

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

Giuseppe Tosi (UFPB)¹
pinuccio@uol.com.br

RESUMO

O presente ensaio se propõe a aprofundar a relação entre ética e política e a esclarecer o significado da afirmação da “ética na política”, abordando a questão da legitimação e justificação da existência de uma ética pública (ou republicana) que encontre o seu lugar entre a moral individual e o direito. Após um breve excursus sobre a história conceitual da questão, o autor realiza uma comparação entre a concepção jusnaturalista e liberal do “Estado de Direito” e a concepção hegeliana de “Eticidade do Estado”, mostrando como, depois do fim do comunismo nos países do Leste Europeu, o Estado liberal de direito aparentemente se coloca, hoje, como o único horizonte teórico e prático praticável para a democracia. O autor mostra, ao mesmo tempo a insuficiência do Estado liberal, sobretudo na sua versão neo-liberal, para a solução dos grandes problemas sociais da atualidade e a necessidade de recuperar a dimensão de uma ética pública ou coletiva; temas que fazem parte do debate entre as teorias políticas “liberais” e “comunitaristas” que se desenvolve na filosofia política contemporânea. O autor traduz as questões deste debate na linguagem dos direitos humanos, identificando no corpus dos direitos humanos fundamentais elaborado a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, o conteúdo material desta ética pública, isto é, um novo ethos coletivo e tendencialmente universal que, sem ferir a liberdade e a privacidade dos indivíduos, possa orientar a ordem jurídica nacional e internacional para a constituição de um direito e de uma política ética, que exige uma intervenção ativa e propositiva do Estado e da Sociedade Civil para a realização dos direitos fundamentais, em todas as suas dimensões, tanto os civis e políticos como os econômicos, sociais e culturais.

Palavras chaves: ética, política, comunitarismo, liberalismo, neo-liberalismo.

¹ Prof. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

1. A QUESTÃO

A vitória do Partido dos Trabalhadores e de outros partidos de esquerda nas eleições municipais de 2000 coloca a questão da relação entre ética e política no centro da cena política atual. O PT venceu a eleição levantando a bandeira da ética **na** política e obteve um “prêmio eleitoral” e um crédito de confiança por parte da população, cansada da corrupção generalizada incrustada na classe política e que acredita na possibilidade de que o PT mude esta situação e tenha um comportamento político mais ético. Portanto, nada mais oportuno do que nos debruçar sobre este tema e procurar entender melhor o **significado da ética na política**, que é já uma maneira de responder à questão da ética e da política, colocando uma preposição que une os dois termos.

Talvez seja o caso de iniciar, de maneira muito escolástica, tentando uma primeira definição dos dois termos, para depois colocá-los em relação. A palavra “**ética**” vem do grego *ethos* e possuía, na Grécia antiga, dois sentidos: significava tanto os costumes, as tradições, os comportamentos coletivos de um grupo social, quanto o caráter, o hábito, o comportamento individual de uma pessoa.² A palavra “**moral**” (que vem do latim *mos,-ris*) possui um significado parecido e, às vezes, é usada como sinônimo de ética, mas prefiro utilizá-la para definir o âmbito do comportamento individual, enquanto que o ético definiria o âmbito dos costumes e comportamento coletivo. Além desses dois significados, a palavra ética pode indicar a **reflexão racional e crítica “sobre” os costumes coletivos e individuais** para saber quais deles podem ser aceitos ou devem ser rejeitados. Neste terceiro sentido temos a ética enquanto parte da filosofia, às vezes chamada também de filosofia moral. A filosofia moral, isto é a reflexão racional e coletiva sobre os costumes, aparece quando se dá uma crise do *ethos* coletivo, isto é, das tradições e dos costumes e os indivíduos não sabem mais como se comportar e precisam encontrar um novo fundamento e um novo consenso.

A palavra **política** faz parte da ampla família de palavras oriunda do grego *polis* e pode indicar vários conceitos. A diferença de “ética”, que (como acontece também com “história”), pode significar tanto a realidade quanto a reflexão sobre esta realidade, por “política” se entende a “realidade política”, enquanto, para designar a reflexão sobre a política, se fala de “**teoria**” ou de “**ciência**” ou de “**filosofia**” política.³

Existem várias teorias, ou maneiras de entender a política,⁴ mas o que define, em última instância, a política – pelo menos a partir da modernidade – e a distingue da economia, da religião, da ética é o conceito de “poder”. E, portanto, a questão da relação entre ética e política implica na determinação da legitimidade do poder e da possibilidade que o poder se fundamente sobre princípios éticos distintos, mas não alheios à política.

Uma outra questão a ser discutida é em que sentido se diferenciam a política e o direito, isto é, se o direito é uma mera expressão do poder, da vontade política ou se tem a ver com instâncias éticas e morais. Bobbio, por exemplo, afirma que “A política tem a ver com o direito sob dois pontos de vista: enquanto a ação política se exerce através de direito,

² VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Fenomenologia do ethos*, in “Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura”, São Paulo, Loyola 1993, pp. 11-35.

³ Ver BOBBIO, Norberto *Das possíveis relações entre filosofia política e ciências política*, in “Teoria Geral da Política”, Campus, Rio de Janeiro 2000, pp. 67-78.

⁴ Bobbio enumera, pelo menos quatro maneiras válidas para classificar as teorias políticas da Idade Moderna: *op. cit.*, p. 67-68.

e enquanto o direito delimita e disciplina a ação política.”⁵ Neste sentido, onde não há um poder capaz de fazer valer as normas legais por ele estabelecidas recorrendo também à força, em última instância, não há propriamente um direito, mas talvez somente uma exigência ética que ainda não se transformou em direito.

A questão da ética na política tem que articular, então, quatro dimensões: de um lado a **moral** individual e a **ética** coletiva, que encontram sua fundamentação e justificação na força interna e interiorizada que os costumes e os hábitos exercem sobre o indivíduo e a sociedade; do outro lado o **direito** e a **política** que encontram seu fundamento em algum tipo de coação e de força externa exercida pelo Estado. A pergunta consiste em saber se a política e o direito constituem âmbitos autônomos próprios, independentes da moral e da ética ou se há uma relação entre eles e de que tipo.

Descrito, ainda que de forma sumária o problema, podemos tentar agora um enfrentamento da questão do ponto de vista histórico-conceitual.

2. UM ESBOÇO HISTÓRICO

Antiguidade clássica

Como se sabe, na Antiguidade Clássica não encontramos propriamente uma divisão, uma tensão, uma dicotomia entre ética e política. Aristóteles pode escrever a *Ética a Nicômacos* como uma introdução à *Política*, e os dois livros são, de fato, um único livro. A articulação que o pensamento antigo instituiu entre ética e política pode ser ilustrada pela obra do filósofo, que – neste como em outros campos do saber – foi o primeiro a sistematizar a questão. Só a título de exemplo podemos citar as famosas páginas de abertura da *Ética a Nicômacos* nas quais Aristóteles define a ciência política como ciência dominativa e predominante (*arquitētoniké*) sobre as outras, porque:

“a ciência política utiliza as demais ciências e, mais ainda, estabelece por lei (*nomothetouse*) o que devemos fazer e aquilo de que devemos abster-nos. A finalidade (*télos*) desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e esta finalidade deve ser o bem do homem (*tanthrópinon agathón*). Com efeito, ainda que o bem seja o mesmo para o um indivíduo e para a cidade, é manifestamente algo maior (*meîzón*) e mais perfeito (*teleiότερον*) perseguir e preservar o bem da cidade (*polis*); pois, podemos nos contentar com o bem de um só indivíduo, mas é mais bonito (*kállion*) e mais divino (*theiότερον*) o bem de um povo e de uma cidade. Este é o objetivo justamente da nossa investigação (*méthodos*), sendo ela uma investigação política (*politiké*)”⁶.

Prevalecia no mundo antigo um *ethos* coletivo ou uma ética pública, de tal maneira que as virtudes ou o comportamento do homem honesto e do bom cidadão eram muito próximos; não havia grandes diferenças.⁷ Na verdade, a Antiguidade conheceu tensões e

⁵ BOBBIO, *op. cit.*, p. 232.

⁶ ARISTÓTELES, *E. N.*, 1094 a 26-28 1094b 1-11.

⁷ Aristóteles é um dos poucos que se pergunta se as virtudes do bom cidadão e do homem honestos devem ser as mesmas. Na *Política* (Livro III, 1276b 15), no momento em que define quem é o cidadão, Aristóteles se pergunta se a virtude do bom cidadão é a mesma do homem de bem: (“*arête andrós agathou kai politou spoudaíou*). A questão é importante porque introduz uma distinção entre a ética e a política que não existia, por exemplo, em Platão.

conflitos entre *ethos* e *nomos*: pensamos, por exemplo, à tragédia de Sófocles *Antígona*⁸ que pode ser lida como um conflito entre as razões da ética - neste caso de uma ética religiosa ancestral e tradicional ligada aos laços de sangue do clã familiar, do *oikos* - e as razões da política – expressas pelas leis da *polis*, que representam uma maneira mais “impessoal” de ver as relações humanas no âmbito propriamente político. A tragédia registra a existência de uma tensão possível num momento de crise do *ethos* coletivo ou de mudança de padrões éticos e, portanto, de *conflitos éticos*. Outro exemplo inevitável é o julgamento de Sócrates, assim como nos foi deixado pela *Apologia*⁹, onde aparece um conflito entre o indivíduo e a coletividade, conflito, porém que, no *Criton*, é recomposto por Sócrates no discurso em que – num imaginário diálogo entre as “leis da cidade” e Sócrates – o filósofo justifica a recusa a fugir e os motivos que o levam a obedecer ao pacto (*suntheke*) que ele, como cidadão (*polites*), assinou com a cidade.¹⁰ Podemos também encontrar tensões e conflitos nos debates suscitados pela corrente naturalista da sofística que acentuavam a tensão entre *physis* e *nomos*, negando as leis e os costumes da cidade em nome da natureza.¹¹

Apesar destas tensões, não temos propriamente na antiguidade um conflito entre o indivíduo e a coletividade, porque não existia o âmbito do que a modernidade chamará de “moral individual”. Os padrões éticos plasmavam o indivíduo para se adaptarem a um universo de valores permitidos bastante reduzido e restrito: o politeísmo religioso, na verdade, escondia um substancial monoteísmo dos valores coletivos. Era a “bela unidade ética” ou a “bela individualidade” que Hegel tanto admirava nos antigos gregos e romanos.¹² O que Hegel sublinha é que faltava aos antigos a consciência moral “interior”

⁸ SÓFOCLES, *Antígona*, trad. De Mário da Gama Kury, Zahar Ed., Rio de Janeiro 1993.

⁹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, in “Diálogos” trad. De Márcio Pugliesi e Edson Bini, Hemus, São Paulo s/d, pp. 35-80.

¹⁰ PLATÃO, *Criton*, in “Diálogos” trad. De Márcio Pugliesi e Edson Bini, Hemus, São Paulo s/d, pp. 82-96. No diálogo as leis “personificadas” relembram a Sócrates as obrigações e os deveres que ele assumiu com a cidade: “Vês então, Sócrates, continuariam as leis a dizer, que, se temos razão, o que intentas contra nós é injusto. Contra nós que te permitimos nascer, te sustentamos, educamos, e, finalmente, como a todos os outros cidadãos, te demos parte de todos os bens que dispomos. Não deixamos de afirmar publicamente que todos os atenienses que o desejam, depois de ter entrado em posse de seus direitos cívicos, depois de examinar as leis e os costumes da cidade, se não lhes agradarem podem se retirar para onde quer que queiram levando todos seus bens...” (93). Nesta concepção o indivíduo tem obrigações e deveres para com a cidade e o direito de sair da cidade se não lhe agradarem suas leis e costumes, não de colocá-los em questão.

¹¹ Ver REALE, Giovanni, *Os sofistas*, in “História da Filosofia Antiga”, trad. de Marcelo Perine, São Paulo, Loyola 1993, Vol I, pp. 188-242.

¹² HEGEL, G. W. F., *Filosofia da história*, tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, Editora UNB, Brasília 1995, p. 211-212: “Dos gregos, podemos afirmar que não tinham consciência da liberdade em sua primeira e verdadeira forma. Para eles, o objetivo era a pátria viva: essa Atenas, essa Esparta, esses templos, esses altares, esse modo de convívio, esse círculo de concidadãos, esses usos e costumes. Para os gregos, a pátria era uma necessidade, sem a qual eles não poderiam viver. Os sofistas, os mestres da sabedoria, foram os primeiros a trazer a reflexão subjetiva e o novo ensinamento de que cada um teria que agir conforme sua própria convicção.” Ver também: BOBBIO, N. *Direito privado e direito público em Hegel*, in “Estudos sobre Hegel”, Brasiliense, São Paulo, 1989: “Esta contraposição serve ao jovem Hegel para distinguir a religião grega – religião popular – da religião cristã – religião privada – e para expressar sua preferência para a primeira, de acordo com um uso axiológico da grande dicotomia que será constante no sistema hegeliano, pela qual “privado” representa sempre o momento negativo, “público” sempre o positivo. Enquanto a missão de uma religião privada, como o cristianismo é “formar a moralidade dos homens singulares”, a de uma religião popular ou pública, como era a religião grega, é “formar o espírito do povo” [...] Religião privada e religião popular ou pública desempenham duas funções diferentes: a primeira a formação moral do indivíduo singular; a segunda a coesão espiritual de um povo”. p.112.

do indivíduo, a *moralität* como interioridade moral que começa a surgir, para ele com os sofistas, Sócrates e, sobretudo, com o Cristianismo¹³.

Idade Média

Será o cristianismo que vai dar importância ao âmbito da consciência individual, da interioridade da consciência moral o que vai redundar no mandamento de que: “è melhor obedecer a Deus do que aos homens”, e, portanto, provocar uma dicotomia entre interior/exterior, indivíduo/coletividade, Igreja/Estado, Cidade de Deus/Cidade dos Homens.¹⁴ Porém, se este princípio apareceu na história com o cristianismo (ou, antes, com o estoicismo)¹⁵ não vingou historicamente na medida em que houve a reconciliação entre a Igreja e o Estado e o cristianismo se tornou a religião oficial do Estado durante mais de mil anos, no Ocidente.

O que não quer dizer que não houve disputas, tensões entre o Papado e o Império, mas, ao final, foi recomposta a unidade do *ethos* coletivo ao redor da religião, que é o que nos interessa: ser um homem bom e um bom cidadão significava ser um bom cristão. Aliás, ser um (bom) cristão era (quase) sinônimo de homem, porque no cristão deveriam estar unidas e sintetizadas todas as virtudes e as qualidades necessárias, tanto individuais como coletivas. A cristandade enquanto “totalidade ética” imprimia um caráter à sociedade medieval e orientava os comportamentos coletivos e não tolerava uma esfera de “moralidade privada” que pudesse fugir ao controle social, como mostra o famoso e triste exemplo da Inquisição Católica.

Poderíamos afirmar, de maneira muito geral, que desde a Antiguidade clássica até o fim da Idade Média, em contextos históricos tão diferentes como a *polis* grega, os impérios helenísticos, o império romano, os feudos ou as *civitates* medievais do Sagrado Romano Império, a maneira de entender a política não mudou substancialmente nas suas estruturas conceituais fundamentais. A hegemonia de um *ethos* coletivo compartilhado por todos ou pela grande maioria orientava tanto os comportamentos dos indivíduos que interiorizavam seus valores pela força interna do *habitus*, quanto o comportamento dos governantes que deviam administrar a coisa pública: *gubernare navem rei publicae*, conforme o antigo ditado de Cícero.

Renascença/Modernidade

Será na Renascença que esta unidade ética coletiva começa a se romper: temos dois documentos quase contemporâneos que indicam o novo clima cultural. O primeiro texto é o de Erasmo da Rotterdam: *A educação do príncipe cristão*, de 1515 ou segundo é o *Príncipe*

¹³ Ver HEGEL, G. F. W., *O cristianismo*, in “Filosofia da História”, op. cit., pp. 271-284.

¹⁴ Não por acaso o cristianismo é a continuidade da tradição judaica e os Judeus foram um dos poucos povos que sofreram a mais radical destruição por parte do Império romano: a primeira “solução final” da questão hebraica foi pensada e colocada em prática pelos romanos. Foi o imperador Tito, muitos séculos antes de Hitler, a comandar a solução final, a destruição de Jerusalém e a deportação em massa do povo hebraico. Nietzsche tem uma certa razão em afirmar que o cristianismo foi a “vingança” dos Judeus: um povo que foi derrotado militarmente, mas que acabou se introduzindo no coração do Império conquistando-o “espiritualmente”, por dentro. Como os judeus, também os primeiros cristãos se negavam a adorar os ídolos e a prestar adoração ao imperador e reivindicavam assim uma esfera interior própria e típica do indivíduo que o Estado não poderia “invadir”.

¹⁵ Ver. GAZOLLA, Rachel, *O Ofício do filósofo estóico*, Loyola, São Paulo 1999: pp., 9-77.

de Maquiavel que è quase contemporâneo.¹⁶ Enquanto Erasmo, em coerência com o seu cristianismo evangelicamente renovado e com o seu pacifismo radical, prega que o bom príncipe tem que ser cristão e se comportar nos assuntos políticos seguindo os preceitos da moral cristã, Maquiavel prega exatamente o contrário, isto è, afirma que não è possível governar um Estado com os *pater noster* e que o Príncipe, se quiser realizar “grandes coisas” tem que violar os preceitos cristãos quando isso for necessário.¹⁷

A partir da modernidade, como observa Bobbio,¹⁸ a questão da relação entre ética e política se torna uma questão central do pensamento político e da realidade histórica. Isto se dá num momento de crise das duas máximas autoridades medievais: o Papado e o Império. O Império ameaçado pelo surgimento dos Estados nacionais e o Papado pela divisão da unidade da Igreja com a Reforma Protestante e vai provocar uma de crise do *ethos* coletivo: a religião não è mais o cimento dos valores comuns, dos padrões individuais e coletivos de comportamento, inclusive porque aparecem várias interpretações do cristianismo que se constituem como religiões distintas e contrapostas. Papado e Império lutavam entre si na Idade Media, mas compartilhavam o mesmo universo de valores éticos e morais e a mesma cosmovisão¹⁹. Com a modernidade, isto começa a entrar profundamente em crise: o sintoma mais agudo desta crise será o das guerras de religião, um fenômeno desconhecido aos antigos e conhecido aos medievais, mas como guerra contra o infiel (inimigo externo) ou contra o herege (inimigo interno). Só que, desta vez, o herege adquire uma legitimidade que lhe é conferida pelo poder político do príncipe que está ao seu lado: rompe-se, portanto, a unidade política e religiosa medieval.

O principal resultado das guerras de religião será o longo **processo de secularização** da sociedade que perpassa toda a modernidade. Como não era possível encontrar um consenso ao redor da religião, era preciso encontrar um outro fundamento para a convivência civil: é o famoso *etiamsi Deus non daretur* de Grotius. Esse novo fundamento racional da política será o jusnaturalismo moderno que rompe com o direito natural antigo e medieval e laiciza e seculariza os princípios religiosos tornando-os princípios de pura razão. Falido o tentativo absolutista (hobbesiano) de submeter a Igreja ao controle do Estado²⁰, prevalece - aos poucos e através de terríveis conflitos - a idéia lockeana da tolerância religiosa, isto é, da convivência numa única unidade estatal de varias

¹⁶ As duas obras estão reunidas e traduzidas em português num único volume: ERASMO DE ROTERDÃ, *A educação de um príncipe cristão* e MAQUIAVEL, Nicolau *O Príncipe*, in “Conselhos aos governantes”, Senado Federal, Brasília 1998, pp. 267-426 e 121-267.

¹⁷ MAQUIAVEL, N., *O Príncipe*, op. cit. Cap. XVIII, p. 250. Maquiavel havia assistido pessoalmente e com ceticismo à tentativa de instaurar uma *respublica christiana* do frade Jerônimo Savonarola em Florença e ao seu fim trágico. Ver SAVONAROLA, Jerônimo *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*, Vozes, Petrópolis 1991 (Clássicos do Pensamento Político).

¹⁸ BOBBIO, N. *Ética e Política*, in “Teoria Geral da Política”, org. por M. Bovero, trad. Daniela Beccaccia Versiani, Rio de Janeiro, Campus 2000, pp. 177-202 na p. 182: “É verdade que a grande filosofia política nasce na Grécia, mas a discussão do problema das relações entre ética e política torna-se particularmente aguda com a formação do Estado moderno, e recebe pela primeira vez um nome que nunca mais a abandonou: “razão de Estado””.

¹⁹ Para uma leitura do debate entre a concepção hierocrática papal e a teocrática imperial, ver o livro de SOUZA, J. A. de C.R. e BARBOSA, J. MORAIS, *o Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1997.

²⁰ Ver a segunda parte do *Leviatã*, onde Hobbes expõe a sua doutrina da subordinação do poder eclesiástico ao poder civil: HOBBS, T. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil (1651)*, trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva Victor Civita, São Paulo 1983.

religiões; tolerância que abre as portas para a liberdade de pensamento, de manifestação do pensamento, de imprensa e dos outros direitos de liberdade.

Há uma tendência a separar de forma sempre mais clara (Locke) os âmbitos político e religioso²¹ o que significa empurrar progressivamente a religião para o âmbito da moral individual e não da ética coletiva. Isto implica afirmar que não é mais possível impor uma única moral coletiva e que cada indivíduo terá direito a uma maneira própria de conceber o que é felicidade para si mesmo, não sendo mais permitido nem à Igreja nem ao Estado penetrar nesta esfera privada e pessoal, como acontecia na Idade Média e durante um longo período da modernidade.

Surge assim o que Kant vai teorizar como distinção entre “moralidade e legalidade”, sendo a moral o âmbito das intenções morais do sujeito e o direito o âmbito das normas exteriores que o Estado pode impor aos sujeitos.²² Não há mais um fundamento objetivo, ancorado numa ordem cósmica universal ou numa lei ou justiça divina que rege o mundo e que deve ser respeitada pelos indivíduos e pelos governantes, porque está acima deles. É preciso encontrar um outro fundamento teórico para a política que será o jusnaturalismo nas suas várias formas: absolutista (Hobbes), liberal (Locke), democrática (Rousseau), mas que comungará dos mesmos princípios e do mesmo universo conceitual estabelecido por Hobbes (individualismo, estado de natureza, leis de natureza, artificialidade do pacto social, passagem do estado de natureza para o estado civil, soberania popular).

O caráter universal e necessário desta construção será dado pela razão que se impõe a todos os homens enquanto seres racionais, e o método será *more geometrico demonstrato* (Hobbes e Espinosa) ou com algum tipo de raciocínio com pretensões universais (Kant). O próprio cristianismo será admitido somente se permanecer “nos limites da simples razão” e não pretender se impor como o único parâmetro para a moral individual e a ética coletiva, o direito, a política.²³

3. TEORIAS DO ESTADO

O estado liberal de direito.

Surge assim, nos movimentos revolucionários dos séculos XVII/XVIII, a doutrina do Estado liberal do direito que proclama a autonomia da política e o seu desvencilhamento da moral cristã ou de qualquer outra moral obrigatória para todos. O âmbito moral pertence aos indivíduos e não cabe ao Estado nele interferir: cabe-lhe unicamente garantir a paz, a ordem, a propriedade, as liberdades fundamentais do indivíduo, inclusive a liberdade de religião. Neste sentido, o Estado não defende nenhuma ética coletiva e limita a sua atuação à esfera do direito não interferindo no âmbito da moral individual e privada. O jusnaturalismo afirma sim que a política deve ser orientada pelos princípios do direito natural, entendido como direito racional ou como racionalização e secularização dos princípios do cristianismo e do direito natural antigo. O soberano de Hobbes, apesar de ser *legibus solutus* deve respeitar as eternas e imutáveis leis da natureza e em Locke, Espinosa,

²¹ LOCKE, John *Carta sobre a tolerância* (1689), in “Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos”, Vozes, Petrópolis 1994, pp.235-289. (Clássicos do Pensamento Político)

²² KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1786), Edições 70, Lisboa 1997.

²³ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, Edições 70, Lisboa. 1991.

Rousseau, Kant, Paine²⁴ são os direitos subjetivos do homem e do cidadão que representam o “conteúdo” do direito natural que as declarações e constituições introduzem no direito positivo.

Porém, na verdade, é a forma que vale mais do que o conteúdo, porque o respeito por parte do Estado dos direitos civis e políticos significa pouco mais do que a garantia do exercício da moral individual, isto é, do direito de cada indivíduo a seguir a sua maneira de entender a moral e a felicidade e, sobretudo, a garantia da privacidade e do espaço privado para exercer estes direitos.

O Estado de direito tem um conteúdo moral – as leis de natureza – mas este conteúdo e principalmente formal, ou, dito de outra maneira, no centro do Estado de direito estão os valores de liberdade negativa que exigem, mais do que uma intervenção do Estado, uma sua abstenção de interferência na esfera privada dos cidadãos. Uma intervenção ativa é solicitada somente para garantir a liberdade dos mercados e, sobretudo a liberdade de propriedade e a segurança pública, a proteção dos bens, e dos cidadãos de bem, isto é, de posse.

Isso não quer dizer que entre a moral e a política deve necessariamente haver uma discórdia. Diz Kant que “não existe objetivamente (em teoria) nenhum conflito entre a moral e a política. Pode existir um “político moral” que procure orientar seu comportamento político conforme o princípio formal: “age de tal maneira que possa querer que a tua máxima se torne uma lei universal” O Estado não tem que defender um tipo de “conteúdo”, de valores morais, mas pode e deve se orientar a partir de princípios morais de valor universal.²⁵

Voltando ao nosso esquema inicial, teremos aqui uma divisão fundamental entre o âmbito da moral individual, interior e privada, e o âmbito do direito, externo e público, onde a política tende a ser subordinada aos ditames do direito.

A eticidade do Estado

A principal, se não única, alternativa consistente, do ponto de vista teórico, ao Estado Liberal de Direito será elaborada por Hegel. Com o filósofo alemão termina a grande época do jusnaturalismo e surge uma nova concepção de Estado que recupera alguns aspectos da concepção dos antigos, principalmente aristotélica. Hegel considera, como os antigos, o homem como um ser político por sua própria natureza e critica a ficção jusnaturalista de um estado de natureza onde os indivíduos seriam livres e iguais.²⁶ Para Hegel, como para Aristóteles, fora da *polis* não há humanidade (*extra civitatem nulla humanitas*, poderíamos dizer parafraseando a famosa afirmação agostiniana). Como Aristóteles afirmava que o todo é maior do que as partes e que o indivíduo é um membro de uma totalidade que lhe é superior e o antecede, também para Hegel o Estado é visto como uma totalidade ética superior aos indivíduos que atua a síntese entre a família e a sociedade civil: “A *eticidade* é o cumprimento do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito

²⁴ PAINE, Thomas. *Os direitos do Homem. Uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa (1791)*. Vozes, Petrópolis, RJ 1989.

²⁵ KANT Immanuel, *Sobre a discordância entre a moral e a Política a propósito da Paz Perpétua*, in “Textos Seletos”, Ed. Vozes, Petrópolis 1985, pp.130-153.

²⁶ Para a crítica de Hegel ao jusnaturalismo ver :BOBBIO, Norberto *Hegel e o jusnaturalismo*, in “Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado”, Ed. Brasiliense/Ed. UNESP, São Paulo 1989 (1981), pp. 23-56.

subjetivo e objetivo”²⁷. Desta maneira o Estado, definido por Hegel como “A substância ética *autoconsciente* - a unificação do princípio da família e da sociedade civil”,²⁸ tem a obrigação de educar os cidadãos aos valores éticos coletivos, que são os valores típicos daquele povo, expressão daquele *ethos* particular, daquela tradição que se encarna nas instituições vivas como a religião, a escola, o exército, a justiça, os tribunais. Só quando existe um Estado começa a existir uma história humana e só no Estado e nas suas instituições que se realiza a verdadeira liberdade humana: só no Estado e nas suas instituições o homem é verdadeiramente livre.

Hegel introduz, assim, entre a moral e o direito a dimensão da eticidade (*sittlichkeit*) procurando resgatar a unidade que havia antigamente entre ética e política no mundo antigo: a *eticidade* é o mundo dos valores coletivos típicos e próprios de um povo, é a encarnação do *Volksgeist*, do Espírito daquele povo particular. Cabe ao Estado promover, garantir, defender estes valores éticos coletivos indispensáveis para a formação do bom cidadão. A esfera da moralidade continua sendo a esfera privada, da moral kantiana do indivíduo, mas a esfera da *eticidade* assume uma relevância toda particular porque é ela que orienta e fundamenta o direito e o Estado. Hegel não pretende eliminar o âmbito da moral individual, mas conservá-lo e superá-lo ao mesmo tempo (*aufhebung*) porque o indivíduo tem objetividade, verdade, realidade efetiva (*wirklichkeit*) somente enquanto parte, membro e componente da totalidade ética (*sittlichen totalität.*) que, na sua forma mais completa é representada pelo Estado.²⁹

A filosofia política de Hegel constitui uma sistemática e consistente alternativa ao Estado liberal que, quer, ao mesmo tempo, preservar o momento da liberdade subjetiva – por Hegel considerado uma conquista irrenunciável da modernidade³⁰ – com uma concepção objetiva da liberdade que se realiza plenamente nas instituições públicas e principalmente no Estado como momento do Espírito Objetivo. Porém, apesar do seu grande valor teórico, a doutrina hegeliana não teve uma grande fortuna histórica; as tentativas realizadas, tanto pela esquerda como pela direita hegeliana de colocar em prática doutrinas alternativas ao liberalismo inspiradas no filósofo alemão, produziram resultados históricos extremamente problemáticos que não fizeram jus às intenções do mestre.

Podemos considerar o fascismo e o nazismo, por um lado, e o comunismo soviético, sobretudo na sua versão stalinista, por outro, como realizações históricas do **estado ético** – simplificando e não respeitando as mediações dialéticas e as distinções que Hegel havia colocado a salvaguarda das liberdades individuais - pois, em ambos os casos, cabe ao

²⁷ Ver G.W.F. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo: a *eticidade* § 513, Edições 70, Lisboa, 1992, p. 119.

²⁸ G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, § 535, p. 131.

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Filosofia do direito. Terceira Parte: A moralidade objectiva. Terceira Secção: O Estado*, § 257-358.

³⁰ Escreve Hegel: “O direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjectiva, constitui o ponto crítico e central da diferença entre a antiguidade e os tempos modernos. Esse direito na sua infinitude é expresso pelo cristianismo e torna-se princípio universal real de uma nova forma de mundo”. G. W.F. HEGEL, *op. cit.* § 124. *nota*, p. 122. De forma ainda mais explícita Hegel afirma o princípio da liberdade subjetiva na *Enciclopédia*: “Esta liberdade *subjectiva* ou *moral* é sobretudo a que se chama, no sentido europeu, liberdade [...] As determinações éticas e religiosas não devem exigir ser por ele seguidas só como leis externas e preceitos de uma autoridade, mas têm a sua anuência, reconhecimento ou até fundamentação no seu coração, na sua disposição de ânimo, na sua consciência e discernimento. A subjectividade a vontade em si mesma é fim para si, e é um momento absolutamente essencial”. *op. cit.*, § 503, p. 131.

Estado defender um conjunto de valores coletivos (o nacionalismo, o racismo, o socialismo), em nome dos quais se legitima a invasão da esfera da moralidade individual e dos direitos civis e políticos dos cidadãos. Duas concepções que, não por acaso, eliminaram (o nazismo) ou limitaram fortemente (o comunismo) os direitos civis e políticos dos cidadãos e conduziram a formas distintas, porém correlatas, de totalitarismo.³¹

Com a derrota do nazismo e do fascismo na II guerra mundial e com o fim do comunismo depois da queda do muro de Berlim na Europa Oriental, a idéia do Estado ético está mais do que morta e soterrada, e o Estado liberal aparece, hoje, como a única possibilidade teórica e prática aberta para a democracia, frente à qual só podem existir regimes autoritários e liberticidas dos direitos individuais. Não é por acaso que, depois de um longo predomínio teórico e prático das teorias socialistas ou social democráticas, reaparece com força a concepção neo-liberal que é, de um lado, a volta ao Estado de direito dos primórdios do liberalismo, que reconhecia somente os direitos civis e parte dos direitos políticos, e do outro é a retomada do liberalismo econômico, isto é, da fé do poder autorregulador da liberdade de mercado³².

O fundamentalismo islâmico que, com os atentados do dia 11 de setembro de 2001, se apresenta dramaticamente na cena política mundial, não pode ser considerado uma válida alternativa ao liberalismo. Para os parâmetros do Estado de Direito, um regime como o talibã do Afeganistão era um regime liberticida, justamente porque não respeitava a esfera dos direitos e da moral individual, mas queria impor um único comportamento a toda a coletividade. Da mesma maneira, nós “ocidentais” – mesmo tendo sérias restrições ao liberalismo – não podemos que olhar com extrema desconfiança a todo o mundo islâmico, porque nele não há uma clara distinção entre religião e política, e a primeira se constitui o único fundamento de todas as dimensões humanas, tanto individuais como coletivas, incluindo o direito e a política. O *Alcorão* é também, como é a Bíblia para os Judeus e cristãos fundamentalistas, um código de moral, de costume, de direito, de política.

Aliás, todo tipo de fundamentalismo - islâmico, hebraico ou cristão -³³ nada mais é do que uma recusa da distinção de âmbitos e uma tentativa de colocar um único fundamento e uma única fonte de legitimação da moral, da ética, do direito, da política, impondo a toda a sociedade um monoteísmo ou uma monocromia de valores, voltando assim à condição que, no Ocidente, existia ante da modernidade e rejeitando o politeísmo de valores que Weber havia tão magistralmente indicado como uma das características intrínsecas da modernidade.³⁴

Liberalismo versus republicanismo

No entanto, se o debate entre Estado liberal e Estado ético está ultrapassado pela história e foi claramente vencido pelo Estado liberal de direito, que demonstrou uma

³¹ Ver o verbete *Totalitarismo* in, N. BOBBIO, N. MATTEUCCI e G. PAQUINO, *Dicionário de Política*, UNB, Brasília 1986.

³² SADER, Emir (org.) Pós-Neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado Democrático”, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1995.

³³ Ver Sérgio Paulo Rouanet. *Os três fundamentalismos*, Folha de São Paulo, 21.10.2001.

³⁴ WEBER, Max, *Ciência e política: duas vocações*, Ed. Cultrix, São Paulo 1999. “O destino do nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes. Tais valores encontraram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados.”

capacidade de sobrevivência e de longevidade a toda prova, nem todas as questões do debate foram resolvidas; aliás a maioria permanece aberta tanto teórica quanto praticamente. Podemos, por exemplo, afirmar que o debate atual entre *liberals* e *libertarians*, de um lado e *communitarians*, do outro, uns defendendo o modelo liberal ou anarco-liberal do Estado de direito, e os outros o modelo assim chamado “republicano”, pode ser lido como uma retomada, em outro contexto histórico e conceitual, das questões deixadas abertas pelo embate teórico e prático anterior.³⁵

Os debatedores compartilham muitos pressupostos que podem ser considerados como o patrimônio comum da tradição política ocidental, porém mantêm uma série de divergências significativas sobre aspetos importantes da teoria política e da concepção da democracia. Em particular, nos parecem interessantes e estimulantes as posições dos autores comunitaristas, que contestam os pressupostos que o liberalismo herda da tradição jusnaturalista moderna e reafirmam os princípios da tradição que vai de Aristóteles a Hegel. Como afirma Delacampagne:

“Os “comunitaristas” contestam, em bloco, três teses (liberais). Mais do que um “indivíduo” abstrato, o ser humano é, segundo eles, uma “pessoa” que, por nascimento, pertence a diferentes “comunidades” (familiares, lingüísticas, culturais, etc...), e cuja história concreta se enraíza na história dessas “comunidades”. Também não vêem o Estado como uma simples “máquina” jurídica, cuja função seria proteger “direitos” que lhe seriam preexistentes, mas como uma das instituições (há outras em particular “associativas”, no nível “local” como no nível “nacional”) capazes de “alimentar” o tecido social.

Enfim, estimam que a política, em geral, deveria servir para fazer triunfar, em determinado contexto, uma concepção do “bem” compartilhada pelo conjunto dos atores sociais.”³⁶

Um autor que nos pode servir como guia para uma apresentação das questões mais relevantes do debate, é um pensador como Jürgen Habermas que, mesmo não fazendo parte da assim chamada tradição “analítica” – sendo, aliás, um dos maiores expoentes da tradição “continental” - é certamente um leitor atento e um interlocutor prestigioso do debate entre as teorias políticas “liberais” e “republicanas”.

Para Habermas, as duas posições se diferenciam nos seguintes aspetos.³⁷

³⁵ Este debate surgiu, nos anos 70, sobretudo a partir da publicação do clássico livro de John Rawls *Uma teoria da justiça* (1971). Em 1974 Robert Nozick respondeu as posições de Rawls com o livro *Anarquia, Estado e Utopia* que representa as posições dos chamados *libertários*. Autores como McIntyre (*Depois da virtude*, 1981), Charles Taylor (*Hegel e a sociedade moderna*, 1979) e Michel Sandel (*O liberalismo e os limites da justiça*, 1982) representam a corrente chamada de *comunitarista*. Autores como Ronald Dworkin (*Tomar os direitos a sério*, 1977) e Michel Walzer (*Esferas de justiça*, 1983) desenvolvem as posições do liberalismo de John Rawls no sentido de uma teoria dos direitos que encontre o seu fundamento numa esfera pública de valores consensuais. Sobre este debate ver: DELACAMPAGNE, Christian. *Os direitos, o Bem o Justo*, in “A filosofia política hoje. Idéias, debates, questões”, trad. de Lucy Magalhães, Zahar Ed., Rio de Janeiro 2001, pp. 119-126. Ver também, nesta coletânea, o ensaio de Antônio Rufino Vieira sobre *Comunitarismo e Liberdade*, onde se faz uma aproximação entre o pensamento do “comunitarista” Charles Taylor com o filósofo da libertação Enrique Dussel.

³⁶ Ver DELACAMPAGNE, C., *op. cit.*, p. 124.

³⁷ JÜRGEN HABERMAS, *Tre modelli normativi di democrazia*, in “L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica”, Feltrinelli, Milano 1998 (1996), pp. 235-248 (tradução minha do italiano).

A concepção da cidadania. “Para a concepção liberal, o *status* dos cidadãos depende, em primeiro lugar, dos direitos subjetivos dos quais eles gozam na relação com o Estado e com os concidadãos. [...] E os direitos subjetivos são direitos negativos. Ao contrário, a concepção republicana não define o *status* dos cidadãos sobre o modelo das liberdades negativas por eles gozadas enquanto privados. Os direitos de cidadania, em primeiro lugar os direitos de comunicação e de participação política, são principalmente liberdades positivas. Eles garantem não a liberdade de uma constrição externa, mas a participação a uma práxis comum”³⁸.

A concepção do direito. “Enquanto, na concepção liberal o sentido de um ordenamento jurídico consiste em estabelecer, para cada caso, quais indivíduos gozam de quais direitos, na concepção republicana estes direitos subjetivos remetem a uma ordem jurídica objetiva.”³⁹

A natureza do processo político. “Na concepção liberal, a política é substancialmente uma luta para conquistar posições das quais seja possível dispor para poder administrar. Na concepção republicana, a formação política da opinião pública e da vontade na esfera pública e no parlamento não obedece tanto a estruturas típicas dos processos de mercado, quanto a lógicas específicas da comunicação pública orientada ao entendimento. Se entendermos a política como práxis da autodeterminação cívica, ela terá como modelo não o mercado, mas o diálogo”⁴⁰

Habermas, cujas posições são mais próximas da concepção “republicana” de política afirma, porém, que “o modelo republicano é excessivamente idealista” porque faz depender o processo democrático das *virtudes* dos cidadãos” e, desta forma, comete o erro de “querer achatar o discurso político no plano ético”⁴¹ ; por isso propõe um terceiro modelo procedural de política deliberativa.

Talvez este debate possa aparecer mais claro se o traduzimos na linguagem dos direitos humanos, acompanhando o que Habermas chama de “legitimação através/tramite direitos humanos”.⁴²

4. DIREITOS HUMANOS COMO ÉTICA PÚBLICA

Podemos, então, retomar a questão inicial relativa à delimitação dos âmbitos da moral, da ética, do direito e da política, e das suas relações e reformula-la usando a linguagem e a conceitualidade dos direitos humanos. A pergunta central nos parece ser a seguinte: é possível conciliar e garantir, ao mesmo tempo, o espaço privado da moral individual dos cidadãos, a esfera subjetiva e pluralista das escolhas de cada um de decidir o que é o bem e o mal e qual tipo de felicidade quer alcançar com a existência de uma ética pública, isto é, de um conjunto de valores coletivos compartilhados por todos e garantidos e tutelados pelas instituições públicas? Em suma, o politeísmo de valores típicos da nossa

³⁸ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 236-237.

³⁹ IDEM, p. 238.

⁴⁰ IDEM, pp. 239-40.

⁴¹ IDEM, p. 240.

⁴² IDEM, pp. 216-232.

sociedade pode conviver com um *ethos* coletivo sem ferir as liberdades subjetivas dos indivíduos? Entre o liberalismo e o fundamentalismo é possível encontrar um *tertium*?

Não podemos obviamente responder exaustivamente a esta questão, mas somente esboçar algumas pistas, reflexões e sugestões. As teses que vamos esboçar são duas: 1. que nenhuma sociedade, e, portanto, também a moderna sociedade “liberal”, pode sobreviver sem um conjunto de valores éticos coletivos entendidos não somente num sentido puramente “formal” e procedural, isto é como respeito de puras regras de procedimentos para alcançar o consenso entre os sujeitos, mas também num sentido “material”, isto é como compartilhamento de valores e de comportamentos coletivos; 2. Que, na nossa sociedade contemporânea, os direitos humanos constituem o conteúdo material desta ética pública ou republicana.

Quanto a primeira tese não tenho condições de aprofundá-la aqui, mas somente de dizer que, de fato, apesar da pretensa neutralidade e formalidade do Estado de direito liberal, o que vigora nas sociedades liberais é a ética – quando não o fundamentalismo – do mercado, que impõe à sociedade os seus valores coletivos das mais variadas formas. De fato, é a estrutura econômica capitalista que determina, em última instância, o comportamento coletivo dos indivíduos enquanto produtores e consumidores de mercadoria. É o capitalismo, que se reproduz sempre mais em escala mundial, que provoca uma mercantilização e uma reificação sempre mais extensa de todas as relações sociais e constitui um *ethos* coletivo que permeia todas as dimensões do indivíduo e que invade, de forma aberta ou sorrateira, a esfera individual, condicionando quando não determinando os comportamentos individuais através do *habitus*.

Esta é a verdade permanente da crítica marxiana ao capitalismo, quando Marx identifica o verdadeiro “núcleo” da sociedade burguesa liberal na economia e não na política, na Sociedade Civil e não no Estado e quando – radicalizando o caminho aberto por Hegel que, pela primeira vez, teorizou a divisão que a modernidade opera entre Sociedade Civil e Estado – denuncia a cisão que se opera, na sociedade capitalista, entre o “homem” e o “cidadão”, separando o céu da política, onde todos são iguais, da realidade terrestre da economia, onde todos são diferentes⁴³. Por isso, toda análise que permanece somente no âmbito político é sempre parcial e não alcança o âmago da questão que está justamente na presença invasiva e pervasiva do mercado que condiciona todo o edifício das relações sociais. Por isso, começa a se falar de um “fundamentalismo do mercado”⁴⁴ que tende a achatar e a subordinar todas as dimensões (moral, ética, direito e política) aos imperativos da livre circulação das mercadorias e da realização do lucro e da mais valia.

Marx havia criticado os direitos humanos da Revolução Francesa enquanto direitos burgueses, afirmando que o homem que aí aparece com pretensões de universalidade, não é o homem genérico, a humanidade, mas é o homem burguês.⁴⁵ No entanto, e aqui nos distanciamos de Marx e da tradição marxista que o acompanha, acreditamos que a doutrina dos direitos humanos, apesar de ter nascido e se desenvolvido no contexto das revoluções burguesas pode ter um alcance mais universal.

A nossa segunda tese é a afirmação dos direitos humanos como o conteúdo material de uma ética pública ou republicana. Habermas propõe uma “legitimação através direitos

⁴³ MARX, Karl. *A questão judaica*, Centauro Ed., São Paulo 2000.

⁴⁴ Ver STIGLITZ, Joseph *EUA têm de rechaçar fundamentalismo de mercado*, Folha de São Paulo 12.10.2001.

⁴⁵ K. MARX, *op. cit.*, pp. 32-42.

humanos” de tipo procedural, partindo do pressuposto que não é mais possível, na sociedade politeísta e pluralista e secularizada em que vivemos, pelo menos no Ocidente onde estes processos são mais avançados, encontrar uma ética “material” isto é, um consenso ao redor de alguns valores coletivos compartilhados, mas somente uma ética “formal”, isto é, um consenso ao redor dos procedimentos necessários para garantir que cada um possa livremente desenvolver suas atitudes e preferências. A nossa proposta é que é os direitos humanos constituem não somente uma legitimação “procedural”, mas também uma ética “material”.

Se olharmos os documentos que seguiram à Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pelas Nações Unidas, em 1948, isto é, *corpus* dos direitos humanos,⁴⁶ podemos observar que os direitos humanos não são simplesmente “direitos” no sentido estritamente jurídico da palavra, mas constituem um conjunto de “valores” a serem compartilhados sem os quais a sociedade não pode subsistir e que implicam várias dimensões relacionadas entre si.

Dimensão ética. A Declaração afirma que “todas as pessoas **nascem** livres e iguais”, isto indica o caráter **natural** dos direitos: eles são inerentes à natureza de cada ser humano, pelo reconhecimento de sua intrínseca dignidade. Neste sentido tornam-se um conjunto de valores éticos universais que estão “acima” do nível estritamente jurídico e que devem orientar a legislação dos Estados.⁴⁷

Dimensão jurídica. No momento em que os princípios contidos na Declaração são especificados e determinados nos protocolos, tratados, convenções internacionais, eles se tornam parte do direito internacional, uma vez que esses tratados possuem um valor e uma força jurídica enquanto assinados pelos Estados. Deixam, assim, de ser orientações éticas, ou de direito natural, para ser tornarem um conjunto de **direitos positivos** que vinculam as relações internas e externas dos Estados, assimilados e incorporados pelas Constituições e, através delas, pelas leis ordinárias.⁴⁸

Dimensão política. Enquanto conjunto de normas jurídicas, os direitos humanos tornam-se critérios de orientação e de implementação das políticas públicas institucionais

⁴⁶Os 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 econômicos, sociais e culturais” de 1966 (assinado por 118 Estados), o “Pacto Internacional relativos aos direitos civis e políticos”, também de 1966 (assinado por 115 Estados) e os dois “Protocolos Facultativos” de 1966 e 1989.

⁴⁷ O importante jurista italiano Antonio Cassese nos alerta em não transformar os direitos humanos numa nova religião da humanidade: “Com o gradual declínio das grandes religiões históricas, aflora em muitos a esperança – talvez inconsciente e certamente ingênua – de colocar no trono uma nova religião, não metafísica, não ultramundana: uma religião, em certa medida, laica, sem liturgias, feitas para os homens e as mulheres que operam na cidade terrena”. A esta visão ingênua que comporta todos os perigos e os inconvenientes de uma mitificação dos direitos humanos, Cassese propõe de entender o código dos direitos humanos (que, porém ele próprio define como um “decálogo” para a humanidade) como “um *novo ethos*, como uma importantíssimo conjunto de preceitos humanitários e laicos, desprovidos de mitos, embora inspirado nas grandes idéias das religiões tradicionais (do Ocidente e do Oriente) e fortalecido pelas vigorosas contribuições do pensamento filosófico ocidental”. CASSESE, Antonio *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 79-80. (trad. minha).

⁴⁸ Para Bobbio a positivação dos direitos permite a superação do debate sobre o fundamento jusnaturalista ou juspositivista dos direitos, porque mostra a existência de um consenso *de fato*: “A Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores”. Ver BOBBIO, Norberto, *Presente e futuro dos direitos do homem*, in “A era dos direitos”, Rio de Janeiro, Campus 1992, p. 27.

nos vários setores. O Estado assume assim um compromisso de ser o promotor do conjunto dos direitos fundamentais, tanto do ponto de vista “negativo”, isto é, não interferindo na esfera das liberdades individuais dos cidadãos, quanto do ponto de vista “positivo”, implementando políticas que garantam a efetiva realização desses direitos para todos.⁴⁹

Dimensão econômica. Esta dimensão não está desvinculada da dimensão política, mas é uma sua necessária explicitação. Significa afirmar que sem a satisfação de um mínimo de necessidades humanas básicas, isto é, sem a realização dos direitos econômicos e sociais, não é possível o exercício dos direitos civis e políticos. O Estado, portanto, não pode se limitar a garantia dos direitos de liberdade (papel negativo), mas deve também exercer um papel ativo na implementação dos direitos de igualdade.⁵⁰

Dimensão social. Mas não cabe somente ao Estado a implementação dos direitos, também a sociedade civil organizada tem um papel importante na luta pela efetivação dos direitos, através dos movimentos sociais, sindicatos, associações, centros de defesa e de educação, conselhos de direitos. É a luta pela efetivação dos direitos humanos que vai levar estes direitos no cotidiano das pessoas e vai determinar o alcance que os mesmos vão conseguir numa determinada sociedade.⁵¹

Dimensão histórico-cultural. Se, como dissemos, os direitos humanos implicam algo mais do que a mera dimensão jurídica, isto significa que é preciso que eles encontrem um respaldo na cultura, na história, na tradição, nos costumes de um povo e se tornem, de certa forma, parte do seu *ethos* coletivo, de sua identidade cultural e maneira de ser. Por isso que a realização dos direitos humanos é relativamente recente no Brasil e precisa de um certo tempo para se afirmar e por raízes no contexto brasileiro.⁵²

Dimensão educativa. Afirmar que os direitos humanos são direitos “naturais”, que a pessoas “nascem” livres e iguais, não significa afirmar que a consciência dos direitos seja algo espontâneo. O homem é um ser, ao mesmo tempo, natural e cultural, que deve ser “educado” pela sociedade. A educação para a cidadania constitui, portanto, uma das dimensões fundamentais para a efetivação dos direitos, tanto na educação formal, quanto na educação informal ou popular e nos meios de comunicação.⁵³

Estas reflexões pretendem mostrar o caráter complexo dos direitos humanos, que implicam um conjunto de dimensões que devem estar interligadas. Por isso alguns estudiosos preferem, em lugar de falar de “gerações” de direitos, afirmar a interconexão, a

⁴⁹ Neste sentido, o “Programa Nacional de Direitos Humanos”, lançado pelo Governo Federal em 1996, constitui um avanço na assunção de responsabilidades concretas por parte do Estado Brasileiro, fazendo com que os “direitos humanos” se tornem parte integrante das políticas públicas.

⁵⁰ Para uma primeira abordagem da questão, ver: PIOVESAN, Flávia *A proteção internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais e Implementação do direito à igualdade*, in “Temas de Direitos Humanos”, Max Limonad, São Paulo 1998, pp.77-92 e 127-137.

⁵¹ LYRA, RUBENS PINTO, *A nova esfera pública da cidadania*, João Pessoa, Ed. Universitária/UFPB 1996.

⁵² TRINDADE, José Damiano de Lima, *Anotações sobre a história social dos direitos humanos*, in “Direitos Humanos. Construção da Liberdade e da Igualdade”, Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, São Paulo 1998, pp. 23-163; COMPARATO, Fábio Konder, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo, Saraiva 1999.

⁵³ ZENAIDE Maria de Nazaré Tavares/LEMOs, Lúcia (orgs.), *Formação em Direitos Humanos na Universidade*, Editora Universitária/UFPB, João Pessoa 2001.

indivisibilidade e a indissolubilidade de todas as dimensões dos direitos acima citadas⁵⁴. Elas não podem ser vistas, de fato, como aspetos separados, mas como algo organicamente relacionado, de tal forma que uma dimensão se integra e se realiza junto com todas as outras.

Proclamar a integralidade, a indissociabilidade e a indivisibilidade de “todos” os direitos humanos é certamente algo de louvável, mas pode escamotear e esconder o problema da heterogeneidade dos direitos e, às vezes, de uma possível contraditoriedade entre classes de direitos que não podem ser garantidos ao mesmo tempo e com a mesma eficácia.

Como vimos anteriormente, o que está em jogo neste debate é o papel da política e do Estado. Na concepção liberal, o Estado nasce da agregação de indivíduos que supostamente viviam auto-suficientes e livres no estado de natureza, com o objetivo de garantir a liberdade (negativa) de cada um em relação ao outro. Por isso a realização histórica dos direitos não é confiada à intervenção positiva do Estado, mas é deixada ao livre jogo do mercado, partindo do pressuposto liberal (e liberista) que o pleno desdobramento dos interesses egoísticos de cada um - limitado somente pelo respeito formal do egoísmo do outro - possa transformar-se em benefício público pela mediação da mão invisível do mercado. O próprio contrato social funda-se no pressuposto do natural egoísmo dos indivíduos que deve ser somente controlado e dirigido para uma “sadia” competição de mercado.

Isto não impede, como afirma H. C. de Lima Vaz, “o reaparecimento do *estado de natureza* em pleno coração da vida social, com o conflito dos interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico.”⁵⁵ A atual conjuntura mundial, dominada pelo processo de globalização sob a hegemonia neo-liberal (ou neo-liberista), não faz que acentuar esta situação, exasperando a contradição entre democracia política e social, entre direitos de liberdade e direitos sociais. De fato, a globalização dos direitos humanos não caminha no mesmo sentido da globalização da economia e das finanças mundiais que está vinculada à lógica do lucro, da acumulação e da concentração de riqueza e desvinculada de qualquer compromisso com a realização do bem-estar social e dos direitos do homem.

A globalização dos direitos humanos tende a incluir um número sempre maior de direitos, de primeira, segunda, terceira e quarta geração; mas não basta acrescentar a lista dos direitos para que estes se tornem efetivos. Existem direitos fundamentais sem os quais a

⁵⁴ A classificação dos direitos por “gerações” vem sendo questionada por alguns estudiosos que preferem utilizar o termo de “defesa integral” dos direitos humanos e, portanto, de sua “indissolubilidade”. Entre eles o prof. Cançado Trindade, o qual afirma: “Nunca é demais ressaltar a importância de uma visão *integral* dos direitos humanos. As tentativas de categorização de direitos, os projetos que tentaram - e ainda tentam - privilegiar certos direitos às expensas dos demais, a indemonstrável fantasia das “gerações de direitos”, têm prestado um desserviço à causa da proteção internacional dos direitos humanos. Indivisíveis são todos os direitos humanos, tomados em conjunto, como indivisível é o próprio ser humano, titular desses direitos.” TRINDADE, A. A. Cançado, *A proteção Internacional dos Direitos Humanos e o Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília 1998, p.120. Mesmo reconhecendo como válida e pertinente a afirmação da integralidade e da indissociabilidade dos direitos humanos, acreditamos que a categorização por “gerações” de direitos não seja uma “indemonstrável fantasia”, ma corresponda ao efetivo movimento histórico que contribuiu para a formação dos direitos humanos. Acreditamos também que as diferenças e incompatibilidades entre as duas classes fundamentais de direitos não se resolvem com a simples proclamação da sua indissociabilidade, afirmação que, aliás pode escamotear e esconder esta contradição fundamental.

⁵⁵ VAZ, H. C. de Lima, *op. cit.* p. 175.

longa lista de direitos se torna vazia: sem os direitos econômicos e sociais não é possível garantir os direitos civis e políticos. Os direitos de liberdade só podem ser assegurados garantindo a cada homem as condições mínimas de bem-estar social que lhe permita viver com dignidade.

No entanto o processo de globalização e a ideologia neoliberal que o dominam significam um retorno - e um retrocesso - à pura defesa dos direitos de liberdade, com uma intervenção mínima do Estado. Nesta perspectiva, não há lugar para os direitos econômico-sociais e de solidariedade da tradição socialista e do cristianismo social; por isto, novas e velhas desigualdades sociais e econômicas estão surgindo no mundo inteiro.

Esta é a explicação mais profunda do “paradoxo dos direitos humanos”, ou seja, de uma proliferação de direitos que não conseguem se realizar praticamente fazendo com que as solenes proclamações universais se tornam uma retórica vazia.

5. ÉTICA E POLÍTICA: CONCLUINDO.

A questão central é, assim, a relação entre ética e política, que caracteriza-se, na modernidade, por dois movimentos contraditórios: de um lado uma proclamação de direitos que vai sempre mais se estendendo e que poderíamos considerar como a realização jurídica de um *corpus* de valores ético-políticos tendencialmente universais; do outro um movimento contrário e preponderante da política moderna que, seguindo a inspiração maquiavélica, tende a separar a ética da política e a formular o problema político em termos puramente *técnicos* e não mais *éticos*. A antiga articulação entre uma concepção da natureza humana (antropologia) que dá origem a uma teoria do comportamento humano (ética) e a uma teoria das condições necessária para que os homens possam viver uma “vida boa” (política), acaba sendo perdida na modernidade com a autonomização da política e, conseqüentemente da economia, da ética.

No entanto, nenhuma sociedade humana pode prescindir de enfrentar a questão ético-política, que, ao final é a questão de que tipo de homem e de cidadão se quer construir. Os antigos confiavam esta tarefa às ciências práticas, isto é, às ciências que estudavam a *praxis ético-política*, enquanto atividade que tem como objetivo não a produção de objetos externos, mas a transformação do próprio homem.⁵⁶ A *praxis* colocasse 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.”⁵⁷

Recuperar a dimensão da *práxis ético-política* significa, portanto, recuperar a função educativa da política e do Estado que é chamado a realizá-la, não no sentido de impor a todos um único modelo de comportamento ético - que conduziria a um tipo de fundamentalismo ou totalitarismo - mas no sentido de uma intervenção positiva direcionada a criar as condições necessárias para o desenvolvimento plenamente humano e tendencialmente universal dos seus cidadãos.⁵⁸

Neste contexto, a proclamação dos direitos humanos pode oferecer um terreno comum de consenso e de entendimento sobre as condições necessárias para a realização plena do ser humano, hoje. Os direitos humanos constituem, se não propriamente um novo *ethos mundial*,⁵⁹ certamente um grande progresso da “autoconsciência da humanidade” e podem se tornar o ponto de interseção e de consenso (um verdadeiro *consensus gentium*)

⁵⁶ Para uma recuperação da *praxis* antiga na filosofia política contemporânea, ver ARENDT Hanna, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994 (1958), em particular a parte dedicada a ação, pp. 127-182.

⁵⁷ VAZ, H. C. de Lima, op. cit., p. 145.

⁵⁸ Um filósofo contemporâneo que defende a inevitável função educadora do Estado é Eric WEIL. Ver: *Philosophie Politique*, Vrin, Paris 1989, pp. 44/57.

⁵⁹ Sobre a necessidade de um novo *ethos mundial* ver: KÜNG, Hans, *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo, Paulinas 1992; *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, ed. Vozes, Petrópolis 1999 (*Weltethos fur Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Munchen 1997).

entre diferentes doutrinas filosóficas, fé religiosas e culturas.⁶⁰ 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 - ainda que precária, uma vez que nada é irreversível na história.⁶¹

Aparece sempre mais claro para a “consciência da humanidade” que sem estes direitos fundamentais não se pode ser verdadeiramente homens. Nesta perspectiva os direitos humanos constituem as condições necessárias para que cada homem possa realizar plenamente suas potencialidades humanas nas condições históricas do mundo contemporâneo. Por isto poderíamos defini-los mais do que “direitos humanos”, direitos “humanizantes”, conforme a sugestiva proposta de Henrique Cláudio 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.”⁶²

Mas isto requer que a realização dos direitos humanos - especialmente dos direitos econômico-sociais que constituem o fundamento de todo o edifício - não pode ser deixada ao “livre jogo das forças do mercado globalizado”, mas exigem uma intervenção política ativa dos indivíduos, dos povos, dos governos e dos organismos internacionais responsáveis pela promoção e defesa dos direitos humanos.

Retomando as fileiras do nosso discurso e tentando uma conclusão ainda que provisória e sumária, podemos afirmar que – numa perspectiva próxima a certos autores “comunitaristas” e a certas correntes da filosofia da libertação latino-americana⁶³ – neste ensaio, procuramos demonstrar a necessidade da uma esfera pública, que se situa entre a moralidade individual – que deve ser preservada – e a pura dimensão do direito; e que os direitos humanos, entendidos em todas as suas dimensões, podem constituir o conteúdo “material” desta ética pública, ou pelo menos o terreno de discussão imprescindível para a constituição desta ética pública ou republicana.⁶⁴

⁶⁰ Trata-se, porém, mais de um acordo “prático” do que um acordo “teórico” como já havia notado Jacques Maritain quando foi encarregado pela UNESCO de presidir uma “comissão de sábios” que encontrasse uma justificativa teórica comum para a Declaração Universal dos Direitos Humanos. MARITAIN, Jacques *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁶¹ Poderíamos afirmar, parafraseando uma expressão que Hegel utilizou a respeito da opinião individual, que a idéia de direitos humanos universais constitui, “ao mesmo tempo o “preconceito” (*Vorurteil*) o autêntico sinal da nossa época: é este o princípio em que os homens se compreendem e reconhecem reciprocamente, um pressuposto (*Voraussetzung*) que não se discute e sobre o qual se apóia qualquer outra atividade científica do nosso tempo”. HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, São Paulo, Nova Cultural 1988, p. 97 (Os pensadores).

⁶² VAZ, H. C. de Lima, *op. cit.* pag. 146.

⁶³ Ver, por exemplo: DUSSEL, Enrique, *Ética da libertação na idade de globalização e da exclusão*, Vozes, Petrópolis, RJ 2000.

⁶⁴ Ver a respeito o recente livro de Eduardo RABENHORST, *Dignidade Humana e Moralidade Democrática*, Brasília Jurídica, Brasília 2001. O conceito de “moralidade democrática” é símile ao de “ética pública” que utilizamos.

Com isso, não queremos menosprezar nem esquecer os problemas e as contradições existentes na teoria e na prática dos direitos humanos, mas simplesmente reafirmar a nossa convicção de que não existe, hoje, um outro âmbito e uma outra “tradição” tão fértil e consolidada para a construção de um presente e de um futuro mais respeitos da dignidade humana.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AUTORES CLÁSSICOS

SÓFOCLES, *Antígona*, trad. De Mário da Gama Kury, Zahar Ed., Rio de Janeiro 1993.

PLATÃO,

_____ *Apologia de Sócrates*, in “Diálogos” trad. De Márcio Pugliesi e Edson Bini, Hemus, São Paulo s/d.

_____ *Criton*, in “Diálogos” trad. De Márcio Pugliesi e Edson Bini, Hemus, São Paulo s/d.

ARISTÓTELES,

_____ *Política*, trad. de Mário da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, Brasília 1997.

_____ *Ética a Nicômacos*, trad. de Mário da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, Brasília 1992.

ERASMO DE ROTERDÃ, *A educação de um príncipe cristão*, in “Conselhos aos Governantes”, Senado Federal, Brasília 1998, pp. 267-426.

MAQUIAVEL, Nicolau *O Príncipe*, in “Conselhos aos Governantes”, Senado Federal, Brasília 1998, pp. 121-267.

SAVONAROLA, Jerônimo *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*, Vozes, Petrópolis 1991 (Clássicos do Pensamento Político).

SOUZA, J. A. de C.R. e BARBOSA, J. Moraes, *o Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1997.

HOBBS, Thomas, *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (1651), trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Abril Cultural, São Paulo 1983 (Os Pensadores).

LOCKE, John, *Carta sobre a tolerância*, in “Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos”, Vozes, Petrópolis 1994, pp.235-289. (Clássicos do Pensamento Político)

PAINE, Thomas, *Os direitos do Homem. Uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa (1791)*, Vozes, Petrópolis, RJ 1989.

KANT, Immanuel

_____ *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edições 70, Lisboa 1997 (1786).

_____. *Sobre a discordância entre a moral e a Política a propósito da Paz Perpétua*, in “Textos Seletos”, Ed. Vozes, Petrópolis 1985 , pp.130-153.

HEGEL, G.F. W.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, Edições 70, Lisboa 1992.

_____. *Filosofia do direito*, Guimarães Ed., Lisboa 1990.

_____. *Introdução à História da Filosofia*, São Paulo, Nova Cultural 1988 (Os Pensadores).

_____. *Filosofia da história*, tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, Editora UNB, Brasília

MARX, Karl, *A questão judaica*, Centauro Ed., São Paulo 2000.

WEBER, Max, *Ciência e política: duas vocações*, Ed. Cultrix, São Paulo 1999.

AUTORES CONTEMPORÂNEOS

ARENDT Hanna, *Vita Activa. La condizione Umana*, Bompiani, Milano 1994 (1958).

BOBBIO, Norberto

_____. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*, Brasiliense/UNESP, São Paulo 1989 (1981).

_____. *Teoria Geral da Política. A filosofia política e a lição dos clássicos*, org. por M. Bovero, trad. Daniela Beccaccia Versiani, Ed. Campus, Rio de Janeiro 2000.

_____. *O modelo jusnaturalista* in “Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna”, São Paulo, Brasiliense, 1991.

_____. *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, Campus 1992.

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., PASQUINO, G., *Dicionário de Política*, UNB, Brasília 1986.

CASSESE, Antonio *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1994

COMPARATO, Fábio Konder, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo, Saraiva 1999.

DELACAMPAGNE, Christian, *A filosofia política hoje. Idéias, debates, questões*, trad. de Lucy Magalhães, Zahar Ed., Rio de Janeiro 2001.

DUSSEL, Enrique, *Ética da libertação na idade de globalização e da exclusão*, Vozes, Petrópolis, RJ 2000.

GAZOLLA, Rachel, *O Ofício do filósofo estóico*, Loyola, São Paulo 1999:

HABERMAS, Jürgen, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria política*, Feltrinelli, Milano 1998 (1996).

KÜNG, Hans,

_____. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo, Paulinas 1992;

_____. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, ed. Vozes, Petrópolis 1999 (*Weltethos fur Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Munchen 1997).

LYRA, Rubens Pinto, *A nova esfera pública da cidadania*, João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB 1996.

MARITAIN, Jacques, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991

PIOVESAN, Flávia, *Temas de Direitos Humanos*, Max Limonad, São Paulo 1998.

RABENHORST, Eduardo, *Dignidade Humana e Moralidade Democrática*, Brasília Jurídica, Brasília 2001.

REALE, Giovanni, *Os sofistas*, in “História da Filosofia Antiga”, tradde Marcelo Perine, São Paulo, Loyola 1993, Vol I, pp. 188-242.

ROUANET, Sérgio Paulo, *Os três fundamentalismos*, Folha de São Paulo, 21.10.2001.

SADER, Emir (org.) Pós-Neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado Democrático”, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1995.

STIGLITZ, Joseph, *EUA têm de rechaçar fundamentalismo de mercado*, Folha de São Paulo, 12.10.2001.

TRINDADE, A. A. Cançado, *A proteção Internacional dos Direitos Humanos e o Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília 1998.

TRINDADE, José Damiano de Lima, *Anotações sobre a história social dos direitos humanos*, in “Direitos Humanos. Construção da Liberdade e da Igualdade”, Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, São Paulo 1998, pp. 23-163.

VAZ, H. C. de Lima, *Escritos de Filosofia II. Ética e cultura*, São Paulo, Loyola, 1993.

WEIL, Eric, *Philosophie Politique*, Vrin, Paris 1989.

ZENAIDE Maria de Nazaré Tavares/LEMOS, Lúcia (orgs.), *Formação em Direitos Humanos na Universidade*, Editora Universitária/UFPB, João Pessoa 2001

ZENAIDE, Maria Nazaré Tavares (org.), *Experiências de educação em direitos humanos na Paraíba. Relatório*, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão da Paraíba/Programa Nacional de Direitos Humanos, João Pessoa, Pb 1999.