333).

Como veremos ao tratar da concepção canônica dos direitos humanos, quer dizer, da caracterização histórica da distinção entre direitos humanos políticos e civis, de um lado, e sociais e econômicos de outro, Rabossi propõe uma revisão teórica da formação desta caracterização. Rabossi começará uma reflexão exemplificadora de sua posição quanto ao tratamento filosófico dos direitos humanos. Desta maneira, tanto do ponto de vista da prática quanto da reflexão, Rabossi mostrará como a concepção canônica tem sustentado, na grande maioria dos casos, insuspeitadamente, o isolamento da “política institucional” e sua indolência prática; por outro lado, ela também alimenta uma divisão de caráter político-ideológico com sérias consequências sociais: a resistência de quem interpreta os direitos humanos como direitos dos “abastados e bem-educados”. Para Rabossi:

Aqueles que pensam que existem diferenças essenciais entre essas duas categorias de direitos humanos, supõem uma concepção teórica específica dos direitos humanos, por exemplo, “os direitos humanos são direitos que protegem valores de quem nada pode ser privado sem que se ofenda a justiça e [que] devem estar protegidas por defesas jurídicas efetivas”.

Por trás desta caracterização – que, estou certo, muitos aceitam como correta – se oculta um forte compromisso com a distinção essencial entre os direitos humanos civis e os direitos humanos econômicos, que tem como corolário que apenas os primeiros são verdadeiros direitos humanos. Se vamos defender a tese – muito justa, por certo – de que deve dar-se uma vigência efetiva aos direitos humanos básicos de subsistência, se vamos lutar para que alguns desses direitos sejam jurídicos, temos que melhorar ao máximo nossa maneira de conceber os direitos humanos e, sobretudo, temos que rechaçar

certo tipo de concepções específicas dos direitos humanos. Em suma, a reflexão teórica não é um mero esporte intelectual. É uma tarefa que, aparte de seu interesse intrínseco, possui uma pertinência peculiar para as questões práticas¹⁴⁷ (RABOSSI, 1996, p. 33-34).

Rabossi, neste sentido, mostra-se tributário de uma abordagem filosófica marcadamente histórico-analítica e que não se deixa seduzir pelo “sonho do intelectual abstrato” ou por soluções “confortáveis” e meramente teóricas; para ele, a teoria tem um poder prático que deve ser exercido seriamente e, justamente por isso, não abre mão das do rigor teórico. Detenhamo-nos, a guisa de exemplo, uma observação que Rabossi faz acerca da igualdade e discriminação em seu artigo *Derechos Humanos: El Principio de Igualdad y la Discriminacion*. Nos momentos iniciais do artigo, Rabossi propõe que:

Tomemos o caso do artigo primeiro, primeira cláusula, da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todos os seres humanos são iguais em dignidade e direitos”. É óbvio que, tomado descritivamente, o que o texto assevera é falso. E quando se toma normativamente, é bom perguntar pelo que ele expressa. Pode-se responder que estipula uma pauta que deve regular toda asseveração concreta acerca de seres humanos no que respeita a padrões relevantes. Pode-se responder também que estabelece ou aponta para o estabelecimento de políticas que tendem a garantir ou a colocar em vigência a ideia de que todos os seres humanos sejam iguais em dignidade e direitos. Ou pode-se interpretar que exhibe ou expressa um ideal para se levar em conta. Nietzsche confundiu os usos descritivo e normativo da afirmação “todos os seres humanos são criados iguais”, quando disse que se tratava da maior mentira que jamais havia sido pronunciada. Obviamente, se trata de um enunciado normativo e não descritivo. Porém, também se confundiram, creio eu, os membros da Assembleia que estabeleceram a declaração da Independência dos Estados Unidos quando disseram que se tratava de uma verdade evidente. Não existe tal verdade, contanto que se considere que os enunciados normativos não expressam uma dimensão verdade-falsidade¹⁴⁸. (RABOSSI, 1990, p. 176).

¹⁴⁷ “Detrás de esta caracterización – que, estoy seguro, muchos aceptan como correcta – se oculta un fuerte compromiso con la distinción esencial entre los Derechos Humanos civiles y los Derechos Humanos económicos, que tiene como corolario que sólo los primeros son verdaderos Derechos Humanos. Si vamos defender la tesis – muy justa, por cierto – de que debe darse una vigencia efectiva a los Derechos Humanos básicos de subsistencia, si vamos a luchar para que algunos de esos derechos sean justiciables, tenemos que afinar al máximo nuestra manera de concebir los Derechos Humanos y, sobre todo, tenemos que rechazar cierto tipo de concepciones específicas de los Derechos Humanos. En suma, la reflexión teórica no es un mero deporte intelectual. Es una tarea que, aparte de su interés intrínseco, posee una pertinencia peculiar para las cuestiones prácticas”.

¹⁴⁸ “Tomemos el caso del Artículo Primero, primera cláusula, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Todos los seres humanos son iguales en dignidad y derechos.» Es obvio que, tomado descriptivamente, lo que el texto asevera es falso. Y cuando se lo toma normativamente, es bueno preguntarse por lo que expresa. Puede responderse que estipula una pauta que debe regular toda aseveración concreta acerca de seres humanos en lo que hace a patrones relevantes. Puede responderse también que establece o apunta al establecimiento de políticas tendentes a garantizar o a poner en vigencia la idea de que todos los seres humanos sean iguales en dignidad y derechos. O puede interpretarse que exhibe o expresa un ideal a tomar en cuenta. Nietzsche confundió los usos descriptivo y normativo de la aseveración «Todos los seres humanos son creados

Inicialmente, Rabossi enfatiza o “sentido/função” que, determinada afirmação possui e a distância com a qual ela pode ser interpretada se não forem identificados certos referentes que ofereçam uma “constelação” segundo a qual a interpretação possa se orientar mais cuidadosamente. Ele utiliza o a primeira cláusula, artigo primeiro, da Declaração Universal dos Direitos Humanos para mostrar que diante do sentido *X* (perspectiva descritiva) a afirmação é falsa; entretanto, diante do sentido *Y* (perspectiva normativa), o enunciado é válido e não se presta à relação de verdadeiro-falso visto que envolve um imperativo normativo, portanto, de caráter geral, como base para orientar a construção de outros enunciados normativos; não se trata, pois, de um enunciado que possa ser confirmado empiricamente. Tanto teórica quanto praticamente, Rabossi lida com “uma necessidade contingente” (RABOSSI, 1989, pág. 336), com a contingência que a tradição racionalista forte quis dissociar de alguns termos que lhe são caros, como, por exemplo, “necessidade”, “a priori”, razão.

Assim, as maiores tarefas e objetivos do teórico, do filósofo, são a defesa, o desenvolvimento e a ampliação, a crítica, histórica e culturalmente mediados do fenômeno dos direitos humano. Impulsionados pelo sentimento de “fraterna” pertença à exuberância humana, pelo trabalho, pela “consciência”, vontade e respeito, trata-se de cultivar a percepção amplamente compartilhada de que superação, compreensão e “integração” são imprescindíveis para o desdobramento do projeto de vida supranacional¹⁴⁹.

De sua parte, Rabossi abordou a cisão entre direitos civis e direitos econômicos, oferecendo relevante contribuição teórica e um exemplo rigoroso de “como teorizar” partindo do *fdh*. Assim, ele procura oferecer respostas e exemplos de como proceder metodológica e filosoficamente na esfera cultural do *fdh*. Um *modus operandi* que é efetivamente capaz de fomentar o debate e colocar a questão não apenas na ordem do discurso político – em sentido aristotélico –, mas de evitar que a questão do fundamento – sobretudo no sentido forte, na rígida e tradicional exigência racional – volte a vagar *eternamente* pelo limbo teórico.

iguales», cuando dijo que era la mentira más grande que jamás se había pronunciado. Obviamente, se trata de un enunciado normativo y no descriptivo. Pero también se equivocaron, creo yo, los asambleístas que firmaron la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos cuando dijeron que se trataba de una verdad evidente. No hay tal verdad, en tanto se considera que los enunciados normativos no tienen la posibilidad de exhibir una dimensión verdad-falsedad”.

¹⁴⁹ Rabossi recusa a sinonímia entre “*transnacionalidade*” e supranacionalidade. Para ele: “La transnacionalidad, jurídicamente anómica, caracteriza las versión actual de la globalización. Es horizontal y ajena a la idea de un sistema-mundo organizado. La supranacionalidad, en cambio, caracteriza los procesos de control del comportamiento estatal. Es vertical y consistente con la idea de un sistema-mundo organizado” (RABOSSI, 2007, p. 14).

6.2. Direitos Civis e Direitos Econômicos: os Erros da Concepção Canônica

No artigo “Os Direitos Humanos Básicos e os Erros da Concepção Canônica”, Eduardo Rabossi põe em relevo crítico a “excisão” histórica e culturalmente consolidada entre direitos humanos civis e direitos humanos econômicos. A partir do exame dos vários documentos e atividades pertinentes à cultura dos Direitos Humanos (normas internacionais, organismos internacionais e regionais de defesa e promoção, organizações não-governamentais, a produção dos especialistas, o modo usual de abordar os problemas, etc.), Rabossi indica algo óbvio, porém, sintomaticamente esclarecedor: a cultura dos direitos humanos é “regida” por um “discurso” que se formou *pari passu* sua origem e desenvolvimento. O pensador argentino chama-a de *concepção “canônica” dos direitos humanos* e assevera que seu fundamento ancora-se na divisão que é objeto de seu exame crítico. Deste modo, Rabossi atinge dois alvos com um só golpe: (1) ao examinar os documentos e atividades, ele percebe que a separação entre direitos humanos civis e direitos humanos econômicos perpassa a compreensão geral que se tem do fenômeno dos direitos humanos; percebe, outrossim, que (2) um discurso formou-se e, sem maiores resistências, tornou-se concepção “dominante”, *standard*, ao longo dos anos de desenvolvimento do fenômeno dos direitos humanos.

Rabossi mostra qual é o peso da influência do discurso canônico, dominante no fenômeno dos direitos humanos, e apresenta seu caráter insidioso. Ora, a concepção canônica é um discurso entre muitos; um discurso que se tornou dominante a partir das tensões, necessidades, conveniências e interesses constituídos num dado momento histórico, qual seja: o período pós Segunda Guerra Mundial, a Guerra Fria. A concepção canônica tornou-se “o discurso” dos direitos humanos. Por conseguinte, todo ideário de “boas intenções” subjacente aos direitos humanos foi apropriado e moldado pela concepção canônica, moldado em sua própria estrutura conceitual e acatado, sem mais ressalvas, pela cultura histórica da época e pelas gerações seguintes.

De modo mais detalhado, quais elementos caracterizam marcadamente a concepção “canônica” dos direitos humanos? A concepção canônica pode ser tipificada, em linhas gerais, em quatro pontos, são eles: (1) direitos civis são naturalmente distintos dos direitos econômicos – segundo Rabossi, embora os direitos políticos possam ser colocados juntos aos direitos civis, na verdade, eles estão mais próximos dos direitos econômicos –; (2) o caráter *natural* distintivo dos direitos civis, em relação aos direitos econômicos lhes conferem primazia conceitual, legal e prática e implicam, ainda, que os direitos civis são os direitos

humanos autênticos e verdadeiros; (3) a violação dos direitos civis implica na responsabilização internacional dos estados; destarte, denunciar e pôr termo às violações é um papel primordial dos órgãos de controle jurisdicional regionais e universais, de organismos não governamentais e, em geral, da opinião pública; (4) conseqüentemente, é estabelecida certa compreensão restrita de violação dos direitos humanos para a qual as violações dos direitos econômicos não são violações; ao invés disso, elas se tornam situações em que um “mero” índice de pessoas estão insatisfeitas em relação às necessidades, aos bens, por não alcançar certo nível social, etc. As soluções de tais “insatisfações” podem ser dadas pelo Estado ou por entidades nacionais ou internacionais movidas por motivos humanitários ou caritativos (RABOSSI, 1993, p. 45-46).

Portanto, na ampla unidade e aceitação conceitual da concepção canônica e suas expressões variadas, podem-se encontrar elaborações filosóficas – mormente fundacionalistas – que pretendem sustentar distinções baseadas na ideia de autoridade “por natureza”. Rabossi considera, portanto, que:

Alguns filósofos(as) de estirpe fundacionalista tomam o tema em suas mãos e se propõem oferecer teorias que provem a existência dos direitos humanos, que esclareçam sua índole e determinem quais são os verdadeiros direitos humanos. Habituar-se tomar como ponto de partida a pergunta canônica “quais são os direitos humanos?” e a resposta, também canônica, que afirma que os direitos humanos são direito morais inalienáveis, anteriores a seu reconhecimento formal por parte dos estados, que os seres humanos *têm* devido à sua dignidade intrínseca¹⁵⁰ (RABOSSI, 2007, p.7-8).

O caráter claramente jusnaturalista dos pontos (1) e (2) visa um núcleo conceitual inquestionável ao apelar para ideia de “natureza” e, portanto, para um fundacionalismo de tipo forte. Como já vimos até o momento, não se trata da *physis*, da natureza, no sentido concreto, orgânico (*bios*), como contemporaneamente se poderia compreender. Tal conceito diz respeito à natureza no sentido moderno, quer dizer, no sentido de um elemento fundamental constitutivo e que definiria caracteristicamente a identidade de algo ou alguém, como, por exemplo, a racionalidade como traço distintivo e definidor do ser humano; é possível chamar este elemento característico de “essência” ou “princípio primeiro”. Em última instância, no

¹⁵⁰ “Algunos/as filósofos/as de estirpe fundacionista toman el tema en sus manos y se proponen ofrecer teorías que prueben la existencia de los derechos humanos, que aclaren su índole y determinen cuáles son los verdaderos derechos humanos. Suelen tomar como puntos de partida la pregunta canónica ‘¿Qué son los derechos humanos?’ y la respuesta, también canónica, que afirma que los derechos humanos son los derechos morales inalienables, anteriores a su reconocimiento formal por parte de los estados, que los seres humanos tenemos debido a nuestra dignidad intrínseca”.

sentido jusnaturalista moderno – por influência da filosofia medieval, como procuramos mostrar no capítulo sobre a história conceitual dos direitos humanos –, este elemento racional é um atributo da “luz divina” no ser humano (seja a razão, seja a vontade); ele encontra, pois, sua justificação e explicação limites na noção cristã de Deus. De todo modo, a não explicitação da noção de “natural” deixa aberta à compreensão do tipo intuitiva e sugere sutilmente que sua problematização é desnecessária. Quer-se assegurar o caráter irrefutável do discurso e a proteção insuspeita de suas delimitações, distinções e implicações teóricas.

Já os pontos (3) e (4) funcionam como uma salvaguarda e confirmação dos princípios naturais ao estabelecerem a gravidade da violação dos direitos civis. Fazem-no também ao relativizar os direitos econômicos diante do núcleo naturalmente inquestionável dos direitos civis, fazendo da violação dos primeiros uma mera questão subjetiva de insatisfação, acaso ou má sorte e não uma expressão da violência indireta. E é precisamente – implícita ou explicitamente – a percepção/tipificação da violação dos direitos humanos econômicos como “violência indireta”, não evitável, incontável, que tem sido usada para “justificar” e respaldar a criminosa omissão deliberada do Estado em relação aos sujeitos de direitos.

Conforme Rabossi, a violência pode ser definida como um dano grave (físico ou psicológico) causado por um indivíduo – ou grupo (s) de indivíduos – a outro (s) indivíduo(s). Aqui o dano é entendido como privação, perda, de algo pelo qual se tem inestimável apreço como a vida, a integridade psíquica ou corporal, a liberdade, bens materiais, os entes queridos, entre outros, infligida por determinado(s) agente(s). O conceito geral de violência – “violência clássica” é, também, o conceito de violência direta. Ele põe em relevo o agente causador de violência e a situação violenta causada por ele. Os casos exemplares deste tipo de violência são vastos e variados: guerras (civis ou entre estados), violência urbana, terrorismo, a coerção psicológica ou político-econômica, as invasões com propósitos coloniais, subversões políticas, etc.

De saída, para chegar à definição da violência indireta e mostrar que, conceitualmente há uma relação íntima entre violência direta e indireta, Rabossi propõe uma modificação nos elementos evidenciados no conceito de violência clássica (direta); se, ao invés de salientar a visualização e individualização dos agentes causadores de violência e os danos causados, forem evidenciados as vítimas, as privações e prejuízos sofridos por elas – bem como o fato de que são evitáveis –, atinge-se o conceito de violência indireta e mostra que uma e outra são, na superfície e no fundo, constitutivas de uma única violência. Consequentemente, em conformidade com Rabossi, realizada a reviravolta nos relevos conceituais da violência direta, obtém-se o “outro” conceito de violência: a violência indireta. Nesta perspectiva:

Pode-se dizer, então, que é violento todo ato, processo técnica metodologia, sistema, estratégia, proposta, que, sendo evitável, impeça aos indivíduos, grupos ou comunidades, a satisfação de suas necessidades básicas. Assim, a produção de miséria é violenta porque impede a satisfação de necessidades materiais básicas, a alienação é violenta porque impede a satisfação de necessidades materiais, a repressão é violência porque impede o gozo das liberdades básicas. Estes são casos de violência indireta (às vezes, se fala de violência estrutural). Neles podemos visualizar pontualmente os atos violentos no mesmo sentido em que podemos visualizar os atos próprios da violência direta. Como se costuma dizer, a morte rápida é visível; a morte por fome ou por febre hemorrágica, digamos, é (quase) invisível; essa invisibilidade faz com que as responsabilidades se tornem difusas, esquivas, não existe, em princípio, vitimário¹⁵¹ (RABOSSI, 2007, p. 11).

A estratégia de Rabossi consiste em “decantar” o conceito de violência indireta do conceito de violência direta. Ele o faz para mostrar que, na verdade, embora a distinção faça “algum sentido” metodológico e classificatório, ela é falaciosa no que se refere ao sentido do uso “sócio-político”. Trata-se de uma distinção que apoia a distinção mais primária entre direitos humanos civis e direitos humanos econômicos. Ao atrelar a violência direta aos direitos humanos sociais, ela afirma a importância destes e a necessidade de protegê-los; ao mesmo tempo, desvaloriza o segundo mostrando-o como algo que faz parte de um aspecto accidental, incontrolável, da própria vida.

Além da estreita relação conceitual, Rabossi ainda afirma que há elementos suficientes para indicar que pelo menos uma causa da violência direta reside na violência indireta. As estruturas histórico-culturais (econômicas, políticas, sociais) que originam e sustentam a violência indireta estabelecem, no mínimo, as condições de surgimento e exercício da segunda. Do ponto de vista conceitual, a apresentação da violência direta como a definição mais básica é conveniente ao uso político-ideológico. Todavia, duas perguntas impõem-se nesta direção: (1) Qual é o sentido deste uso “político-ideológico” do conceito de violência como “violência indireta”? (2) Como se configura o uso “político-ideológico” dos direitos humanos e qual sua relação com a divisão entre direitos civis e direitos econômicos?

¹⁵¹ “Puede decirse, entonces, que es violento todo acto, proceso, técnica, metodología, sistema, estrategia, planteo que, siendo evitable, impida a individuos, grupos o comunidades, la satisfacción de sus necesidades básicas. Así, la producción de *miseria* es violencia porque impide la satisfacción de necesidades materiales básicas, la *alienación* es violencia porque impide la satisfacción de necesidades no materiales, la *represión* es violencia porque impide el goce de libertades básicas. Estos son casos de *violencia indirecta* (se habla a veces de violencia estructural). En ellos podemos identificar las víctimas pero no los victimarios y, sobre todo, no podemos visualizar puntualmente los actos violentos, en el mismo sentido en que podemos visualizar los actos propios de la violencia directa. Como se suele decir, la muerte rápida es visible; la muerte lenta por hambre o por fiebre hemorrágica, digamos, es (casi) invisible; esa invisibilidad hace que las responsabilidades se tornan difusas, inasibles, no hay, en principio, victimarios”.

Como resposta à primeira pergunta, Rabossi realiza uma comparação entre dados estatísticos – do período de 1992-1993 – relativos às “duas formas de violência” e seus usos. A intenção é mostrar as assimetrias que existem entre ambas e, então, perceber que a distinção se presta a fins “político-ideológicos” que, em última instância, estão relacionados com a justificação da concepção canônica dos direitos humanos. Para Rabossi:

Calcula-se que na Segunda Guerra Mundial morreram cinquenta milhões de pessoas. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial até o presente, uma quantidade quase equivalente de pessoas morreu em conflitos bélicos. Porém, essas cifras terríveis empalidecem diante das cifras da violência indireta. As estatísticas dos organismos internacionais falam de dezesseis a dezoito milhões de mortos anuais por causa da fome, da carência de água potável, [da falta de] assistência médica elementar, de falta de proteção habitacional ou de vestimentas. São quase cinquenta mil mortos por dia. Se em Hiroshima morreram umas cem mil pessoas (a média entre a estimativa máxima e a onda mínima), é como se a cada dois dias explodisse uma bomba atômica no mundo. Se o Holocausto produziu a morte de seis milhões de judeus, é como se produzíssemos três holocaustos por ano. Desde um ponto de vista moral e político, é grave que ocorram esses fatos, porém mais grave ainda é que sabemos que eles estão ocorrendo e que podemos conceber políticas e podemos contar (ou poderíamos contar) com os meios que permitiriam, ao menos, amenizá-los. Curiosamente, essas cifras estarrecedoras não movimentam protestos orgânicos. (...) As elites governamentais, econômicas e sociais e as ONGs prestam atenção à violência direta e, em geral, não se dedicam a violência indireta (...). As razões são variadas e jogam, em cada caso, de modo diferente. Em primeiro lugar, a violência indireta não afeta de maneira pessoal ou grupal aqueles que se encontram acima do nível da pobreza extrema. O efeito, se existe, é externo, poder-se-ia dizer que é estético. Em segundo lugar, a violência indireta não é conceitualizada como violência, senão como um feito natural, a maneira dos terremotos ou das inundações. Em terceiro lugar, parece que existe algo de psicológico na necessidade de visualizar os feitos pontuais da violência e a consecutiva identificação dos vitimários, para poder reagir adequadamente. A violência indireta não permite satisfazer essa necessidade. Outra assimetria importante entre a violência direta e a indireta, é que existem situações que podem chegar a justificar a apelação à violência direta. São aquelas nas quais se estima que se pudessem alcançar fins valiosos. Porém, quando o apelo à violência direta está justificado e quando não? Se quisermos evitar a lógica da “violência legítima dos vencedores”, a justificabilidade *a posteriori* (quer dizer, são legítimos os apelos à violência direta que tenham alcançado os objetivos perseguidos), o único critério aceitável é o da inevitabilidade, quer dizer, que não existem mais meios disponíveis menos cruéis que permitam alcançar os mesmos fins dentro de parâmetros temporais sensatos. Note-se, e isto é o importante, que a diferença do que ocorre com a violência direta, a violência indireta sempre é injustificada. Não há fins valiosos que justifiquem gerar miséria, alienação ou repressão como meios aptos para alcançá-los¹⁵² (RABOSSO, 2007, p. 12-

¹⁵² “Se calcula que en el Segunda Guerra Mundial murieron casi cincuenta millones de personas. Desde los fines de la Segunda Guerra hasta el presente murió en conflictos bélicos una cantidad casi equivalente de personas. Pero esas cifras terribles palidecen ante las de la violencia indirecta. Las estadísticas de los organismos

13).

A longa, porém necessária, citação é esclarecedora em vários pontos. Ela aponta quatro assimetrias entre a violência direta e a violência indireta, quais sejam: (1) a pobreza extrema afeta explicitamente aqueles que estão dentro de sua linha; para grande maioria dos que estão fora dela, não passa de um incômodo estético; (2) violência indireta é tratada como “natural” ao passo que a direta, não, (3) o(s) “autor(es)” da violência indireta não podem ser identificados, ele é, no mínimo, difuso e isso parece justificar a ausência de políticas eficazes contra ele e, finalmente, (4) o conceito de violência direta pode ser utilizado no sentido do “uso legítimo da força”, na violência indireta, não. Além disso, embora o número de mortes causadas pela violência indireta seja brutalmente maior, a “estética” da guerra impressiona bem mais. A primeira está no campo do que é “naturalmente-inevitavelmente” aceitável posto que não possui “solução definitiva”; a violência direta causa “choque” porque poderia ser evitada, embora possa ser explicada, “compreendida” e, enfim, “aceita”. Deste modo, considerada em seu conjunto, o sentido do uso político-ideológico da distinção entre violência direta e indireta serve de “fundamento” para a “aceitação passiva” cultivada em relação aos direitos humanos econômicos. É na fiação desta trama que ocorre a tessitura na qual é aberta a fissura entre os direitos humanos civis e os econômicos. A resposta à segunda questão – como se configura o uso “político-ideológico geral” dos direitos humanos e qual sua relação com a

internacionales hablan de dieciséis a dieciocho millones de muertos anuales por causa del hambre, la carencia de agua potable, de asistencia médica elemental, de falta de protección habitacional o de vestimenta. Son casi cincuenta mil muertos por día. Si en Hiroshima murieron unas cien mil personas (el promedio entre la estimación de máxima y ola de mínima), es como si cada dos días explotara en el mundo una bomba atómica. Si el Holocausto produjo la muerte de seis millones de judíos, es como si produjésemos tres holocaustos por año. Desde un punto de vista moral y político, es grave que ocurran esos hechos, pero más grave aún es que sabemos que están ocurriendo y que podemos concebir políticas y podemos contar (o podríamos contar) con los medios que permitirían, al menos, paliarlos. Curiosamente, esas cifras estremecedoras, no mueven a protestas orgánicas. (...) Las elites gubernamentales, económicas y sociales y las ONGs prestan atención a la violencia directa y, por lo general, no se dedican a la violencia indirecta (...). Las razones son varias y juegan, en cada caso, de distinta manera. En primer lugar, la violencia indirecta no afecta de manera personal o grupal a quienes se encuentran por encima del nivel de pobreza extrema. La afectación, si existe, es externa, podría casi decirse que es estética (...). En segundo lugar, la violencia indirecta no es conceptualizada como violencia, sino como un hecho natural, a la manera de los terremotos o las inundaciones. En tercer lugar, pareciera que hay algo psicológico en la necesidad de visualizar hechos puntuales de violencia y la consiguiente identificación de los victimarios, para poder reaccionar adecuadamente. La violencia indirecta no permite satisfacer esa necesidad. Otra asimetría importante entre la violencia directa y la Indirecta, es que existen situaciones que pueden llegar a justificar la apelación a la violencia directa. Son aquellas en las que se estima que podría ayudar a alcanzar fines valiosos. Pero, ¿cuándo la apelación a la violencia directa está justificada y cuándo no? Si queremos evitar la lógica de la “violencia legítima de los vencedores”, la justificabilidad *a posteriori* (es decir, son legítimas las apelaciones a la violencia directa que hayan alcanzado los objetivos perseguidos), el único criterio aceptable es el de la inevitabilidad, es decir, que no existan medios disponibles menos crueles que permitan alcanzar los mismos fines dentro de parámetros temporales sensatos. Advuértase, y esto es lo importante, que a diferencia de lo que ocurre con la violencia directa, la violencia indirecta siempre es injustificada. No hay fines valiosos que justifiquen generar miseria, alienación o represión como medios aptos para alcanzarlos”.

divisão entre direitos civis e direitos econômicos? – aponta a ligação “genética” entre a distinção em questão e os aspectos ideológicos dominantes no nascedouro da guerra fria, bem como enfatiza a conveniente distinção “violência direta-violência indireta” no campo da burocracia política: no escopo dos direitos humanos civis, estaria a violência direta; no dos direitos humanos econômicos e sociais, a indireta. A distinção entre violência direta e indireta serve, de um modo ou de outro, para justificar a indolência do Estado em relação aos direitos econômicos e sociais. Neste sentido, a manutenção da concepção canônica – e sua defesa – são estratégicos para grande parte certa elite governamental-burocrática instalada no poder.

É na direção apontada que, conforme Rabossi, a concepção canônica dos direitos humanos emerge marcada por uma identidade originalmente ideológica, apoiando-se fartamente nas normas internacionais e elaborando argumentos técnicos sofisticados e “nada desprezíveis”. A concepção canônica tornou-se a teoria *standard* dos direitos humanos e o alcance de sua influência não se limitou ao alcance dos especialistas. Ela enraizou-se em cada espaço conquistado e no modo como os direitos humanos passaram a ser compreendidos.

Pontuando o caráter unitário que a Declaração possuía em seus momentos iniciais, Rabossi começa a apontar o que se tornaria a “base” da concepção canônica dos direitos humanos: a disputa ideológica entre as potências políticas – e seus respectivos blocos – do Leste e do Oeste. Rabossi assevera que:

A Declaração Universal dos Direitos Humanos – o instrumento fundacional da chamada “Carta Internacional de Direitos Humanos” – formula uma extensa lista de direitos que atribui em igual medida a todos os seres humanos, em virtude de sua dignidade intrínseca, sua racionalidade e sua consciência moral (Art. 1). A Declaração não sugere que os direitos humanos que enumeram pertençam a tipos essencialmente diferentes. Pelo contrário, fala de “promover o progresso social e (de) elevar o nível de vida dentro de um conceito mais amplo de liberdade” [Preâmbulo (5)]. Cabe inferir, conseqüentemente, que como “ideal”, régua ou padrão comum para avaliar “as realizações” do progresso da humanidade, a Declaração vale de maneira similar para todos e cada um dos direitos que enumera. Logo o enfoque unitário da Declaração foi deixado de lado. Dezoito anos mais tarde, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (“PSEC” e “PCP”, respectivamente, no que se segue). Assim consagrou uma divisão categórica dos direitos humanos que tencionou “dissimular” com a simetria dos respectivos preâmbulos, a existência de dez cláusulas comuns e a semelhança de tantas outras. A divisão foi motivada por razões ideológicas. Pouco antes de terminar a Segunda Guerra Mundial se produziu o enfrentamento Leste-Oeste: a luta política de dois blocos contrapostos em seus interesses, suas ambições geopolíticas e suas concepções econômicas e filosóficas. O Enfrentamento logo desembocou na “Guerra Fria”. As peripécias que, durante dezoito anos, padeceu o projeto de elaborar e adotar a uma convenção ou pacto universal

dos direitos universais (sequela natural da Declaração), foi um dos tantos efeitos negativos do enfrentamento¹⁵³ (RABOSSI, 1993, p. 49-50).

Obviamente, o fato da divisão dos direitos ter acontecido por causa de uma disputa marcada por razões ideológicas não é nenhuma novidade. O que Rabossi quer ressaltar é que apesar da divisão, não há a ruptura do conceito de “direitos humanos”. Ao contrário: a separação entre os direitos humanos civis e direitos humanos econômicos funda uma concepção que, ao longo dos tempos, torna-se “canônica”, “monolítica”, quase inquestionável e é, na verdade uma concepção ideologicamente conveniente para as partes em conflito. O complexo confronto de posições e interesses políticos teve seu fim e, no entanto, a concepção canônica seguiu firme. Embora tenha havido – e haja críticas e debates sobre os direitos humanos econômicos (possibilidades de políticas de implantação, resistências, etc.) e os direitos humanos civis –, houve a identificação direta, quase uma “sinonímia”, entre fenômeno dos direitos humanos e sua interpretação nos termos da “concepção canônica”.

Assim, o enfrentamento entre os blocos – que Rabossi evita marcar como “direita-esquerda”, “capitalismo-socialismo” – adiou por dezoito anos a elaboração de um pacto/acordo universal que escapasse/transcendesse às posturas político-ideológicas das partes oponentes e criou uma homogeneidade invisível em torno de um conceito, bem como a identificação automática desse conceito com o fenômeno cultural dos direitos humanos.

De qualquer modo, com o correr dos anos, os blocos tipificaram os direitos humanos em dois grupos específicos e passaram a dar maior relevância aos direitos que estavam mais conforme sua orientação político-ideológica, assim como a exigir um pano de fundo institucional específico para tanto. Consequentemente, o conteúdo destes direitos divergia

¹⁵³ La Declaración Universal de los Derechos Humanos – el instrumento fundacional de la llamada “Carta Internacional de Derechos Humanos” – formula una extensa lista de derechos que atribuye en igual grado a los seres humanos, en virtud de su dignidad intrínseca, su racionalidad y su conciencia moral (Art. 1). La Declaración no sugiere que los derechos humanos que enumera pertenezcan a tipos esencialmente diferentes. Por el contrario, habla de “promover el progreso social y (de) elevar al nivel de vida dentro de un concepto más amplio de libertad” [Preámbulo (5)]. Cabe inferir, en consecuencia, que en tanto “ideal”, metro o estándar común para evaluar “los logros” de progreso de la humanidad, la Declaración vale de manera similar para todos y cada uno de los derechos que enumera. Luego el enfoque unitario de la Declaración fue dejado a un lado. Dieciocho años más tarde la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles Y políticos (“PSEC” Y “PCP”, respectivamente, en lo que sigue). Así consagró una división tajante de los derechos humanos que intentó “disimular” con la simetría de los respectivos preámbulos, la existencia de diez cláusulas comunes y la similitud de otras tantas. La división fue motivada por razones ideológicas. A poco de concluida la Segunda Guerra Mundial se produjo el enfrentamiento Este-Oeste: la lucha política de dos bloques contrapuestos en sus intereses, sus ambiciones geopolíticas y sus concepciones económicas y filosóficas. El enfrentamiento pronto desembocó en la “Guerra Fría”. Las peripecias que durante dieciocho años padeció el proyecto de elaborar y adoptar un convenio o pacto universal de derechos universales (secuela natural de la Declaración), fue uno de los tantos efectos negativos del enfrentamiento (RABOSSI, 1993, p. 49-9).

consideravelmente. O “lado Oeste” privilegiava os direitos humanos políticos e civis e defendia que sua realização dependia da consecução de uma economia política de ordem liberal, além de que a efetivação de outros direitos dependia da fruição dos direitos humanos civis. Já para o “lado Leste”, a prioridade eram os direitos humanos sociais e econômicos; sem estes, não haveria possibilidade de criar e assegurar outros direitos.

Entretanto, o sentimento de que suas divergências eram insuperáveis e a recusa em entrar para a história como responsável pelo impedimento da elaboração de uma convenção universal dos direitos humanos levaram os blocos a elaborar uma “saída”: a redação de dois pactos em separado¹⁵⁴. Nestes pactos ficam claras as diferenças de abordagem e as prioridades político-ideológicas.

De acordo com Rabossi:

Como se sabe, os Pactos mostram uma série de assimetrias chamativas. Quanto ao controle e proteção dos respectivos direitos, os Estados Partes assumem a obrigação de garantir a vigência direta e imediata dos direitos civis e políticos (PCP, Arts. 2 e 3), porém livram-se de sua obrigação de garantir a vigência dos direitos econômicos, sociais e culturais, em contrapartida, às possibilidades que paulatinamente podem produzir-se como consequência das políticas que se implementem (PESC, Art. 2 (1)). O PCP enumera taxativamente alguns direitos civis que não podem ficar à margem da proteção jurídica em nenhuma circunstância (PCP, Art. 4), porém não existe uma enumeração similar a respeito dos direitos econômicos, sociais e culturais (diga-se de passagem, tampouco existe uma enumeração similar acerca dos direitos políticos). Ademais, o PCP cria um Comitê de Direitos Humanos e uma Comissão de Conciliação para permitir que um Estado Parte possa alegar que outro Estado Parte não cumpre suas obrigações (PCP; Arts. 28 e 43), e se anexa ao Pacto um Protocolo Adicional que permite que as pessoas individuais formulem comunicações acerca de eventuais violações de seus direitos por parte do Estado ao qual pertencem. O PSEC, ao invés disso, só estabelece um sistema de informações “por etapas” frente a Secretaria Geral das Nações Unidas (Arts. 16 e 17) e estatui a intervenção majoritariamente técnica do Conselho Econômico Social (Art. 18), que “poderá transmitir a informação à comissão de Direitos Humanos” (ainda que sem especificar claramente que consequências legais pudessem seguir-se

¹⁵⁴ Veja-se: ““Síntese oficial do projeto da Declaração Universal” e “Antecedentes da Aprovação dos dois Pactos e do Protocolo Facultativo”, em Rabossi (1987). Veja-se: Shon (1968) e Green (1977). A prolongada discussão sobre redigir uma única convenção ou duas convenções (uma para cada tipo de direitos) culminou em 1952 quando a Assembleia Geral requereu a comissão a redação de dois convênios (Res. A/RES/543 (VI)). Um ano antes, o representante norte-americano havia comunicado que os Estados Unidos não firmariam um só convênio”. (Véase: “Síntesis oficial del proyecto de la Declaración Universal” Y “Antecedentes de la aprobación de los dos Pactos y del Protocolo Facultativo”, en Rabossi [1987]. Véase Shon [1968] y Green [1977]. La prolongada discusión sobre si debía redactarse una única convención o dos convenciones (una para cada tipo de derechos) culminó en 1952 cuando la Asamblea General requirió a la comisión la redacción de dos convenios (Res. A/RES/543 (VI)). Un año antes el representante norteamericano habla comunicado que los Estados Unidos no firmarían un único convenio).

dele (Art. 19))¹⁵⁵ (RABOSSÌ, 1993, p. 49).

Curiosamente, os líderes de cada bloco (EUA, do Leste e, a União Soviética, do Oeste), principais agentes da discussão e promotores do sistema universal de direitos humanos, jamais chegaram a efetivá-lo. Nas mãos de cada bloco, recursiva e marcadamente, os direitos humanos serviram a propósitos político-ideológicos. Assim, paralelamente, se a União Soviética estabeleceu ambos os pactos em 1968 e os ratificou em 1973, os EUA firmou e ratificou ambos em 1977, não sem resistência do congresso americano. Nenhum dos dois líderes assinou o Protocolo Adicional. Atrelados a uma visão conservadora da soberania, negaram que seus cidadãos fossem sujeitos de direito internacional e manipularam os Pactos conforme interesses e conveniências, dando as costas às mudanças ocorridas no âmbito internacional em função do desenvolvimento do fenômeno dos direitos humanos.

A divisão dos direitos humanos – a positivação dos direitos humanos em dois pactos diferentes, diz Rabossi – em civis e econômicos teve consequências relevantes e “duradouras”; a divisão permanece até os dias de hoje e foi incorporada como limite justificador técnico-político dos governos de vários países no sentido de não se comprometerem com o que não “pode” ser garantido, no caso, os direitos humanos econômicos. Com o desenvolvimento da globalização – suas consequências e o comprometimento, em vários níveis, dos Estados com “os mercados” –, os discursos oficiais dos Estados têm, em geral, se alinhado com a postura segundo a qual não é possível assegurar os direitos humanos econômicos. Em maior ou menor grau, mais ou menos efetivamente, há programas e propostas voltados aos direitos econômicos e sociais. Todavia, eles são tratados como “concessões” e não como direitos. Além da questão da violência direta e indireta, há, pois, uma estreita conexão entre a globalização, a concepção canônica dos direitos humanos e

¹⁵⁵ Como se sabe, los Pactos muestran una serie de llamativa asimetrías. En cuanto al control y protección de los respectivos derechos, los Estados Partes asumen la obligación de garantizar la vigencia directa e inmediata de los derechos civiles y políticos (PCP, Arts. 2 y 3), pero su obligación de garantizar la vigencia de los derechos económicos, sociales y culturales queda librada, en cambio, a las posibilidades que paulatinamente puedan producirse como consecuencia de las políticas que se implementen (PSEC, Art. 2 (1)). El PCP enumera taxativamente algunos derechos civiles que no pueden quedar al margen de la protección jurídica en ninguna circunstancia (PCP, Art. 4), pero no existe una enumeración similar respecto a los derechos económicos, sociales y culturales (dicho sea de paso, tampoco existe una enumeración similar respecto de los derechos políticos). Además, el PCP crea un Comité de Derechos Humanos y una Comisión de Conciliación para permitir que un Estado Parte pueda alegar que otro Estado Parte no cumple con sus obligaciones (PCP; Arts. 28 e 43), y se adosa al Pacto un Protocolo Adicional que permite que las personas individuales formulen comunicaciones acerca de eventuales violaciones de sus derechos por parte del Estado al que pertenecen. El PSEC, en cambio, solo establece un sistema de informes “por etapas” ante la Secretaría General de las Naciones Unidas (Arts. 16 y 17) y estatuye la intervención mayormente técnica del Consejo Económico Social (Art. 18), que “podrá transmitir la información a la Comisión de Derechos Humanos” (aunque sin especificar claramente qué consecuencias leal pueden seguirse de ello (Art. 19)).

os usos/compreensões acerca da violência, seja do ponto de vista conceitual ou concreto. Por conseguinte, “a globalização, como característica essencial do paradigma civilizatório que vivemos inclui a violência direta e gera, por necessidade, violência indireta”¹⁵⁶ (RABOSSI, 2007, p. 13); na malha de suas complexidades e tensões, a globalização carrega um conceito de direitos humanos que se presta a uma postura passiva e politicamente conveniente. As disputas político-ideológicas travadas no sinuoso campo da guerra fria são um reflexo dos vários cabos de força que estavam em jogo no desdobramento da globalização.

No âmbito mais restrito da guerra fria, a positivação dos direitos humanos em dois pactos distintos gerou um efeito esclarecedor: a crença de que as diferenças entre eles diziam respeito a uma diferenciação básica de ordem conceitual, quer dizer, que os direitos humanos econômicos e sociais estavam implicados direta e necessariamente com os pressupostos de esquerda; consequentemente, os direitos humanos civis e políticos seriam derivados “logicamente” dos pressupostos conceituais do liberalismo. Outro efeito da divisão faz com que se compreendam os direitos humanos políticos e civis como “factíveis” – justificáveis e controláveis – e os direitos humanos sociais e econômicos, por sua vez, seriam “desejáveis, discricionais e dependentes de mudanças profundas nas estruturas sociais e econômicas de um país”¹⁵⁷ (RABOSSI, 1993, p. 50). Deste modo, em geral, a distinção ideológica tornou-se uma distinção teórica e prática de consequências avassaladoras e enraizou-se nos fóruns institucionais (formais e informais), nos técnicos, políticos e acadêmicos. Consequentemente, os modos de conceituar e interpretar os direitos humanos e suas violações seguiram o fluxo regente da concepção canônica.

É necessário deixar claro que Rabossi não está defendendo a posição de um bloco e rechaçando o outro. Claramente, ele mostra que os direitos humanos civis foram privilegiados e, por conta disso, tornaram-se “os verdadeiros direitos humanos”. Os direitos humanos econômicos acabaram tornando-se secundários ou “slogans de propaganda” (RABOSSI, 1993, p. 51). Rabossi intenta assegurar a força autônoma de suas críticas em função da elaboração de uma teoria imersa na concretude cultural do fenômeno dos direitos humanos. Neste sentido, tendo em mente a condição privilegiada na qual os direitos humanos civis foram colocados, o pensador argentino passa a uma exposição dos argumentos que alicerçam tais direitos. Para tanto, passará em revista os principais argumentos que pretendem

¹⁵⁶ “La globalización, como rasgo esencial del paradigma civilizatorio que vivimos incluye la violencia directa y genera, por necesidad, violencia indirecta”.

¹⁵⁷ “Deseable, discrecional y condicionado a que se produzcan cambios profundos en la estructura socio-económica de un país”.

fundamentar – e, portanto, defender – a concepção canônica dos direitos humanos. Em seguida, pontualmente, apresentará suas críticas.

6.3. Crítica aos Principais Argumentos da Concepção Canônica dos Direitos Humanos:

No artigo “A Concepção Canônica dos Direitos Humanos e seus Erros”, Eduardo Rabossi apresenta os argumentos mais relevantes nos quais está baseada a concepção canônica dos direitos humanos. Passaremos a apresentá-los tão sucintamente quanto nos seja possível. Destarte, em sua análise, Rabossi identifica argumentos de duas ordens: (1) argumentos conceituais e (2) argumentos fáticos. No primeiro grupo, localizam-se os argumentos baseados na distinção entre direitos positivos e direitos negativos, além da distinção entre direitos genéricos e específicos. Por seu turno, o segundo grupo reúne argumentos pertencentes à tradição histórica, a partir dos textos internacionais e acerca do caráter impraticável e injustificável dos direitos sociais, econômicos e culturais.

6.3.1 O Argumento dos Direitos Negativos e Positivos

Rabossi chama (1) o primeiro argumento abordado de argumento dos direitos negativos e positivos. Seu traço fundamental é desenhado pelas liberdades humanas consagradas nos textos internacionais e constitucionais. O argumento afirma que – em parte ou no todo – estas liberdades não devem ser violadas, sobretudo, por agentes estatais; a violação configura-se sempre que sejam empreendidas ações – diretas ou indiretas – que ameacem nossa integridade moral, psíquica e física, bem como nossas intimidade e segurança individuais. Em segundo lugar, (2) os documentos internacionais e institucionais contêm direitos que asseguram a defesa e o gozo das “liberdades básicas” contra as possíveis interferências (de agentes estatais ou de outros agentes possíveis). Em terceiro lugar, (3) as liberdades básicas e suas garantias formam a totalidade do que se chama de direitos de personalidades. Este terceiro ponto refere-se aos direitos paradigmaticamente negativos no sentido de exigir a não interferência de outros agentes no gozo de nossa liberdade. O pleno exercício desses direitos implica que nenhuma das violações possíveis tenha sido realizada, em fazer cessá-la caso esteja em curso ou em punição caso tenha sido levada a termo. O argumento seguinte (4) coloca que os direitos positivos são todos direitos econômicos. Eles

implicam que alguém dispenda esforços e recursos efetivos (positivos) para que possam concretizar-se. Por fim, há o argumento segundo o qual os direitos negativos satisfazem a exigência de que “dever implica poder”, ou seja, se os direitos devem ser garantidos, eles podem ser garantidos. Por outro lado, os direitos positivos não conseguem satisfazer essa exigência: o dever jurídico – nem tampouco sua efetivação – não pode ser derivado do caráter desejável que os direitos positivos possuem.

Rabossi percebe acuradamente como a distinção entre direitos positivos e negativos tornou-se, não um fundamento, mas, o fundamento da concepção canônica dos direitos humanos. Rabossi nos lembra de que a distinção em jogo está implicada numa série de outras distinções caras à clássica teoria liberal do direito, tais como: a distinção entre liberdade positiva e negativa, direitos formais e substantivos, assim como com as versões individualistas do liberalismo.

O argumento que sustenta a distinção entre direitos positivos e negativos defende que a positividade e a negatividade do direito são critérios suficientes para assegurar a distinção entre direitos da personalidade e direitos econômicos. A desconfiança de Rabossi está em saber se o critério apresentado adequa-se ao fim para o qual é proposto.

O epistemólogo argentino identifica a insuficiência do argumento ao perceber que os direitos de personalidade e econômicos apresentam, ambos, ao mesmo tempo traços negativos e positivos. O critério positividade-negatividade não pode, portanto, sustentar a distinção clássica da concepção canônica dos direitos humanos. De qualquer modo, segundo Rabossi, o critério positividade-negatividade possui a função retórica de não permitir aproximação de classes excludentes de direitos. Não se pode, pois, separar os direitos humanos em conjuntos distintos; como já foi dito, os traços de positividade e negatividade perpassam tanto os direitos econômicos quanto os direitos civis de modo complexo. Assim, o critério distintivo não pode ser levado a sério nem, muito menos, aplicado, a não ser de modo arbitrário. Consequentemente, a distinção apresentada não poderia ter sido realizada sem invalidar-se. Contudo, ela o foi com base em elementos de uma disputa ideológica na qual o respeito às pessoas e o rigor conceitual foram dobrados em função de uma disputa ideológica e da má fé política. Torna-se impraticável garantir a fruição dos direitos de personalidade se não se leva adiante ações efetivas estrategicamente importantes – positivas –, bem como, por vezes, é necessário asseverar que não ocorram interferências não razoáveis e/ou ilegítimas que impeçam o gozo dos direitos humanos econômicos. Desta forma, Rabossi propõe que:

Tomemos como exemplo o caso do direito a liberdade e segurança pessoais

(PCP, Art. (1)). A ideia de que esse direito tem unicamente uma dimensão negativa, é errada. É verdade que uma pessoa presa ilegalmente deve poder fazer que cesse sua detenção e deve poder conseguir que se castigue a interferência a sua liberdade e integridade, tudo através da efetivação dos recursos jurídicos adequados. Porém, também é verdade que a mera existência de uma norma pertinente não é suficiente. Para conseguir o efeito desejado é necessário que exista um marco institucional efetivo que resulte de políticas explícitas, dirigidas, em primeiro lugar, para evitar as privações ilegítimas da liberdade e, em segundo lugar, para que os mecanismos legais funcionem adequadamente (forças policiais especiais educadas e treinadas, mecanismos de detenção, prevenção e castigo dos culpáveis, magistrados atentos a essas práticas, diretivas internas explícitas, uma opinião pública adequadamente sensibilizada, etc.). O argumento pode generalizar-se: a não interferência das liberdades das pessoas e o ótimo funcionamento das garantias pertinentes supõem a existência e/ou que envolvem ações positivas. Por outro lado, existem casos de direitos econômicos cujo gozo é suscetível de sofrer interferência, no mesmo sentido em que pode sofrer interferência – segundo o argumento – o gozo de qualquer dos direitos da personalidade. Pensemos na situação de alguém que goza o direito a trabalhar e se vê privado do mesmo pela ação arbitrária de seu empregador ou pela ação de grupos que conseguiram a extinção de sua fonte de trabalho. Não há razões para não interpretar esta situação em termos semelhantes aos que empregam o argumento quando apresentam o caso dos direitos negativos. Trata-se de obter a cessação das ações arbitrárias de uns e de outros, garantindo assim o gozo do direito¹⁵⁸ (RABOSI, 1993, p. 53-54).

Percebe-se, pois, que a questão centrada na divisão dos direitos humanos em econômicos e sociais (positivos) e civis e políticos (negativos) não é o ponto principal; ela funciona mais como uma eficientíssima cortina de fumaça. O foco principal do problema é a caracterização adequada dos problemas de efetivação dos direitos. Sem isso, a realização de ações positivas que tem por objetivo efetivar e garantir os direitos humanos não pode sequer postular uma “agenda séria” de ação.

¹⁵⁸ “Tomemos como ejemplo el caso del derecho a la libertad y seguridad personales (PCP, Art. (1)). La idea de que ese derecho tiene únicamente una dimensión negativa, es errónea. Es verdad que una persona detenida ilegalmente debe poder hacer que cese su detención y debe poder lograr que se castigue la interferencia a su libertad e integridad, todo ello mediante la efectivización de los recursos jurídicos adecuados. Pero también es verdad que no basta con la mera existencia de una normativa pertinente. Para lograr el efecto deseado es necesario que exista un marco institucional efectivo que resulte de políticas explícitas, dirigidas, en primer término, a evitar las privaciones ilegítimas de la libertad y, en segundo término, a que los mecanismos legales funcionen adecuadamente (fuerzas policiales especial educadas y entrenadas, mecanismos de detención, prevención y castigo de los culpables, magistrados atentos a esas prácticas, directivas internas explícitas, una opinión pública adecuadamente sensibilizada, etc.). El argumento puede generalizarse: la no interferencia de las libertades de las personas y el funcionamiento óptimo de las garantías pertinentes, supone la existencia y/o que involucran acciones positivas. A la inversa, existen casos de derechos económicos cuyo goce es susceptible de ser interferido, en el mismo sentido en que puede ser interferido – según el argumento – el goce de cualquiera de los derechos de la personalidad. Piénsese en la situación de alguien que goza del derecho a trabajar y se ve privado del mismo por la acción arbitraria de su empleador o por la acción de grupos que logran la extinción de su fuente de trabajo. No hay razones para no interpretar esta situación en términos similares a los que emplean los defensores del argumento cuando presentan el caso de los derechos negativos. De lo que se trata es de obtener la cesación de las acciones arbitrarías de uno u otros, garantizando así el goce del derecho”.

Para Rabossi, de nada adianta tentar reformular as distinções em termos de “direitos que se tem” e/ou que “se pode ter” (direitos negativos; direitos de personalidade) e direitos desejáveis em caso de haver condições favoráveis para tanto (direitos econômicos, sociais, culturais, enfim, positivos). Tampouco cabem distinções entre direitos realizados (passíveis de afecção) e não realizados (direitos possíveis do ponto de vista da viabilidade); elas não podem fundamentar as distinções que são sustentadas na concepção canônica dos direitos humanos. De acordo com Rabossi:

Esta maneira de colocar a distinção é equivocada: supõe que o mundo é tal que nele o normal não é gozar de uma parte mais ou menos substancial dos direitos econômicos e ter quiçá expectativas acerca do seu gozo futuro. Um quadro assim apenas descreve a situação de alguns países democráticos industrializados. Porém, pensemos no caso, nada incomum em muitas partes do planeta, de um governo democrático que tenha herdado de um regime autoritário violações sistemáticas dos direitos civis de seus cidadãos e que não pode garantir plenamente os direitos relacionados com a segurança pessoal, devido às grandes limitações de seu poder político real, às atitudes autoritárias dos agentes estatais e ao temor generalizado das pessoas comuns. É óbvio que em uma situação tal, a distinção entre direitos realizados porém não viáveis, não tem aplicação: não permite colocar de um lado os direitos de personalidade e de outro os direitos econômicos. Em todo caso, convida a categorizar os direitos de acordo com as dificuldades (contingentes) maiores ou menores que podem existir para garantir seu gozo. Advirta-se que numa situação como a descrita se requer planejar, projetar e implementar políticas positivas que tendam a assegurar o gozo de certos direitos humanos econômicos dos cidadãos. Note-se, além do mais, que o custo financeiro de tais políticas é, amiúde, independente de seus respectivos “conteúdos”, como o é a resistência que os grupos de poder e as estruturas sociais podem opor à efetivação das mesmas¹⁵⁹ (RABOSSA, 1993, p. 55).

Com isso, Rabossi não pretende chegar extremo de sugerir que uma corte suprema declare a fome – ou a miséria – inconstitucional. Trata-se de mostrar como os equívocos da

¹⁵⁹ Esta manera de plantear la distinción es errónea: supone que el mundo es tal que en él lo “normal” es no gozar de una parte más o menos substancial de los derechos económicos y tener quizás expectativas acerca de su goce futuro. Un cuadro así solo describe la situación de algunos países democráticos industrializados. Pero piénsese en el caso, nada inusual en muchas partes del planeta, de un gobierno democrático que ha heredado de un régimen autoritario violaciones *sistemáticas* de los derechos civiles de sus ciudadanos y que no puede garantizar plenamente los derechos relacionados con la seguridad personal, debido a las limitaciones de su poder político real, a las actitudes autoritarias de los agentes estatales y al temor generalizado del común de la gente. Es obvio que en una situación tal, la distinción entre derechos realizados pero afectados y derechos realizables pero no viables, no tiene aplicación: no permite ubicar de un lado a los derechos de la personalidad y del otro a los derechos económicos. En todo caso, invita a categorizar los derechos de acuerdo con las dificultades (contingentes) mayores o menores que puedan existir para garantizar su goce. Adviértase que en una situación como la descrita se requiere planificar, diseñar e implementar políticas positivas que tiendan a asegurar el goce de ciertos derechos económicos de los ciudadanos. Adviértase, además, que el costo financiero de tales políticas es, a menudo, independiente de sus respectivos “contenidos”, como lo es la resistencia que los grupos de poder y las estructuras sociales puedan oponer a la efectivización de mismas”.

concepção canônica partem de “suposições não questionadas” e aceitas acriticamente por muitos especialistas, instituições, organizações governamentais e não governamentais. Neste sentido, não se deve esquecer que a aceitação da distinção entre direitos negativos e positivos – sobretudo o discurso gerado em torno da distinção – afirma um paradigma que tem sido usado sem mais para compreender unilateralmente um plano político rico em variáveis dos mais diversos tipos.

Assegurada que a perspectiva oferecida pelo argumento dos direitos negativos e positivos que, enfim, não dá conta de uma interpretação conforme o fenômeno dos direitos humanos, o pensador argentino passa a expor e analisar outra estratégia de justificação da concepção canônica dos direitos humanos que se apoia na noção de direitos estritos.

6.3.2 O Argumento dos Direitos Estritos

A segunda estratégia exposta por Rabossi diz respeito ao argumento dos direitos estritos e lança mão de cinco ideias-chave na sustentação da concepção canônica dos direitos humanos. O primeiro desses elementos afirma que (1) a noção de direitos humanos deve ser estrita e restringida – ou seja, nem todo direito pode ser considerado um direito humano – se realmente pretende-se que ele atinja um estatuto prático e teórico que “merece”. (2) Já o segundo coloca os direitos humanos numa condição de supremacia. Com isso, a violação dos direitos humanos não pode ocorrer sem que haja uma afronta à justiça, pois são direitos que mantêm sob sua guarda os valores “absolutos”, quer dizer, valores que não podem ser negados sob condição nenhuma nem, tampouco, por pessoa ou instituição. Conclui-se, pois, pela inviolabilidade e pela impossibilidade de uma justificação em caso de violação. O terceiro ponto de apoio afirma (3) o caráter efetivo dos direitos humanos e nega, por seu turno, sua “natureza” utópica. Um direito do qual não se pode usufruir não pode ser considerado um direito. Neste sentido, o mais absoluto rigor deve prevalecer se ocorrer uma violação. Consequentemente, a partir dos itens precedentes, pode-se perceber que (4) o número de direitos que cumprem o que foi, por hora, estabelecido, é bem reduzido como, por exemplo, o direito à liberdade, à vida, a um julgamento justo. Assim, dada a sua grande amplitude, os direitos humanos econômicos e políticos não podem ser considerados direitos humanos em sentido estrito. No máximo, eles entrariam em alguma categoria secundária relativa ao principal e estrito grupo de “verdadeiros” direitos humanos. Enfim, o último dos argumentos do “direito estrito” defende que é uma “má ideia” colocar os direitos econômicos

e políticos no mesmo grupo dos direitos humanos civis. A realização desse agrupamento levaria ao enfraquecimento dos direitos humanos, pois os transformaria numa “utopia impossível”.

A argumentação dos direitos estritos apela para uma estratégia que Rabossi classifica de “corte definicional”. Esta estratégia estabelece uma definição de algo – no nosso caso, dos direitos humanos – a partir de critérios próprios para, em seguida, derivar as consequências alinhadas com seus critérios e sua definição. Como se pode notar – sobretudo no ponto (2) –, a concepção dos *direitos estritos* trata os direitos humanos sob a herança moderna do fundamento – um fundamento abstrato, essencial –, portanto, uma ótica “absoluta”, “irrefutável”. Ora, em relação aos direitos humanos – para não ir mais longe –, o caráter absoluto não pode – ou, ao menos não pôde até agora – ser assegurado nem conceitual nem factualmente. Assim, a existência de tais direitos e a validade dos argumentos dos direitos estritos é posta sob sérias suspeitas. Além disso, o argumento dos direitos estritos não apresenta uma visão completa – sequer razoavelmente parcial – sobre quais seriam as condições que assegurariam a vigência dos direitos humanos civis. Deste modo, se o argumento em questão reza que um direito só acede à sua condição própria – ou seja, torna-se um direito – mediante sua fruição, os direitos civis e políticos não podem estar salvaguardados no plano da abstração e estão ameaçados por uma espécie de “colapso”. Desafortunadamente, não apenas do ponto de vista hipotético, constata-se que não é possível estabelecer que os direitos civis e políticos estão – ou serão – garantidos em todos os casos; a não ser num plano definicional sem pretensões de real efetivação.

De todo modo, há de se reconhecer que a incerteza e as dificuldades de efetivação não podem ser excluídas do campo de nenhum direito, tampouco dos direitos civis; alguns deles são tão difíceis de positivar quanto alguns direitos econômicos. Estritamente, a pretensão de caráter e condição absolutos – inclusive argumentativos – encerram-se no limite do corte definicional: a capacidade discursivo-comunicativa do argumento é mantida, entretanto, sua validade soçobra diante de um exame teórico-crítico mais detalhado, bem como do confronto empírico. Razoavelmente, Rabossi considera que:

Este argumento apela, de modo típico, para a estratégia do corte definicional: define, de acordo com os critérios próprios, que é um “verdadeiro” direito humano e extrai as consequências que são previsíveis. Deixando de lado a pertinência da estratégia, o argumento está sujeito a algumas críticas diretas. A tese de que os direitos humanos “em sentido estrito” são supremos, de que suas violações não podem justificar-se e de que, consequentemente, não reconhecem exceções, equivale a afirmar que são, na realidade, direitos

absolutos. E é duvidoso que exista tal tipo de direitos. (Nem o direito à vida, que costuma ser o candidato típico, não o é). Em todo caso, há direitos humanos *prima facie* absolutos, o que implica uma tese distinta, muito mais fraca. Por outra parte, o argumento supõe uma visão parcial, quicá ingênua, das condições que tornam possíveis a vigência dos direitos humanos civis. Se uma condição essencial para que algo seja um direito humano em sentido estrito é que a garantia de seu gozo seja efetiva, então existem situações (não apenas hipotéticas, infelizmente) nas quais tornar uma garantia efetiva do gozo de certos direitos civis é tão incerto e tão difícil como conseguir garantir o gozo de certos direitos econômicos. De tal modo, o argumento não consegue oferecer um critério nítido de distinção entre os direitos civis e direitos econômicos (...). Por último, é indubitável que o argumento dado resulta – novamente, de modo parcial – numa questão muito básica: a importância vital dos direitos humanos econômicos em questão. Ainda que haja direitos econômicos de aplicação incerta, não se segue [disso] que tenham uma importância secundária a respeito daqueles direitos civis cujo argumento reside no círculo interno. Que sejam definicionalmente secundários (concedamos o ponto para efeitos de argumentação) não implica que sejam secundários na ordem das necessidades vitais. E isto parece ser o que há de relevante¹⁶⁰ (RABOSSI, 2007, p. 56-57).

Finalmente – como ressalta Rabossi –, cabe ainda apontar (5) uma questão que o argumento deixa em aberto, embora ele a dê por resolvida. Trata-se do papel estratégico – e de consequente relevância – dos direitos econômicos. O argumento do direito estrito não apresenta razões – plausíveis ou não – para colocar os direitos econômicos em segundo plano em relação aos direitos civis. Fundamentalmente, importa perceber que o fato de os direitos econômicos possuírem “aplicação incerta” não implica necessariamente que devam ocupar um lugar secundário numa “classificação” dos direitos. Os direitos civis estão inscritos num conjunto eminentemente teórico – dos critérios da racionalidade clássica: necessidade, universalidade, indeterminação – definidos em termos axiológicos, dentro de “idealidades”

¹⁶⁰ Este argumento apela, de maneira típica, a la estrategia del “corte definicional”: define, de acuerdo con criterios propios, qué es ser un “verdadero” derecho humano, y extrae las consecuencias que son de prever. Dejando a un lado la pertinencia de la estrategia, el argumento está sujeto a algunas críticas directas. La tesis de que los derechos humanos “en sentido estricto” son supremos, de que sus violaciones no pueden justificarse y de que, en consecuencia, no reconocen excepciones, equivale a afirmar que son, en realidad, derechos absolutos. Y es dudoso que exista tal tipo de derechos. (Ni aún el derecho a la vida, que suele ser el candidato típico, lo es). En todo caso hay derechos *prima facie* absolutos, lo cual implica una tesis distinta, mucho más débil. Por otra parte, el argumento supone una visión parcial, quizá ingenua, de las condiciones que hacen posible la vigencia de los derechos civiles. Si una condición esencial para que algo sea un derecho humano en sentido estricto es que la garantía de su goce sea efectiva, entonces existen situaciones (no solo hipotéticas, por desgracia) en las que hacer efectiva la garantía del goce de ciertos derechos civiles es tan incierto y tan difícil como conseguir garantizar el goce de ciertos derechos económicos. De tal modo, el argumento no logra dar un criterio nítido de distinción entre derechos civiles y derechos económicos (...). Por último, es indudable que el argumento dado por resuelta - nuevamente, de manera parcial – una cuestión muy básica: la de la importancia vital de los derechos humanos en cuestión. Aunque haya derechos económicos de aplicación incierta, no se sigue que tengan una importancia secundaria respecto de aquellos derechos civiles que el argumento ubica en el círculo áulico. Que sean definicionalmente secundarios (concedamos el punto a los efectos de la argumentación), no implica que sean secundarios en orden a las necesidades vitales. Y esto parece ser lo relevante”.

internamente definidas. Consequentemente, por exemplo, enunciar o direito à liberdade equivale ao reconhecimento de algo que “sempre existiu” e existirá, já que se inscreve na esfera do “sem tempo” – e que, sem mais, significa que a sua fundamentação já está assegurada por decreto, quer dizer, sem considerar condições de efetivação, de fruição, etc. Já os direitos econômicos aparecem fortemente ligados às condições “fáticas”, empíricas, dependentes do mundo “natural” (*bios*), isto é, irremediavelmente instável, contingente; assim essas condições – respeitando o apelo da violência indireta – se afigurariam como “difícilmente” asseguráveis.

No quadro acima, a irrestrita crença na superioridade dos poderes da razão permanece ativa; apesar das “reviravoltas” filosóficas, o antigo estratagema segundo qual a teoria supera a “realidade” – ideias possuem proeminência teórica em relação aos “dados sensíveis” ou “fatos” – sobrevive e é evocado e mantido tacitamente nas entranhas do argumento. Formalmente, do ponto de vista da definição, nada impede que o direito humano econômico seja colocado em uma posição secundária. Contudo, de modo algum, isto significa que: (1) ele seja necessariamente um direito secundário e que (2) tampouco uma teoria do direito restrito possa demovê-lo de sua relevância frente aos imperativos das demandas, da fragilidade, da contingência, dos incontáveis assombros e dificuldades sofridas pelas “gentes” em suas experiências na mundivivência.

Deste modo, se é verdade que, internamente, o argumento do direito irrestrito apela para um “caráter irrestrito” – através da estratégia do corte definicional – para validar-se externamente perante argumentos “concorrentes” e vencê-los; enfim, se isto é verdade, no limite, ele consegue validar-se como discurso potencialmente concorrente, mas que não consegue concorrer, visto que procurar salvaguardar, sem expor, seus “argumentos principais”, enquanto oferece os argumentos secundários à disputa.

A partir de seus limites, os problemas apresentados pela teoria dos direitos restritos conduzem a atenção de Rabossi à consideração de um terceiro argumento de justificação da “excisão” entre direitos humanos civis e políticos e direitos humanos econômicos e sociais sustentada pela concepção canônica dos direitos humanos.

6.3.3 O Argumento dos Direitos Genéricos e dos Direitos Específicos

Seguindo de perto a sistematização de Rabossi, passaremos a considerar os principais elementos do argumento dos direitos genéricos e dos direitos específicos. Este argumento

sustenta que qualquer teoria dos direitos humanos que se leve a sério não deixará de lado a distinção entre direitos genéricos e direitos específicos.

O presente argumento parte da ideia de que existem “direitos da pessoa *qua* pessoa” (RABOSSI, 1993, p. 57). Neste sentido, (1) os direitos são direitos por si só, quer dizer, eles independem dos documentos, das leis e das instituições e até mesmo dos atos voluntários das pessoas. Em contrapartida, os direitos específicos dizem respeito às condições institucionais às quais as pessoas estão atreladas, tais como os direitos atrelados à cidadania ou quando, voluntariamente, se adquire um direito ao assinar um contrato.

No segundo ponto do argumento, assume-se que (2) há apenas um único direito genérico: o direito de não ser impedido de agir livremente, isto é, de que suas ações estejam protegidas contra interferências coercitivas. A proteção desses direitos acontece com a identificação das modalidades preventivas; tais modalidades são, por sua vez, os direitos de personalidade (civis, políticos). Por conseguinte, levando em consideração o que foi dito em (1) e (2) – principalmente em (1) –, chegamos à terceira parte do argumento. Aqui, (3) afirma-se que a abrangência da proteção dos direitos genéricos é absoluta, quer dizer, ela “cobre” indistintamente todas as pessoas. Assim, se a proteção dos direitos genéricos possui validade absoluta, os direitos específicos possuem validade relativa, ou seja, os direitos específicos funcionam como uma proteção contra possíveis violações realizada por um indivíduo/grupos de indivíduos – ou “instituições” – contra outro(os) e dizem respeito às pessoas envolvidas na situação.

Por conseguinte, fechando seu ciclo, o último elemento do argumento assevera (4) a distinção fundamental entre direitos genéricos e direitos específicos e relega os direitos econômicos e sociais ao último plano. Entretanto, olhado em seu conjunto – analogamente ao argumento anterior – o argumento dos direitos genéricos e dos direitos específicos apela à estratégia do “corte definicional” e, desta feita, ele também se mostra insuficiente: seus argumentos possuem “coerência interna” e, por conseguinte, só funcionam internamente. Do ponto de vista de uma esfera mais “ampla” – de argumentos concorrentes –, ele encontra a mesma limitação relativa ao argumento dos direitos restritos: seu “núcleo duro” é definido como inviolável e não é posto ao teste “público”; além disso, ele não apresenta critérios que possam justificar a inclusão dos direitos civis no grupo dos direitos genéricos e a exclusão dos direitos econômicos do mesmo grupo. Sequer explica-se a razão da distinção. O que mostra o caráter aleatório de fundo, o que, inicialmente, não é problemático, mas torna-se diante de suas pretensões.

Nesta direção, a crítica que se pode fazer ao argumento dos direitos genéricos e

específicos é peculiar. Parte da aceitação da distinção proposta pelo argumento e, a partir dela, efetiva-se a “demonstração” de que os direitos humanos civis e políticos não são os únicos classificáveis como direitos genéricos. Pelo menos, dois diretos são bem-sucedidos no crivo da referida distinção, quais sejam: o primeiro já foi explicitado e refere-se à garantia do direito à liberdade pessoal (direito civil). O segundo aponta para direitos básicos de subsistência: o direito ao bem-estar em termos “materiais e biológicos”, quer dizer, objetivamente mensuráveis e determináveis (aspectos nutricionais, educacionais, saúde, moradia, vestuário, lazer, etc.). Se se pergunta o “porquê” de o direito ao bem-estar não ser considerado um direito genérico, o argumento não deixa claro qual é o critério que permite a inclusão do primeiro e justifica a exclusão do segundo. Conforme Rabossi, ambos implicam em modalidades: todos têm direito à liberdade pessoal e todos têm direito ao bem-estar pessoal. Assim, se como foi dito em (1), as pessoas gozam da mesma condição de direitos umas perante as outras (pessoas que possuem direitos *qua* pessoas), então, a liberdade e o bem-estar (apenas estritamente possível na condição dos direitos básicos de subsistência) possuem um mesmo valor, absoluta e indistintamente, para todas as pessoas. Pode-se, ainda, perguntar como se pode ser efetivamente “livre” – e não apenas “formalmente” livre ou “subjetivamente livre” – quando se está submetido à falta de um conjunto de condições necessárias sem as quais a liberdade não passa de uma palavra vazia eivada de cinismo e ironia? Ou, talvez, de um grande e indiferente silêncio do Estado Democrático de Direito Atual? A liberdade não é possível sem a satisfação das condições materiais do bem-estar.

Por conseguinte, se o argumento assevera que a condição de “sujeito” de direitos não está, portanto, condicionada às instituições, contratos firmados, documentos locais ou internacionais, nacionalidade, etc., então, pelo simples fato de existir como “*persona*”, ela possui direitos inerentes e, assim, inalienáveis. Apesar disso, indiretamente – na ausência de critérios –, conforme o argumento, todas as pessoas carregam em si dois direitos humanos genéricos e não apenas um: a liberdade e a subsistência provida de bem-estar. Assim, o direito humano econômico já não pode ser um direito estrito, de segundo plano. Considerado mais cuidadosamente, o próprio argumento acaba por mostrar que os direitos econômicos estão na mesma condição que os direitos civis, quer dizer, ambos são direitos genéricos.

6.3.4 O Argumento da Necessidade Histórica

Além das estratégias argumentativas marcadamente formais e conceituais apresentadas

até aqui – argumento dos direitos negativos e positivos, argumento dos direitos estritos, argumentos dos direitos genéricos e específicos –, há outras que apostam numa estratégia inclinadamente fática a fim de justificar a concepção canônica dos direitos humanos e fazer da distinção essencial entre direitos de personalidade (direitos humanos civis e políticos) e subsistência provida de bem-estar (direitos humanos econômicos e sociais) algo razoável. O argumento da necessidade histórica é uma dessas estratégias que se apoiam em aspectos fáticos, embora apele – ainda que sub-repticiamente – para a proeminência teórico-epistemológica que a história adquiriu perante as ciências ao longo das últimas décadas.

Em linhas gerais, o argumento histórico envolve uma identificação de nascimento teórico dos direitos humanos nalguma época histórica a fim de caracterizar sua historicidade; analogamente aos demais argumentos apresentados, concede aos direitos civis e políticos humanos o *status* de “verdadeiros direitos humanos” e, por fim, enfatiza o individualismo e a liberdade negativa.

As estratégias do argumento da necessidade histórica podem ser sintetizadas do seguinte modo: (1) os direitos humanos representam o cume dos ideais clássicos dos filósofos políticos dos séculos XVII e XVIII – tais como Locke e Kant, ambos jusnaturalista – e são também expressão do liberalismo político individualista no panorama internacional. Nesta concepção, se cristaliza outra ideia: (2) assim, ao menos em tese, o sujeito de direitos ganha um “passe livre” em relação às interferências governamentais e privadas (liberdade negativa); ele tem plena liberdade para usar a razão, deliberar e agir em função de seus próprios interesses.

Na perspectiva do argumento histórico, (3) os direitos humanos civis e políticos cumprem as condições internas ao argumento – pontos (1) e (2) – e, sendo parte da tradição histórica, é tarefa deles “determinar” quais condições devem ser cumpridas para que um “direito humano” possa ser considerado verdadeiro ou não; isto é, quais direitos são humanos e quais não são. Eles conteriam, portanto, um conjunto de critérios segundo os quais seria possível distinguir direitos humanos verdadeiros ou falsos, de primeira ordem ou de segunda ordem e assim por diante. Neste sentido, parece desnecessário dizer que a maioria dos direitos restantes – sobretudo os econômicos e sociais – seria considerada, no máximo, direitos de segunda ordem ou pertencentes a qualquer outra categoria. Nesta perspectiva, evita-se uma “multiplicação descontrolada” de direitos que só geraria confusões e mal-entendidos.

Curiosa e pretensamente, os direitos civis e políticos preencheriam duas exigências teórico filosóficas de fundo, quais sejam: (1) o aspecto histórico-cronológico: nascem na história como expressão racional de luta pela “vontade de liberdade” e (2) o aspecto

ontológico-atemporal: eles são expressão de uma instância inegavelmente essencial da verdade (o apelo conceitual à luz divina, se lembrarmos dos medievais e, sobretudo de Locke). Com isso, pode-se concluir, de acordo com o argumento, que apenas os direitos civis e políticos e podem servir de justificação a uma concepção adequada dos direitos humanos e a todas as ações políticas requeridas para sua positivação. Além dos critérios teórico-epistemológicos, esse argumento possuiria também os critérios prático-morais, isto é, ela seria provida dos mecanismos internos que a autorizam a definir o que fazer, quando fazer e o “objeto/objetivo” da ação. Ao deixar claras suas posições ideológicas e, além disso, introduzir a tradição histórica no seu campo discursivo, o argumento histórico assume uma posição importante na justificação da concepção canônica dos direitos humanos; ela finda por afirmar que tanto teoria quanto prática dependem dos pressupostos da própria tradição histórica – ainda que possua os pressupostos “atemporais” como pano de fundo da história. Assim, ela o faz na perspectiva de uma supremacia e soberania dos direitos humanos civis. Desta vez, o corte definicional incide sobre a história. Além de uma determinada época histórica – convenientemente, a era de ouro do jusnaturalismo – e seleciona os fragmentos históricos que lhe interessam. Neste sentido, Rabossi afirma:

Porém o argumento, como tal, não costuma ser formulado de maneira explícita: está pressuposto em algumas das abordagens históricas que adornam a teoria dos direitos humanos e, por certo, é o fator motivador do resto dos argumentos que dão fundamento à concepção canônica. É bom advertir que o argumento da tradição histórica equivale, estritamente, a extrapolar uma proposta normativa (como devem ser analisados certos aspectos do atual fenômeno dos direitos humanos) a partir de uma explicação genética (como se produziram [que fatores geraram] o fenômeno dos direitos humanos). A generalização desta técnica – algo que os defensores do argumento deveriam aceitar – não é estritamente uma consequência feliz dos argumentos. Ademais – e como pura questão histórica – é duvidoso que os direitos naturais (nas teorias filosófica dos séculos XVI e XVII) e dos direitos civis e políticos (nos textos constitucionais de fins dos séculos XVIII e XIX) tenham sido concebidos exclusivamente como direitos negativos. É duvidoso, em consequência, que tenhamos tido que esperar até a segunda década do século XX para ver aparecer os direitos humanos “positivos”¹⁶¹ (RABOSSO, 1993, p. 60).

¹⁶¹ Pero el argumento, como tal, no suele ser formulado de manera explícita: está presupuesto en algunas de las disquisiciones históricas que adornan la teoría de los derechos humanos y, por cierto, es el factor motivador del resto de los argumentos que dan fundamento a la concepción canónica. Es bueno advertir que el argumento de la tradición histórica equivale, estrictamente, a extrapolar una propuesta normativa (cómo deben ser analizados ciertos aspectos del actual fenómeno de los derechos humanos) a partir de una explicación genética (cómo se ha producido [qué factores han generado] el fenómeno de los derechos humanos). La generalización de esta técnica – algo que los defensores del argumento deberían aceptar – no es precisamente una consecuencia feliz del argumento. Además – y como pura cuestión histórica –, es dudoso que los derechos naturales (en las teorías filosóficas de siglos XVII y XVIII) y los derechos civiles y políticos (en los textos constitucionales de finales de

Rabossi elenca alguns elementos que apontam a insuficiência do argumento histórico:

(a) Ele assume teses históricas já contidas na concepção canônica dos direitos humanos – contém, portanto, um caráter circular –; (b) há uma extrapolação do caráter normativo dos direitos humanos para ampliar a “curvatura histórica” do argumento e concentrar-se nos eventos históricos que fazem parte do conjunto “genético” que motivou seu nascimento; (c) é difícil aceitar sem sérias reservas que os direitos naturais, históricos e civis tenham surgido tão somente como direitos negativos e os direitos humanos positivos, por seu turno, tenham esperado pelo XX para vir à existência.

Além do mais, deve se considerar duas outras “ressalvas” em relação às pretensões do argumento histórico no que respeita estabelecer uma diferença inegável entre os direitos humanos civis e os econômicos: (1) na própria tradição histórica há, ao menos, duas tradições distintas e “concorrentes”: o liberalismo individualista e o comunitarismo (individualista ou não). Apelar para “origem” liberal histórica dos direitos humanos para justificar a divisão entre direitos humanos econômicos/sociais e civis/políticos, assim como afirmar a superioridade do segundo, não valida o argumento *per se*, nem evita a circularidade argumentativa; analogamente, apela-se a uma “verdade de fundo” chamada equivocadamente de “absoluta” – “na verdade” seria mais correta chama-la de pretensão a uma “verdade definitiva” – não evita o regresso ao infinito do argumento.

Isoladamente ou em conjunto, a origem geográfica, histórica, biológica – entre outras – de dado elemento, ideia, indivíduo, etc., não constitui critério suficiente para estabelecer, instantaneamente, seus vícios e virtudes, seu padrão de comportamento (previsibilidade), sua “natureza”, quer dizer, para estabelecer uma verdade necessária, imutável. Trata-se de elementos contingentes sobre os quais se construiu, ao longo do tempo, interpretações baseadas na dinâmica da determinação empírico-cultural e das necessidades humanas psicológicas, simbólicas e emocionais. Como vimos em alguns momentos deste trabalho, confundem-se, amiúde, as circunstâncias, as instâncias, que levaram certa cultura a desenvolver suas expressões próprias com uma expressão cultural inarredavelmente fixa, como “natureza-essência”. De fato, é expressão de certo povo – ou da vontade, da barbárie, dos dominadores de um povo – em dado momento histórico; contudo, apesar de uma maior ou menor estabilidade, as culturas são moventes e sofrem mudanças em maior ou menor ritmo.

siglo XVIII, y del siglo XIX) hayan sido concebidos exclusivamente como derechos negativos. Es dudoso, en consecuencia, que hayamos tenido que esperar hasta la segunda década del siglo XX para ver aparecer los derechos humanos “positivos”.

Nem sempre o “mundo árabe” foi iluminado pelo alvorecer maometano: basta pensar na civilização persa.

Inicialmente, como é notório, a interpretação baseada no argumento histórico parte sempre da perspectiva de uma cultura – que se elege como padrão de superioridade, humanidade, racionalidade, etc. – sobre outra. O caráter privilegiado dos direitos humanos civis não deve ser definido pela origem – histórica ou ontológica – ou pela ideologia, seja liberal ou socialista; tampouco a primazia do liberalismo pode ser afirmada com base na “posse” da criação histórica dos direitos humanos civis e políticos. A origem não define “o destino”. A “posse” dos direitos humanos é humana, individualmente, humana; “universalmente” na diversidade humana.

Encerrando as ressalvas ao argumento histórico, Rabossi afirma o que considera um argumento básico e, portanto, teórica e efetivamente relevante. Ele diz:

Em segundo lugar, – e este é o argumento básico –, existe o fenômeno dos direitos humanos, quer dizer, um fenômeno cuja história começou com a constituição das Nações unidas, seguiu com a formulação da Declaração Universal, dos Pactos Internacionais e de mais de cinquenta convenções internacionais e culminou com a constituição de uma completa ordem internacional (formal e informal) de proteção dos direitos humanos. O fenômeno dos direitos humanos envolve uma concepção global nova de caráter institucional, produtora de uma ordem legal, política e conceitual própria, e como tal, possui história e tradições próprias. Não é que careça de antecedentes históricos. O que ocorre é que, como tal, são apenas isso, antecedentes [históricos], quer dizer, eventos importantes que pertencem à sua pré-história. São o cenário relevante, porém contingente da ordem atual. Em suma, [os antecedentes históricos] são, em si mesmos, irrelevantes diante do fenômeno dos direitos humanos¹⁶² (RABOSSO, 1993, p. 60).

Antes de mais nada, Rabossi afirma o caráter concreto, positivo e cultural dos direitos humanos para, em seguida, equilibrar o papel da história em sua formação. Não nega, portanto, os aspectos históricos dos direitos humanos – ou melhor, proto-históricos –; lembra que, por mais que sejam importantes, as circunstâncias históricas são, em última instância,

¹⁶² En segundo lugar, - y este es el argumento básico –, existe el *fenómeno de los derechos humanos*, es decir, un fenómeno cuya historia comenzó con la constitución de las Naciones Unidas, siguió con la formulación de la *Declaración Universal*, de los dos Pactos Internacionales y de más de cincuenta convenciones internacionales, y culminó con la constitución de un complejo orden internacional (formal y no formal) de protección de los derechos humanos. El fenómeno de los derechos humanos involucra una concepción global novedosa de carácter institucional, productora de un orden legal, político y conceptual propio, y como tal posee historia y tradiciones propias. No es que carezca de antecedentes históricos. Lo que ocurre es que, en tanto tales, son solo eso, antecedentes, es decir, eventos importantes que pertenecen a su pre-historia. Son el trasfondo relevante pero contingente del orden actual. En suma, sino que resulta en sí mismo irrelevante frente al fenómeno de los derechos humanos.

contingentes. Além disso, não é de todo desnecessário lembrar o caráter incontrolável da história, dos fenômenos e da textualidade. O aspecto hermenêutico da história mostra como o fenômeno “descola-se” de sua origem e é apropriado das mais diversas formas¹⁶³ no seio da cultura; sua autonomia permite deixar-se apropriar sem que seja feita refém; assim, ela não pode ser assegurada de forma “absoluta”. A origem de um fenômeno não determina seu “destino” necessariamente: ele permanece aberto às interpretações, interferências e mudanças das mais variadas ordens. Para além do bem e do mal, o argumento histórico não pode, portanto, “pôr a própria história às rédeas”, um conceito de cultura não pode represar as dinâmicas culturais e definí-la *ad aeternum* em sua quadratura. A estratégia do corte definicional tampouco funciona aqui.

Diante do exposto, consideremos se os argumentos da “impraticabilidade” e “injustificabilidade” podem sair-se melhor do que o argumento histórico em relação à divisão dos direitos humanos em direitos civis e direitos econômicos, bem como em estabelecer a “supremacia” do primeiro sobre o segundo.

6.3.5 O Argumento da Impraticabilidade e da não Justificabilidade

O argumento da impraticabilidade e da não justificabilidade é um argumento de ordem fática que ressalta “enfaticamente” as dificuldades de efetivação dos direitos mínimos à vida e ressalta o caráter impossível e a inutilidade de estabelecer garantias jurídicas para assegurar tais direitos.

As principais linhas do argumento sustentam, em primeiro lugar que, (1) a presença dos direitos econômicos nos documentos constitucionais e internacionais representa, no máximo, uma disposição de boas intenções, de boa fé. A complexidade de sua efetivação não deixa margem para ele seja formulado tal e qual um direito de primeira ordem. Fazê-lo significaria cair numa “ilusão coerente”: demandas impossíveis precisam de programas igualmente “utópicos”. Neste sentido, os programas bem-intencionados, os programas otimistas e as utopias seriam os lugares “naturais” dos direitos de subsistência (direitos humanos econômicos e sociais). Segundo o argumento da impraticabilidade, não se pode

¹⁶³ Como vimos com Finnis, o aspecto “autônomo” do fenômeno está aberto perigos. Finnis usou o discurso dos direitos humanos, construiu uma teoria fundacionalista destes direitos para, enfim, defender um ponto de vista conservador – para dizer o mínimo – e condenar um aspecto emocional, erótico e, primariamente, instintivo da comunidade humana e do reino animal em geral. A rigor, trata-se de uma condenação da própria sexualidade.

garantir direitos de subsistência quando esses direitos dependem de condições fáticas (climáticas, político-econômicas, tecnológicas, etc.) para que sejam assegurados e, nada garante, em um futuro mais próximo ou mais distante, que essas condições existirão. Conforme este argumento, o caráter contingente das situações e de seus contextos não deixa margem para as condições necessárias sejam efetivadas.

Em segundo lugar, conseqüentemente, (2) um país impossibilitado de garantir o acesso aos direitos de subsistência não pode ser acusado de violação dos direitos humanos; tal acusação não faria sentido. O imperativo moral do dever depende do poder de realizá-lo. Se se pode falar de uma eventual violação internacional dos direitos humanos levada a cabo pelos estados, ao contrário, não se pode falar de uma violação internacional dos direitos de subsistência. Poder-se-ia, a princípio, reclamar ajuda humanitária, mas, diante da impossibilidade da ajuda, não seria possível falar de uma violação internacional dos direitos de subsistência.

Em seguida, conforme o argumento, deve-se considerar que (3) a “posse legal” de um direito – humano ou não – não garante sua efetivação ou “posse fatural”: possuir um direito não implica que o sujeito de direito possua os meios necessários e adequados para garantir a fruição deste direito. Para tornar real o gozo dos direitos, faz-se necessária a existência de mecanismos que possam assegurar tais meios diante de órgãos competentes em condições de poder e logística operativa necessária para fazer valer suas decisões e concretizar suas ações.

Nota-se que os argumentos (1) e (2), em primeiro plano, destacam o caráter impraticável dos direitos humanos de subsistência; o primeiro ponto apela para a “impraticabilidade” e, o segundo, para a distância entre “posse legal” e “posse fatural”. O terceiro é um desdobramento individualista e, ao mesmo tempo, uma justificação da “injustificabilidade” da posse destes direitos em questão. Desta feita, o quarto e último elemento lança mão de um exemplo que se pretende paradigmático e, por conseguinte, demonstraria tanto o caráter “impraticável” quanto o caráter “injustificável” dos direitos humanos de “subsistência”. O exemplo põe uma questão: é possível que um juiz condene o Estado a proteger a saúde de seus habitantes, a prover trabalho e/ou salário digno destes, entre outros direitos? Em seguida, lança outras questões a fim de fortalecer o exemplo dado, quais sejam: como seria a execução desta medida (proteção à saúde, emprego/salário digno)? Se isso fosse possível, seria aceitável? Não significaria uma interferência – e, portanto, um conflito – entre os poderes executivo e/ou legislativo? Seria uma interferência legítima nos instrumentos e valores democráticos?

No que diz respeito ao exemplo e suas questões, Rabossi afirma que é um erro comum

discutir as questões consideradas nos exemplos a partir de um discurso globalizante de consequências unilaterais; um discurso que ignora distinções importantes em função de sua coerência interna e ignora outros elementos conceituais – e fatuais – imprescindíveis para a percepção de um quadro mais harmônico e referencialmente rico, diversificado. Para Rabossi:

Este complexo argumento merece uma atenção especial. Advirta-se, em primeiro lugar, que supõe a distinção entre direitos positivos e direitos negativos (...). Além do mais, o argumento pressupõe que certos problemas econômicos e sociais graves são, em realidade, “custos” secundários inevitáveis das políticas econômico-sociais implementadas (o valor de tais políticas – se pensa – deve medir em termos técnicos e financeiros). O argumento também pressupõe que normalidade/anormalidade são variantes que só podem ocorrer no plano político-instrumental (não no plano econômico-social) e que as violações sistemáticas unicamente podem afetar os direitos da personalidade (...). Por certo que nenhuma destas suposições são válidas. Porém, há mais. É comum discutir estes temas apelando para um discurso global acerca dos direitos humanos econômicos que omite distinguir as espécies distintas de direitos envolvidos. Eis uma caracterização provisória possível: liberdades (a liberdade de associação gremial, a liberdade de trabalhar, o direito de greve), direitos aos benefícios (habitação), de serviços (educação, saúde), de compensações financeiras (salários, aposentadorias), direitos a transferências compensatórias (pensões, proteção de deficientes, seguro desemprego), direitos a posições legais (direito ao trabalho), direito aos “bens públicos (ao meio ambiente, ao nível de vida)¹⁶⁴ (RABOSSO, 1932, p. 62-63).

Segundo Rabossi, não se deve abrir mão destas distinções. Elas são imprescindíveis não apenas do ponto de vista metodológico; são imprescindíveis, sobretudo, do ponto de vista prático. O conjunto dos direitos civis apresenta tipos diversos entre si; assim também ocorre com os direitos econômicos. Consequentemente, tanto os primeiros quanto os segundos possuem dificuldades distintas de concretização, assim como graus diferentes no que se refere à urgência de serem validados e assegurados. A necessidade de distinguí-los, categorizá-los e partir para sua positivação deve ser levada a cabo com rigor e planejamento diante de

¹⁶⁴ “Este complejo argumento merece una atención especial. Adviértase, en primer lugar, que supone la distinción entre derechos positivos y derechos negativos (...). Además, el argumento presupone que ciertos problemas económicos y sociales graves son, en realidad, “costos” secundarios inevitables de las políticas económico-sociales implementadas (el valor de tales políticas – se piensa – hay que medirlo en términos técnicos y financieros). El argumento también presupone que normalidad/anormalidad son variantes que solo se pueden dar en el plano político-institucional (no en el plano económico-social) y que las violaciones sistemáticas únicamente pueden afectar a los derechos de la personalidad (...). Por cierto que ninguno de estos supuestos es válido. Pero hay más. Es común discutir estos temas pelando a un discurso global acerca de los derechos humanos económicos que omite distinguir las distintas especies de derechos involucrados. He aquí una categorización provisoria posible: libertades (la libertad de asociación gremial, la libertad de trabajar, el derecho de huelga), derechos a prestaciones: de bienes (vivienda), de servicios (educación, sanidad), de compensaciones económicas (salarios, jubilaciones), derechos a transferencias compensatorias (pensiones, protección a minusválidos, seguro de desempleo), derechos a “posiciones” legales (derecho al trabajo), derechos a “bienes públicos (al medio ambiente, al nivel da vida)”.

“complexidades” econômicas – de implementação, manutenção e, se necessário, ampliação – e nos vários seguimentos sociais nos quais se faça necessário.

O caráter globalizante também possui ligações com a “não justificabilidade”. Também aqui, não se deve abrir mão das mais básicas e imprescindíveis distinções. Não se deve, por exemplo, atribuir igual peso político ou social a imperativos morais práticos – sejam individuais ou coletivos – que apontam uma violação ou deficiência na fruição de um direito. Os juízes mais atentos não devem tratar tais casos com os mesmos parâmetros; não devem também assumir distinções “levianas” como as que pretendem separar hermeticamente o “enlace” ético existente entre os poderes de um estado. O judiciário não deve fechar os olhos para eventuais violações, omissões, falhas dos outros poderes (legislativo e executivo). Rabossi assevera que:

Os casos trazidos ao conhecimento da Suprema Corte argentina mostravam, sem deixar dúvidas, a existência de uma violação sistemática dos direitos humanos da personalidade, como consequência de uma política apoiada (por ação ou omissão) pelos poderes públicos. Afirmar que os magistrados não estavam “em condições de remediar [a privação de justiça]” e limitar-se a “pô-la ao conhecimento do Poder Executivo Nacional” foi, no melhor dos casos, uma distração da moral, política e jurídica imperdoável: os magistrados contavam (e contam) com faculdades investigativas que, uma vez concluídas, podiam (podem) fundamentar decisões judiciais que supririam (suprem) as ações/omissões injustificadas (injustificáveis) do Poder Executivo. Considere-se agora este caso: na Argentina morrem anualmente, por falta de assistência médica adequada, um número de crianças que é maior do que o número de pessoas desaparecidas durante todos os anos do processo [da ditadura] (...). Existem políticas públicas possíveis (tanto técnica quanto financeiramente) que poderiam evitar essa mortandade. Existe, pois, uma omissão por parte dos órgãos governamentais. (...) Por que excluimos a possibilidade de que os magistrados menos distraídos empreendam as investigações pertinentes, organizem e ordenem as medidas que permitam deter o flagelo?¹⁶⁵ (RABOSSÍ, 1993, p. 63).

Abordar os casos em que violações dos direitos de subsistência foram cometidas em

¹⁶⁵ “Los casos traídos a conocimiento de la Corte Suprema argentina mostraban, sin lugar a dudas, la existencia de una violación sistemática de los derechos de la personalidad, como consecuencia de una política avalada (por acción u omisión) por los poderes públicos. Afirmar que los magistrados no estaban “en condiciones de remediar [la privación de justicia]” y limitarse a “ponerla en conocimiento del Poder Ejecutivo Nacional” fue, en el mejor de los casos, una distracción del moral, política y jurídica imperdonable: los magistrados contaban (y cuentan) con facultades investigativas que, una vez completadas, podían (pueden) fundar decisiones judiciales que suplieran (suplan) las acciones/omisiones injustificadas (injustificables) del Poder Ejecutivo. Piénsese ahora en este caso: en la Argentina mueren anualmente, por falta de atención médica adecuada, un número de niños que es mayor que el número de personas desaparecidas durante todos los años del proceso [de la dictadura] (...). Existen políticas posibles (tanto en lo técnico como en lo financiero) que podrían evitar esa mortandad. Existe, pues, una omisión por parte de los órganos gubernamentales. (...) ¿Por qué excluimos la posibilidad de que magistrados menos distraídos dispongan las investigaciones pertinentes, y diseñen y ordenen medidas que permitan detener el flagelo?”

consequências da aplicação de políticas governamentais ou de omissões, e expor aos organismos internacionais competentes, seria uma estratégia de apoio para enfrentar o problema das violações relacionadas aos órgãos que deveriam defender os seres humanos. Do ponto de vista metodológico, esta estratégia não diferiria em relação ao que é feito com as violações dos direitos de personalidade: se esses direitos são violados, trata-se de uma consequência da omissão das políticas governamentais de controle social e cívico e pede-se imediatamente uma ação efetiva no sentido de coibir tais violações e de fazer “justiça”; quando essas violações acontecem, já se pensa na omissão dos órgãos dos órgãos responsáveis pela proteção dos direitos humanos. Então, por que não se pensa da mesma forma em relação aos direitos de subsistência? Qual seria a diferença entre uma situação e outra? A reflexão em torno da concepção canônica dos direitos humanos – seus problemas conceituais e preconceitos ideológicos – oferece, segundo Rabossi, um campo fértil para responder tais questões. Além disso, está claro que a pretensa inviolabilidade dos direitos civis, de personalidade, não é tão argumentativamente definitiva como aponta Rabossi em vários momentos.

Para Rabossi, é analogamente pertinente distinguir entre o peso civil e político de demandas individuais do peso também social e econômico de uma diversidade múltipla de demandas; é o caso de aplicar a distinção aos direitos de subsistência (aqueles que estão protegidos normativamente dos que não estão) e cobrar uma atitude vigilante, crítica e autônoma dos juízes. Em segundo lugar, diante da inexistência de normas de defesa dos direitos de subsistência/econômicos, deve-se considerar seriamente a exigência de elaboração de normas e programas “sérios” de defesa, efetivação e manutenção destes direitos nas esferas constitucionais e internacionais. Em terceiro plano, “educar” os magistrados para agir mais ativamente diante – quando for o caso – para interferência legítima e cabível do judiciário diante de violações.

Assim, distante da pretendida contundência teórica, o argumento da “injustificabilidade” e da “impraticabilidade” soçobra diante do aspecto fortemente tendencioso de suas posições teóricas que usam, de resto, de uma retórica negativa e totalizante. Seu “realismo” esbarra na tentação totalizadora da afirmação de que os direitos humanos são meros “adornos” da realidade humana e de pouco – ou de nada – servem.

Por uma via diferente, outro argumento também apela para uma perspectiva fatal na defesa da distinção entre direitos civis e direitos econômicos. Trata-se do argumento de autoridade dos textos internacionais. Passemos, sem mais, a ele.

6.3.6 O Argumento da Autoridade dos Textos Internacionais

A armação central do argumento é estruturada a partir dos Pactos Internacionais de direitos humanos. Trata-se, portanto, de um argumento que invoca uma interpretação implícita – e já consagrada – contida nos principais documentos internacionais de direitos humanos; para seu escopo teórico, ele invoca a autoridade dos elementos culturais constitutivos e primordiais sem os quais os direitos humanos não existiriam enquanto fenômeno. Eles não possuem um dispositivo crítico de revisão com fins ao “aperfeiçoamento” das normas, das políticas e das interpretações acerca dos direitos humanos. O argumento é dogmático porque parte, sem mais, do que está estabelecido por determinada compreensão dos “cânones” dos direitos humanos.

Obviamente, como veremos, os pactos oferecem outras possibilidades hermenêuticas além da interpretação dominante. Ademais, as outras possíveis trilhas interpretativas acabam por expor o alcance do espectro da “concepção canônica”, sua paisagem ideológico-política e a pretensão de que esta concepção não é só mais uma dentre outras. A pretensão totalizante à “solidez”, à auto-evidência e, por conseguinte, seu caráter indiscutível – o apelo ao consenso instantâneo, “acrítico” – configuram uma discutível estratégia retórica de unidade e indissociabilidade (identificação direta) entre a interpretação canônica dos pactos e os próprios pactos. Se os aspectos unitário e identitário são verdadeiros *ipsis litteris*, formal e internamente – via autoridade dos pactos –, o argumento mostrar-se-á irrefutável e, conseqüentemente, absoluto. Qualquer tentativa de crítica ou revisão seria inútil, pois estaria fadada ao fracasso antes mesmo de começar. Para saber se as pretensões do argumento baseado na autoridade dos textos canônicos internacionais se sustentam – e até que ponto elas o fariam –, passemos a uma exposição das suas linhas gerais.

A armação do argumento é composta dos seguintes pontos: (1) a distinção entre direitos civis e políticos e sociais e econômicos é estabelecida e sancionada pelos pactos internacionais; eles – os pactos – determinam outras distinções relativas às obrigações dos estados e referentes aos mecanismos de proteção. (2) Como as distinções estão definidas em documentos oficiais e estão positivadas pela ordem jurídica internacional, tanto os documentos quanto a ordem jurídica devem ser respeitados. (3) Mesmo considerando os interesses vinculados às posturas teóricas, não é possível negar a existência de dois tipos de direitos humanos em virtude de sua diferença concreta auto-evidente e, portanto, indubitável.

Por lidar diretamente com os documentos e aspectos ligados às positavações e concretude do fenômeno dos direitos humanos, Rabossi pondera que o argumento da

autoridade dos documentos internacionais parece colocar uma dificuldade singular para os teóricos que, como ele próprio, encaram o nascimento dos direitos humanos a partir da Declaração Universal e os acontecimentos subsequentes ligados a ela. Entretanto, essas dificuldades são apenas “uma nuvem de fumaça”. Conforme Rabossi:

Nos instrumentos internacionais temos que distinguir a estipulação dos direitos e a formalização dos mecanismos de proteção. Quer dizer, deve-se distinguir a parte dogmática (para utilizar uma terminologia cara aos constitucionalistas), da parte procedimental. Enquanto a primeira consagra direitos, a segunda estipula mecanismos que, por hipótese, são aperfeiçoáveis. Tome-se, por exemplo, o caso do PCP e dos mecanismos de proteção que estipula. Com o passar do tempo, ficou óbvio que certas situações extremas de violação dos direitos consagrados requeria a implementação de mecanismos adicionais. A resolução 1503 de maio de 1977, que implicou em mudanças substanciais no procedimento que deveria ser seguido em casos individuais, é um exemplo do mecanismo inovador. Posteriormente, e devido os efeitos pouco satisfatórios, no procedimento nos casos de violações sistemáticas, foi introduzida outra novidade: a designação de especialistas independentes e de grupos *ad hoc* para examinar a situação daqueles países nos quais, *prima facie*, podiam existir violações sistemáticas. Não há, pois, razões para pensar que o direito positivo internacional, em sua parte procedimental, esteja sujeito a condições inamovíveis. Em consequência, é perfeitamente possível, ao menos em princípio, mudar um sistema de proteção consagrado positivamente, por outro que seja mais efetivo. Esse é, precisamente, o encaminhamento que deveria ser dado aos direitos básicos de subsistência¹⁶⁶ (RABOSSO, 1993, p. 65).

Sem questionar a validade do uso do argumento de autoridade em geral – nem, diretamente, em particular –, Rabossi localiza o aspecto refutável do argumento na distinção entre a parte dogmática (“estipulação de direitos”) e a parte procedimental (“formalização de mecanismos de proteção”). Se a parte procedimental do direito positivo internacional desconhece a imutabilidade frente às urgências – desafios, dificuldades, etc. – que a dinâmica

¹⁶⁶ “En los instrumentos internacionales tenemos que distinguir la estipulación de los derechos y la formalización de los mecanismos de protección. Es decir, hay que distinguir la parte dogmática (para utilizar una terminología cara a los constitucionalistas), de la parte procedimental. Mientras que la primera consagra derechos, la segunda estipula mecanismos que, por hipótesis, son perfeccionables. Tómese, a modo de ejemplo, el caso del PCP y de los mecanismos de protección que estipula. Con el correr del tiempo, resultó obvio que ciertas situaciones extremas de violación de los derechos consagrados requería la implementación de mecanismos adicionales. La resolución 1503 de mayo de 1977, que implicó cambios substanciales en el procedimiento por seguir en el caso de denuncias individuales, es un ejemplo de mecanismo novedoso. Posteriormente, y dados los efectos poco satisfactorios en el procedimiento en los casos de violaciones sistemáticas, se introdujo otra novedad: la designación de expertos independientes y de grupos *ad hoc* para examinar la situación de aquellos países en los que, *prima facie*, podían existir violaciones sistemáticas. No hay, pues, razones para pensar que el derecho positivo internacional, en su parte procedimental, esté sujeto a condiciones inamovibles. En consecuencia, es perfectamente posible, al menos en principio, cambiar un sistema de protección consagrado positivamente, por otro que resulte ser más efectivo. Ese es, precisamente, el caso que debería darse respecto de los derechos básicos a la subsistencia”.

sociocultural apresenta, isto é, se ela é uma estrutura que dispõe de “força plástica” – para não esquecer da questão do direito natural em Aristóteles e nossa capacidade de “transubstanciação” em Nietzsche –, da capacidade de adequação mediante situações imprevistas ou novas – o que não significa ausência de critérios –, faz-se mister perguntar por que isto não seria possível em relação aos sistema de proteção que é resultado organizado da estipulação dos direitos, além de serem consagrados positivamente? Qual é o dispositivo – conceitual, fatural ou de “qualquer outra ordem” – que, necessariamente, imobiliza a esfera dogmática e confere ou instaura o movimento e a capacidade de adaptação à esfera procedimental? E, ainda: o que isola, “hermeticamente”, uma da outra? Se se trata de uma decisão, de uma instauração por decreto, ela é “convencional” e, assim, auto-referente e multi-referente se pensarmos, especialmente, na diversidade e complementariedade de suas esferas, a começar pela linguagem; na natural necessidade da linguagem em um mundo contingente, na multiplicidade condicional das línguas – ou linguagens mais específicas – dentro desta natureza universal da linguagem e de seu funcionamento na esfera da dinâmica social de seus jogos de sua “fundamentação sem fundamentos”. A divisão entre os direitos civis e políticos e sociais e econômicos é expressão de um momento interpretativo específico, histórico-político, da formação dos direitos humanos. Tal expressão foi chamada, como já dito, “concepção canônica dos direitos humanos” e foi erguida sob todo um arcabouço conceitual que ora remete ao direito natural ora ao positivo com pretensões de uma verdade definitiva, muito conveniente à prática política viciosa e burocrática e pouco humana de nossos tempos.

Está claro aqui, como em vários outros momentos da contra-argumentação de Rabossi, que ele lança mão dos argumentos de Agripa, sobretudo os argumentos sobre o caráter relativamente estrutural dos conhecimentos e do caráter hipotético, para “desconstruir” o isolamento de laboratório – muitas vezes metodológicos – entre conceitos (direitos humanos civis e econômicos, violência direta e indireta, “parte dogmática” e “parte procedimental” dos pactos, etc.). Apesar disso, não há como extrair garantias conceituais ou factuais, assegurar seu controle, a pureza “absoluta” das teorias ou entre partes de teorias. A radicalização de uma teoria “definitiva”, ou melhor, de dispositivos teóricos nesta direção, em última instância, acarretaria uma espécie de “isolamento metodológico”; convenientemente, uma comunicabilidade que conheceria apenas sua própria expressão e não “estaria aberta” – ou estaria muito parcimoniosamente, dentro de seu “corte definicional” – à expressão dos outros elementos teóricos, a não ser aqueles que afirmassem seu “núcleo duro”.

A rigor, não há significação possível sem que haja um mínimo de referência: perde-se o sentido e, assim, nada é comunicado, tampouco argumentado. O isolamento pretendido

esbarra em impossibilidades tanto conceituais como fatuais. Isso significa que suas pretensões de verdade não passam de uma estratégia que pretende instaurar uma “verdade unilateral” por decreto. E, mostra que o isolamento pretendido, a separação, depende de uma ligação entre as partes “isoladas” que se quer ocultar.

Rabossi deixa claro que a pretensão de “isolamento” entre a parte dogmática e a parte procedimental é mera pretensão; respaldada insuficientemente por um procedimento metodológico que se tem algo de formalmente válido, não se mostra conjuntural e contextualmente bem urdido, referencialmente verdadeiro... a não ser ignorando muitos aspectos sociais, jurídicos, culturais, econômicos, etc., sempre em função de seu corte definicional. Entretanto, a passagem entre a validade da pretensão e sua efetividade implica na abertura teórica da “autoridade dos textos” e, conseqüentemente, com essa abertura a uma interpretação mais rigorosa e abrangente, o próprio argumento de autoridade dos textos internacionais esvai-se por terra. Ademais, nenhum argumento de autoridade é lógica e filosoficamente sustentável.

6.4. Consequências das Críticas de Rabossi à Concepção Canônica: Trilhas Possíveis

A escolha por uma apresentação esquemática possui suas consequências: ela pode perder em desenvolvimento e ganhar em seu caráter didático, expositivo. Correndo este risco e circunscritos às nossas limitações, seguindo Rabossi de perto, optamos por uma estrutura argumentativa econômica para expor os argumentos favoráveis à concepção canônica dos direitos humanos, as objeções de Rabossi na tentativa de atingir “cirurgicamente” os pontos principais de ambos; estes são os pontos imprescindíveis, ou seja, sem os quais os argumentos não poderiam ser expostos de modo bem-sucedido; tanto os argumentos da concepção canônica quanto a interpretação destes argumentos levados adiante por Rabossi. De todo modo, procuramos neste passo do trabalho – após construções teóricas mais gerais: a questão do fundamento em geral, apontamentos para uma história conceitual dos direitos humanos, etc. – apontar o que consideramos uma “posição sóbria” em relação à questão dos fundamentos dos direitos humanos e um exemplo epistemológico rigoroso e elegante de como teorizar – ou fazer filosofia – dentro da esfera dos direitos humanos.

Assim, antes de se perguntar se é necessária uma fundamentação ou uma formulação de uma teoria dos direitos humanos, quer-se mostrar que o “fenômeno dos direitos humanos” possui um universo próprio e rico de problemas “internos” que merecem atenção teórico-

filosófica. O exame da questão da separação dos direitos humanos civis e políticos dos direitos humanos sociais e econômicos é um exemplo estrutural da necessária argúcia filosófica e do cuidado crítico-teórico que a questão do fenômeno dos direitos humanos demanda. Ela tem sido uma questão fundamental na constituição interpretativa, bem como na formação de mentalidades envolvidas direta ou indiretamente na constituição histórica, na defesa e na promoção dos direitos humanos.

Nesta esfera, Rabossi mostrou que a divisão dos direitos humanos entre direitos civis e direitos econômicos é insustentável. Ambos os direitos são passíveis de violações, ambos possuem virtudes e falhas e que, além disso, não há critério suficiente que sustente a divisão, defesa e esforços pela efetivação de um deles e o abandono do outro.

Diante do exame crítico, pode-se concluir que os argumentos apresentados para sustentação da concepção canônica dos direitos humanos não conseguem justificar e sustentar argumentativamente – sequer no sentido retórico – suficientemente a separação pretendida. Quanto à isto, a consequência/conclusão é, pois, negativa. Os argumentos da concepção canônica apoiam-se num pano de fundo montado a partir de valores pretensamente “naturais-essenciais”, em “estereótipos”, pressupondo como elementos universais de um ponto de vista “ficcional” da atemporalidade como inquestionavelmente corretos quando eles não passam de hipóteses circunstanciadas teórica e historicamente, como procuramos mostrar deste o início do trabalho. Os argumentos da concepção canônica tentam dissolver indistintamente todos os elementos conceituais no campo da mera *doxa* (opinião) e da história baseados na perspectiva ideológica de uma disputa histórica marcada por equívocos históricos e conveniências das mais diversas “imposturas”; também resultam, muito provavelmente, como assevera Rabossi (RABOSSO, 1993, p. 66), de uma “inércia conceitual”. Neste ponto, precisamente, uma “ingenuidade” e de uma inércia prática e conceitual.

O aspecto – ou consequência – mais “feliz” da concepção canônica dos direitos humanos é sua posição “cuidadosa”, restritiva em relação à proliferação de direitos que a norma internacional tem proporcionado; esta proliferação leva tanto ao problema de difícil conceituação do direito quanto às denúncias exageradas e “irresponsáveis” de violações dos direitos que se multiplicam “incontrolavelmente”. Assim, diante do “caráter argumentativo insuficiente” da posição canônica e daquilo que Rabossi julga ser sua melhor virtude, impõe-se perguntar: o que “a posição não-canônica” propõe? Quais são suas “plataforma” e características?

Rabossi trata de deixar claro que sua proposta “abarca” o caráter restritivo da concepção canônica em relação à multiplicação irresponsável de direitos “viáveis” e os

problemas que surgem com ela; abarca na medida em que não favorece nem implica a proliferação de direitos. Em segundo lugar, o epistemólogo e jurista argentino propõe uma distinção não entre direitos civis e econômicos, mas entre **direitos humanos básicos e não básicos**. Por tanto, Rabossi afirma que:

A distinção tem base em textos internacionais. E uma possível elaboração do conceito é a seguinte. Um direito é básico se seu gozo possui a propriedade de ser necessário para o gozo de todos os demais direitos. Porém, há um número (limitado) de direitos humanos básicos que, como membros desse grupo, possuem também a propriedade de ser necessário para o gozo de todos os demais direitos básicos. Isto equivale a afirmar que é o gozo de todos os direitos básicos o que realmente é necessário para o gozo de qualquer direito. Se se aplica esta caracterização às listas de direitos humanos, o grupo de direitos básicos inclui os que são denominados “direitos de personalidade” (segurança física e psíquica e liberdades essenciais) e direitos à subsistência (condições mínimas de existência). Este núcleo é indivisível e a respeito dele tem que existir deveres domésticos e internacionais dos Estados, deveres da comunidade internacional e deveres individuais. Advirta-se que não sustento meramente – como se tornou comum – que os direitos humanos civis e econômicos estejam inter-relacionados. Sustento algo muito mais forte: que há um núcleo indivisível dos direitos humanos básicos constituído pelos direitos de personalidade e os direitos à subsistência. Que esse núcleo apresente um “lado” civil e um “lado” econômico é, por demais, previsível¹⁶⁷ (RABOSSÍ, 1993, p. 66-67).

Não se trata, como se pode ver – e como ficará bem estabelecido mais adiante –, de afirmar a distinção entre direitos básicos e não básicos partindo da posição da divisão estabelecida entre direitos humanos econômicos e direitos humanos civis. Rabossi deixa claro que sequer acata o aspecto inter-relacional entre um e outro. O ponto para o qual ele mira supera em muito a compreensão canônica dos direitos humanos. Para Rabossi, os direitos de personalidade e de subsistência integram um indivisível núcleo de direitos humanos. Não se trata exatamente de uma superação no sentido de desenvolver potenciais conceituais contidos

¹⁶⁷ “La distinción tiene asidero en los textos internacionales. Y una posible elaboración del concepto es la siguiente. Un derecho humano es básico si su goce posee la propiedad de ser necesario para el goce de todos los demás derechos. Pero hay un número (limitado) de derechos humanos básicos que, en tanto componentes de ese grupo, poseen además la propiedad de ser necesario para el goce de los demás derechos básicos. Esto equivale a afirmar que es el goce de todos los derechos básicos lo realmente necesario para el goce de cualquier derecho. Si se aplica esta caracterización a las listas de derechos humanos, el grupo de derechos básicos incluye los que he denominado “derechos de la personalidad” (seguridad física y psíquica y libertades esenciales) y derechos a la subsistencia (condiciones mínimas de existencia). Este núcleo es indivisible y respecto de él tienen que existir deberes domésticos e internacionales de los Estados, deberes de la comunidad internacional y deberes individuales. Adviértase que no sostengo meramente – como se ha vuelto habitual – que los derechos humanos civiles y económicos estén interrelacionados. Sostengo algo mucho más fuerte: que hay un núcleo indivisible de derechos humanos básicos constituido por los derechos de la personalidad y los derechos a la subsistencia. Que ese núcleo presente un “lado” civil y un “lado” económico es, por lo demás, previsible”.

– e não percebidos – na distinção entre direitos humanos civis e econômicos. Trata-se de uma reinterpretação a partir da percepção de que a distinção não é conceitualmente consistente e que, historicamente, sua justificação baseia num contexto ideológico-político específico e está eivada de traços e interesses que sobreviveram à guerra fria porque se mostraram úteis à política institucional. Ainda que esses interesses sejam considerados “legítimos”, ou melhor, coerentes em relação aos posicionamentos ideológicos assumidos pelas partes envolvidas no contexto histórico, isto não implica, a rigor, a justificação de nenhum deles. E, mesmo que assim o fosse, sem transposições arbitrárias, a justificação politico-ideológica de uma das partes – ou ambas – tampouco implicaria na justificação da divisão entre direito humanos econômicos e civis.

Tanto em sua crítica quanto em sua reformulação, Rabossi não esquece uma percepção muito sensata que, outros pensadores, como Alan Gewirth parecem esquecer, qual seja: uma formulação teórica, por mais rigorosa e “concretamente” construída que seja, não garante necessariamente a transformação da realidade; ela sequer pode assegurar sua influência nesta realidade. Amiúde, sabe-se que diante dos “imperativos e conveniências da política”, os “poderes” do pensamento teórico – e não somente estes – começam a partida em desvantagem. Rabossi também realiza a crítica da tradição dos direitos humanos e propõe uma reconsideração da compreensão canônica a partir da própria cultura dos direitos humanos. Outro aspecto relevante é pensar ativamente dentro da estrutura dos fenômenos dos direitos humanos, a partir de seus elementos virtuosos e viciosos, com densidade filosófica, sem cair na tentação da crítica intransigente – que pode resultar no desânimo ou na paralisia – não propositiva, nem tampouco ceder à euforia ideológica ou ao dogmatismo.

Destarte, ainda que a formulação rabossiana ponha à nu os erros e incongruências da concepção canônica dos direitos humanos, isto é, suas bases teóricas insuficientes e seu “questionável paradigma”, ela não altera automaticamente a vigência de uma “realidade cultural” construída anos a fio sobre as fortes ondas de uma “inércia prático-teórica”. Neste sentido, cumpre dispor de algumas estratégias que, teoricamente, possam constituir uma plataforma para mudanças necessárias na cultura geral dos direitos humanos. Uma cultura que, apesar das falhas teóricas – segundo Rabossi (RABOSSO, 1993, p. 67), de conhecimento das Nações Unidas – falhas, inclusive, da própria ONU –, tem se mantido e se fortalecido ao longo dos anos desde sua origem.

Rabossi é enfático ao apontar que formalmente já há uma abertura para a proposta de compreensão dos direitos humanos básicos como um núcleo indivisível e uno em sua diversidade entre direitos civis e políticos, econômicos e sociais. Para tanto, cita a Declaração

de Teerã e a resolução 32/130 da Assembleia Geral da ONU (1977). A primeira afirma a unidade fundamental dos direitos básicos e a consequente inviabilidade da geração, gozo e proteção dos direitos humanos básicos na ausência de políticas de desenvolvimento internacionais sérias. Na Declaração de Teerã, pode-se ler que:

Como os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a realização dos direitos civis e políticos sem o gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais resulta impossível. A realização de um progresso duradouro na aplicação dos direitos humanos depende de boas e eficientes políticas internacionais de desenvolvimento econômico e social¹⁶⁸ (Declaração de Teerã, 1968, §13).

Já na resolução 32/130 de 1977, por seu turno, ratifica o conteúdo da Declaração de Teerã afirmando o caráter indivisível e interdependente de todas as liberdades fundamentais e, igualmente, de todos os direitos humanos. A resolução assevera ainda a “paridade” dos direitos humanos básicos; eles devem ser tratados com a mesma relevância, atenção e urgência. Na direção do esforço sério relativo aos problemas concretos que assolam as pessoas em todo o mundo, Rabossi elogia, porém sempre “vigilante”, uma extensa série de comissões *ad hoc* e grupos de especialistas, eventos, estudos voltados para o desenvolvimento de políticas – teóricas e práticas – de efetivação dos direitos humanos¹⁶⁹.

¹⁶⁸ <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Confer%C3%A2ncias-de-C%C3%BApula-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas-sobre-Direitos-Humanos/proclamacao-de-teera.html>. Acesso em: 29 de abril de 2013.

¹⁶⁹ “Quanto ao estudo de problemas concretos e a busca de soluções, as Nações Unidas realizaram uma atividade extensa. em 1961, declararam o Primeiro Decênio para o Desenvolvimento e, desde então, o tema tem estado em sua agenda. O trabalho de especialistas e comissões *ad hoc*, as conferências mundiais, os planos de cooperação técnica, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento, o Fundo de População das Nações Unidas, o Conselho Mundial de Alimentação, a Organização das Nações Unidas para o Desenvolvimento Industrial e, claro, o trabalho do Conselho Econômico e Social e de organismos vinculados às Nações Unidas (como a Organização Internacional do Trabalho), dão testemunhos de uma preocupação séria. Além do mais, a *Declaração sobre o Progresso Social e o Desenvolvimento* (1969), a *Declaração sobre a Erradicação da Fome e da Desnutrição* (1974), a *Carta de Direitos e Deveres Econômicos dos Estados* (1974) e mais recentemente, a *Declaração do Direito ao Desenvolvimento* (1984), são feitos em um lento, porém progressivo avanço na visualização dos problemas, em sua conceitualização e no projeto de políticas adequadas. Paradoxalmente, (ou não), estes temas fizeram parte da agenda da Organização dos Estados Americanos em uma medida muitíssimo menor” (En cuanto al estudio de problemas concretos y a la búsqueda de soluciones, las Naciones Unidas han realizado una extensa actividad. En 1961 declararon el Primer Decenio para el Desarrollo y desde entonces el tema ha estado en su agenda. La labor de expertos y comisiones *ad hoc*, las conferencias mundiales, los planes de cooperación técnica, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio Y Desarrollo, el Fondo de Población de las Naciones Unidas, el Consejo Mundial de la Alimentación, la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial y, por supuesto, la labor del Consejo Económico y Social y de organismos vinculados a las Naciones Unidas (como la Organización Internacional del Trabajo), dan testimonio de una preocupación seria. Además, la *Declaración sobre el Progreso Social y el Desarrollo* (1969), la *Declaración sobre la Erradicación del Hambre y la Desnutrición* (1974), la *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados* (1974) y más recientemente, la *Declaración del Derecho al Desarrollo* (1984), son hitos en un lento, pero progresivo avance en la visualización de los problemas, en su conceptualización y en el

Entretanto, quando se trata de avaliar o alcance e a influência reais que os órgãos internacionais atingem do ponto de vista da prática – no âmbito das políticas governamentais, sociais e econômicas –, percebe-se que os imperativos da política institucional superam-no em muito. Os Estados opõem resistência a “toda sorte” de mudança que possa comprometer rigorosamente a “autocracia estatal” e seus interesses internos, quer dizer, a capacidade de governar ignorando as necessidades e urgências dos indivíduos ou grupos sociais. A autonomia estatal diz-se como isolamento estratégico que ainda é possível por conta de falhas no sistema democrático representativo. Consequentemente, o próprio sistema, formalmente democrático, desenvolve exercício político restrito que trabalha pelo equilíbrio interno, controle e pela sustentação de suas “grandes” forças: o mercado, a mídia e a população votante. Cada um deles é movido ou move-se dentro de suas esferas características, embora tenha seu peso e enraizamento um no outro, exercido mutuamente. Assim, o estado segue governando na confortável distância que, comodamente, mantém do conjunto social e paradoxalmente, fundado geopoliticamente no mesmo conjunto social. Em relação aos organismos internacionais – e mesmo em alguns casos em relação aos tribunais internacionais –, alguns Estados eminentemente dominantes fazem “pouco caso” e lançam as instituições de “integração transnacional” em relativo descrédito.

Se, em certa medida, é nesse sentido que se desdobra a “apatia” dos Estados para modificar suas políticas internas e externas em relação aos direitos humanos, acaba-se por estabelecer um vínculo causal entre a “magnitude” dos problemas de efetivação, gozo e proteção dos direitos humanos básicos. Por conseguinte, cria-se a impressão de uma resistência “justificada” dos estados em não levar adiante as modificações político-estruturais necessárias para consagração de mudanças efetivamente relevantes. Entretanto, conforme Rabossi, a ruptura dessa estrutura viciosa só é possível a partir do “apoio de uma consciência generalizada acerca da gravidade e magnitude dos problemas que demandam a vigência dos direitos econômicos em geral e dos direitos de subsistência em particular”¹⁷⁰ (RABOSSO, 1993, p. 68). O volume de violações conhecido mundo afora, a todo instante, deixa claro que essa “consciência transformadora” não existe sequer em média escala; não, ao menos, no sentido de um “ativismo espontâneo”, atento e autocrático e autocrítico.

Tanto num passado mais longínquo quanto no mais recente – bem como nos dias que

diseño de políticas adecuadas. Paradójicamente (o no), estos temas han formado parte de la agenda de la Organización de los Estados Americanos en una medida muchísimo menor) (RABOSSO, 1993, p. 68).

¹⁷⁰ “El “apoyo” de una consciencia generalizada acerca de la gravedad y magnitud de los problemas que planea la vigencia de os derechos económicos en general y los derechos a la subsistencia en especial”.

correm –, há exemplos excruciantes de violações dos direitos humanos básicos (limitação ou negação de liberdades, torturas, prisões indevidas, assassinatos, etc.). Embora muitas vezes os governos neguem, ignorem, tentem encobrir ou minimizem as violações – sobretudo governos autoritários –, são precisamente as ações de denúncia e sua divulgação que contribuem para que ocorram comprovações e condenações dos violadores por parte dos órgãos jurídicos internacionais, regionais e nacionais. Neste sentido, faz-se necessário eliminar a burocracia, melhorar a fiscalização, a investigação e comprovação dos casos denunciados; ampliar a divulgação e os programas educacionais específicos, assim como as ações preventivas, “reparadoras” ou punitivas em relação às violações dos direitos humanos. Destarte, para Rabossi, considera que:

A divisão de tipos distintos de direitos humanos consagrada nos Pactos internacionais, mais a maneira de protegê-los, mais uma elaboração conceitual imprópria e ideologicamente tendenciosa, têm tido como efeito situar esses problemas em um plano distinto, secundário e conseguir que sejam considerados consequências inevitáveis de certos arranjos mundanos, tal como os terremotos e os furacões são consequências inevitáveis de certos arranjos da natureza. Que se trata, na realidade, de defeitos sistêmicos de decisões humanas, tão concretos como as perseguições que produzem os Estados-membros, por exemplo, é algo que parece inadmissível para uma parte substancial da humanidade. [Porém,] como mudar essa atitude? Qual estratégia seguir? Uma parte da resposta é esta: se trata de uma tarefa que deve competir, de maneira proeminente, às organizações não governamentais e aos especialistas em direitos humanos. É certo que garantir a vigência dos direitos à subsistência constitui um problema complexo: o âmbito de tais direitos está longe de ser uniforme; se bem é possível especificar parâmetros objetivos para medir as necessidades humanas e identificar políticas distintas que poderiam produzir resultados desejáveis, a implementação de políticas em escala nacional é difícil; existe o problema adicional de uma ordem econômica mundial fechada que condiciona as possibilidades efetivas de cada país, etc. Porém, deve-se advertir que, na maioria dos casos, a complexidade e as dificuldades não são maiores que as que se enfrenta, por exemplo, quando se trata de que cessem as violações sistemáticas aos direitos humanos da personalidade e/ou se pode protegê-los de modo adequado. Em suma, há duas tarefas que podem ajudar a produzir uma mudança substancial nesse complexo panorama: a primeira consiste em formar uma consciência geral esclarecida acerca da magnitude das violações dos direitos à subsistência e das possibilidades reais de combatê-las; a segunda, aos teóricos e especialistas. A luta pela vigência dos direitos civis tem contado e conta com atores eficientes em ambos os “papéis” (roles). Não há razões para que não se possa desempenhar um papel semelhante aos direitos de subsistência¹⁷¹ (RABOSSO, 1993, p. 70).

¹⁷¹ La división de tipos distintos de derechos humanos consagrada en los Pactos internacionales, más la manera diferente de protegerlos, más una elaboración conceptual impropia e ideológicamente sesgada, han tenido como efecto ubicar a esos problemas en un plano distinto, secundario, y lograr que sean considerados consecuencias inevitables de ciertos arreglos mundanos, tal como los terremotos y tifones son consecuencias inevitables de ciertos arreglos de la naturaleza. Que se trata, en realidad, de efectos sistémicos de decisiones humanas, tan

Por fim, tendo em conta as considerações expostas sobre a necessidade de uma reflexão que se desenvolva a partir da esfera cultural própria do fenômeno dos direitos humanos, pode-se compreender a divisão entre direitos humanos civis e direitos humanos econômicos e, respectivamente, seus desdobramentos, ligações, na esfera canônica dos direitos humanos. Assim, todos os elementos abordados nesta seção, como o papel do discurso corrente acerca da violência direta e indireta, as implicações da “onipresença” da globalização, a relação entre a condição “político-ideológica” do tempo presente e do passado, a relação entre a política estatal e o “ativismo” próprio dos direitos humanos, etc. indicam um modo de abordagem proativo e terapêutico. Proativo porque envolve o exercício da crítica vinculada fortemente à prática. Fazê-lo de modo pertinente – como procura mostrar Rabossi –, significa partir dos direitos humanos como uma esfera fenomênica constituída que não precisa ser substituída por uma teoria que lhe funde, atribua, “de fora”, um significado; o papel da teoria e do teórico é pensar a realidade a partir dela em um sentido orientador: pensar-se como realidade da teoria, bem como pensar a teoria como realidade humana. É imperativo mover-se e refletir dentro das estruturas significantes que o fenômeno, originariamente, oferece; e, nesta, estrutura marcadamente humana, não há separação entre teoria e prática, entre ação e texto. A teorização *ad externo* apela, no mínimo, à tentação de substituir o fenômeno pela significação do fenômeno. De modo geral, o fenômeno pode desdobrar-se silenciosamente na ausência do “cogito”; o “cogito”, entretanto, inscreve-se necessariamente nas estruturas possíveis do fenômeno e faz parte inalienável dele.

A primazia fenomenológica e hermenêutica, o entrelaçamento pertinente entre teoria e prática, do conjunto das condições histórico-culturais possibilita – ainda que contingencialmente – a origem, a estabilidade sempre relativa e a caracterização do fenômeno

concretos como las persecuciones que producen los Estados-gendarme, por ejemplo, es algo que parece estar fuera de lo admisible para una parte substancial de la humanidad. [Pero], ¿Cómo cambiar esa actitud? ¿Qué estrategia seguir? Una parte de la respuesta es ésta: se trata de una tarea que debe competir, de manera prominente, a las organizaciones no gubernamentales y a los expertos en derechos humanos. Es cierto que garantizar la vigencia de los derechos a la subsistencia constituye un problema complejo: el ámbito de tales derechos dista de ser uniforme; si bien es posible especificar parámetros objetivos para medir las necesidades humanas e identificar distintas políticas que podrían producir resultados deseables, la implementación de políticas a escala nacional es difícil; existe el problema adicional de un orden económico mundial cerrado que condiciona las posibilidades efectivas de cada país, etc. Pero adviértase que, en la mayoría de los casos, la complejidad y las dificultades no son mayores que las que se enfrenta, por ejemplo, cuando se trata de que cesen las violaciones sistemáticas a los derechos de la personalidad y/o se los pueda proteger a manera adecuada. En suma, hay dos tareas que pueden ayudar a producir un cambio substancial en ese complejo panorama: la primera consiste en formar una conciencia general esclarecida acerca de la magnitud de las violaciones de los derechos a la subsistencia y de las posibilidades reales de combatirlas; la segunda, a los teóricos y expertos. La lucha por la vigencia de los derechos civiles ha contado y cuenta con actores eficientes en ambos “roles”. No hay razones para que no puedan jugar un papel similar respecto de los derechos a la subsistencia¹⁷¹ (RABOSSA, 1993, p. 70).

dos direitos humanos¹⁷². Em segundo lugar, a “positivação do fenômeno” mostra que há um consenso em torno do tema a partir do reconhecimento da necessidade de um ideal comum regulador capaz de produzir (1) o advento de um mundo melhor e as condições de sua realização; (2) a vigência e maximização da liberdade, da justiça e da paz no mundo; (3) o reconhecimento do princípio de dignidade próprio da pessoa humana e do princípio de igualdade de condições (RABOSSI, 1989, pág. 337). Nenhum destes elementos implica num consenso fechado, numa justificação definitiva. Na verdade, tal consenso só é possível partindo de “uma justificação histórica que permite obter uma prova de caráter intersubjetivo, suscetível de receber comprovação (ou refutação) empírica”¹⁷³ (RABOSSI, 1989, pág. 338). O caráter empírico – naturalizado do fenômeno direitos humanos –, entretanto, não deve ser confundido com nenhum tipo de garantia *in extremis*; neste sentido, a opção pragmática é clara e lida fortemente com os aspectos circunstanciais e contextuais da “certeza” – sempre metodológicas e circunstanciais.

Diante do exposto, em relação à sua interpretação, Rabossi reafirma ainda que uma fundamentação filosófica é desnecessária por dois motivos:

(1) o objeto teórico de uma teoria dos direitos humanos é sua realidade concretamente dada: levantar velhos problemas, lançar mão de métodos, argumentos e percepções refinados no campo da idealidade, sem conhecer nem enfrentar as características e problemas do objeto, não ajuda. Provavelmente, criará problemas teóricos cada vez mais afastados do próprio fenômeno dos direitos humanos;

(2) o consenso positivado (crescente) em torno dos direitos humanos mostra que um esforço para fundamentar os direitos humanos é um esforço desnecessário visto que já são fundados/fundamentados enquanto “fatos do mundo”, cultura-fenômeno que, da possibilidade, passou à historicidade; fenômenos que foram – e ainda são – trespassados pela experiência e circunstanciados no dinâmico campo movente da *doxa* e do mundo.

Ademais, os problemas a resolver são de índole prática tais como assegurar a vigência dos direitos humanos, neutralizar suas violações, facilitar sua expansão e alcançar suas condições de possibilidade. Trata-se – como se pode ver – de problemas de aplicação, de

¹⁷² No artigo “Teoria dos Direitos Humanos Naturalizada”, Rabossi afirma: “dispor de uma descrição adequada, embora importante, é apenas uma contribuição para a questão central: qual é a transcendência do fenômeno dos direitos humanos?” (“el disponer de una descripción adecuada, aunque importante, es sólo una contribución para la cuestión central: ¿cuál es la trascendencia del fenómeno de los derechos humanos?”). Assim, considerando a tarefa descritiva, uma sistematização maior envolve não somente os aspectos sincrônicos e diacrônicos, ela envolve também: o ponto de vista político, o ponto de vista legal e o ponto de vista teórico; mais do que isso, a capacidade de refazer-se, de superar as adversidades próprias e que surgem no mundo.

¹⁷³ “Es cierto que (...) se trata de (...) una justificación históricamente relativizada que permite obtener una prueba de carácter intersubjetivo, susceptible de recibir comprobación (o refutación) empírica”.

gestão e promoção. É dentro desses âmbitos que os filósofos podem cumprir sua tarefa, produzindo elucidações das dificuldades conceituais existentes, detectando as dificuldades de caráter interdisciplinar e um núcleo de problemas filosóficos específicos (RABOSSI, 1989, p. 334-341). Assim, no que respeita ao fenômeno dos direitos humanos, os filósofos estão “dispensados” da tarefa da fundamentação.

Como vimos, de modo geral, em *Direitos Humanos, Racionalidade e Sentimentalidade*, Rorty corrobora a posição de Rabossi de dois modos: (1) ao perguntar pela relevância pragmática da questão da verdade/fundamentação e sua utilidade para as nossas vidas cotidianas, afirma que ela não faz sentido e não traz nenhuma “vantagem” e, portanto, não merece tanta atenção quanto parece merecer; (2) mostrando que as tentativas de fundamentação pressupõem a racionalidade como critério moral distintivo de superioridade e que, historicamente, este critério tem sido usado para legitimar incontáveis momentos de barbárie.

Para Rabossi, o mais importante é que, “para além” do fundamento dos direitos humanos, “existe uma florescente cultura de direitos humanos no mundo. Formamos parte dela. Encontramo-nos imersos nela” (RABOSSI, 1990, p. 159). Antes da “verdade” dos direitos humanos, há o “fenômeno dos direitos humanos”.

7.

CONCLUSÃO

Não cessaremos de explorar,
 E no final de toda nossa investigação
 Voltaremos ao ponto de partida
 E conheceremos o lugar como se pela primeira vez¹⁷⁴.
 (T. S. Eliot)

Ao final de um longo, sinuoso e acidentado percurso, o que cabe ainda considerar senão que “retornamos ao ponto de partida como se nunca o houvéssemos conhecido”? Assim, nos damos conta de que o ponto de partida é mais um ponto no caminho; damos-nos conta de que ele é a marca da consciência no mundo e, ao mesmo tempo, que essa consciência é o ponto de partida do humano *no* mundo, sempre atualizado no gesto de cada passo, de cada golpe de vista, de cada movimento.

Assim, a exemplo de uma fotografia ou de um quadro, toda redução operada pelo método é a “construção de uma feição do mundo”, portanto, uma fresta no mundo para outros mundos. Mesmo a “pintura pela pintura” de um Pollock não abre mão das próprias cores, nem da sinuosidade das cores no mundo, do próprio mundo, das mãos que pintam, da sensibilidade que leva as mãos a pintar. O método enquanto recorte é um duplo corte: a delimitação do objeto e “certo olhar” sobre o objeto; o sujeito e objeto estão sempre girando um em torno do outro. Neste sentido, o método se diz também como *drama* e *kinos* e, assim, em geral, o conhecimento; estamos sempre andando em *espirais* e circundados pelo caminho. Ainda estamos na companhia de Zenão de Eléia: seja como tartarugas, seja como corredores; com Heráclito, cada volta no círculo do conhecimento *funda* a experiência. E ainda – gostamos de imaginar –, sob os olhares divertidos de Agripa e seus discípulos; dos conselhos que, antes de serem ameaçadoras armas de combate ao conhecimento, nos parecem mais como uma espirituosa advertência diante da sedutora tentação de *possuir* o mundo pelo conhecimento.

Se nos fosse permitida uma transposição arbitrária, poderíamos falar estrita e separadamente de um conhecimento natural e de um conhecimento positivo, a exemplo de um direito natural e de um positivo? Quer dizer, por um lado, de princípios puramente racionais,

¹⁷⁴ T. S. Eliot, “Little Gidding”, in *Four Quartets* New York : Harcourt, Brace, 1943 (tradução de Eliana Rocha): “We shall not cease from exploration, and the end of all our exploring will be to arrive where we started and know the place for the first time”.

seguros e evidentes, para além de toda “flutuação” do real, como arquitetônica do conhecimento? E, por outro, de um conhecimento convencional, positivo, que embora seja estruturado racionalmente, assume suas contingência e temporalidade, na vinculação com o caráter mutável dos fenômenos? Mas, essa distinção já não é arbitrária? Para além das arbitrariedades – ou tendo-as sempre em mente –, bons métodos e distinções podem ser úteis, proveitosos e interpretativamente relevantes em várias esferas da vida.

Na direção de investigar a questão da possibilidade do fundamento dos direitos humanos e de sua necessidade, inicial e não exhaustivamente, permanecemos girando em círculos entre o direito natural e o direito positivo, suas pretensões “epistemológicas” e as implicações da construção dos discursos na esfera da *práxis*. Por conseguinte, procuramos elencar um conjunto de conceitos imprescindíveis para a formação do ideário do fenômeno dos direitos humanos. Historicamente, emergem dois grandes blocos concorrentes: o direito natural e o direito positivo. No escopo de cada um deles, uma miríade de postulados e conceitos. Os conceitos de natureza humana (racionalidade) e sua ligação com uma instância atemporal; de dignidade humana, individualidade, da fragmentação sistemática dos poderes (democracia moderna), do contratualismo, de propriedade privada, de um mundo-nação comum (cosmopolitismo-fraternidade), foram feitos como elementos imprescindíveis para a gênese do fenômeno dos direitos humanos. Por outro lado, no escopo dos direitos positivos, os conceitos de Estado (eticidade constituinte), da história (tradição), de cultura (relatividade), das dinâmicas sociais, da intersubjetividade, do convencionalismo, das paixões, da diversidade de expressões e interesses – e aqui, do caráter estratégico do conflito, etc. Entre estes conceitos, a emergência da subjetividade e da vontade – em contraposição à tradicional primazia dada à razão. Nenhum destes elementos escapa à história, ao pensamento, à linguagem; são transcendentais, são ontológicos. Mas, para que exista esta “transcendentalidade”, há o mundo e, em torno do mundo, o “silêncio” inquieto do abismo universal, cintilando. Se, para que o mundo exista como “conceito-mundo”, precisamos da atividade do pensamento, não se pode prescindir do mundo, para começo, para pensar e suas condições para viver, pensar e pensar-nos, em geral.

Ambas as esferas teóricas lidam com a questão da fundamentação enquanto explicitação de origem, processo, elementos e princípios relativos à compreensão de determinado “objeto” ou fenômeno; seja no sentido tradicionalista da exigência de princípios universais e atemporais (essencialista, racionalista), seja no sentido “convencional”, situacional, histórico, da explicitação “provisória” – que tampouco abre mão da (ideia) razão

–, sempre passível de revisão e modificação cujo critério – naturalmente “volátil” – repousa na própria relação do pesquisador com o fenômeno.

Na esteira destas exigências, nos momentos seguintes, abordamos a questão do fundamento como exigência de uma demonstração de certezas (princípios) que validassem o conhecimento em relação aos seus métodos e seus rigores internos, específicas. Em um primeiro momento, apelou-se para Aristóteles e Kant. Para Aristóteles, pela sutileza analítica de não confundir os objetos de pesquisa com os métodos criados para investigá-los e, destarte, de estabelecer critérios e métodos de investigação conforme os objetos e não o contrário. Aristóteles circunstanciou a política, a ética, o direito e a economia na esfera dinâmica da *dóxa*, elegeu o método dialético como método próprio a essa esfera e a prudência como traço fundante do agir ético; também como seu *telos*. Para Kant, por formular o idealismo a partir da crítica da razão e operar uma virada metodológica na compreensão da construção do conhecimento. Com isso, através da dedução transcendental, estabelece o caráter fundante e ineludível do conhecimento na razão; consequentemente, assegura uma compreensão emblemática da dignidade humana na história da filosofia.

Em um segundo momento, com a exposição acerca dos “fundacionalismo” contemporâneos – virtudes e limites –, procuramos apresentar outras “camadas” interpretativas que recobrem a questão do fundamento hoje e de como, mesmo diante de situações “comuns” como a “crença de que morrerei de insuficiência cardíaca brevemente” – informada seja pela quiromancia seja pela medicina, por graus e motivos epistêmicos distintos – são passíveis de falha, dúvida e, portanto, de incerteza. As distinções que estão entre os fundacionalismo forte, moderado e fraco dependem mais das pretensões e exigências específicas de cada um em relação à explicitação da possibilidade do conhecimento a partir de princípios mais ou menos seguros do que em relação a um “estado de coisas no mundo”. Neste sentido, importa considerar cada esfera como dotada de discursos concorrentes – seu poder de convencimento – e em que medida cada discurso cumpre suas exigências teóricas internas e responde satisfatoriamente às demandas “externas”. De todo modo, é possível um fundacionalismo dos direitos humanos a partir de suas crenças básicas. Contudo, novas questões se avizinham no instante em que a questão sobre a certeza inabalável das crenças básicas em direitos humanos veem à tona; recai-se, desta feita, nos mesmos problemas epistemológicos que percorremos e apontamos durante todo o trabalho, seja em caráter geral seja em caráter específico.

Dos exemplos de possibilidades de fundamentação que tomamos, o jusnaturalismo (Kant e Finnis) assume um papel de justificação do “racionalismo” estrito, da chamada

“natureza humana”; contribuição fundamental para a formação e compreensão do conceito de “fenômeno dos direitos humanos” que, no entanto, não deve ser tomada como totalidade, ou mesmo, como “parte dominante”.

A ética analítica formulada por Gewirth também não abre mão do modelo predominantemente racional e presta tributo à racionalidade clássica ao reformular o imperativo kantiano. Não assumidamente, faz uma defesa da natureza humana como vontade de liberdade e bem-estar orientada pela razão categórica. Assim, tanto Kant, quanto Gewirth e Finnis – usando da terminologia da epistemologia contemporânea – podem ser considerados como “fundacionalistas fortes”, dado que defendem a existência de “certezas” necessárias/princípios necessários, inegociáveis, sem as/os quais nenhum conhecimento confiável é possível. Consequentemente, no escopo desta posição, no que concerne aos direitos humanos, sem princípios *a priori*, transcendentais, nenhuma fundamentação seria possível; sem certezas ou princípios necessários, os direitos humanos não estão “absolutamente seguros”. Entretanto, quando estiveram? Paradoxalmente, enquanto não existiam escapavam do binômio seguro/inseguro: a emergência dos direitos humanos nos lança numa encruzilhada interminável ou, se se preferir, no caminho como corda bamba e, assim, na exigência de aprender o equilíbrio. Desde que os direitos humanos “existem”, que passaram da possibilidade à facticidade, cabe saber como protegê-los para proteger-nos; proteger-nos, sobretudo, de nós mesmos. Porém, muito antes da era dos direitos – e mesmo nela –, “desde a era do silêncio”, não nos encontrávamos vulneráveis, contingenciados, não precisávamos já de proteção em maior ou menor medida?

Por outro lado, a tradição que começa com Hegel-Marx, aqui se desdobra na ênfase hermenêutica-historicista de Gadamer e do naturalismo epistemológico de Rabossi. Na tradição, a história carrega o papel constitutivo das vozes do passado – entre suas ruínas e o sangue derramado – e do diálogo com a dinâmica do tempo presente (intersubjetividade-linguagem).

No fluxo do presente, a hermenêutica não ignora os “limites naturais”, concretos, da vida e, relendo Aristóteles, aponta para os jogos relacionais entre “espírito” e “matéria”, forças do passado e imperativos do presente. Uma fundamentação dos direitos humanos baseada nesta perspectiva histórico-cultural não está livre de perigos; na verdade, nunca está. E esta “fragilidade” fornece a melhor chance da crítica não cair no dogma, de manter em movimento, de não petrificar-se, enfim, de não passar de um “fundacionalismo moderado-fraco” ao fundamentalismo. Pois, no âmbito da história e da cultura, com o exercício da crítica, uma proposta de fundamento dos direitos humanos deve manter suas pretensões

mediadas pela força da tradição e a “força plástica”, entre teses e sínteses, as provocações da contradição e da antítese. Nesta direção, tratar-se-ia de um âmbito fundacionalista de moderado a fraco – não nos esqueçamos das observações críticas de Ricoeur – que, embora não subsuma os “experimentalismos abstratos” da racionalidade pura (jusnaturalista) não abre mão do conceito de razão; um conceito enfraquecido, é verdade, diante da força objetiva dos processos materiais comunitários, mas dotado de relevância estrategicamente imprescindível para Gadamer.

Entre os territórios teóricos do direito natural e do direito positivo, surge uma zona de indeterminação revelada pela crítica. Nela, o fundamento, por mais “sólido” que *seja*, torna-se uma coluna de fumaça; uma zona na qual as fantasmagorias insurgem-se mais reais. Neste limbo teórico, repousam algumas insuficiências teóricas, vagam espectros da prática e a radical fragilidade humana não consegue ser ocultada pela sombra icônica projetada pela luz da Razão sobre o edifício do Estado.

Nesta zona, encontramos a emergência do poder-violência e, em seguida, da organização das relações de poder que, gradativamente, levou-nos às suas contradições e, enfim, à “crítica do poder”. Nesta espiral do poder-violência (*Gewalt*), a história conceitual dos direitos humanos implica numa história conceitual do poder, de seus abusos e do surgimento de uma plataforma não só de proteção, mas de discussão e prática combativa dos exercícios do poder-violência na esfera política. No ponto de contato desta tensão constitutiva, a crítica radical de Benjamin-Arendt-Agamben é esclarecedora: nem a violência natural dos meios “justos” (projeto de poder do direito natural), nem a violência positiva dos fins “justos” (projeto de poder do direito positivo). O primeiro carrega o perigo de uma determinação natural do humano no escopo da associação entre razão, sangue e território; o segundo, por condicionar a “dignidade humana” à formalidade jurídica-estatal da cidadania, construindo um humano formal, capaz de destituí-lo de “existência” pela “expatriação”, “desterritorialização” que acaba por tornar-se perda de cultura, perda de identidade que culmina por lançar o ser humano numa vida “fantasmagórica” concreta.

A radicalidade da encruzilhada humana atinge outro paradoxo a partir da crítica “animalista”: a ausência de critérios que justifiquem a negação de direitos a animais não-rationais indica, por um lado, o que se tem chamado de “especismo”, ou seja, o respeito estrito àquilo que é considerado pertencente e de interesse exclusivo do universo da espécie humana; por outro, simbólica e emblematicamente, apresenta um traço fundamental e óbvio do poder em meio à pluralidade da ética humana: a determinação das regras, critérios e, portanto, o exercício do poder e a “concessão de direitos” são formulados e lançados

unilateralmente por quem pelos humanos que compõe as instituições da política burocrática, institucional. Neste sentido, Nietzsche espreita atento através da folhagem do *dever-ser*, como bom psicólogo, ao que as “idealidades/símbolos” dizem a respeito do homem de carne, ossos, sangue e vísceras; homem *farto de razão*, sedento de poder que ora ou outra se esvai, passa de “mãos” em “mãos”.

Se considerarmos esta crítica na inflexão que Rorty lhe concede, o “racismo” torna-se uma versão, uma variação, do “especismo”. E o elemento que possibilita essa transposição é a “animalização” de seres humanos de culturas distintas, consideradas inferiores, a partir de uma gradação hierárquica que possui a razão como conceito estruturante. Se considerarmos que o conceito de razão possui uma dupla parentela: uma com a natureza *desnaturalizada* (natureza enquanto essência) e outra com a pureza *a priori* da “luz divina”, além da esfera dos subumanos, erige-se o reino dos eleitos, da “humanidade em si”, em seu modelo fruto da tradição racional ocidental. E, aqui, em certo sentido, não há espaço para qualquer generosidade da razão: o que resta é o peso de sua universalidade esmagadora, unilateral, implacável. Apesar de que, deva ser dito, que a própria tradição que moldou dada compreensão do “humano”, hegelianamente, erigiu e lançou suas bases críticas.

Assim, se pensarmos sob a perspectiva das várias camadas “fundantes”: do racionalismo transcendental, analítico e natural ao historicismo-hermenêutico; do fundacionalismo forte ao fraco, da aporia estabelecida entre o direito natural e o positivo, entre a resistência à animalidade humana e o racismo, emerge da contingência radicalmente humana, o sentimento ancestral da vulnerabilidade perante o mundo – *seu* mundo – e todo um esforço para encobri-la sob uma massa de conceito, poder e de cultura. A exigência de uma fundamentação *apodítica* dos direitos humanos não escapa deste *impulso*. Diante das insuficiências teóricas e dos problemas prático-conceituais, as certezas ganham em opacidade e se mostram como pretensões de certeza, “quase neuroses”, de verdades evidentes.

Para além das pretensões de totalidade – como estado definitivo de coisas –, verdade última e exclusividade, na medida em compreendamos mais modestamente o que se tem tratado por fundamento, percebemos que, se vários fundamentos são possíveis – e que não há razão suficiente, necessária, para pensá-los de modo excludente, não há razões para não tomá-lo como um “cinturão” de razões pelas quais se pode argumentar em favor dos direitos humanos como uma questão de prudência ou, como diríamos hoje, de “bom senso”. Nesta orientação básica, crenças, razões, critérios e justificações, seja do ponto de vista teórico ou do prático, na mesma medida, não devem ser caracterizados como fundamento no tradicional sentido forte que perpassa a história do pensamento. Em primeiro lugar, a exigência do

“fundamento definitivo” é uma questão histórica e faz muito sentido enquanto momento histórico da direção da maturidade do pensamento e do panteão de temas clássicos em filosofia e sua pesquisa; por outro lado, suas exigências não fazem sentido algum diante do efêmero da vida. Às mais das vezes, as exigências de certeza, segurança e clareza – de uma verdade última – desembocam em perigosas as medidas extremadas, fomentadas pelos mais diversos tipos de “pré-conceitos”, ideologias ortodoxas e unilaterais, embalados por políticas do medo e/ou da superioridade (rigidamente hierárquicas), por exemplo.

Na trajetória de uma história do fundamento, percebe-se que mais do que uma existência do fundamento certo e inabalável, há, a crença, a vontade e a pretensão de encontrar tal “coisa”, que ela existe e é possível de ser “descoberta” ou determinada; enquanto, possibilidade, lógica e filosoficamente, epistemologicamente, temos de concedê-la sob pena de uma presunção dogmática, contrária a qualquer pesquisa mediada pelo bom senso e pela consciência de que a vida é abertura e desdobramento e que nossas certezas são bastante reduzidas e os resultados que alcançamos são sempre passíveis de revisão e mudança.

Não há nem conjunto de fundamentos, discursos, argumentos, etc. – que assegure uma teoria infalível, nem tampouco, um conjunto de medidas que forneçam proteção total, infalível, a um ser humano. Nesta perspectiva, o que justificaria tanto esforço intelectual pelo estabelecimento de uma “verdade necessária” acerca do fenômeno dos direitos humanos? O medo de perdê-lo? Ou a compreensão/constatação de que, apesar de toda estrutura constituinte do fenômeno dos direitos humanos, as violações atuais e passadas, constantes, insidiosas, são incomodamente recorrentes tanto na esfera privada quanto na pública?

À parte da busca ou de uma determinação ou descoberta do “fundamento definitivo”, o fenômeno saiu da esfera do possível para a esfera da facticidade, da contingência e nela fortaleceu-se à revelia de todas as probabilidades racionais, sobretudo se levarmos em conta “as razões do poder/violência”. A emergência do fenômeno dos direitos humanos mostra que o “fundamento” do fenômeno dos direitos humanos em sentido forte – com garantias quase divinas –, seja como explicitação de origem, de processo ou de “princípios teleológicos”, depende do próprio fenômeno. Neste sentido, ele é desnecessário e “obsoleto”. A partir das instancias de sua origem histórica, concreta, uma cultura teórica como exercício hermenêutico do fenômeno começou a ser erigida dentro e ao redor dele, mas, nem sempre, capaz de transitar com desenvoltura crítica, através de sua *densa folhagem*. Anteriormente, como procuramos mostrar, essa cultura teórica que envolve discussões sobre a verdade, a natureza humana, a subjetividade, a linguagem, o direito natural e positivo, o sentido da ação

humana, o bem, a violência, o ódio, o medo, etc. faz parte da história da humanidade e da pré-história – ou melhor, da proto-história – dos direitos humanos. Sabidamente, a teoria não é produto dos deuses, mas dos humanos; de vísceras, pulsos elétricos, terra, chuva, ventos, sol, enfim, das nossas fragilidades e conquistas e, infelizmente, de nossas atrocidades.

Longe de ajudar, na esfera dos direitos humanos, estritamente, a questão do fundamento mobiliza energias para arar um campo pedregoso, inóspito, estéril: o onírico campo da pura abstração no qual não se encontram nem os humanos nem os direitos. Se as paixões, instintos, necessidades, movem os homens à ação e razão lhes orienta nalguma direção, a fé na dignidade do homem – no espinhoso jardim das contradições humanas – ou a dignidade da fé de um homem em outro – apesar do medo hobbesiano –, parece servir de critério na definição de qual o caminho a trilhar. Para Marconi Pequeno:

Os direitos humanos (...) estão alicerçados na ideia de dignidade. A questão sobre o que é a dignidade humana, suscita, sem dúvida, uma enormidade de problemas desafiadores. É comum designá-la como aquilo que define a essência da pessoa humana, ou o atributo que confere humanidade ao sujeito. Portanto, refere-se a uma qualidade intrinsecamente ligada à essência do homem, à sua humanidade fundamental, ou ainda, como indica Paul Ricoeur (1985), trata-se daquilo que existe no ser humano pelo simples fato de ele ser humano. Este valor incondicional, incomensurável e inalienável, torna os humanos idênticos em suas diferenças contingentes e iguais em suas desigualdades circunstanciais. Cada homem leva em si a forma inteira da condição humana, afirmava Montaigne (2000), a propósito desse elemento que nos define em nosso caráter próprio de ser. A ideia de dignidade deve, pois, instaurar uma nova forma de vida capaz de garantir a liberdade e a autonomia do sujeito (PEQUENO, 2010, p. 161).

Donde, pois, esta dignidade humana? A isto não podemos responder diferentemente do que já foi feito, quer dizer, da prudência tão marcadamente colocada por Aristóteles/Gadamer. Com isto, reiteramos de que o fenômeno dos direitos humanos estrutura e é estruturado dialeticamente não apenas pela dignidade, mas diversamente, multiplamente, por todos os elementos apontados nas **Anotações Conceituais para uma História Conceitual do Fenômeno dos Direitos Humanos** e, além deles, da dignidade, da prudência.

A proposta dos direitos humanos naturalizados, aberta por Eduardo Rabossi, não abre mão da dignidade e da variedade de elementos constituintes do fenômeno; pelo contrário, diante da imensa massa de críticas e sua força proporcional, a atitude de Rabossi deposita uma profunda convicção no “fenômeno dos direitos humanos”, em sua realidade fatural, concreta, cultural. Ao invés de rechaçar e tentar desconstruir a ideia dos direitos humanos, ele se aprofunda em seu universo conceitual e prático e procura mostrar que é possível reformá-lo

de dentro e revitaliza a ideia de direitos humanos ao reinterpretá-la a partir de um corte histórico contemporâneo – em relação ao seu nascimento –, bem como a estrutura do próprio conceito ao revisitá-lo criticamente e rebatizá-lo como “fenômeno dos direitos humanos”. Rabossi realiza uma investigação atenta e mostra um dos modos possíveis de abordar filosoficamente a questão do fenômeno dos direitos humanos sem não abre mão do pensamento crítico, nem do caráter histórico-hermenêutico; conserva, discretamente, o apelo emocional enfatizado por Rorty no sentido de deflacionar a razão e concentrar-se no humano, na sua concretude, desvios, virtudes, tragédias.

Estrategicamente, Rabossi não entra propriamente no mérito de “exigências filosóficas fora de moda” e não se debate com impossibilidades teóricas; ele as conhece e as toma em conta. Prefere, contudo, adotar um “naturalismo epistemológico” pela atitude cuidadosa e pertinente em relação ao “objeto” abordado e seus enraizamentos. Nesta direção, ele parte para definir o papel do filósofo dentro das tensões próprias do fenômeno; a um só tempo e a seu modo, opera uma fenomenologia e uma hermenêutica filosófica dos direitos humanos.

Não há, portanto, um isolamento conceitual. Pelo contrário, ocorre uma abertura de traços próprios aos direitos humanos através de uma imersão na linguagem dos direitos humanos, de seus documentos, instituições, teóricos. Por conseguinte, ele levanta traços conceitualmente problemáticos e suas ligações, até então, insuspeitas. Da desconstrução da distinção canônica dos direitos humanos e suas ligações com o fenômeno da globalização e, respectivamente, com as violências direta e indireta, Rabossi mostra que as mudanças teóricas e práticas são possíveis *ad internum* sem ficarem circunscritas à “janela conceitual-metodológica” e, sobretudo, sem tornarem-se reféns das críticas mais radicais e pertinentes.

Rabossi tem plena consciência de mover-se no campo da *dóxa* e sabe, também, com Aristóteles, que o caráter *endoxal* também implica no exercício de construir um conhecimento dialético, dialógico, mediado por critérios, sem que seus métodos e critérios sejam confundidos com o próprio fenômeno investigado, nem com o conhecimento que se produz acerca dele. Rabossi realiza o mergulho histórico-hermenêutico sugerido por Berti, Gadamer e Benjamin e, ao invés, de perder um mundo para um conceito, deixa os conceitos prenhes de movimento, prenhes de mundo e um mundo mais rico de conceitos: a esfera dos direitos humanos ganha em termos de uma interpretação naturalizada, empírica e, nem por isso, menos filosófica; ela torna-se, enfim, mais “humana” com todo peso que o termo “humano” implica.

Toda a perspectiva de Rabossi fundamenta os direitos humanos retirando-lhes a ideia de fundamento: no lugar do sistema de ideias está o labirinto fenomênico, cultural, dos

direitos humanos. É quase como se ele estivesse como Paulo de Tarso na Ágora de Atenas, entre os gregos, quando ele aponta para o pedestal do deus ausente para falar-lhes do “Deus” invisível, porém mais real que todos os outros. Entretanto, Rabossi faz exatamente o oposto: mostra-nos o “fenômeno dos direitos humanos” para fazer sumir a fantasmagoria do fundamento dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. 2. ed. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua. Tradução de Rodrigo Burigo. Belo Horizonte: UFMG Editora, 2002.

_____. **Il sacramento del linguaggio**: arqueologia del giuramento. Roma-Bari: Laterza, 2008.

ARENDT, Hannah, *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da Natureza**. Tradução de José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2005.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

_____. **Política**. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. **Órganon**. Tradução, textos adicionais e notas de Nelson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

BANNELLS, Ralph Ings. **O Problema da racionalidade e os direitos humanos** in Direitos Humanos na Educação Superior: Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia. Lúcia de Fátima Guerra Ferreira, Maria Nazaré Zenaide, Marconi Pequeno (orgs.). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

BACCELLI, Luca. **Il Particolarismo dei diritti**. Roma: Carocci, 2006.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYOLI, Aglaé. **História da Filosofia do Direito**. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Crítica da violência/crítica do poder** in Documentos de Cultura/Documentos de Barbárie. Tradução de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. **Origem do Drama Trágico Alemão**; edição e tradução de João Barrento, 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Teses sobre o conceito de história** in Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses de] Jeanne-Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BERKELEY. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano** in Coleção Os Pensadores. Tradução de Antonio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

_____. **Três diálogos entre Hílas e Filonus em Oposição aos Céticos e Ateus**. Tradução de Antonio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (Coleção Os Pensadores).

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Tradução de Dion Davi Macedo. Loyola, São Paulo, 1997.

_____. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. Loyola, São Paulo, 1998.

_____. **A atualidade dos direitos humanos** in “Perspectiva Filosófica”, vol. 1, nº 25, Janeiro-junho, 2006.

BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Campus, 1992.

_____. **Estado, governo e sociedade**; por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a.

_____. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Tradução Alfredo Fait; revisão técnica de Estevão Rezende Martins. Brasília: UnB, 1997b.

_____. **Teoria geral da política**. A Filosofia política e a lição dos clássicos. Tradução de Daniela Beccaccia. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Tradução e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004.

BONJOUR, Lawrence. **A Dialética do Fundacionalismo e Coerentismo** in GRECO, J.; SOSA, E. **Compêndio de Epistemologia**. Tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008.

BRECHT, Bertold. **Poemas 1913-1956**. Seleção e tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2000.

BURT, Edwin A. **As Bases Metafísicas da Ciência Moderna**. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: UnB, 1991.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COMPARATO, Fábio Konder.

_____. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

_____. **Ética: Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Fundamentos dos direitos humanos**. Instituto de Estudos Avançados da USP, 1997 p. 2. Disponível em www.iea.usp.br/artigos. Acesso em 20/03/2011 às 09:00.

COSTA, Pietro- ZOLO, Danilo (Orgs.). **O estado de direito. Teoria, história e crítica**, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DANCY, Jonathan. **Epistemologia**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1985.

D'AGOSTINI, Franca. **Introduzione alla verità**. Torino: Bollati Boringhieri, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia**. 2. ed. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2007.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento**. São Paulo: Loyola, 1991.

DONNELLY, J. **Universal human rights in theory and practice**. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1989.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIOT, T. S., **Little Gidding** in Four Quartets, [1941], 1952 (tradução de Eliana Rocha)

ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. **Para que serve a verdade?** Tradução de Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: Unesp, 2008.

FAGAN, Andrew. **Human rights**. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/>. Acesso em 16/04/2012 às 14:30.

FERRARIS, Maurizio. **Storia dell'ontologia**. Milano: Bompiani, 2008.

GULLAR, Ferreira. **Toda Poesia**. Rio de Janeiro: 2010.

FINNIS, John. **Natural laws, natural Rights**. Oxford University Press: New York, 1980.

_____. **Moral absolutes: Tradition, Revision and Truth**. Washington D.C.: The Catholic University America Press, 1991.

_____. **Lei natural e direitos naturais**. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

_____. **Fundamentos de ética**. Tradução de Arthur M. Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

_____. **Law, Morality and Sexual Orientation** in John Corvino (ed.), *Same Sex: Debating the Ethics, Science, and Culture of Homosexuality*. Rowman and Littlefield: Lanham, New York, London, 1997a, pp.31-43.

_____. **The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations** in the American Journal of Jurisprudence, 1997b. Disponível em: <http://web.mit.edu/anscombe/www/finnismarriage.pdf>, acesso em 03/02/2013 às 10:34.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A Vontade de Saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Vigiar e punir**. Tradução de Raquel de Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FUMERTON, Richard. **Foundationalist Theories of Epistemic Justification** in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/>, acesso em: 07 de abril de 2013 às 08:13.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Ferreira Ribeiro; revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007. 2 v.

GALILEI, Galileu. **O ensaiador**. Tradução de Helda Barraco. Consultoria de José Américo

Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção os Pensadores).

GEWIRTH, Alan. **Reason and morality**. Chicago: Chicago University Press, 1978.

_____. **Human rights**: essays on justification and applications. Chicago University Press, 1982.

HART, H. L. A. **The concept of law**. Oxford: Claredon Press, 1995.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e democracia**. Entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, 2 v.

_____. **O Discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Futuro da natureza humana**. Tradução de Karina Jannini; revisão da tradução de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2. ed. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: 2002.

HAARSCHER, Guy. **A filosofia dos direitos do homem**. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Estética**: a Ideia e o Ideal; e Estética: o Belo Artístico ou o Ideal *in* Coleção Os Pensadores. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Fenomenologia do espírito**: parte I. 5ª. ed. Tradução de Paulo Meneses; tradutor colaborador: Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 2000, 2 v.

_____. **Filosofia da história**. 2. ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Haden. Brasília: UnB, 1999.

_____. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Paula Lima; adaptação e notas de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1997.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Os elementos da Lei Natural e Política**. Tradução de Fernando Dias de Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Tradução de Anuar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ISHAY, Micheline. **History of Human Rights**. California: University of California Press, 2004.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LÖWY, Michel. Introdução a: BENJAMIN, Walter. **Teses sobre o conceito de história** in Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses de] Jeanne-Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **O Conflito das faculdades**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993a.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **A Doutrina do direito**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993b.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Doutrina do direito** in *Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003a.

_____. **Doutrina da virtude** in *Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003b.

_____. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1992.

_____. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Os Progressos da metafísica**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **A Religião nos limites da simples razão**. Tradução de Mioranza. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **Utilidade de uma nova crítica da razão pura**. Tradução, introdução e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância, segundo tratado sobre o governo, ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Jacy Monteiro. São Paulo: Victor Civita, 1983 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil**. Tradução de João Oliveira Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

MARX, Karl. **18 brumário e cartas a Kugelmann**. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo:

Boitempo, 2004.

_____. **A miséria da filosofia**. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Avante, 1991.

_____. **A questão judaica**. 2. ed. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centaruo, 2005.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. **Manifesto comunista 150 anos depois**. Tradução de Victor Hugo Klagsbrunn. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

MARTINS, Clélia Aparecida. Introdução à Antropologia. In: KANT, Immanuel. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Introdução, tradução e notas de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campadário. São Paulo: Loyola, 2001.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **A tradição crítica dos direitos humanos** in “Direitos humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia”.

FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares; PEQUENO, Marconi J. P. (Orgs). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

NICKEL, James. **Making sense of human rights**: philosophical reflections on the universal declaration of human rights. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Escritos sobre a história**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2005a.

_____. **Genealogia da moral: uma Polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NUSSBAUM, Martha C. **Capabilities and Human Rights in Aristotle** in *Modern Law*. Aldershot (ENG), Ashgate Publishing (EUA): Richard O. Brooks & James Bernard Murphy Dartmouth Publishing, 2005.

OCKHAM, William. Tradução, apresentação e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS,/UFS, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia na filosofia de Kant** in *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. **Desafios aos direitos humanos no mundo contemporâneo** in *Ética, Direito e Democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação** in “Teologia e Pastoral”. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 59-81.

_____. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Sobre a fundamentação**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

OLIVEIRA, Nythamar. **O problema da fundamentação filosófica dos direitos humanos** in *Ethic@*. Florianópolis, v. 5, n. 1, pp. 21-31, junho de 2006.

ONU. **Declaração de Teerã**, 1968, §13. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Confer%C3%A2ncias-de-C%C3%BApula-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas-sobre-Direitos-Humanos/proclamacao-de-teera.html>).

Acesso em 02/04/2013 às 14:20.

PEQUENO, Marconi. **O sujeito dos direitos humanos** in *Direitos Humanos na Educação Superior: Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia*. Lúcia de Fátima Guerra Ferreira, Maria Nazaré Zenaide, Marconi Pequeno (orgs.). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

PIOVESAN, Flávia (org.). **Direitos humanos, globalização econômica e integração regional**. São Paulo: Max Limonad, 2002.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. São Paulo: Max Limonad, 2004.

POSTON, Ted. **Foundationalism** in *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/found-ep/>. Acesso em 23/05/2013 às 20:17.

QUINE, Willard Van Orman. *De um Ponto de Vista Filosófico*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

RABOSSI, Eduardo. **Los Derechos Humanos Básicos y los Errores de la Concepción Canónica** in *Revista IIDH/Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, nº1. San José (Costa Rica): Editores Revista IIDH, 1983. Disponível em: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=iidh&n=18>. Último acesso: 19/04/2013.

_____. **El Fenómeno de los Derechos Humanos y la Posibilidad de un Nuevo Paradigma**. Buenos Aires: Revista del Centro di Estudios Constitucionales, n. 03, mayo-agosto, 1989.

_____. **Teoría de los derechos humanos naturalizada**. Buenos Aires: Revista del Centro di Estudios Constitucionales, n. 5, enero-marzo, 1990.

_____. **Cómo Teorizar acerca de los Derechos Humanos** in *Pensamiento Crítico sobre Derechos Humanos*. Coordinadora: Alicia Pierini. Buenos Aires: EUDEBA, 1996.

_____. **Derechos humanos: El principio de la igualdad y la discriminación**. Buenos Aires: Revista del Centro di Estudios Constitucionales, n. 7, setembro-outubro, 1997.

_____. **Notas sobre la globalización, los derechos humanos y la violencia**. En *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de Antioquia: 2007, pp. 231-247.

RACHELS, James. **Created from animals: the moral implications of darwinism**. New York/Oxford: Oxford Universty Press, 1990.

_____. **Do animals have a right to liberty?** in *Animal Rights and Human Obligations*. TOM REGAN & PETER SINGER (eds.), Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1976.

_____. **Os elementos da filosofia moral**. 4. ed. Tradução de Roberto Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Altamiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REAGAN, Tom. *The case of animals rights*. in: SINGER, Peter (org.). *Defense of animals*. Oxford: Blackwell, 1985.

RICOEUR, Paul. *Do Texto a Acção: Ensaio de Hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS, 1989.

RORTY, Richard. **La filosofia e lo specchio della natura**. Traduzione di Gianni Millone e Roberto Salizzoni. Milão: Bompiani, 2004.

_____. **Verdade e progresso**. Tradução de Denise R. Sales; revisão científica de Marco Casanova. Barueri: Manole, 2005.

ROUDINESCO, Elizabete. *A parte Obscura de Nós Mesmos*. Tradução de André Telles; revisão técnica de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

ROSENFELD, Denis. **Introdução ao pensamento político de Hegel**. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SINGER, Peter. *Ética Prática*, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SINGER, Peter (org.). *Defense of animals*. Oxford: Blackwell, 1985.

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Penguin, 2009.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Política tensa, Ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Notas sobre sistema e modernidade - Kant e Habermas in Filosofia Política**, vol. 4 (nova série), 1999.

_____. **Passagens**. Estudos sobre a filosofia de Kant, Rio de Janeiro: editora UFRJ 2003.

TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa, PB: UFPB, 2005.

_____. Aristóteles e o Direito Natural. s/d, mimeo.

_____. **DOMINIUM, IUS ET POTESTAS: direito natural e questão indígena em Domingo de Soto**. In: COSTA, Marcos Roberto N.- DE BONI, Luiz A. (orgs). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, UNICAP, INSAF, CírculoCatólico de Pernambuco, 2004, pp.734-750.

_____. **Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de dominium no debate sobre a questão indígena no sec. XVI**. In: *Prima Facie*, UFPB, Ano 4,. Nº 6 – jan/junho 2005, pp. 42-56.

_____. **A crítica de Hegel ao jusnaturalismo**, s/d, (mimeo)

_____. O que são essas tais de direitos humanos?, in: FERREIRA, Lúcia de F. G. et alii. **Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia**, João Pessoa: Editora UFPB, 2010.

_____. Por uma teoria crítica dos direitos humanos. **Diacrítica** N. 25.2 – 2011 pp. 213-226. Disponível em: http://ceh.ilch.uminho.pt/publicacoes/Diacritica_25-2.pdf.

ELIOT, T. S., “Little Gidding”, in *Four Quartets* New York: Harcourt, Brace, 1943.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VIOLA, Francesco. **Etica e Metaetica dei Diritti Umani**. Torino: G. Giappichelli, 2000

ZOLO, Danilo. **Reflexive epistemology**: The philosophical legacy of Otto Neurath.
Translated from the Italian by David McKie and Danilo Zolo. Dordrecht, Boston, London:
Kluwer Academic Publishers, 1989.