

FILOSOFIA E VIOLÊNCIA

Afirma Aristóteles numa das passagens mais famosas e influentes na história da filosofia:

A cidade (*polis*) é uma criação natural, e o homem é, por natureza, um animal político (*ó ánthropos phúsei politikón zôon*), e um homem que, por natureza e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma (*ó ápolis*), seria um ser desprezível ou estaria acima dos humanos.

[...]

É evidente que o homem, muito mais do que a abelha ou outro animal gregário, é um animal político. Como acostumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que possui o dom da fala (*logos*). Na verdade, a simples voz (*phoné*) pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem, mas a fala (*logos*) tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e, portanto, também o justo e o injusto (*to díkaion kai to ádikon*).

A característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem a percepção do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais e a comunidade (*koinonia*) dos seres que compartilham de tal percepção constitui a família e a cidade. [...] É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, cada um isoladamente não é auto-suficiente (*autarkeios*), e de consequência, em relação à cidade, ele é como uma parte em relação ao todo. Um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente ao ponto de não ter necessidade da fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus.

[...]

Efetivamente o homem quando é perfeito é o melhor dos animais, mas é também o pior quando afastado da lei (*nomos*) e da justiça (*dike*), pois a injustiça é mais perniciosa quando armada e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas que podem ser usadas em modo totalmente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais, o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais e o pior em relação ao sexo e a gula.

A justiça é política (*eh dikaiosuneh politikón*), a justiça é o princípio ordenador (*táxis*) da comunidade política, a justiça (*eh dikeh*) é o critério (*krísis*) do que é justo (*tou dikáiou*).¹

Utilizaremos esse texto seminal da história do pensamento ocidental, como um pretexto para iniciar um discurso sobre a relação entre filosofia e violência. O texto nos oferece, numa linguagem de extremo rigor e densidade, quatro definições de homem que se

¹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.

relacionam entre si: o homem é um ser político por natureza, e por isso é também um ser dotado de razão e de linguagem (*logos*), uma vez que a linguagem é essencialmente uma manifestação coletiva e política; ele é igualmente um ser ético, porque através do *logos* pode compreender o que é bem e mal e compartilhar os valores de uma comunidade; e finalmente o homem, quando se afasta da justiça e da lei, se torna o mais impiedoso e selvagem dos animais, ou seja, se torna um ser violento.

Tentaremos de articular estas quatro dimensões num único discurso.

1. O homem é um ser político por natureza.

Para Aristóteles, ao contrário dos filósofos modernos, os homens não nascem como indivíduos livres num hipotético estado de natureza anterior à criação do Estado civil, onde já são portadores de direitos naturais intrínsecos, tais como o direito à vida, à propriedade, à liberdade, à segurança e à igualdade diante da necessidade e da morte. Ao contrário deste mito fundador da filosofia política moderna, para Aristóteles, nesse estado de natureza não pode haver humanidade, mas podem viver somente os *a-polides* por natureza, seres inferiores como os selvagens, ou superiores ao homem como os deuses. Humanidade plena só pode existir numa comunidade política (*koinonia politiké*) onde os homens compartilham a percepção do bem e do mal, do justo e do injusto, e esta comunidade tem precedência sobre cada uma de nós, como o todo precede cada uma das suas partes. A cidade é auto-suficiente (*autárquica*), mas o indivíduo não é auto-suficiente e não pode viver sem a comunidade; poderíamos dizer, parafraseando Santo Agostinho, *extra civitatem nulla humanitas*.

Afirmar que o homem é um vivente político, significa afirmar que o homem nasce como um ser carente que precisa de tudo e que sem a sociedade ele não se torna homem. É nesse sentido radical que deve ser entendida a politicidade humana: não uma simples sociabilidade, comum a outros animais gregários, mas uma específica politicidade: o homem não é auto-suficiente, não basta a si mesmo, não pode subsistir como tal sem a sociedade, como evidenciou Hanna Arendt². Quanto mais a sociedade for boa, ou seja, permita o bem viver (*eu zen*), mais o homem se tornará homem; ao contrário se a comunidade política em que o homem vive for má, também o homem não poderá se

² ARENDT, H., *A Condição Humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

desenvolver. O destino do homem está, desde o começo da sua existência, indissolúvelmente ligado ao destino da sociedade em que nasce e vive. E isso se define logo e de maneira irreversível através da aquisição da linguagem, que não é um simples instrumento que utilizamos para pensar e comunicar, mas é algo através do qual nos somos “pensados”, através do qual a comunidade política, com toda a sua história e as suas categorias, nos “pensa”. O homem adquire assim uma segunda natureza da qual não poderá se desvencilhar nunca mais. O momento da aparição da individualidade, é posterior, e pode vir a ser ou não ser segundo o tipo de sociedade: há sociedades “fechadas” onde a individualidade é comprimida pela coletividade, outras mais “abertas” e favoráveis ao afloramento da individualidade. Porém, ontologicamente Aristóteles tem razão quando afirma que: “É claro que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo”, porque o indivíduo não existiria sem a sociedade. Não precisamos adotar todos os pressupostos olistas, organicistas e hierárquicos que assume esta concepção no pensamento aristotélico, nem precisamos opor um modelo aristotélico “organicista” a um modelo hobbesiano “individualista”³. O que nos interessa, nesse momento, é reafirmar que esta intrínseca politicidade do homem é um ponto de partida dificilmente contestável que tem inúmeras consequências para o nosso discurso sobre a relação entre filosofia e violência.

2. O homem é um ser de razão e de linguagem.

Nas primeiras páginas da *Lógica de la philosophie*, intitulada “o homem como razão”, Eric Weil afirma que a definição aristotélica do homem como *ánthropos logon echon* é uma definição “filosófica” e não “científica”. Não é uma definição do homem como ele é, baseada no gênero e na diferencia específica (animal vertebrado, bípede, implume), mas como ele deve ser. Por isso, a tradução latina *animale rationale* pode nos enganar: de fato, o comportamento humano é, muitas vezes, tudo menos do que racional. Weil propõe então de traduzir a expressão *ánthropos logon echon* não com “ser racional”, mas como “ser razoável”:

O homem é um animal dotado de razão e de linguagem: isso significa, portanto, afirmar algo que parece surpreendente - ou seja, que os homens de

³ BOBBIO, N. – BOVERO, M., *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (1979).

ordinário não dispõem da razão e da linguagem razoável, mas que eles *devem* dispor delas para ser *plenamente* homens. O homem natural é um animal; o homem tal como quer ser, tal como quer que seja o outro para que ele próprio o reconheça como seu igual, *deve* ser razoável. Aquilo que a ciência descreve não é nada mais do que a matéria sobre a qual é preciso impor uma forma, e a definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas para que se possa realizá-lo⁴.

Para entender esta posição precisamos especificar o conceito aristotélico de natureza definido logo antes do trecho citado:

a natureza de uma coisa é o seu fim (*telos*) ou estágio final, porque nós chamamos de natureza de cada coisa, o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família⁵.

A natureza não é, portanto a condição “inicial” de uma coisa, mas o seu estágio final, o cumprimento (*fulfillment*) de todas as potencialidades nela presentes. A diferença entre o cavalo e o homem é que o cavalo está determinado necessariamente para alcançar tais potencialidades, enquanto que o homem não possui esta determinação absoluta. O homem não “é” homem, mas “se faz” homem, é um projeto que pode ter êxito o fracassar na realização do seu projeto de humanidade. É esta distinção originária que nos permite ter um critério ético.

Definir o homem por aquilo que deve ser, significa defini-lo por aquilo que ele não é. Este é o traço que Hegel chama de *negatividade do homem*: o homem não é um animal como os outros porque, além das necessidades comuns aos outros animais, “ele tem também desejos, quer dizer, necessidades que ele mesmo formou, que não são da sua *natureza*, mas que ele se deu”⁶.

3. O homem um ser ético,

Eis aqui a terceira característica do ser humano para Aristóteles, que está ligada às outras duas, através da linguagem, na medida em que a linguagem é a manifestação suprema da politicidade humana. O homem pensa através de uma língua, assimila através

⁴ WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Paris: Vrin 1989, p. 05 (tradução minha).

⁵ ARISTÓTELES, *Politica*, I 2, 1252 b 31 -1253 a 1.

⁶ PERINE, M., *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, São Paulo: Loyola, p. 126.

da língua os costumes as tradições os modos de pensar da comunidade de que é parte. O que diferencia o homem do animal, para Aristóteles, surpreendentemente não é a possibilidade de elaborar um pensamento mais complexo, mas “de indicar o conveniente e o nocivo, e, portanto, também o justo e o injusto” . O homem é simultaneamente, por natureza, um ser político, razoável e ético.

O que é, portanto a filosofia e quem é o filósofo? A filosofia é essencialmente *praxis*, é o trabalho incessante do homem sobre si mesmo (e sobre a sociedade) para reduzir sempre mais a sua parte não razoável a fim de que se torne inteiramente razoável, para que se torne sempre mais um ser racional, através da negação da sua negatividade. A linguagem do filósofo opera esta libertação do descontentamento humano em direção á plena racionalização do homem.

Contentamento (felicidade) e descontentamento (infelicidade), razão e animalidade, ser (presença) e não ser (devir), liberdade e dado – toda filosofia gira ao redor desses pólos. A origem da filosofia está, pois, “no desejo e na negatividade primitiva” presente na própria natureza humana⁷.

Para Weil, a filosofia é, então, o trabalho constante do homem para se tornar, através do *logos*, de um ser meramente razoável a um ser plenamente racional. A filosofia é eminentemente uma ética e uma política, isto é, uma ação que visa, através da *theoria* e da *práxis*, a transformação do homem num bom homem e num bom cidadão. Afirma Aristóteles:

quando o homem é perfeito (*téleios*), é o melhor dos animais, mas é também o pior quando afastado da lei (*nomos*) e da justiça (*dike*) , pois a injustiça é mais perniciosa quando armada e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas que podem ser usadas em modo totalmente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais⁸.

O homem se torna violento quando se afasta da lei e da justiça, que são para Aristóteles expressão da reta razão (*orthós logos*). O *logos* possui portanto um caráter intrinsecamente moral e ético; o *logos* enquanto razão, talento, habilidade, astúcia é

⁷ WEIL, E., *Filosofia Política*, tradução de M. Perine, São Paulo: Loyola, p. 50.

⁸ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1.

ambíguo: o homem pode usar esses talentos para o bem ou para o mal. E aqui se introduz necessariamente o discurso sobre a violência.

4. A violência

Durante o percurso que cada homem inevitavelmente é condenado a percorrer para se tornar não somente um ser razoável, mas um ser plenamente racional, ele se defronta com três tipos de obstáculos, ou três grandes tipos de violência.

O primeiro é a **violência física** que o homem sofre por parte da natureza exterior: a enfermidade, a fome, a morte, a violência dos elementos naturais que tanto podem curar como matar. Afirmar que o homem é um ser político significa afirmar que ele não pode existir num estado de natureza. Do Estado de natureza, dizia Hegel concordando nesse aspecto com Hobbes, podemos afirmar somente uma coisa: que dele é preciso sair. Contra a violência da natureza, onde impera a lei do mais forte e a luta pela sobrevivência, o homem busca refúgio e proteção na sociedade, que se torna para ele uma segunda natureza. A sociedade por sua vez, se preserva e se reproduz continuamente através da transformação contínua da natureza: é o mundo do trabalho e da técnica. A técnica e o trabalho permitem ao homem de se preservar da violência física da natureza, mas essas mesmas técnicas podem ser utilizadas contra o homem. O problema não é, portanto, técnico, mas essencialmente ético e a relação entre ética e técnica é ambígua. Os progressos técnicos podem permitir um progresso ou um regresso moral da humanidade.

Hoje, como nunca na história, a humanidade tem em suas mãos duas possibilidades alternativas que, até pouco tempo atrás, eram prerrogativa de Deus (é por isso talvez que Deus morreu?): a sua destruição total ou a sua libertação total da violência física, com exceção da morte. Através da bomba atômica e do colapso ambiental podemos nos destruir totalmente. O que Deus fez com o dilúvio e com Sodoma e Gomorra é uma pálida imagem do que hoje o homem pode fazer com as suas próprias mãos em escala bem mais ampla. Conseguimos descobrir as potências telúricas que estavam adormecidas nas profundezas da matéria e agora, como o aprendiz de feiticeiro, estamos com esta perigosa arma em nossas mãos sem saber o que fazer.

Por outro lado, o desenvolvimento da técnica chegou a um ponto tal que a humanidade poderia varrer da face da terra a fome, o analfabetismo, a maioria das doenças,

e toda uma série de flagelos que a atormentaram durante milênios. O problema, portanto, não é mais técnico, mas ético-político. Por isso, nos podemos perguntar, com Kant, se houve efetivamente um progresso moral da humanidade além de um progresso técnico-científico.

Esta pergunta nos introduz ao outro tipo de violência, a **violência social** que os homens infligem uns aos outros, produzida pelo homem contra o outro homem. O homem é um ser mais violento que os animais porque tem uma alta dose de violência intra-específica dirigida contra os membros da sua própria espécie e de violência gratuita, não motivada pelas necessidades naturais. Essa violência não pode ser eliminada totalmente, mas pode ser controlada socialmente, como demonstra a existência de sociedades mais ou menos violentas. A violência está ligada à questão social, isto é a existência de uma sociedade injusta socialmente, inclusive no Brasil, onde assistimos a um aumento estarrecedor da violência. Somente uma sociedade justa, diria Aristóteles, pode garantir uma vida boa.

Porém, nenhuma sociedade humana, porquanto desenvolvida e justa conseguiu e nunca conseguirá eliminar totalmente a violência, que é parte da condição humana, o que significa admitir que existe um terceiro tipo de violência. Usando as palavras de Weil: “é a violência que o homem, enquanto ser razoável, sofre por parte do seu ser empírico, que o homem sofre de si mesmo.” É a **violência** que poderíamos chamar de ontológica ou **metafísica**, que Kant define como mal radical, e que é uma racionalização da idéia judaico-cristã de pecado original. Diz ainda Weil:

Os homens, todos os homens, inclusive o homem da reflexão moral, agem movidos pelo que tem de *mau*, dado que não são universais.... O bem está, pois, indissoluvelmente ligado ao mal, um mal que não pode ser desenraizado, apenas transformado. [...] Ora, o pensador moral sabe o que é o bem. Mais exatamente sabe qual é o mal a ser combatido e vencido, a fim de que o bem possa tornar-se real: é a paixão, a violência do homem natural, aquilo que ele chama de seu interesse pessoal, sua vontade natural.⁹

Não há nenhuma astúcia, ardil o *aufhebung* da razão que possa recuperar a violência e conduzi-la no âmbito da razão, porque a violência é exatamente o oposto da razão. Neste aspecto, Weil concorda mais com Kant do que com Hegel. Para Hegel a violência é um

⁹ WEIL, E., *Filosofia Política*, cit., p. 58.

momento da razão, necessário para o movimento dialético da própria razão, até a subsunção final da violência pela razão e uma nova retomada do processo dialético. Para Weil, a violência, ao contrário, se dá fora da razão, enquanto é uma ameaça à filosofia, enquanto é o *não*-absoluto, a anti-filosofia. Embora a filosofia possa compreender a violência e procure restringir sua irrupção, contudo, não pode eliminá-la; embora a razão procure sua finalidade - vencer a violência - ela não pode fazê-lo absolutamente; embora a razão procure se justificar deste modo, ela não pode fazê-lo de forma absoluta. O discurso filosófico, enquanto segue e observa as regras formais do discurso, não pode nos garantir a verdadeira sua posse. Este é o elemento kantiano do discurso filosófico de Weil: razão e finitude, contra Razão e Absoluto de Hegel.

A violência, usando os termos de Weil, é a recusa do “homem ordinário”, o homem que não é nem quer ser filósofo e que zomba do filósofo. A maioria dos homens, diz Weil, na sua vida corrente busca o contentamento na satisfação das necessidades, no apaziguamento do desejo, na realização da negatividade e não na e pela razão, como propõe o filósofo¹⁰. O discurso do filósofo, isto é, do homem que é razoável e que quer ser racional, é um discurso, de certa forma irrefutável, porque não se trata aqui de contrapor o verdadeiro e o falso, a verdade e o erro, porque ambas pertencem de qualquer forma ao discurso racional. Mas é irrefutável também o discurso do homem comum que recusa livremente o discurso racional do filósofo, ser razoável que está a procura da presença. Ambos os discursos têm sua origem numa escolha livre: a própria escolha da razão é uma escolha não tanto irracional (porque o razoável e o não razoável se opõem no interior dos limites da razão), mas é uma escolha a-razoável ou pré-razoável.

O que fazer? O filósofo, diz Weil, não se opõe à organização da comunidade que permite a satisfação das necessidades humanas e dos seus desejos legítimos. Ele acrescenta somente que nem todos os desejos são legítimos, porque nem todos são razoáveis. Para o filósofo o que se opõe à filosofia, o que recusa o contentamento na e pela razão, o que impede a realização da razão é uma “forma determinada de negatividade”, é o desejo do que não é legítimo, do que não é razoável. É disso que a filosofia tem medo, mais do que da morte: é o medo de perder o controle sobre si mesmo: é o medo do medo. Ou, como será mais simples afirmar, o medo da violência. É o medo que a violência tome conta dele

¹⁰ M. Perine, *Filosofia e violência*, cit., p. 127.

mesmo e o mine no interior, ele que ainda não é um sábio, e que mantém consigo a animalidade do ser vivo. Como o filósofo pode ser razoavelmente seguro de sua razão?

Somente a uma condição, ou seja, a condição de que a vida dos homens seja tal que possa saber que o seu medo é sem fundamento. Em outras palavras, é preciso que o mundo dos homens seja tal que nele a paixão não tenha lugar, que a negatividade e o desejo contribuam para construir uma forma de vida na qual o homem, os homens estejam ao abrigo da violência, que o seu caráter seja formado ou transformado de tal maneira que o indivíduo não seja empurrado em direção da paixão, mas da razão¹¹.

A filosofia quer que a violência desapareça do mundo. Ela reconhece as necessidades, admite o desejo, aceita que o homem permanece um ser razoável: o que importa é eliminar a violência. É legítimo o desejo que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem, é ilegítimo o desejo que a aumenta.

Isso comporta para o filósofo a necessidade de que a filosofia se realize no mundo da violência, portanto a passagem da filosofia para a história e a política. Para Weil a razão é uma possibilidade do homem e a outra possibilidade é a violência: a história e o terreno desta disputa permanente entre essas duas possibilidades¹².

4. A justiça é política

E aqui retomamos a última indicação do texto de Aristóteles. O homem, ser político por natureza, ser razoável e ser ético, mas também ser violento, precisa de uma sociedade justa para se realizar plenamente como homem. A dimensão ético-política da filosofia é inerente à própria filosofia e não por acaso todos os grandes filósofos foram também filósofos políticos.

A virtude política por excelência é a justiça e Aristóteles nos diz que a justiça é política. No livro V da *Ética a Nicômacos*, afirma que a justiça é essencialmente uma virtude para o outro (*pros eterón, ad alterum*), ou seja, uma virtude que se exercita nas relações entre os cidadãos livres e iguais (*eleuteroi kai isoí*)¹³. Afirma também que a justiça é a regra ou o princípio ordenador (*táxis*) da comunidade política, porque se rege no

¹¹ WEIL, E., *Filosofia Política*, cit., p. 120.

¹² M. Perine, *Filosofia e violência*, cit., p. 131.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, V,1 - 1129b 26-27.

princípio *unicuique suum tribuere*, de dar a cada um o que lhe cabe. E que a justiça é a determinação ou o critério (*crisis*) do que é justo, ou seja a afirmação do caráter objetivo da justiça que não diz respeito à vontade dos indivíduos (direitos subjetivos modernos), mas à conformidade com uma ordem objetiva justa.

Aristóteles admite também, numa passagem tão famosa quanto obscura, que o justo por natureza (diríamos hoje o direito natural), pode mudar, mas que apesar disso vai continuar sempre existindo uma diferença entre o que é justo por natureza e o que é justo por lei¹⁴. Podemos interpretar esta difícil passagem afirmando que as concepções de justiça podem mudar dependendo dos contextos históricos, mas a idéia de justiça, de Aristóteles até Rawls permanece como um critério ineliminável para a convivência social. Na linguagem de Weil isso significa afirmar a existência de um “direito natural” que ele assim define:

chama-se de direito natural aquele ao qual o filósofo submete-se, mesmo sem ser obrigado a isso pelo direito positivo: ele quer agir, a fim de contribuir para a realização do universal razoável, da razão universal. Ele tratará como seres razoáveis e, portanto, iguais todos aqueles com os quais se relaciona. [...] Noutros termos, o homem moral descobre que a lei moral deve informar uma lei positiva: a libertação do homem, de todo homem, deve realizar-se no mundo se a vida moral e razoável não querem ser um simples sonho. O filósofo será igual a todos, quando todos forem seus iguais em razão¹⁵.

É preciso, afirma Weil - que exista um sistema de leis, de máximas empíricas fornecidas pela história, mas que respondam a condições não históricas. A condição, abstrata e geral, do direito natural será a seguinte: é preciso que em cada comunidade exista um sistema de lei positivas que não seja: a) nem contraditório em si mesmo; b) nem em contradição com o princípio moral, o princípio da igualdade dos seres razoáveis e livres. Direito natural não se opõe aqui a direito histórico, - como algo cujo conteúdo não é sujeito à mudança - mas a direito positivo: o direito natural do filósofo é a base de toda crítica do direito positivo. Afirma Weil que, para o direito natural:

Todo ato violento é injusto e não pode ser reconhecido por nenhum sistema de direito positivo, pois o ato violento é o ato do indivíduo natural enquanto tal,

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V,6 - 1133b 24-30.

¹⁵ WEIL, E. *Filosofia Política*, cit., p. 43.

segundo suas paixões, seus desejos não-universais, seus motivos apenas psicológicos.¹⁶

Trata-se de um jusnaturalismo racionalista que se fundamenta numa ética, ao mesmo tempo formal e material, que procura realizar uma síntese entre as duas grandes tradições éticas do Ocidente, Kant e Aristóteles. Para a ética kantiana do dever pelo dever, o imperativo categórico se impõe pela forma de sua máxima (“age de tal maneira que a máxima que rege a tua ação possa se tornar como uma regra universal”), prescindindo de um acordo sobre o conteúdo “material” da ação. A ética das virtudes aristotélica ao contrário pressupõe uma definição do que é o bem, a felicidade e a vida boa para os cidadãos livres.

A ética de Weil é formal porque não se identifica com um conjunto de normas eternas e imutáveis, mas com a coerência interna ao discurso racional e a coerência com os princípio fundamental da “igualdade dos seres razoáveis e livres”. Mas é também material porque pressupõe uma concepção de homem, de bem e de felicidade que é determinada pela opção originária entre a filosofia e a violência. O homem razoável que escolhe ser um ser plenamente racional é o homem bom, a vida boa é a vida que procura realizar esta tarefa, e a felicidade e o contentamento consistem em realizá-la na vida de cada um e da comunidade em que cada um vive. Ao final, também a ética kantiana, apesar do seu formalismo, pressupõe o conceito de dignidade humana e pode ser lida como uma racionalização ou secularização da concepção cristã do homem como criado a imagem e semelhança de Deus.

5. Os “direitos humanizantes”.

Tentando concluir esta reflexão sobre filosofia e violência, nos seja permitido traduzir parte do que foi dito na linguagem para nós mais familiar, dos direitos humanos.

Ao final, o que é, hoje, a doutrina dos direitos humanos? Se olharmos o *corpus* de documentos que seguiram à Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pelas Nações Unidas, em 1948¹⁷, podemos observar que os direitos humanos não são

¹⁶ WEIL, E., *Filosofia Política*, cit., p. 46.

¹⁷ Os textos principais que compõem a assim chamada “Carta Internacional dos direitos do Homem” são: a “Declaração Universal dos Direitos do Homem” (1948), o “Pacto Internacional relativo aos direitos

simplesmente “direitos” no sentido estritamente jurídico da palavra, mas constituem um conjunto de “valores” imprescindíveis para uma vida boa, ou as condições de possibilidade de uma vida boa. Os direitos humanos aparecem como um conjunto de valores ético-políticos que orientam a sociedade. Com efeito, nenhuma sociedade humana pode prescindir de enfrentar a questão ético-política, isto é, a questão de que tipo de homem e de cidadão quer construir. Os antigos confiavam esta tarefa às ciências práticas, isto é, às ciências que estudavam a *práxis ético-política*, enquanto atividade que tem como objetivo não a produção de objetos externos, mas a transformação do próprio homem¹⁸. A *práxis* coloca-se, assim, como mediação entre o indivíduo empírico e o indivíduo ético, como afirma H. C. de Lima Vaz:

Portanto entre a razão presente na sociedade política expressa na lei e no Direito, e o indivíduo natural, estende-se todo o processo de universalização, propriamente pedagógico (a Política, como a Ética é fundamentalmente uma *Paideia*), que eleva o indivíduo à condição de cidadão (*polités* ou *civis*), indivíduo universal porque vivendo segundo a razão.¹⁹

Na linguagem weiliana esta é a essência da educação.

A educação é a domesticação do animal no homem. Mas ela difere da domesticação de um animal. [...] A educação de um indivíduo humano é uma domesticação cujo fim último é fazer do educando um educador de si mesmo tanto quanto de todos os que têm necessidade de educação. E a educação tem um papel fundamental: nada de humano se fez, nada de humano jamais se fará sem educação.²⁰

Recuperar a dimensão da *práxis* ético-política significa, portanto, recuperar a função educativa da política, não no sentido de impor a todos um único modelo de comportamento moral – que conduziria a um tipo de fundamentalismo, ou totalitarismo típico do Estado ético – mas no sentido de uma intervenção positiva da política, entendida como ação coletiva para diminuir a violência na sociedade e criar as condições necessárias para o desenvolvimento plenamente humano e tendencialmente universal dos seus cidadãos.

econômicos, sociais e culturais” de 1966 (assinado por 118 Estados), o “*Pacto Internacional relativo aos direitos civis e políticos*”, também de 1966 (assinado por 115 Estados), e os dois “*Protocolos Facultativos*” de 1966 e 1989.

¹⁸ Para uma recuperação da *práxis* antiga na filosofia política contemporânea, ver Hanna Arendt, *A condição Humana*, cit.; em particular o capítulo dedicado à “ação”, pp. 127-182.

¹⁹ VAZ, H. C. De Lima, *Escritos de Filosofia. Ética e cultura*, São Paulo: Loyola, 1993, p. 145.

²⁰ WEIL, E., *Filosofia Política*, cit., p. 62.

Neste contexto, a proclamação dos direitos humanos pode oferecer um terreno comum de consenso e de entendimento, um mínimo comum denominador sobre as condições necessárias para a realização plena do ser humano, na época contemporânea. Os direitos humanos constituem, se não propriamente um novo *ethos* mundial,²¹ certamente um progresso da “autoconsciência da humanidade” no nosso tempo e podem se tornar o ponto de interseção e de consenso (um verdadeiro *consensus gentium*) entre diferentes doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais. Olhando em perspectiva histórica os trágicos caminhos pelos quais a humanidade enveredou – e continua enveredando – os direitos humanos constituem um horizonte irrenunciável do nosso tempo e uma oportunidade efetiva de “progresso moral”, embora precária, uma vez que nada é necessário na história.

Aparece sempre mais claro para o homem razoável que quer se tornar um ser plenamente racional que, sem estes direitos fundamentais, a violência em todas as suas manifestações, nunca poderá ser, se não próprio erradicada, pelo menos limitada. Nesta perspectiva, os direitos humanos constituem as condições necessárias para que cada homem possa vencer a violência e realizar plenamente suas potencialidades humanas nas condições históricas do mundo contemporâneo. Por isto, poderíamos defini-los como direitos “humanizantes”, conforme a sugestiva proposta de H. C. de Lima Vaz:

A razão da vida política é exatamente o Direito. 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. Nesse sentido, esse Direito pode ser dito um Direito humano ou mais exatamente, *humanizante*, já que a universalização pelo direito não é, por definição, uma propriedade “natural” do indivíduo particular, mas uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política.²²

Mas isto requer que a realização dos direitos humanos não pode ser deixada ao livre jogo das forças do mercado globalizado, mas exige uma intervenção política ativa dos indivíduos, dos povos, dos governos e dos organismos internacionais responsáveis pela

²¹ Sobre a necessidade de um novo *ethos* mundial, ver: KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1992; Id. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, [1997], 1999.

²²H. C. de Lima Vaz, *op. cit.*, p. 146.

promoção e defesa dos direitos humanos.

Concluindo.

A questão dos direitos humanos, hoje, entendida em toda a sua complexidade, funciona como uma idéia reguladora (como diria Kant), um horizonte que nunca poderá ser alcançado - porque a violência nunca poderá ser totalmente eliminada - mas sem o qual, não saberíamos sequer para aonde ir. Desta maneira, a distância abismal entre a filosofia e a violência poderá ser progressivamente diminuída em favor da filosofia, em favor do discurso razoável. Essa é a nossa tênue mas pertinaz esperança e esse é o motivo maior do nosso ofício de filósofos.