

**Centro Internazionale di studi
sul Religioso Contemporaneo**
International Center for Studies on Contemporary Religious

XV International Summer School on Religions in Europe
San Gimignano 27-31 Agosto 2008

La natura e l'anima del mondo. Le frontiere della globalizzazione

Manfredo Araújo de Oliveira UFC

Desafios aos Direitos Humanos no mundo contemporâneo

Prolusione

A questão dos direitos humanos é hoje marcada por uma tensão fundamental: por um lado, há os que afirmam que eles designam a forma fundamental da consciência moral social das nações¹ que atingiram e conquistaram o Estado de Direito² de tal modo que sua efetivação em nível global constitui o grande desafio ético-político do século XXI³; por outro lado, são inúmeros as resistências de forças econômicas e políticas e os questionamentos que provêm tanto de uma situação histórica nova, sobretudo, dos riscos do mundo de hoje _ a erosão dos fundamentos conceituais do Estado moderno, o fundamentalismo político, o perigo de uma guerra nuclear, a nova configuração das relações internacionais e o abismo entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, a planetarização da civilização técnico-científica e a crise ecológica, a crise das lideranças políticas _ quanto do ambiente filosófico contemporâneo que nos interpelam a repensar o significado da ética e do direito e suas tarefas na vida humana e neste horizonte o sentido e a política dos direitos humanos.

J. Habermas⁴ exprime sua compreensão da situação histórica nova com a idéia de que está em formação uma “sociedade mundial”, porque os sistemas de comunicação e mercado produziram uma conexão global, mas, acrescenta logo que se tem de falar de uma sociedade mundial “estratificada”, porque o mecanismo do mercado mundial vinculou uma produtividade progressiva a

¹ Th. Kesselring considera a declaração dos direitos humanos a grande conquista moral do século XX. Cf. Kesselring Th., *Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept*, in: Fornet-Betancourt R. (org.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt am Main: IKO, 2000, p. 41.

² Cf. Lima Vaz H. C. de, *Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 86.

³ Para E. R. Rabenhorst „o vocabulário dos direitos humanos é o principal alimento que nutre o debate político contemporâneo. Afinal com a crise das utopias igualitárias...os direitos humanos assumiram uma função crítica face à objetividade e passaram a funcionar como uma espécie de *guia político completo*. Cf. Rabenhorst E. R., *Direitos Humanos e Globalização Contra-hegemônica: notas para o debate*, in: Lyra R. P. (org.), *Direitos humanos: os desafios do século XXI _ uma abordagem interdisciplinar*, Brasília: Brasília Jurídica, 2002, p. 17.

⁴ Cf. Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 214.

uma miséria que aumenta, numa palavra ligou processos de desenvolvimento e processos de subdesenvolvimento. A globalização cindiu o mundo e ao mesmo tempo o obriga, enquanto comunidade de risco, a uma ação cooperativa. Que tipo de sociedade nova é esta que constitui o desafio fundamental de uma reflexão ético-política em nossos dias? É possível definir uma ética para esta sociedade-mundo e uma teoria de direitos iguais e universais?

1) A Globalização como Fenômeno histórico-social

A globalização⁵ é a ordenação recente do tipo de sociedade gerado na modernidade, ou seja, daquele tipo em que, segundo Habermas⁶, as ações dos agentes sociais são prioritariamente coordenadas pelos mecanismos do dinheiro e do poder assim que economia e administração tomam o lugar da religião enquanto princípio de organização da vida social. Para compreender a globalização é necessário considerar as dimensões centrais da nova fase do capitalismo, sua forma de atuação, suas instituições e as novas maneiras de pensar e de participar da vida cotidiana que se adequam ao modo de estruturação do capitalismo na hora presente.

Enquanto a nova forma de acumulação e regulação do capital, a globalização⁷ é o produto da interação de dois movimentos básicos: a) No plano doméstico, da liberalização econômica expansiva dos mecanismos de intervenção estatal que caracterizaram as sociedades regidas pelo capital, sobretudo, depois da segunda guerra mundial; b) No plano internacional, da mobilidade crescente de capitais que circulam no mundo favorecendo fusões e compras de grandes empresas. Trata-se de um “liberalismo transnacional”, que abriu o mercado mundial, aprofundou os processos de interconexão econômica. Nesta dinâmica, o capital criou para si um espaço de ação para além do espaço dos estados nacionais, porém de forma alguma se pode falar aqui de igualdade de oportunidades na competitividade em nível internacional. Ao contrário, os pressupostos da competitividade são muito diversos nos diferentes países⁸.

A globalização é o resultado de opções políticas específicas marcadas por inúmeros pressupostos radicados numa determinada teoria econômica, o neoliberalismo⁹, que toma a hegemonia sistêmica que caracteriza a dinâmica das sociedades capitalistas como o elemento central de sua leitura da realidade econômica atual. Sua afirmação básica é que o mercado constitui o mecanismo único e exclusivo para a coordenação de uma economia composta de tantos agentes e dimensões como a economia moderna e isto ele o consegue precisamente enquanto um mecanismo inconsciente capaz de realizar com eficiência o que o ser humano não pode realizar por meio de sua ação consciente. A felicidade e a realização humanas estão condicionadas à sua humilde submissão a este mecanismo inconsciente por meio de sua inserção nas instituições mercantis, um processo que avançou muito rapidamente com a nova revolução tecnológica que transformou a ciência e a técnica na base do novo paradigma de produção industrial.

O resultado deste processo é a “acumulação flexível” em que ocorre, por um lado, um aumento muito grande da produtividade do trabalho e, por outro lado, uma competitividade exacerbada a nível internacional. O eixo deste novo processo produtivo é a “tecnologia da

⁵ Cf. Chesnais F., *A Mundialização do Capital*, São Paulo: Xamã, 1996. Goggiola O. (org.), *Globalização e socialismo*, São Paulo: Xamã, 1997. Hirst P./ Thompson G., *Globalização em questão. A economia internacional e as possibilidades de governabilidade*, Petrópolis: Vozes, 1998. Beck U. (org.), *Politik und Globalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. Barroso J. R. (org.), *Globalização e identidade nacional*, São Paulo: Atlas, 1999. Giddens A., *Mundo em descontrolado _ o que a globalização está fazendo de nós*, Rio de Janeiro: Record, 2000. Furtado C., *O capitalismo Global*, qua. Ed., Rio de Janeiro: 2000. Fornet-Betancourt R. (org.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben*, Frankfurt am Main: IKO _ Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 2000.

⁶ Cf.: Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 548 e ss.

⁷ Para Höffe se trata aqui da palavra-chave da filosofia política contemporânea. Cf. Höffe O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, p. 13.

⁸ Para Th. Kesselring o sistema econômico hegemônico gesta um espaço desfavorável a uma melhora na efetivação dos direitos humanos. Cf. Kesselring Th., op. Cit., p. 52.

⁹ Cf. Oliveira M.A de, *Neoliberalismo e ética*, in: *Ética e economia*, São Paulo: Ática, 1995, p.59 e ss.

informação” e suas duas maiores conseqüências são a reorganização do processo produtivo e os enormes impactos no sistema de emprego: tendo-se tornado a produtividade do trabalho a força motriz deste desenvolvimento, o desemprego se transformou em fenômeno estrutural. Além disto cresceu a destruição sistemática do planeta e os perigos ambientais, frutos de um capitalismo predador, se tornam cada vez mais manifestos. O efeito mais visível destas mudanças é o processo de financeirização do capitalismo: não só há uma aceleração dos movimentos do capital através da unificação eletrônica dos mercados financeiros, mas, sobretudo, a tendência da autonomização dos circuitos financeiros da economia real. O Estado se faz, então, refém do capital financeiro.

Um traço essencial deste novo modelo de configuração do capitalismo é a *substituição da política pelo mercado* na direção dos processos sociais o que tem como conseqüência que uma economia globalizada não se submeta à intervenção do Estado regulador e subjugue ao mercado todos os elementos da produção num processo acelerado de internacionalização de todos os mercados acompanhado pela tese da capacidade de competição como elemento decisivo para o sucesso no mundo econômico. O efeito imediato é a incompatibilidade radical entre metas econômicas e fins sociais e políticos. Este processo se revelou um processo de concentração crescente do saber, do ter e do poder ameaçando a autonomia, a liberdade e a soberania das pessoas e dos povos o que tem como resultado que a economia mundial continua crescendo com custos ecológicos e humanos muito altos.

G. Fauss designou este processo como “estado confessional do mercado¹⁰”, cuja tese básica é: defender os mais fracos ou defender simplesmente os seres humanos é intervir sem razão em mecanismos naturais que funcionam por si mesmos e que têm sua lógica própria desestabilizada à medida que neles interfere o ser humano. Daí o antagonismo entre a lógica do processo de globalização e os direitos humanos precisamente numa sociedade que fala dos direitos humanos como nunca antes. Neste contexto, direitos humanos significam em primeiro lugar os direitos dos indivíduos enquanto proprietários no mercado que são assim antes de tudo direitos a ter mercados¹¹ o que sem dúvida significa um enorme reducionismo em relação ao conceito de direitos humanos e em última instância sua anulação no sentido em que a tradição da filosofia ocidental os pensou¹². Parece que hoje todos se preocupam com os direitos humanos e proclamam agir em seu nome o que termina levando a um caos de sentido. O mais grave é que nesta sociedade há de fato um desrespeito escandaloso aos direitos humanos, flexibilização da força de trabalho, guerras civis, corrupção e desgoverno, fome, pobreza, subdesenvolvimento econômico, cultural e político, grandes movimentos migratórios em parte de fugitivos¹³.

J. Habermas¹⁴ defende a tese de que este processo significa a destruição do Estado Social enquanto esforço de enfrentamento da dialética entre igualdade jurídica (democracia política) e desigualdade fática. Seu objetivo básico era agir com o escopo de assegurar condições decentes de vida, que tornassem possível a todos a efetivação dos direitos do cidadão em chances igualitárias. O caráter intervencionista Estado com fins sociais (democracia social¹⁵), portanto, se justificava no conceito de direitos do ser humano. Eliminada a intervenção do Estado nos mecanismos que controlam a produção e a repartição da riqueza qualquer discurso sobre os direitos humanos corre o

¹⁰ Cf. Faus J. I. G., *Direitos Humanos, Deveres meus. Pensamento fraco, caridade forte*, São Paulo: Paulus, 1998, p. 20.

¹¹ Cf. Hinkelammert F. J., *Der gegenwärtige Globalisierungsprozess und die Menschenrechte*, in: *Fornet-Betancourt R.* (org.), op. Cit., p. 62.

¹² Para Hinkelammert os direitos humanos hegemônicos na estratégia da globalização são direitos humanos de “pessoas coletivas” como Mercedes, Siemens, Toyota e Microsoft. Na lógica reinante, estes direitos das pessoas coletivas engolem os direitos das pessoas humanas. Cf. Hinkelammert F. J., op. Cit., p. 64.

¹³ Cf. Höffe O, op. cit., pg 20.

¹⁴ Cf. Habermas J., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 101.

¹⁵ Na linguagem de Bobbio. Cf. Bobbio N., *A era dos direitos*, Rio de Janeiro: Campus, 1992.

risco de permanecer inteiramente ineficaz, o que manifesta que sua efetivação não pode ser confiada ao jogo livre do mercado.

Nas décadas de 80 e 90, a América Latina passou pela experiência drástica de ajustamento à nova ordem do capital através da introdução de políticas de eliminação dos empecilhos ao mercado e à competitividade¹⁶. Mesmo assim não conseguiu eliminar dos movimentos da sociedade civil o projeto político democrático radicado nos valores da igualdade e da justiça que tem como objetivo gerar uma sociabilidade regida por direitos¹⁷. Nas últimas décadas do séc. XX e início do séc. XXI há em nossos países a confluência contraditória dos processos de democratização e dos processos de ajuste¹⁸. O cenário da América Latina mostra classes trabalhadoras fragmentadas, pulverizadas, desempregadas¹⁹. Milhões vivem abaixo dos limites oficiais de pobreza preocupados com a pura subsistência e impossibilitados de ter acesso ao ideal de consumo decantado pelos meios de comunicação social. O cenário humano é um cenário de sofrimento, de incerteza, insegurança, perda crescente do sentido da existência humana. A muitos jovens e adultos foi tirada a esperança de um futuro melhor, pois não há perspectivas de um crescimento econômico suficientemente intenso que possa absorvê-los no mercado de trabalho em níveis salariais adequados a uma vida decente.

No nível internacional, explodem conflitos culturais entre o ocidente secularizado e o mundo islâmico teocrático, reações etnocêntricas de populações nacionais contra o estrangeiro, contra os que têm outras crenças, outra cor, contra deficientes e grupos marginais precisamente num momento em que as migrações crescentes provocam a convivência de populações étnica, religiosa e culturalmente diferentes. As sociedades se tornam multiculturais o que levanta o desafio da criação de estruturas de convivência política que possibilitem a coexistência igualitária de formas de vida diferenciadas étnica, lingüística e religiosamente. Neste contexto emerge um novo individualismo na medida em que as massas assimilaram valores próprios da sociedade capitalista como a competição e a realização pessoal re-configurando sua visão de mundo.

Há uma difusão mundial dos produtos da cultura de massa proveniente, sobretudo, dos USA. Surgem igualmente processos que destroem a solidariedade²⁰, pois esta cultura põe o valor do dinheiro acima de todos os valores e introduz nas relações humanas os critérios, valores e métodos que são próprios do mercado. Vivemos o tempo do triunfo da mercadoria absoluta²¹, o consumismo se faz modelo de vida e as relações humanas se degradam em meras relações de troca de objetos consumíveis de tal modo que a única identidade que sobra para o ser humano é a de ser consumidor, um ser unicamente voltado para seus interesses privados e indiferente ao bem público. Mortas as metafísicas e as religiões, o valor de troca passa a ser a única categoria universal em nossa interpretação do mundo. Os bens e a riqueza valem mais que os seres humanos que se tornam reféns de um sistema que só sobrevive estimulando ao infinito seus desejos. Este sistema econômico é indiferente ao “resto” dos que ele não consegue minimamente integrar, os bilhões de seres humanos que passam fome e sede e que constituem para este sistema resíduos inevitáveis e perigosos²². A tendência societária de fundo é diminuir os espaços da ação consciente dos sujeitos, uma vez que os

¹⁶ Esta é para Hinkelammert a fundamentação que é dada para as novas políticas que transformam a economia numa guerra pela conquista das vantagens da competitividade. Cf. Hinkelammert F. J., op. Cit., p. 60.

¹⁷ Cf. Boron A. A., *Estado, capitalismo e democracia na América Latina*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994; *A coruja de Minerva. Mercado contra democracia no capitalismo contemporâneo*, Petrópolis: Vozes, 2001.

¹⁸ A respeito do caso do Brasil cf. Furtado C., *Brasil: a construção interrompida*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. Conceição Tavares M. da, *Império, território e dinheiro*, in: Fiori J. L. (org.), *Estados e moedas no desenvolvimento das nações*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 449-489.

¹⁹ Cf. Wanderley L. E. W., *A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e caribenho*, in: Castel R./ Wanderley L. E. W./ Belfiore-Wanderley M. (org.), *A Desigualdade e a questão social*, São Paulo: Educ, 2000, p.51-161.

²⁰ Cf. Habermas J., *Die postnationale Konstellation*, op. Cit., p. 110-111.

²¹ Cf. Baudrillard J., *Para uma crítica da economia política do signo*, Lisboa: Martins Fontes, s.d. Melo H. Bruzzi de, *a Cultura do Simulacro. Filosofia e Modernidade em J. Baudrillard*, São Paulo: Loyola, 1988, p. 72 e ss.

mecanismos inconscientes, uma entidade anônima, e o processo tendem a dissolver o sujeito enquanto sujeito o que conduz a uma profunda crise a idéia dos direitos humanos que na modernidade esteve intimamente vinculada à concepção do sujeito autônomo.

Mas há também uma série de fenômenos que manifestam o lado positivo da globalização: não existe só a comunidade da violência, mas também a “comunidade da cooperação” em diferentes níveis da vida humana com efeitos muitas vezes democratizantes de modo que se possa falar pelo menos de uma situação de tensão entre uma dimensão regressiva e conservadora e uma dimensão progressiva e emancipatória da globalização²³. Assim, por exemplo, a pressão da globalização leva a um questionamento de regimes autocráticos e o desrespeito aos direitos humanos provoca reações fortes a nível mundial. A partir desta base se está formando uma opinião pública mundial, uma sociedade mundial (Habermas) que tem abertura para o mundo e que é fortalecida pela ampliação do direito internacional e do direito dos povos, o que já levou à criação de tribunais internacionais em algumas áreas. É neste contexto que se fala hoje de “uma cidadania plural e universal apta a lutar por interesses comuns a todo o gênero humano²⁴”. A globalização pode assim representar um enorme potencial de integração da humanidade, o reconhecimento da variedade das culturas e dos valores, a possibilidade de uma maior unidade e paz entre os povos. A chance é de um processo de humanização e unificação espirituais crescente da humanidade como dizia Theilhard de Chardin: hoje aumenta nossa consciência de pertença à humanidade comum e de nossa responsabilidade na preservação de nosso planeta único.

2) Objeções e críticas aos Direitos Humanos na filosofia contemporânea

R. Dworkin²⁵ nos faz uma advertência fundamental: só podemos hoje levar os direitos humanos a sério se formos capazes de pensá-los a partir das objeções e das críticas das diversas correntes filosóficas de nosso tempo. No entanto, nosso contexto histórico se revela paradoxal: precisamente no momento em que o desafio de fundamentar uma ética e um direito universalistas se torna urgente, irrompem as diferenças e se propaga a idéia da inexistência de validade objetiva. Isto caracteriza a posição cética²⁶ que neste contexto assevera não haver normas universais que possam reger as relações dos seres humanos. Ora, para Apel, a globalização de todos os problemas, que se mostra, por exemplo, nas discussões, em fóruns internacionais, a respeito dos direitos humanos, de uma ordem econômica mundial socialmente justa, de uma política ecológica adequada, da situação dramática de populações nativas da América e da África negra, dos processos de marginalização e exclusão e das condições de vida dos milhões de pobres e famintos do mundo, da explosão populacional da humanidade, das relações norte-sul, da dívida externa dos países em desenvolvimento, da fortíssima concentração por parte dos mais ricos do mundo dos recursos da terra (energia, água, território, etc), manifesta a premência da fundamentação de um princípio normativo, de *uma norma fundamental de justiça universalmente válida*. Há alguns tipos fundamentais de objeções a esta posição que aparecem com diferentes formulações em diferentes

²² Nesta perspectiva F. Hinkelammert afirma que falar hoje no processo atual de globalização de direitos humanos significa falar sobre o sistema que fere e ameaça a dignidade humana. Cf. Hinkelammert F. J. op. cit., p. 60.

²³ Cf. Santos B. de Souza dos, *Uma concepção multicultural dos direitos humanos*, in: Lua Nova, revista de cultura e política, n. 39 (1997).

²⁴ Cf. Rabenhorst E. R., op. Cit., p. 17.

²⁵ Cf. Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1977.

²⁶ A posição cética radical reduz a moral a sentimentos, desejos e decisões arbitrarias dos indivíduos. O confronto com o cético é para Apel indispensável, quando está em questão a pergunta a respeito da possibilidade de uma filosofia intersubjetivamente válida, pois se a possibilidade da argumentação válida é negada, a filosofia, enquanto atividade essencialmente argumentativa, é de antemão impossível. Cf. :Apel K-O, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: Fornet-Betancourt R.(org.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1994, p. 21.

pensadores que mencionamos como ponto de partida da reflexão. Antes de enumerá-las, é importante lembrar uma objeção básica bastante difundida hoje: defende-se uma “democracia sem fundamentos” por ela defender melhor os direitos humanos que qualquer outra, pois se diz ser verdade histórica que “todas as fundamentações absolutas, todos os valores irrenunciáveis e todos os pretensos esplendores levam a inevitáveis totalitarismos”²⁷.

a) Uma objeção que põe em questão a racionalidade da dimensão normativa tanto ética como jurídica foi articulada no século passado pelo positivismo lógico e depois retomada pelas diferentes formas de *decisionismo*²⁸ tem como tese básica que as questões relativas à razão prática não são suscetíveis de verdade, ou seja, às sentenças normativas, éticas ou jurídicas, não cabe a alternativa verdadeiro/ falso. Normas se legitimam por decisões que podem ser vinculadas numa série de tal forma que tudo desemboca numa decisão última sem que ela mesma possa ter legitimidade por algo além da própria decisão. O máximo que se pode fazer aqui é provar²⁹ a consistência lógica do sistema de referências condicionantes das decisões e a capacidade de realização empírica dos fins estabelecidos de acordo com os critérios de valor que foram assumidos pelas decisões tomadas. Certamente é possível formular sentenças descritivas sobre normas assim, por exemplo, quando falo sobre os direitos humanos presentes na constituição brasileira: trata-se aqui simplesmente de sentenças não-normativas sobre normas e valores enquanto uma investigação empírica sobre sistemas dados de normas o que exige a distinção clara entre sentenças sobre normas, por exemplo, sobre sua vigência empírica em determinados contextos sociais, e sentenças que levantam a pretensão de ser normativamente válidas. Nesta posição não há propriamente validade normativa: normas podem ser descritas e explicadas, mas não podem ser legitimadas. No que diz respeito aos direitos humanos, deve-se falar aqui de uma primazia completa do legal, ou seja, do estabelecido por lei, sobre o justo.

A posição de *E. Tugendhat*³⁰ pode ser considerada decisionista na medida em que a aceitação de um conceito moral é uma decisão de cada indivíduo e nada há que o obrigue a tomar esta decisão. O indivíduo possui direitos na medida em que é membro de uma comunidade moral. Ora que ele seja membro de uma comunidade moral é objeto de sua escolha³¹ que depende de como ele quer compreender a si mesmo, de quem ele quer ser e do que escolhe como importante para sua identidade, do que ele considera fundamental para sua vida. Apenas aqueles que aceitam entrar numa comunidade moral estarão comprometidos com o respeito a todos os seus membros, ou seja, com o reconhecimento de direitos iguais e universais de todo e qualquer integrante desta comunidade. Neste sentido, o reconhecimento de direitos pressupõe os princípios de uma moral universal e igualitária que atribui a todos os indivíduos um valor normativo igual. Não aceitando uma posição moral, nossa relação com os outros será estritamente instrumental.

b) Uma posição muito próxima a esta é do *naturalismo*³² que tem a ver com o problema da especificidade do normativo, que aqui é resolvido através da redução da linguagem normativa a outras formas de linguagem como, por exemplo, psicológica, sociológica, biológica, etc. Nesta

²⁷ Cf. Faus J. I. G., op. cit., p. 18.

²⁸ A respeito do exemplo de C. Schmitt cf. Arruda J. M., *Carl Schmitt: política, Estado e direito*, in: Oliveira M./ Aguiar O. A./ Andrade e Silva Sahd L. F. N (org.), *Filosofia Política contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 56-86.

²⁹ Cf. a respeito: Ferraz Jr. T. S., *A legitimidade pragmática dos sistemas normativos*, in: Merle J-Chr./ Moreira L. (org.), *Direito e Legitimidade*, São Paulo: Landy, 2003, p. 289 e ss.

³⁰ Cf. Tugendhat E., *Vorlesungen über Ethik*, seg. ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 79 e ss; 336 e ss.

³¹ Cf. Dias M. Cl., *Os Direitos Sociais Básicos: uma investigação filosófica dos direitos humanos*, Porto Alegre: Edipucs, 2004, p.87: “A constituição de uma consciência moral e os sentimentos a ela associados dependem de que o indivíduo queira ser compreendido como integrante da comunidade moral, ou seja, queira pertencer à totalidade dos indivíduos, cujo agir está orientado por regras morais”.

³² Cf. a respeito: Hösle V., *Sobre a impossibilidade de uma fundamentação naturalista da ética*, in: Stein E./ de Boni L. A. (org.), *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima, Petrópolis/ Porto Alegre: Vozes/ Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993, p. 588-609.

perspectiva, pode-se articular a tese semântica central do naturalismo: todas as sentenças normativas podem ser traduzidas em sentenças não-normativas o que significa uma consequência do cientificismo que afirma que somente proposições das ciências podem ser racionais. A esta tese corresponde a tese ontológica básica: “tudo que é seria uma coisa, seria, portanto da espécie de objeto que é passível de descrição completa pelas ciências naturais³³”...

c) Ainda tem influência no pensamento contemporâneo a crítica de *Hegel* de que a teoria dos direitos foi concebida a partir da oposição tipicamente moderna ao espírito da cidade grega, ou seja, a partir da afirmação do princípio da subjetividade dos indivíduos, portanto, em contraposição ao princípio da substancialidade do Estado enquanto aquela totalidade maior que engloba os indivíduos e as diferentes figuras do espírito objetivo como seus momentos³⁴. Ora, para ele, a afirmação exclusiva do princípio da subjetividade representa uma expressão incompleta do espírito já que desemboca no individualismo na medida em que não é o espírito como princípio substancial que é o fundamento primeiro, mas o indivíduo singular como vontade livre o que em filosofia política desemboca numa teoria contratualista do Estado que reduz o Estado a um meio em vista da efetivação dos fins dos indivíduos e na ética na idéia de que a moralidade é o momento mais elevado do espírito objetivo. Este idealismo subjetivo moderno não pode entender o espírito como conciliação porque separou seus momentos como realidades isoladas uma da outra: o particular do universal, o sensível do inteligível. Vontades particulares separadas umas das outras e desprovidas do universal jamais podem gerar o universal a partir de si mesmas a não ser um universal que é simplesmente meio. Por esta razão mesma é que as vontades individuais modernas só podem ver o Estado como uma universalidade que as limita. Isto em última instância leva à negação do fundamento de toda a vida humana, isto é, do espírito enquanto universalidade substancial. Para Hegel, a verdadeira liberdade não é destruída, mas gerada pela universalidade substancial.

d) Uma objeção muito difundida é que os direitos humanos, como eles se exprimiram nas declarações modernas, são a expressão da *concepção individualista* do ser humano como ela se articulou a partir do pensamento de Hobbes³⁵ que parte da afirmação de que todos os seres humanos são egoístas racionais. Não há seres humanos melhores ou piores, todos são iguais em seu desejo essencial de autoconservação e satisfação de seus impulsos. Neste sentido, o ser humano é essencialmente voltado para sua própria existência e a afirma radicalmente³⁶. Daí porque a ética se reduz ao cálculo útil: virtuoso é o que é útil ao Estado que é uma instituição legítima precisamente por abrir espaço para o desenvolvimento dos interesses privados de todos. Nesta perspectiva, os direitos humanos, entendidos em primeiro lugar como direitos subjetivos, reforçam o egoísmo privado dos indivíduos.

e) No que diz respeito à *relação entre ética e direito* há hoje objeções que vão em direções opostas. Assim, por um lado, M. Villey³⁷, explica o declínio do direito em nossas sociedades pelo esquecimento de suas relações com a ética e a política tais como foram pensadas na teoria do direito natural clássico e especialmente em Aristóteles. A raiz disto é para ele a teoria de Kant que, tendo separado a esfera da liberdade da esfera da natureza, esvaziou o universo jurídico de seu conteúdo substancial com a consequência de privar o direito de seu fundamento e de assim reduzi-lo a nossas preferências subjetivas. O Humanismo moderno aqui expresso, abstrato e formal segundo Hegel, faz do ser humano o mestre da natureza e por isto vive da ilusão da parte que quer dominar o todo e com isto substitui a idéia da filosofia clássica de que cada um tem porções estritamente limitadas precisamente pelos direitos humanos. A teoria moderna dos direitos possibilita uma extrapolação da

³³ Cf. Kersting W., *Em defesa de um universalismo sóbrio*, in: *Universalismo e Direitos Humanos*, Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 81.

³⁴ A respeito da crítica análoga de Marx cf. Oliveira M. A. de, *Marx: a eticidade alternativa*, in: *Ética e Sociabilidade*, 3ª ed., São Paulo: Loyola, 2003, p. 282-284.

³⁵ Cf. Höslé V., *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck, 1997, p. 60 e ss.

³⁶ Cf. Schmitt A., *Die Moderne und Platon*, Stuttgart. Weimar: J. B. Metzler, 2003, p. 430 e ss.

³⁷ Cf. Villey M., *Seize essais de philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1969, p. 71.

propriedade de si mesmo e dos bens. Numa direção semelhante pensa A. MacIntyre³⁸ ao afirmar que o universo ético muda radicalmente de forma quando se separa da verdade e da visão teleológica do ser humano e se reduz à expressão de sentimentos pessoais. Este é o resultado a que conduziu a crise da cultura iluminista moderna que é radicada numa concepção calculadora da razão, incapaz de captar essências e a dimensão teleológica do mundo objetivo. Esta cultura fracassou em seu intento de fundamentar uma moralidade independentemente da tutela teleológica e das tradições. Com isto a modernidade instalou um vazio ético que nos conduz a uma alternativa trágica: ou ao decisionismo ou à hipertrofia dos desejos e das paixões do indivíduo soberano.

Na direção exatamente oposta vão todos aqueles que afirmam que a política dos direitos humanos conduz a guerras que assumem em virtude disto uma qualidade moral, o que significa uma perigosa moralização da política³⁹. C. Schmitt⁴⁰ afirma que as guerras mais terríveis são feitas em nome da paz e que os atos mais desumanos são realizados em nome da dignidade humana. Isto porque a política dos direitos humanos⁴¹ está a serviço da efetivação de normas que são parte de uma moral universalística.

f) Num ambiente marcado por *Nietzsche*, o homem dos direitos do homem é apenas uma figura histórica destinada a desaparecer. Já em sua primeira fase⁴², Nietzsche procura apreender o espírito da tragédia grega contrapondo-a ao que ele denomina de socratismo, ou seja, a ciência desenvolvida pela teoria e dialética socráticas. A sabedoria trágica se revela superior ao saber socrático por sua afirmação da vida “como vontade de transformar, transfigurar e, esteticamente, justificar a existência e o mundo⁴³”. Nos escritos de transição⁴⁴, ele vai então conceber a moral, como ela foi elaborada na tradição grega e cristã, assim como todo juízo de valor, como algo que impõe limites à existência, denegrindo-a naquilo que ela possui de mais fértil, de mais afirmativo. Na fase final, Nietzsche vai situar sua genealogia da moral no contexto de uma interpretação global da cultura humana⁴⁵ a partir da categoria central de vontade de poder como força criadora de valores e que na história se revela como uma força ambivalente, ou seja, ativa ou reativa. Ora as idéias e os valores morais da tradição ocidental se radicam na expressão mais significativa da força reativa, o ressentimento, a mola da força reativa dos fracos e que se contrapõe com o discurso da moralidade, ligada à passividade e à submissão, à força realmente criativa dos fortes. O homem livre é por isto imoral, pois em todas as coisas só quer depender dele mesmo (Aurora & 9). Só uma inversão radical de valores, efetivada pelo instinto ou pela vida em sua força originária, poderá abrir o espaço para uma nova moral de afirmação da vida que é o valor supremo.”Minha fórmula reza: vida é vontade de poder: nela está a norma suprema de todos os valores. Que é bom? Tudo o que eleva no homem o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder mesmo. Que é mau? Tudo o que provém da fraqueza... Os fracos e os deficientes devem sucumbir: primeira sentença de nosso amor ao ser humano. E devemos ainda ajudá-los nisto. Que é mais prejudicial do que algum vício? A compaixão de ação com todos os deficientes e fracos _ o cristianismo”. (O Anticristo, n. 2). Só

³⁸ Cf. MacIntyre A., *Justiça de quem? Qual racionalidade*, São Paulo: Loyola, 1991. Carvalho H. B. A. de, *Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais da pesquisa racional*, in: Oliveira M. A. de (org.), *Correntes fundamentais da Ética contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2a. ed, 2001, p. 31-64.

³⁹ Para Kersting esta crítica de Enzensberger ao universalismo “desemboca numa louvação do paroquialismo: não obstante todo o apoio aos direitos humanos da boca para fora „em seu íntimo toda pessoa sabe que precisa preocupar-se, em primeiro lugar, com seus filhos, seus vizinhos, seu entorno imediato. Até mesmo o cristianismo sempre falou do próximo, e não do distante””. Cf. Kersting W., op. Cit., p.88.

⁴⁰ Cf. Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot, sex. Ed., 1963, p. 94.

⁴¹ Cf. Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen*, op. Cit., p. 220 e ss.

⁴² Sobretudo em: O Nascimento da Tragédia.

⁴³ Cf. Miranda de Almeida R., *Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 77.

⁴⁴ Que incluem: Humano demasiado humano I (1878), Miscelânea de opiniões e sentenças (1879) e O viandante e sua sombra (1880).

⁴⁵ Sobre as bases antropológicas da teoria de Nietzsche cf. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 133-134.

assim atingirá o homem aquilo que o constitui acima de tudo: o ato criador de valores num processo que nunca chega ao fim.

f) Em contraposição radical à teoria dos direitos humanos se põe o *relativismo* contemporâneo que assume a forma de contextualismo e particularismo. Podemos com Kersting afirmar a que a tese central de uma postura relativista consiste em considerar os sistemas morais como dotados de uma validade apenas relativa “não podendo, por conseguinte, reivindicar uma validade universal, validade supratemporal e invariável, de cultura para cultura⁴⁶”. A partir daqui, toda tentativa de fundamentar uma postura normativa universalista, como é o caso da teoria dos direitos humanos, se fundamenta numa “ilusão arquiédica” já que é impossível ao ser humano se subtrair aos preconceitos de seu próprio contexto cultural⁴⁷, portanto, os direitos humanos não possuem fundamento objetivo e só podem existir como mero ordenamento jurídico a partir de consensos estritamente convencionais, portanto, arbitrários, mera regra de jogo.

Um bom exemplo deste tipo de contextualismo radical é R. Rorty. O pensamento clássico pretendeu, segundo Rorty, graças ao conceito, captar a forma e o movimento da natureza e da história o que, em última instância, conduziu à pretensão de que necessariamente se pode descobrir como corrigir a injustiça⁴⁸ da história humana. Rorty considera isto precisamente a doença que subjaz a todo o pensamento ocidental a partir da intuição exatamente contrária: não existe uma realidade maior para além da realidade que se manifesta no dia-a-dia⁴⁹, que pudesse oferecer para ação do ser humano no mundo um horizonte de reconciliação e salvação. Daí porque sua proposta consiste basicamente em curar a humanidade da doença platônica, metafísica, o que, segundo ele, deve ocorrer através de uma radicalização da postura da filosofia analítica que tem seu cerne na reviravolta lingüística⁵⁰. Na medida em que esta reviravolta é levada até o fim enquanto reviravolta pragmática se manifesta a necessidade de renúncia a uma premissa que a vinculou tacitamente à grande tradição do pensamento ocidental, ou seja, a de que ainda há verdades filosóficas a descobrir, que podem ser fundamentadas com argumentos. Daí a conclusão: a primeira tarefa é a desconstrução da metafísica, o desmascaramento do platonismo, que inicia com a demonstração de que mesmo a filosofia analítica permaneceu presa à metafísica que combateu, o que faz vir à tona o fato de que toda nossa cultura está radicada nos mal-entendidos que remontam a Platão.

A reviravolta lingüística consistiu basicamente em mostrar que a expressão lingüística é a mediação necessária de todo e qualquer saber, condição ineliminável de todo nosso acesso ao mundo, pois em qualquer compreensão de situações ou eventos no mundo se penetram mutuamente linguagem e realidade de tal modo que a pergunta pelo que se pode conhecer implica sempre a pergunta pelo que se pode dizer. Assim, nunca abandonamos a esfera da linguagem o que nos leva a uma concepção antifundamentalista de conhecimento, pois, como diz Rorty, algo só pode valer como justificação com relação a outro algo que já aceitamos e, por esta razão, nunca podemos, saindo de nossa linguagem, crenças, conjecturas e opiniões, chegar a um critério independente do critério de coerência de nossas afirmações⁵¹. Portanto, na reviravolta pragmática, em sua interpretação contextualista, isto implica que não pode existir acesso a entidades do mundo

⁴⁶ Cf. Kersting W., op. Cit., p. 82.

⁴⁷ Cf. Kersting W., op. Cit., p. 83: “O relativista assevera, portanto, não só que todo o sistema de convicções morais se desenvolveu historicamente e possui um destino cultural; ele afirma também que, em princípio, é impossível, dentro do sistema de convicções morais historicamente formado, encontrar-se uma área de regras, um segmento de normas que não mostrasse vestígios da história de seu surgimento”.

⁴⁸ Cf. Rorty R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers I, Cambridge: Cambridge Univ., 1991.

⁴⁹ Cf. Kersting W., op. Cit., p. 84: “Se não há princípios morais de validade universal, que comprometem de igual maneira cada pessoa, independentemente de sua situação de vida, então é claro que também não se podem encontrar regras normativas para organizar a interação dessas diferentes esferas culturais”.

⁵⁰ Cf. Rorty R., *The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1970.

⁵¹ Cf. Rorty R., *Der Spiegel der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 199 e s.

independentemente do processo de entendimento intersubjetivo e do contexto lingüístico de nossos mundos vividos⁵² das diferentes comunidades históricas.

Para Rorty, a linguagem é contingente, o eu e a comunidade são também contingentes, a contingência é então o princípio do pensar de modo que a referência a normas absolutas não passa de um sonho inútil dada a condição humana que é a condição da finitude. Ao invés então de normas transcendentais⁵³ a que não temos acesso, só nos resta a solidariedade de nossas crenças e valores comuns, de nossas preferências e de nossas escolhas no contexto comum de nossa forma de vida, o que, para ele, contudo, não nos conduz ao relativismo, cuja postura é essencialmente dependente do modelo representacionista do conhecimento já superado, mas por outro lado tem como conseqüência que a justificação dependa sempre de critérios diferentes de acordo com os contextos históricos o que exige de nós que paremos de nos preocupar com a objetividade e nos tornemos satisfeitos com a intersubjetividade⁵⁴. Isto implica a falta de sentido para o ceticismo, pois enquanto indivíduos socializados já sempre nos encontramos no horizonte de nosso mundo vivido, lingüisticamente interpretado, e isto pressupõe um pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas e confirmadas praticamente que tornam inteiramente sem sentido a dúvida total.

Os *comunitaristas*⁵⁵, por sua vez, defendem que a validade das normas só pode ser determinada no seio de uma tradição cultural específica, que é portadora de uma pré-compreensão concreta de mundo. Qualquer tentativa de apelar a princípios universalistas emerge como um empreendimento sem sentido por desembocar num dever-ser abstrato. Por esta razão, eles criticam a orientação universalista do liberalismo moderno⁵⁶ e defendem o particularismo normativo, que acentua o valor das tradições e as obrigações que derivam da pertença a determinadas formações sociais. Só existem mundos axiológicos particulares o que nos obriga a nos abster de tomar posição sobre os assuntos internos de outras coletividades. Daí sua crítica ao individualismo moderno atomístico e a defesa de uma política de integração ao bem coletivo como conseqüência da natureza social do ser humano. Por isto insistem no caráter situacional da razão humana, na pluralidade e contextualidade como dimensões básicas da vida.

Esta posição põe, para Apel, uma dificuldade enorme para o cumprimento da tarefa de fundamentação de uma ética a partir das exigências específicas de nossa situação histórica: tendo sido aceita a tese básica da ineliminável pré-compreensão de mundo que nos marca, da pertença

⁵² Cf. Rorty R., *Der Spiegel*, op. cit., p.191.

⁵³ Cujá posse por parte dos filósofos legitimou no passado a supremacia específica da filosofia na discussão das coisas humanas. Ora, não existindo este acesso, o pragmatismo vai atribuir à filosofia uma função mais humilde, ligada às tarefas cotidianas da vida, sem privilégio nem supremacia frente a outras formas de discussão, a serviço, portanto, de outras causas, as pequenas causas do dia-a-dia com uma tarefa ao mesmo tempo crítica e construtiva. O que numa cultura pós-filosófica, no sentido de um adeus a uma filosofia com motivos transcendentais, fundacionais, essencialistas, irá desaparecer é a casta dos profissionais em filosofia, ciosa de seus privilégios. Cf. Rorty R., *Consequences*, op. cit.

⁵⁴ Cf. Rorty R., *Pragmatismo*, op. cit., p. 23. Kersting W., op. cit., p. 85; "É ruim que a validade de nossa moral se extinga fora dos limites da esfera cultural que nos molda? Não basta partilharmos nossas convicções morais com as pessoas com as quais geralmente lidamos e, com todas as demais, nossa prudência?..... por que, afinal, a moral precisa aspirar ao universalismo das ciências naturais em termos de validade?"

⁵⁵ Cf.: MacIntyre A., *After Virtue: a Study in moral theory*, London, 1981. Walzer M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, 3a. ed., Oxford, 1989. Bell D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, 1993. Apel K-O, *Das Anliegen des anglo-amerikanischen "Kommunitarismus" in der Sicht der Diskursethik*, in: Brumlick M./Brunkhorst H., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p.149-172. Kersting W., *Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus*, in: Apel K-O/Kettner M.(orgs.), op. cit., p. 127-148. Ramos C. A., *A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls*, in: Felipe S.T.(org.), *Justiça como Equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas(Kant, Rawls, Habermas)*, Florianópolis: Insular, 1998, p. 231-243.

⁵⁶ Cf. Kersting W., op. Cit., p. 87: "Temos aí, por um lado, os contritos e penitentes filhos e filhas do Ocidente que.... estigmatizam o universalismo relacionado aos direitos humanos como colonialismo moral, como a continuação do colonialismo com meios morais".

originária a uma comunidade de língua e de cultura, parece razoável admitir que todos os nossos padrões de valor são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural específica, o que tem como conseqüência que toda ética é relativa a uma cosmovisão e a uma tradição cultural determinadas. Daí porque hoje a ética só pode ser concebida como uma ética que somente pode existir enquanto efetivada em diferentes éticas, necessariamente contingentes, limitadas, distintas e sem pretensões à universalidade. O caminho da emancipação humana passa assim pela particularidade.

3) Direitos Humanos no contexto de uma ontologia do ser pessoal

Introdução

A questão dos direitos humanos enquanto questão sistemática se situa no contexto de uma ontologia do ser pessoal. Trata-se nesta ontologia em primeiro lugar da explicitação e reconstrução sistemática das estruturas ontológicas básicas⁵⁷ que tematizam as determinações fundamentais do ser humano. O que está em jogo, portanto, é a explicitação e a demonstração de um quadro conceitual que expresse o que compete necessariamente⁵⁸ ao ser humano enquanto ser humano, ou seja, aquelas propriedades que ele não poderia deixar de ter sem deixar de ser o que é. Tematizando-se a constituição ontológica do ser humano⁵⁹ e tematiza-se conseqüentemente o lugar que lhe corresponde na totalidade do real. Tal empreendimento não é simplesmente uma produção ou dedução a priori de conteúdos, mas uma reconstrução do já conhecido no mundo vivido e nas ciências com o objetivo de captar os constitutivos essenciais do ser humano. Uma ontologia regional que é a consideração de um campo de ser específico no seio da totalidade do ser pressupõe o núcleo ontológico central da reflexão filosófica que é a consideração da totalidade do ser enquanto tal. Neste contexto podemos apenas apresentar resumidamente os resultados gerais da ontologia do ser humano.

3.1 *A Subjetividade humana enquanto co-extensiva à totalidade*

A tarefa própria da filosofia consiste aqui antes de tudo na reconstrução sistemático-conceitual das categorias utilizadas nas ciências. Em primeiro lugar, o ser humano se manifesta como uma realidade material-orgânica e, enquanto tal, como uma parte da natureza, já que é um corpo orgânico⁶⁰, marcado, portanto, por uma determinada configuração corporal-biológica. Enquanto dimensão primeira o corpo constitui o pressuposto da consciência, da autoconsciência e da intersubjetividade enquanto características específicas do ser humano. Numa palavra, a corporalidade emerge como mediação irrecusável das relações dos seres humanos entre si e dos seres humanos com o mundo natural. Assim, o corpo não pode simplesmente ser reduzido a um objeto entre outros no mundo dos objetos, mas é uma dimensão constitutiva do propriamente humano. No entanto, o ser humano se pode pôr de alguma forma frente a seu corpo, objetivá-lo e configurá-lo.

Isto revela que a pertença do ser humano ao campo do ser biológico é de alguma forma paradoxal: por um lado, ele é portador de uma determinação biológica como todo ser orgânico; por outro, está para além de qualquer determinação, pois transcende através da pergunta o campo do

⁵⁷ Cf. Lima Vaz H. C. de, op. Cit., p. 162: "A expressão conceptual do objeto assume finalmente no nível da compreensão filosófica, a forma da *categoria*, ou seja, do conceito que exprime o objeto como *ser*, isto é, no domínio de sua inteligibilidade última".

⁵⁸ Cf. Plantinga A, *The Nature of Necessity*, Oxford: University Press, 1974. Kripke S., *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980; *Identity and Necessity*, in: Loux M. J. (org.), *Metaphysics. Contemporary readings*, London/New York: Routledge, 2001, p. 218-247. Este é o assim chamado problema do essencialismo que não pode ser enfrentado sem considerações modais. Cf. Murcho D., *Essencialismo Naturalizado. Aspectos da Metafísica da Modalidade*, Angelus Novus: Coimbra, 2002.

⁵⁹ A respeito de como a filosofia pode cumprir esta tarefa de acordo com pensamento de Platão e Aristóteles cf. Schmitt A., *Die Moderne und Platon*, Stuttgart/ Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003, p. 215 e ss .

⁶⁰ A respeito da problemática de uma compreensão puramente biológica do ser humano Cf. Haefner G., *Philosophische Anthropologie*, 2 ed., Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1989, p. 20.

imediatamente e se distancia de tudo. Foi justamente isto que levou M. Scheler⁶¹ a caracterizar o ser humano como o ente que é em princípio capaz de dizer não, constituindo-se, então, como o protesto permanente contra a simples facticidade. Esta capacidade manifesta algo especificamente humano e desta forma se começa a esboçar seu lugar na totalidade do ser e sua grandeza ontológica: ele é o ente que, enquanto capaz de se distanciar de tudo, inclusive de si mesmo, pode tomar tudo como seu objeto, inclusive a si mesmo.

Por poder distanciar-se de tudo, o ser humano emerge, então, como o ente da pergunta pela totalidade do ser, portanto, como ente da abertura à totalidade⁶², que em si mesma implica a negação de qualquer limite e exterioridade. O ser subjetivo se revela assim co-extensivo com o todo, inserido no todo, determinado pelo todo, mas constitucionalmente aberto a este todo por ser a instância que diz o todo e, enquanto tal, pode fazer-se o ponto no mundo que é referência para toda e qualquer realidade no mundo, a esfera da revelação da inteligibilidade universal, portanto, a instância que tudo situa na esfera do sentido e o que lhe torna possível distanciar-se de tudo através da reflexão crítica. A razão humana, como a linguagem, tem uma relação reflexiva com seus limites, porque precisamente em virtude de sua reflexividade tem condições de detectar seus limites e exprimi-los. No entanto, os limites não poderiam ser indicados se o para além do limite já não estivesse desde sempre presente⁶³. Numa palavra, não se pode pensar o limite sem co-pensar o que está para além dele⁶⁴.

Compete, então, ao sujeito enquanto espírito, na linguagem de Puntel, uma *co-extensionalidade intencional com o universo ou com o ser*⁶⁵, com aquele “todo que abrange simplesmente tudo⁶⁶”, não só com o universo existente, pois a potencialidade do espírito vai além do existente na medida em que inclui todas as possibilidades de infinitos outros universos não realizados⁶⁷ precisamente enquanto são inteligíveis. Por esta razão, ele pode voltar-se somente para si mesmo abstraindo de tudo mais, mas pode também alargar sua visão até ao todo do universo⁶⁸ manifestando-se assim como uma instância universal no sentido da co-extensão intencional com o universo, portanto, como aquela instância em que se exprime a inteligibilidade de tudo. Este é seu lugar específico no todo do ser.

3.2 A subjetividade é livre, autodeterminada

O ser humano enquanto ser da linguagem se revelou como a instância que expressa a inteligibilidade de qualquer realidade e é através dela que se dá a ordenação de tudo o que é

⁶¹ Cf. Scheler M., op. Cit., p. 55.

⁶² Esta é uma tese básica da tradição da filosofia ocidental. Assim, Aristóteles afirma do espírito ou do pensamento que ele de certo modo é tudo. Cf. De anima III. 8. 431 b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα. E que o sábio sabe tudo. Met. A 2 982 a 8. Cf. a respeito: Müller M., *Philosophische Anthropologie*, op. Cit., pg. 43 e ss. Para Leibniz o ser humano é uma mônada, cuja especificidade consiste em espelhar ou representar o todo. Cf. Leibniz G.W., *Monadologie*, Französisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam, 1998, p. 62, 63, 83.

⁶³ Cf. Hegel G.W.F., *Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, ed. Por Niccolin F./Pöggeler O, Hamburg: Meiner Verlag, & 60, p. 84; *Wissenschaft der Logik I*, ed. Por Lasson G., Hamburg: Meiner Verlag, 1967, p. 113-116. Schönberger R., op. Cit., p. 46-47.

⁶⁴ Por esta razão, não se pode pensar o conceito de finito sem que o conceito de infinito seja co-pensado, embora não expressamente. Cf. Pannenberg W., *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 21.

⁶⁵ Cf. Puntel L. B., *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”*, in: Rev. port. de Filosofia, 60(2004)306-309. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 223: “...a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade intencional, o que denota a finitude do homem como ser entre os seres, ou como ser *situado*. No homem o espírito é *formalmente* idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é *realmente* distinto dos seres na sua perfeição existencial”.....

⁶⁶ Cf. Puntel L. B., *A Totalidade do Ser*, op. Cit., p. 307.

⁶⁷ Cf. Plantinga A., *The nature of necessity*, seg. ed., Oxford: Clarendon Press, 1982.

⁶⁸ Cf. Puntel L.B., *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p. 148 e ss.

experimentado sob uma rede categorial. Isto significa dizer que cada impressão sensível é subsumida a um quadro categorial⁶⁹, o que torna possível diferentes interpretações da mesma experiência. Somente pela mediação destes quadros categoriais pode o ser humano reduzir a imensa complexidade do real por ele experimentado e, portanto, estruturar sua experiência de mundo. Na realidade, todos os conceitos são idealizações da realidade empírica e, por esta razão, emerge, inevitavelmente, a possibilidade da pergunta sobre a legitimidade destas idealizações. Ora, justamente, aqui, se situa a grande façanha do ser humano: ele levanta *a questão da validade*.

Ele é, em princípio capaz de se distanciar de suas próprias representações e de seus próprios desejos na medida em que pergunta se elas são verdadeiras e se eles são, moralmente, corretos⁷⁰. Isto significa que o ser humano pode perguntar pelos critérios que devem orientar sua vida. Na esfera da vida prática isto tem como conseqüência que ele pode passar de uma vida que busca estes critérios em fatos sociais, como, por exemplo, nas tradições, para uma reflexão racional⁷¹ sobre os valores ou as normas que ele deve aceitar como condutores de sua vida⁷². Aqui é a própria razão humana⁷³ que deve responder à pergunta; que devo fazer? O simples fático não pode responder a esta pergunta, pois ele mesmo é objeto do questionamento sobre sua validade⁷⁴. Por esta razão é insuficiente aquele conceito de liberdade que a interpreta como poder realizar o que se quer.

A vontade livre é aquela que é radicada na razão, em móveis razoáveis⁷⁵ e a razão emerge, assim, como o único “fundamento de validade” para as normas de nossa ação⁷⁶, um fundamento que

⁶⁹ Cf. Costa N. C.A da, *O conhecimento científico*, São Paulo, 1997, p. 156: “Mas o aparelho sensorial não é o único fator de condicionamento do mundo que nos rodeia. Outro é constituído pelo modo como pensamos. As categorias a que recorremos para descrever o universo também o condicionam. Através de conceitos que criamos, em boa medida motivados pelo próprio mundo, é que o conhecemos, o dominamos e fazemos previsões que se mostram essenciais para nossa subsistência”. Contra o empirismo, Einstein insiste em que todos os conceitos, que emergem em nossos pensamentos e proferimentos lingüísticos, do ponto de vista lógico, são criações livres do pensamento e não podem ser, indutivamente, extraídos de nossas vivências sensíveis. O costume de vincular certos conceitos ou vinculações de conceitos a certas vivências sensíveis torna difícil captar o abismo entre o mundo das vivências sensíveis e o mundo dos conceitos e das proposições. Cf.: Einstein A, *Bemerkungen zu Bertrand Russells Erkenntnistheorie*, in: *Schilpp P.A(ed.) The philosophy of Bertrand Russell*, La Salle/III, 4. Ed., 1971, p. 286 e s. Cf. tb. : *Quine W.V, Two dogmas of empiricism*, in. : *From a Logical Point of View* , 2. ed., Cambridge/Mass., 1964, p. 44 e ss.

⁷⁰ Cf. Höhle V, *Moral und Politik.Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck, 1997, p.308 e s.

⁷¹ A respeito da distinção fundamental para a compreensão do comportamento humano entre “causas” e “razões” o que leva ao conceito de “ação” no sentido estrito e à distinção entre uma explicação causal e uma explicação racional cf. Kutschera F. von, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1998, p.184 e ss.

⁷² Cf. Höhle V, *Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie*, in: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München : Beck, 1992, p. 19.

⁷³ O que se contrapõe radicalmente às teses do decisionismo de C. Schmitt que nega qualquer possibilidade de fundamentação racional de normas e valores que na realidade resultam de decisões a partir do nada e por esta razão não têm como fundamento a não ser a própria decisão de considerá-los válidos. Trata-se, portanto, de um voluntarismo puro. Cf. Arruda J. M. , *Carl Schmitt: Política, Estado e Direito*, in: *Filosofia Política Contemporânea*, op. Cit., p. 61.

⁷⁴ Um dos grandes méritos de Kant consistiu precisamente em ter compreendido que as ciências modernas da natureza, em seu tempo louvadas por seu grande sucesso, não poderiam dizer toda a realidade justamente porque elas se limitavam a explicar o mundo empírico, um mundo sem valores e normas. Cf. Höhle V, *Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie*, op. Cit., p.20. Esta mesma ontologia sem normas e valores que assume o conceito positivista de ser é defendida por C. Schmitt. Cf. Arruda J. M. ,op. Cit. p. 60: “Do ponto de vista epistemológico, ele não reconhece nenhuma esfera de validade própria das normas e regras”.

⁷⁵ O que já constitui uma das teses fundamentais de Kant. Cf. Höhle V, *Grösse und Grenzen von Kants praktischer Philosophie*, op. Cit., p. 26.

⁷⁶ Para Kutschera, nosso tempo é marcado por uma visão da totalidade do real que se tornou hegemônica: *o materialismo*. A tese fundamental é que tudo pode ser fisicamente explicado desde o mundo anorgânico até a história das culturas humanas de tal modo que a física é a ciência fundamental que torna possível uma teoria

por esta razão é universal. Isto não significa afirmar que do ponto de vista psicológico, isto é, motivacional, outros fundamentos não sejam de fato os móveis de nossas ações. Neste sentido, liberdade não pode ser entendida como a capacidade de fazer o que se quer, pois os desejos que temos são heterônomos uma vez que podem ser induzidos a partir da natureza ou da sociedade e quanto maior é a necessidade de satisfazer a eles menos livre é o ser humano, pois neste caso se nega justamente aquilo que constitui a liberdade enquanto liberdade, ou seja, a autonomia. Pode-se dizer que “toda a filosofia de Kant é movida por uma intenção subjacente: mostrar que a verdadeira grandeza do homem não consiste, como pensa a modernidade, em sua imposição sobre o mundo, mas em sua capacidade de autodeterminar-se a partir da liberdade. Não simplesmente a técnica, mas a liberdade, e com isso o ético, é a fonte da grandeza do homem⁷⁷”. Mais importante do que poder realizar o que se quer é querer o que é correto. Verdaderamente livre neste sentido é somente o homem moral. Nesta perspectiva, as limitações prescritas pela moral, não são empecilhos, mas condições de possibilidade da liberdade⁷⁸.

Numa palavra, o ser humano pode, em princípio, avaliar, julgar, transformar todos os estímulos que recebe do mundo em proposições e afirmá-las ou negá-las. O ser humano pergunta e enquanto pergunta revela que, em princípio, pode distanciar-se de tudo na medida em que pode submeter tudo à pergunta sobre sua validade. Numa palavra, as idéias do verdadeiro e do bom são as grandes descobertas do ser humano enquanto ser espiritual⁷⁹ e são inelimináveis, pois mesmo aquele, que julga toda verdade uma ilusão, tem que considerar verdadeira sua convicção. Estas idéias possuem uma universalidade que não se pode atribuir nem aos fenômenos internos nem aos eventos do mundo externo: estas flores podem murchar e eu posso me esquecer delas, mas que elas existiram num ponto determinado do tempo e do espaço, permanece sempre verdadeiro.

Precisamente por esta razão, estas idéias abrem um horizonte de liberdade que vai muito além da liberdade entendida simplesmente enquanto liberdade negativa de injunções. O verdadeiro e o bom abrem, para o ser humano, um espaço de libertação: ele pode sempre se perguntar pelas razões teóricas e práticas de suas suposições e, com isto, se libertar das causas cegas, que o impulsionam. Liberdade é, aqui, então, o fruto da apreensão das razões, das propriedades essenciais das entidades, das conexões eidéticas. Assim se revela que o ser humano está, sempre, para além de qualquer realidade dada, se abre a um horizonte mais vasto, ou seja, que ele não está ligado ao faticamente dado, mas transcende, em princípio, qualquer imediatidade.

O ser humano, neste sentido, é o ser da absoluta distância. Espiritualidade significa, assim, distanciamento, separação, liberdade, transcendência: posso afastar tudo de mim enquanto nomeio, capto, objetivo tudo, até a mim mesmo, ou seja, numa palavra, esta distância universal é, igualmente, transcendência, um estar para além de qualquer ente singular, inclusive para além de si mesmo enquanto realidade singular⁸⁰. Mas isto significa a possibilidade e conseqüentemente a

unitária da totalidade da realidade. Neste contexto, o ser humano enquanto ser espiritual não é uma realidade diferente das demais realidades físicas de tal maneira que a afirmação de uma dignidade especial do ser espiritual não tem fundamento científico. O que pensamos, falamos e fazemos é determinado causalmente: somos autômatos fisiológicos. Com isto nossa liberdade não passa de uma ilusão e os valores são resultados de convenções sociais. Cf. Kutschera F. von, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, op. Cit., p. 19-23. A respeito de seus argumentos em defesa da liberdade de ação e da liberdade da vontade cf. p. 201-215.

⁷⁷ Cf. Oliveira M. A. de, *Ética e Sociabilidade*, 3. Ed., São Paulo: Loyola, 2003, p. 131-132.

⁷⁸ Cf. Oliveira M. A. de, *Práxis e Filosofia*, in: *Ética e Práxis Histórica*, São Paulo: Ática, 1995, p. 68-69. Höhle V., *Moral und Politik*. Op. Cit., p. 405-406.

⁷⁹ Cf. Höhle V., *Moral und Politik*, op. Cit., p.309.

⁸⁰ Cf.: Finance J. de, *Essai sur l'agir humain*, Roma: Université Grégorienne, 1962, p.199-200: “Parce que l’homme, considéré selon son Idéal et la forme objective de son activité, dépasse toute valeur particulière et donc sa propre valeur d’être particulier, il est toujours déjà au-delà de soi. Il n’est pas compris dans les bornes de sa nature finie...” Para Hegel, espírito é transcendência sem limites e transcendência sobre os limites que são negados de tal modo que o espírito se revela, em primeiro lugar, como negação. O que é negado pelo espírito é o limite, porque ele não reconhece nenhum limite como definitivo. O limite, por sua vez, significa

responsabilidade na condução e configuração da própria existência numa palavra, o ser espiritual não é só inteligência, mas também vontade e autoconsciência e é enquanto tal que ele co-extensivo à totalidade do real.

3.3 *A liberdade é essencialmente institucional*

A liberdade transcendente, a liberdade da ação, é passagem da distância absoluta⁸¹ para a configuração de nossas vidas históricas, que se efetivam enquanto construção das relações que nos caracterizam como seres-no-mundo: relação com a natureza e relações com os outros humanos de tal modo que liberdade individual e liberdade relacional são inseparáveis. A primeira consequência disto é que a liberdade humana, só, é liberdade efetiva enquanto liberdade no mundo da natureza e da sociabilidade⁸², no mundo natural e social, ou seja, quando ela se faz o fundamento que alicerça a relação com a natureza e a vida comum dos sujeitos entre si, quando ela se faz o princípio e o fim de todas as configurações que mediatizam o ser comum dos sujeitos⁸³ e de sua relação com a natureza.

Então, se a liberdade, no primeiro momento, é transcendência, autonomia do eu sobre toda facticidade⁸⁴, a liberdade do vazio e da destruição, pois frente a ela toda positividade se dissolve; se, num segundo momento, ela é decisão, tomada de posição frente a uma multiplicidade de possibilidades, ela só se plenifica na medida em que se exterioriza, se faz mundo, se autoconfigura como ser efetivo na natureza e na sociedade, enquanto expressão do incondicionado, que a interpela, na exterioridade, na esfera do mundo objetivo, isto é, na medida em que se faz o evento da produção comum de configurações do ser humano que medeiam seu ser como ser da autodeterminação, portanto, enquanto síntese de subjetividade e intersubjetividade, de interioridade e exterioridade⁸⁵, portanto, liberdade é processo através de que o ser humano conquista seu ser.

Numa palavra, liberdade efetiva é liberdade enquanto construção intersubjetiva de relações, isto é, a construção do ser pessoal como ser-com-a- alteridade, decisão a respeito da configuração específica deste ser-com, até porque determinadas configurações deste ser-com podem ser a negação da igualdade e liberdade proclamadas na ordem jurídica vigente. Assim, o que está em jogo no processo de libertação e que torna possível a constituição dos sujeitos enquanto sujeitos, é este processo de construção de comunhões, como espaços de efetivação da liberdade na contingência dos eventos, das situações e das coisas, o que, só, pode emergir quando ela se faz produtiva: a busca de uma configuração num momento histórico determinado e, por isto, único. Por esta razão, interioridade pura e exterioridade pura não podem constituir a liberdade: ela se efetiva enquanto síntese de opostos, do interior e do exterior. A liberdade, então, só, é livre enquanto história da luta pela produção das obras que constituem formas da efetividade de nossas vidas. Por esta razão, uma liberdade somente interior não é, propriamente, liberdade, mas ela é efetiva quando é unidade de ambos os aspectos, da universalidade e da particularidade, do pensamento e da ação, da

fim, negação. Na medida em que o espírito transcende o limite, ele nega o negativo do limite, ele é, em sua essência, *negação da negação*. Cf.: Müller M., *Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 90.

⁸¹ Que significa orientação através da esfera da validade pura o que implica limitação do arbítrio. Cf. Hösl V., *Moral und Politik*. op. cit., p. 796.

⁸² A aprendizagem individual e a evolução cultural limitam crescentemente o poder dos instintos que são substituídos por criações culturais, as instituições. Por isto, normalmente se denomina “liberdade” a substituição de formas rígidas de comportamento por reações individuais que não são mais determinadas pelos programas genéticos. Cf. Hösl V., *Moral und Politik*. Op. Cit., p. 288.

⁸³ Hegel fala da conciliação entre as vontades particulares e a vontade substancial, o que ocorre, em última instância no Estado, onde se efetiva a correspondência de direitos e deveres. Cf. Hegel G.W.F., *Grundlinien*, op. cit., & , 155, p. 148.

⁸⁴ O que, contudo, não nega que não só a existência fática do ser humano como também sua vida adulta em grande não são postas por ele. Cf. Hösl V., *Moral und Politik*. Op. Cit., p. 142.

⁸⁵ Cf. Oliveira M.A de, *Direito e Sociedade*, op. cit., p. 83: “A liberdade humana, enquanto liberdade finita, é um processo : parte da liberdade transcendental para uma opção fundamental sobre a configuração de si mesma e sobre seu mundo e daí para as opções individuais do dia-a-dia em que o ser humano pode ir construindo-se através da construção de obras que medeiam seu ser”.

transcendência e do engajamento, da possibilidade e da realidade, da forma e do conteúdo que são momentos de uma mesma totalidade.

Se a liberdade é um processo que se efetiva enquanto síntese de opostos, ela encontra seu grau supremo de efetivação na conquista da subjetividade dos sujeitos⁸⁶ na esfera da cultura⁸⁷, isto é, do mundo das relações sócio-políticas construído pelo ser humano, o que, só, pode acontecer na medida em que os sujeitos efetivam, em suas vidas, o universal. Isto significa, superam qualquer perspectiva de coisificação e se reconhecem, mutuamente, como seres, fundamentalmente, livres e iguais, isto é, cada um é para si pela mediação do outro e se respeitam mutuamente como entes que não são, somente, meios, mas fins em si mesmos. Com isto tocamos o cerne do processo de libertação, que é a vida humana: ser homem significa conquistar-se como ser livre e o caminho para chegar aí é cada individualidade negar-se como realidade isolada e construir um mundo que é efetivador da liberdade⁸⁸, onde cada um existe para si enquanto existe pelo outro e para o outro, isto é, onde se constitui uma intersubjetividade simétrica que “é síntese da identidade (todos são considerados como fins em si mesmos) e da diferença (todos são conhecidos nas diferenças que não destroem a igualdade básica)⁸⁹”. A subjetividade, assim, se constitui enquanto subjetividade pela mediação do encontro com a outra subjetividade, o que se faz possível porque cada uma é presença autopresente do incondicionado, que é o espaço de possibilitação da comunhão das subjetividades. A conquista de uma subjetividade efetiva só é possível quando se opõe às desigualdades fáticas um princípio de igualdade de direitos radicado na liberdade que constitui cada subjetividade. Tem razão Hegel, quando sabe que, ali, onde o humano se divide em senhor e escravo, não é possível emergir a liberdade verdadeira⁹⁰.

3.4 A liberdade é o fundamento dos direitos humanos

Compete ao sujeito humano enquanto ser espiritual, na linguagem de Puntel, uma *co-extensionalidade intencional com o universo ou com o ser*⁹¹, com aquele “todo que abrange simplesmente tudo⁹²”. Isto implica uma consequência fundamental na determinação da constituição ontológica do ser subjetivo: enquanto co-extensivo com o universo ele não pode ser reduzido a um elemento que é simplesmente meio para outros elementos do universo. Porque co-extensivo com a totalidade do ser, ele é, então, ponto de referência do universo e enquanto tal não pode ser reduzido a puro meio. Ele é o ente que é fim em si mesmo num sentido estritamente ontológico⁹³. Que o ser

⁸⁶ Hegel explicitou este processo através da parábola do senhor e do escravo. Cf. Salgado J.C., op. cit., p. 255: “O significado mais profundo da dialética do senhor e do escravo é mostrar a emersão do homem, do seu mundo natural e biológico, para o mundo da cultura e espiritual, sua morada como ser livre”. Cf. Weber T., *Hegel: liberdade, estado e história*, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 95.

⁸⁷ Hegel, retornando aos gregos, vai recuperar o que ele denomina a dimensão objetiva da liberdade, ou, *liberdade objetiva*, que é o conjunto de instituições e comunidades através de que a liberdade se efetiva no mundo da cultura, criado pelo ser humano. Cf. Oliveira M.A de, *Hegel: Normatividade e Eticidade*, op. cit., p. 207 e ss.

⁸⁸ Hegel considera o trabalho o elemento mediador deste processo. Cf. Oliveira M. A de, *A dialética do senhor e do escravo: a parábola do processo de humanização enquanto processo de libertação*, in: *Ética e Sociabilidade*, op. cit., p. 192 e ss.

⁸⁹ Cf. Oliveira M. A de, *Desafios éticos da globalização*, in: *Consecratio Mundi, Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, ed. por Ulmann R.A, Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 523.

⁹⁰ Cf. Souza H. J. de, *Construir a Utopia*, op. Cit., p. 18-19: “O projeto democrático de sociedade não propõe que a ditadura da burguesia seja substituída pela ditadura do proletariado....Na sociedade capitalista o proletariado é criatura do capital. A proposta democrática propõe a supressão do criador e da criatura, do senhor e do escravo”.

⁹¹ Cf. Puntel L. B., *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”*, op. Cit., p. 306-309. Lima Vaz H. C. de, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 223: “...a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade intencional, o que denota a finitude do homem como ser entre os seres, ou como ser situado. No homem o espírito é formalmente idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é realmente distinto dos seres na sua perfeição existencial”.....

⁹² Cf. Puntel L. B., *A Totalidade do Ser*, op. Cit., p. 307.

⁹³ Para exprimir esta realidade a tradição empregou o conceito de “pessoa”. Cf. Herrero F. J., op. Cit., p. 10.

humano não seja tratado como fim em si mesmo, isto é, seja reduzido a um meio para outros elementos do universo se contrapõe à sua constituição ontológica, equivale, portanto, a uma degradação ontológica.

A dimensão do valor ontológico é a base do valor propriamente ético⁹⁴, o que significa dizer que a passagem aqui não é analítica⁹⁵ e a razão fundamental desta impossibilidade lógica é que uma norma moral enquanto imperativo possui uma relação essencial a uma vontade. Numa palavra, sem a mediação da vontade um valor ontológico não assume o caráter de valor ético, portanto, é a vontade que eleva um valor ontológico a valor ético e esta age racionalmente ao afirmar um valor, quando tem um fundamento ontológico, ou seja, quando seu ato se funda num valor ontológico. É ele que fundamenta ou justifica o valor ético. Sem isto não teria sentido, por exemplo, a defesa do ser humano como ser que é fim em si mesmo e seus direitos. Estes direitos elementares constituem a base normativa das leis justas e dos estados justos, um critério, portanto, não simplesmente fático para o julgamento dos sistemas jurídicos e políticos.

Ora, o ser humano é liberdade, isto é, ele é, por sua constituição ontológica, aberto a um processo de conquista de si mesmo, de afirmação de si mesmo enquanto ser livre através de suas ações que fazem emergir as obras em diferentes dimensões através de que ele efetiva seu ser⁹⁶. Enquanto agente, ele busca os entes a partir do todo (co-extensionalidade intencional à totalidade do ser) e a si mesmo no todo. Neste agir no horizonte do todo em busca de seu ser próprio individual e social deixar-se orientar pela consideração da constituição ontológica dos seres é o que constitui o caráter racional de sua ação, pois a atividade reflexiva aponta para uma realidade objetiva, cuja inteligibilidade transcende a esfera do subjetivo e do intersubjetivo. É a partir da referência a esta esfera que se pode propriamente falar de um sujeito ético individual e coletivo.

Os direitos são direitos da pessoa enquanto pessoa⁹⁷, cuja constituição ontológica se caracteriza por vincular a mais radical individualidade com a maior universalidade enquanto abertura à totalidade do ser. Enquanto pessoa, o ser humano é, em primeiro lugar, um ser singular já que seu processo de individuação é positivo e interior: ele se fundamenta na liberdade enquanto aquela relação em que o ser humano se possui a si mesmo na forma da tarefa indeclinável de configurar seu próprio ser. Pessoa é liberdade, finalidade em si mesma e dignidade intrínseca suprema. Sua defesa é obrigação inevitável de cada um. Por outro lado, na base de sua espiritualidade a pessoa é mais aberta de qualquer outro ente e sua auto-efetivação ocorre na construção de obras comuns na história.

Enquanto pessoa, ser inteligente e livre, o ser humano é portador de direitos inalienáveis que são vinculados essencialmente à constituição ontológica do ser pessoal e enquanto tais devem ser considerados como naturais. Mas porque a pessoa é essencialmente um ser histórico, os direitos

⁹⁴ A respeito de uma fundamentação do direito no horizonte da ética do discurso cf. Costa R. da, *Ética e Filosofia do Direito*, Rio/ São Paulo/ Fortaleza: ABC Editora, 2006.

⁹⁵ Cf. Puntel L. B., *Der Wahrheitsbegriff in der Ethik*, op. Cit., p. 78 e ss.

⁹⁶ Cf. Touraine A, *O que é a Democracia ?*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 24: "...essa afirmação da liberdade se exprime, antes de tudo, pela *resistência* ao domínio crescente do poder social sobre a personalidade e a cultura...Contra todos esses poderes, que constroem ainda mais os espíritos do que os corpos_...que impõem uma imagem de si e do mundo mais do que pela lei e regulamento, o sujeito resiste e afirma-se ao mesmo tempo por seu particularismo e por seu desejo de liberdade, isto é, criação de si mesmo como ator, capaz de transformar seu meio ambiente".

⁹⁷Cf. Bolzan de Moraes J. L., *Direitos Humanos "Globais (universais)"! De todos, em todos os lugares*, in: Piovesan Fl. (org.), *Direitos Humanos, Globalização Econômica e Integração Regional . Desafios do Direito Constitucional Internacional*, São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 519-542.

são sempre uma obra a se realizar na história⁹⁸. A consequência disto que há sempre novos direitos⁹⁹ a serem positivados e efetivados¹⁰⁰ e nesta perspectiva, a história humana se revela de ponto de vista normativo como o campo de luta pela efetivação de direitos, ou seja, sua transformação em direitos reais¹⁰¹, criação de instituições que positivem, reconheçam e garantam direitos, portanto, pela efetivação dos seres humanos enquanto seres livres e consequentemente iguais. A conquista da humanidade do ser humano passa pela conjugação entre igualdade e liberdade e enquanto tarefa histórica isto significa o enfrentamento de todo tipo de desigualdade e servidão.

Assim, a construção de uma sociedade igualitária¹⁰² no respeito às diferenças que não ferem a igualdade de dignidade e a criatividade é a exigência suprema que deve normatizar as lutas históricas. Trata-se, então, de estabelecer as condições de possibilidade da realização da integralidade do ser pessoal, do desenvolvimento dos atributos e das capacidades inerentes ao ser humano, numa palavra, de um mundo autenticamente humano. Neste sentido os direitos do cidadão emergem como o fundamento normativo universal¹⁰³ da vida sócio-histórica e sua promoção e garantia como a tarefa básica da vida coletiva. Nesta perspectiva se deve dizer que o ser humano nunca será verdadeiramente ser humano enquanto for dependente e oprimido em qualquer dimensão de sua vida e por esta razão não haverá fim da exploração e de todo tipo de opressão histórica que ameaça sua vida sem a efetivação dos direitos humanos.

Daí porque não há dignidade humana sem o fim da coerção material, da insegurança e da dependência econômicas. Não há efetivação do ser humano sem o fim da dominação, das relações repressivas. Isto significa dizer que uma organização autoritária da vida coletiva que conduz a uma hierarquização das relações sociais e em que o ser humano é objeto de ação estatal, mas não sujeito de direitos e à naturalização das desigualdades econômicas, sociais, das diferenças étnicas, consideradas como inferioridades de uns seres humanos frente a outros e das diferentes formas de violência, são incompatíveis com este horizonte normativo que exige igualdade de direitos para todos, portanto, relações sociais igualitárias e participativas¹⁰⁴.

⁹⁸ Neste sentido, o sistema do direito tem, segundo E. Dussel, dentro do sistema político, a função específica de ser a referência formal ou a institucionalização de deveres e direitos, que todos os membros da comunidade política, enquanto livres, têm que cumprir. A constituição é então a institucionalização dos direitos fundamentais e através disto a base do direito positivo em todas as suas esferas. Cf. Dussel E., *Derechos humanos y ética de la liberación, (Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)*, in: *Fornet-Betancourt R. (org.), Menschenrechte im Streit*, op. Cit., p. 110.

⁹⁹ É neste sentido que M. Chauí diz que uma das características fundamentais da democracia é a criação de direitos novos. Cf. Chauí M., *Convite à Filosofia*, São Paulo: Ática, 1994, p. 433: “A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à criação de direitos reais, à ampliação dos direitos existentes e à criação de novos direitos”.

¹⁰⁰ Dussel nomeia alguns destes direitos de que nos tornamos conscientes na atual situação do mundo: direitos da natureza, da mulher, dos homossexuais, das raças não brancas, dos marginalizados, dos excluídos, dos países e povos da periferia deste mundo, dos migrantes, das vítimas da globalização. A partir desta consciência, pode-se entender a tensão que existe entre o sistema de direito positivo e aqueles que, dentro deste sistema, não têm direito (Los “sin-derechos”). Cf. Dussel, E., op. cit., p. 11.

¹⁰¹ O campo do direito é enquanto tal o espiritual e seu ponto de partida a vontade livre de tal modo que a substância e a determinação do direito diz Hegel é a liberdade e o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito, produzido por ele mesmo enquanto uma segunda natureza. Cf. Hegel W. G. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, qua. Ed., ed. por Hoffmeister J, Hamburg; Felix Meiner, 1955, & 4, p.28.

¹⁰² Cf. Souza H. J. de, *Construir a Utopia. Proposta de democracia*, Petrópolis: Vozes, 1987, p. 94: “Todas as questões concretas de nossa sociedade têm como ponto de referência a realização (ou não) desse princípio, da reforma agrária até a luta pelos direitos humanos das menores minorias”... A questão hoje se põe em nível mundial. Cf. Delmas-Marty M., *Trois Défis pour un Droit Mondial*, Paris: Seuil, 1998. Faria J. E. C., *O Direito na Economia Globalizada*, São Paulo: Malheiros, 1999.

¹⁰³ Neste sentido, os direitos se contrapõem às necessidades ou carências e interesse que são sempre algo particular e específico. Cf. Chauí M., *Convite à Filosofia*, op.cit, p. 431.

3.5 A esfera do político enquanto conjunto de instituições a serviço da garantia e da efetivação de direitos

A exigência fundamental de uma ética capaz de enfrentar a problemática oriunda de nossa situação epocal é o respeito a toda entidade em sua constituição ontológica específica de tal modo que se garanta, de forma consciente, a comunidade ontológica universal que constitui a estrutura básica do universo. Se todo ente é portador de um valor intrínseco que corresponde à sua estrutura própria de ser, todo ser humano, enquanto ser inteligente e livre que consciente e livremente se possui a si mesmo¹⁰⁵, possui uma dignidade incondicional, que o faz portador no mundo do valor intrínseco supremo. Isto exige a dignificação ética do ser pessoal que assim se revela como fim em si mesmo, portanto, portador de valor absoluto e de dignidade absoluta e isto se diz de todo e qualquer ser humano o que fundamenta a igualdade essencial de todos os seres humanos¹⁰⁶. Numa palavra, todos são iguais porque livres e por esta razão devem ser tratados de acordo com esta dignidade fontal¹⁰⁷ o que legitima uma ética estritamente universalista.

Desta forma, a ética se radica, antes de tudo, no valor intrínseco da estrutura ontológica da pessoa humana que se efetiva na esfera de suas relações básicas: com a natureza e com os outros seres humanos. Daí porque se deve dizer que a exigência ética que nos deve marcar primordialmente é a humanização¹⁰⁸, ou seja, a promoção de tudo aquilo que pode contribuir para a realização do ser humano enquanto ser inteligente e livre, o que não nega nem se contrapõe à exigência de respeito e de cuidado da natureza. É fundamental aqui o estabelecimento de uma hierarquia de valores que estabeleça as balizas do processo de conquista da humanização e o critério básico a partir de onde está hierarquia pode ser construída. O que se acaba de dizer a respeito do valor do ser humano e da natureza constitui precisamente este critério básico.

Como o ser humano é igualmente individual e social e a conquista de seu ser implica necessariamente as duas dimensões, a passagem se tem que dar sempre da ética individual para a

¹⁰⁴ Cf. Souza H. J. de, *Construir a Utopia*, op. Cit., p. 15: "Os três princípios da democracia (igualdade, diversidade e participação) negam o capital na medida em que ele se funda numa relação que nega a igualdade, a diversidade e a participação".

¹⁰⁵ Cf. Oliveira M. A de, *Subjetividade e Totalidade*, op. Cit., p. 85-130.

¹⁰⁶ A que se contrapõe radicalmente C. Schmitt. Cf. Arruda J. M., op. Cit., p. 64: "O conceito de igualdade, portanto, não é aplicável universalmente a todos os indivíduos ou a toda a humanidade, mas determinado politicamente a partir da decisão do Estado sobre quem são os iguais e quem são os desiguais".

¹⁰⁷ Na tradição de pensamento que vem de Hobbes e encontra em C. Schmitt uma forma extremamente coerente de articulação, em contraposição à tradição que vem de Platão não é o direito, mas exclusivamente o poder, que implica a diferença amigo/ inimigo, o critério que rege as relações entre os seres humanos. O par conceitual que especifica a política é para C. Schmitt amigo/ inimigo e esta só atinge seu ser quando os indivíduos em caso extremo se dispõem à eliminação física do inimigo. Quem é o inimigo, isto é, aquele que ameaça a associação dos seres humanos a que pertença, portanto, ameaça minha autonomia e limita minhas possibilidades de auto-afirmação, decide-se por critérios não normativos. A guerra constitui por isto a razão última da política. O reconhecimento da tendência fática ao poder na vida humana é do ponto de vista empírico e da estratégia da ação uma questão básica. O problema é que aqui esta é a única e última palavra na consideração da política. Cf. Arruda J. M., op. Cit., p. 62: "Não importam as razões, motivos ou fundamentos pelos quais o grupo x decide declara o grupo y como "inimigo"; o que importa é que, politicamente, é necessário identificar claramente quem pode representar ameaça à sobrevivência de meu grupo".

¹⁰⁸ C. Schmitt foi um crítico fino do liberalismo e percebeu com lucidez a dominação econômica sobre o político o que o levou à tese de que o Estado de Direito nada mais é do que um mecanismo criado para preservar os interesses da burguesia liberal o que se mostra no fato de que para o liberalismo só existe constituição aí onde a propriedade privada e os direitos individuais estiverem garantidos. Neste sentido, Schmitt que recuperar contra este economicismo burguês a esfera própria do político A pergunta que se pode fazer aqui é que se todo normativismo é eliminado e o único critério de legitimidade é a vontade e o arbítrio por que se contrapor à burguesia vitoriosa na implementação de sua vontade? Que argumento legitima a contraposição ao economicismo? Em sua teoria, a economia pode ter o peso político suficiente para determinar a decisão primeira, ou seja, quem é amigo ou inimigo, ou seja, quem deve ser excluído. Cf. Arruda J. M., op. Cit., p. 63.

ética social, ou seja, para a “política” que pensa precisamente as exigências normativas de uma sociedade que se compõe de seres portadores de direitos. O ser humano enquanto ser da linguagem é a instância que expressa a inteligibilidade de qualquer realidade e é precisamente nesta esfera que se deve dar a negação da particularidade do indivíduo e sua elevação à universalidade que o constitui propriamente como ser político, ou seja, “a passagem do arbítrio despótico para a lei” enquanto princípio de configuração da vida coletiva. É neste sentido que Lima Vaz afirma estarem aqui presentes os dois pólos constitutivos da existência política: “de uma parte o homem individual com portador do *logos* e, de outra, a universalidade objetiva do mesmo *logos* que se exprime, por sua vez, numa dialética formal de valores e numa lógica do dever-ser; o bem e o mal, o justo e o injusto, etc... Mas se a particularidade do indivíduo é negada na passagem à *universalidade* do *logos*, ela se conserva aí como singularidade, vem a ser, como universalidade concreta, capaz de tornar-se sujeito enunciador e portador de valores e, como tal, capaz de articular-se com seus semelhantes na forma da vida política (*bíos politikós*)”. Pode-se dizer que é a efetivação desta síntese que constitui a tarefa histórica das sociedades políticas¹⁰⁹, sempre diferenciada porque realizada nas contingências dos mundos históricos diferenciados e é ela que constitui a existência humana coletiva como uma existência regida pela razão. O que está em última análise em jogo é a efetivação do ser humano enquanto ser livre e é a partir daqui que a existência política se revela como algo superior ao arbítrio despótico.

Isto implica em primeiro lugar a defesa dos direitos básicos¹¹⁰ do ser humano¹¹¹. Podemos, apesar da ambigüidade da expressão, denominar direito natural¹¹² ao conjunto de normas que podem ou mesmo devem ser impostas com meios coercitivos por razões morais¹¹³ na medida em que isto não for inoportuno. Neste sentido, o direito natural se constitui como a medida para a avaliação moral do direito positivo¹¹⁴ que se fundamenta nos princípios de uma ética universal¹¹⁵: sem

¹⁰⁹ Cf. Lima Vaz H. Cl. de, *Ética e Direito*, op. Cit., p. 214: “Podemos dizer, pois, que o motivo antropológico fundamental que rege determinada sociedade política reside no nível de universalização que o Direito nela vigente permite ao indivíduo particular alcançar... a universalização pelo Direito não é, por definição, uma propriedade “natural” do indivíduo particular, mas uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política”.

¹¹⁰ Cf. Lima Vaz H. Cl. de, *Ética e Direito*, in: *Ética e Direito*, op. Cit., p. 209-210: “...o homem se constitui, portanto, sujeito de direitos ou sujeito universal. Desta sorte, o existir político somente pode ser pensado por meio de uma idéia do homem que dê razão desse movimento de transcendência que o eleva acima da particularidade individual ou grupal. De fato, as vicissitudes das sociedades políticas no Ocidente são acompanhadas pelas variações de um motivo antropológico fundamental que se esforça por traduzir as complexas relações que se estabelecem entre a *universalidade* objetiva da lei e do Direito e a *particularidade* das situações que circunscrevem a existência do cidadão de um lado e, de outro, entre essa mesma *universalidade* e a *singularidade* das consciências individuais”.

¹¹¹ Cf. Lima Vaz H. C. de, op. Cit., p. 207: “É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem...é sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada”....

¹¹² Cf. Höfle V., *Moral und Politik*, op. Cit., p. 776.

¹¹³ Cf. Oliveira M. A de, *Direito e Sociedade*, op. Cit., p. 83: “...o direito é a configuração da liberdade ao nível da convivência das pessoas humanas entre si”. Cf. a respeito desta problemática no pensamento latino-americano: Oliveira M. A de, *Menschenrechte aus der Sicht der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung*, in: *Fornet-Betancourt/Sandkühler H. J.* (eds.), *Begründungen und Wirkungen*, op. Cit., p. 101-119.

¹¹⁴ Nesta perspectiva se diz que os direitos humanos são “direitos pré-estatais” que permitem aos seres humanos se reconhecerem mutuamente como parceiros do direito. Cf. Höffe O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 1999, p. 63.

¹¹⁵ Cf. Oliveira M. A de, *Direito e Sociedade*, in: Pinheiro J. E. et alii (Orgs.), *Ética, Justiça e Direito. Reflexões sobre a reforma do judiciário*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 83: “Abriu-se anteriormente o horizonte a partir de onde podemos pensar a significação do direito na vida humana: a dignidade incondicional do ser

referência a ele se torna impossível uma crítica objetiva do direito positivo. Assim, o direito natural é a instância de controle do direito positivo e a questão fundamental aqui é saber se os sistemas positivos de direito estão ou não em contradição com as exigências do direito natural. Pode existir uma pluralidade de sistemas de direito compatíveis com o direito natural. Além disto, é uma exigência formal do direito natural que o sistema do direito positivo seja o máximo consistente possível.

A proteção e a efetivação dos direitos significam que os seres humanos orientam suas vidas nos princípios da justiça e se respeitam mutuamente como membros de uma associação de livres e iguais. Por uma série de razões a defesa destes direitos e da harmonia das liberdades deve ser tarefa de uma instância pública, o Estado de Direito, o que implica que ele pode ou deve empregar coerção, quando necessário, para defender as pessoas, sobretudo os indefesos, que enquanto tais são tratados como cidadãos, isto é, não simplesmente na particularidade empírica de sua existência natural¹¹⁶, mas na universalidade racional de sua existência política, ou seja, como sujeitos universais ou sujeitos de direitos, e esta é sua tarefa primeira e elementar¹¹⁷. Nesta perspectiva se manifesta que a igualdade básica dos seres humanos é antes de tudo uma igualdade de direitos, portanto, não é uma igualdade fática, mas normativa, cuja efetivação na história humana pressupõe o estabelecimento de instituições universalistas. Nesta perspectiva, a questão subjacente mais grave hoje é a crise das concepções de ser humano no contexto de nossas sociedades pluralistas e a difusão de uma ideologia individualista, o que criou o paradoxo histórico básico de sociedades cada vez mais preocupadas em definir e proclamar listas de direitos humanos e ao mesmo tempo incapazes de transcender o plano formal de sua proclamação e de efetivá-los no nível das instituições e práticas sociais¹¹⁸.

humano como ser livre: o ser humano tem fim em si mesmo e enquanto tal é portador de um sentido absoluto”. A respeito dos diferentes tipos de relação entre ética e direito cf. *Pfordten D. v. d.*, op. Cit., p. 210-213.

¹¹⁶ Aqui está o horizonte em que se situa o pensamento político moderno. Cf. Lima Vaz H. C. de, op. Cit., p. 176: “Ora, a redução dos problemas da sociedade às contradições da *sociedade civil*...na qual a primazia é dada ao indivíduo particular e à satisfação das suas necessidades *psicobiológicas* subordinadas à dialética do desejo, bloqueia sem remédio o movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva de sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade de *sujeito* da virtude e da lei”.

¹¹⁷ A respeito da dialética entre universalidade, particularidade e singularidade aqui implicada cf. Lima Vaz H. C. de, *Moral, Sociedade e Nação*, in: RBF, n.53 (1964)1-30.

¹¹⁸ Cf. Lima Vaz H. Cl. de, *Ética e Direito*, op. Cit., p. 237.