Publicado in: *FILOSOFIA UNISINOS*, N° 9- Vol. 5 – julho/dez. 2004, pp. 145-175

'Republicanismo e direitos humanos

Republicanism and human rights

Giuseppe Tosi*

Resumo

O ensaio aborda a definição e a relação entre duas concepções políticas do Estado: o Estado de Direito da tradição política liberal, que nasce no âmbito da filosofia política do jusnaturalismo moderno, e a concepção hegeliana da eticidade do Estado que irá influenciar as alternativas de direita e de esquerda ao Estado liberal nos séculos XIX e XX. Liberdade e igualdade, democracia política e democracia social, liberalismo e socialismo são os pólos temáticos centrais deste debate. Com o fim do nazismo após a Segunda Guerra Mundial e do comunismo após a queda do muro de Berlim em 1989, o Estado de Direito aparece como a teoria política hegemônica e dominante da época contemporânea. No entanto, o reaparecimento, sobretudo no mundo anglo-saxônico, do debate entre *libertarians* e *communitarians* mostra que as questões do debate anterior ainda não foram resolvidas e que elas reaparecem, embora em contextos e com significados diferentes, em toda a sua complexidade e dramaticidade. O ensaio procura definir, com a linguagem dos direitos humanos, algumas dessas questões cruciais para a teoria política contemporânea e apontar propostas para a construção de uma ética e de uma política "republicana".
Palavras-chave: Liberalismo, Socialismo, Democracia, Estado de direito, Estado ético.

Abstract

This article discusses the definition and relationship between two political views of the state: the state of law of liberal political tradition, which had its origins in the realm of the political philosophy of modern legal naturalism, and the Hegelian view of the state, which influenced the right-wing and left-wing alternatives to the liberal state in the 19th and 20th centuries. Freedom and equality, political democracy and social democracy, liberalism and socialism are the central thematic poles of this debate. After the end of Nazism after World War II and the fall of the Berlin wall in 1989, the state of law appears as the hegemonic and dominant political theory in the present. However, the reemergence of the debate between libertarians and communitarians, mainly in the Anglo-Saxon world, shows that the issues of the previous debate have not been solved yet and that they reappear, although in different contexts and with different meanings, in their whole complexity and dramatic character. This article attempts to define, using the human rights language, some of

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Membro da Comissão de Direitos Humanos e Coordenador do III Curso de Especialização em Direitos Humanos da UFPB..

these crucial issues for contemporary political theory and to make proposals for the construction of a "republican" ethics and politics.

Key words: Liberalism, Socialism, Democracy, State of law/sugiro substituir por Rule of Law, Ethical state.

Publicado in: *FILOSOFIA UNISINOS*, N° 9- Vol. 5 – julho/dez. 2004, pp. 145-175

Na história da filosofia política moderna se afirmaram duas grandes concepções do Estado: o chamado "Estado de direito" (nas suas diversas versões: *État de Droit, Rule of Law, Rechtsstaat*) e o Estado como totalidade ética (*sittliche Totalität).* A primeira concepção nasce no âmbito da filosofia política do jusnaturalismo moderno, a segunda nasce a partir da crítica de Hegel ao jusnaturalismo e do surgimento do que Bobbio define como o "modelo hegeliano-marxista".[1]

1 - A doutrina liberal do Estado de Direito

As características principais do que Norberto Bobbio define como "modelo jusnaturalista ou hobbesiano" são as seguintes:

Individualismo. Existem, para alguns autores como dado histórico, para outros como uma pura hipótese de razão, indivíduos que vivem num estado de natureza anterior à criação do Estado civil, numa condição de igualdade diante da necessidade e da morte, e gozam de direitos naturais intrínsecos, tais como o direito à vida, à propriedade, à liberdade.

O estado de natureza. É um pressuposto comum a todos os pensadores deste período, ainda que eles o caracterizem de modo divergente: ora como um estado de guerra (Hobbes), ora como um estado de paz instável (Locke), ora como primitivo estado de liberdade plena (Rousseau). É um estado do qual é preciso sair de alguma forma para constituir o Estado civil onde os direitos, "teoricamente" ilimitados, mas praticamente inviabilizados, serão garantidos.

As leis de natureza, eternas e imutáveis. Entendidas como leis racionais que indicam ao homem como sair do estado de guerra e garantir a paz. Se o homem fosse um ser somente de razão, seguiria estas leis sem precisão de coação, mas como ele é também um ser de paixão, é preciso que intervenha uma força para obrigá-lo a seguir estas leis. Daí a necessidade de um pacto que faça respeitar as leis naturais.

O pacto social. É entendido como um pacto artificial, não importa se histórico ou ideal, entre indivíduos livres para a formação da sociedade civil, que, desta maneira, supera o estado de natureza. Através deste pacto ou contrato, os indivíduos, que viviam como multidão (*multitudo)* no estado de natureza, tornam-se um povo (*populus)*. O preço a pagar é a perda (total ou parcial) da liberdade absoluta de que cada um gozava no estado natural para entregá-la nas mãos do soberano. O que há em comum entre os autores é o caráter voluntário e artificial do pacto ou contrato, cuja função é garantir os direitos fundamentais do homem que, no estado de natureza, eram continuamente ameaçados pela falta de uma lei e de um Estado que tivesse a força de fazê-los respeitar.

O Estado. Os filósofos jusnaturalistas admitem várias formas de Estado. Hobbes defende o poder único e monolítico do soberano (concepção absolutista); Locke defende o modelo da divisão dos poderes entre o rei o e parlamento (monarquia constitucional ou parlamentar de tipo liberal); Rousseau defende um modelo de Estado em que a Assembléia Geral representa diretamente a vontade geral

---

[1] BOBBIO, N.; BOVERO M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*.

(modelo republicano-democrático). O que é importante ressaltar é que, já a partir de Maquiavel, o Estado é associado ao conceito de poder: inicia-se assim uma tradição que vai até a famosa definição weberiana do Estado como detentor do monopólio legítimo da força.

Os direitos naturais. Apesar das diferentes concepções de Estado, todos os jusnaturalistas modernos, inclusive Hobbes, afirmam que o Estado nasce da associação dos indivíduos livres para proteger e garantir a efetiva realização dos direitos naturais inerentes aos indivíduos, que existiam "antes" da criação do Estado e que cabe ao Estado proteger. Para Hobbes, trata-se, sobretudo, do direito à vida, para Locke, do direito à propriedade, para Rousseau e Kant, do único e verdadeiro direito natural, que inclui todos os outros, isto é, a liberdade.

As doutrinas jusnaturalistas possuíam dois núcleos teóricos fundamentais: os "direitos naturais" e a "soberania popular", ou seja, o liberalismo e a democracia, doutrinas que encontram em Locke e Rousseau respectivamente os seus principais teóricos.

O liberalismo pregava a limitação dos poderes do Estado, cuja função era garantir os direitos subjetivos "naturais" e, portanto, pré-políticos que os cidadãos possuíam no estado de natureza. O pacto social (nos seus dois momentos do *pactum unionis* e *subjectionis*) cria o Estado para a garantia total ou parcial (isto depende das concepções dos diferentes autores) dos direitos dos cidadãos. O liberalismo, que se forjou na luta contra o absolutismo, assume uma concepção "negativa" do Estado, como mal menor que deve ser limitado e controlado para não abusar dos direitos dos cidadãos e não interferir na sua esfera privada, entendida aqui tanto como "privacidade" pessoal quanto como propriedade privada, isto é, mercado.

As revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII trazem no centro da doutrina política a idéia dos direitos subjetivos, ou dos "direitos do homem e do cidadão", direitos de liberdade, ou civis e políticos. Porém, apesar das proclamações de que "todos nascem e permanecem livres e iguais", as constituições oriundas das revoluções burguesas limitavam fortemente o acesso à cidadania, excluindo grande parte da população.

Quando se faz referência à democracia dos antigos, sempre se relembra que pouco menos de um quarto dos cidadãos de Atenas, nos seus períodos democráticos, podiam efetivamente governar e ser governados, ser considerados seres livres e iguais (*eleutheroi kai ísoi)*. Mas o mesmo ocorre para os cidadãos das sociedades posteriores às chamadas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII: os escravos, as mulheres, os estrangeiros e os pobres eram excluídos dos direitos políticos.

Isto mostra, como afirma Bobbio, que liberalismo e democracia são dois conceitos distintos e até certo ponto contrapostos; os liberais não tinham compromisso com a democracia e identificavam o cidadão "de bem" com o cidadão "de posse", o único que tinha as condições de exercitar plenamente o poder político. Aliás, os liberais tinham receio de que uma ampliação irrestrita da cidadania se transformasse numa "tirania ou ditadura da maioria". Era o medo das novas classes proletárias emergentes e da nova sociedade de massa, que aparece, por exemplo, num autor como Tocqueville.[2]

---

[2] Aléxis de TOCQUEVILLE, *A democracia na América*.

2 - A doutrina hegeliana da eticidade do Estado

O jusnaturalismo, enquanto doutrina filosófica e jurídica, encerra a sua grande época de florescimento com o fim do século XVIII e o início do século XIX. Como afirma Bobbio, Fichte pode ser considerado o último jusnaturalista e Hegel, o primeiro crítico do jusnaturalismo. A tradição liberal dos direitos do homem – que domina o período que vai do século XVII até a metade do século XIX, quando termina a era das revoluções burguesas – mostrava-se insuficiente para resolver os novos problemas criados pela Revolução Industrial.[3]

Com a *Filosofia do direito* de Hegel o jusnaturalismo entra definitivamente em crise, pelo menos como doutrina jurídica e política, e inicia-se uma nova corrente filosófica, o historicismo, que influenciará, entre outros, o pensamento de K. Marx, o qual compartilha com Hegel muitas das críticas dirigidas à tradição jusnaturalista e aos direitos da tradição burguesa liberal.

As críticas que Hegel dirige à tradição do direito natural moderno (e antigo) podem ser sintetizadas sumariamente nos seguintes pontos.[4]

Caráter histórico dos direitos "naturais": os direitos, como a igualdade e a liberdade, são tão pouco naturais que foi preciso um longo processo histórico para que se afirmassem como tais no Ocidente, e ainda não são conhecidos nem praticados em outras culturas e civilizações contemporâneas.

Crítica ao individualismo. Hegel retoma a doutrina antiga, sobretudo aristotélica, do homem como um ser político por natureza, que só pode viver enquanto membro de uma comunidade política: fora da sociedade não podem existir indivíduos livres nem estado de natureza. Do estado de natureza, diz Hegel, só podemos dizer uma coisa: que dele é preciso sair o mais rapidamente possível para que possa começar a história propriamente humana.

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

Crítica do contrato social. A sociedade, para Hegel, não nasce a partir de um contrato artificial fruto da associação dos indivíduos livres. O Estado é entendido por Hegel como uma "totalidade ética" (*sittliche Totalität)* que, como afirmava Aristóteles, precede o indivíduo e lhe é superior.[5] Por isso, a comunidade política não pode ser

---

[3] Veja Eric HOBSBAWM, *A era das revoluções (1789-1848).*

[4] Veja G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome* [1817]. Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo. Veja também o ensaio de Norberto Bobbio: Hegel e o jusnaturalismo, in: id., *Estudos sobre Hegel:* direito, sociedade civil, Estado.

[5] Aristotele, *Pol.* I 2, 1253 a 18-29.

produto de um contrato entre os indivíduos. A figura do contrato pertence ao âmbito do direito privado e não poderia ser uma figura do direito público: "A teoria do contrato social é uma indébita transposição de um instituto próprio do direito privado para a esfera do direito público (transposição que, para Hegel, é um dos erros característicos de toda a tradição do direito natural)."[6]

O Estado como totalidade ética. Para Hegel, o Estado, enquanto totalidade ética, é um evento histórico: "A totalidade ética, na medida em que se identifica com a vida (e com o destino) de um povo, é um momento da história universal, ou seja, é um evento histórico. Como tal não é nem uma criação da imaginação, nem uma construção do intelecto."[7] O Estado é a realização na história da Razão, ou, na linguagem hegeliana, do Espírito Objetivo que se manifesta através das instituições, das tradições, da cultura, da língua, da religião de um determinado povo. Nasce com Hegel a idéia da eticidade do Estado, isto é, o conceito de que o Estado representa o Espírito de um determinado povo (*Volksgeist*).[8] O Estado, para o filósofo alemão, é uma totalidade ética superior aos indivíduos, que realiza a síntese entre subjetividade e objetividade: "A *eticidade* é o cumprimento do espírito objetivo, a verdade do próprio espírito subjetivo e objetivo."[9] Desta maneira, o Estado, definido por Hegel como "a substância ética *autoconsciente*, a unificação do princípio da família e da sociedade civil",[10] tem a obrigação de educar os cidadãos para os valores éticos coletivos típicos daquele povo, expressão daquele *ethos* particular, daquela tradição que se encarna em instituições como a religião, a escola, o exército, a justiça, os tribunais. No momento em que surge o Estado, começa a existir uma história humana. No Estado e nas suas instituições se realiza a verdadeira liberdade humana, e o homem é verdadeiramente livre.

A eticidade: Hegel introduz, assim, entre a moral e o direito, a dimensão da *eticidade* (*Sittlichkheit*), procurando resgatar a unidade entre ética e política do 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 *eticidade* assume uma relevância toda particular, orientando e fundamentando a moral individual, 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 (*sittliche Totalität*) que, na sua forma mais completa, é representada pelo Estado.[11]

Direitos naturais. Com relação à doutrina dos direitos do homem, Hegel também mantém uma posição crítica. Afirma a "vacuidade dos direitos do homem" e tece dois tipos de crítica. Uma com relação à idéia de um direito "pré-social" existente

---

[6] Ibid., p. 34.
[7] Ibid., p. 35.
[8] Veja Giuseppe TOSI, *Direitos humanos como ética republicana*.
[9] G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome* [1817], § 513, p. 119.
[10] Ibid., § 535, p. 131.
[11] Id., *Filosofia do direito* (Terceira Parte: A moralidade objectiva. Terceira Secção: O Estado. § 257-358).

no estado de natureza e inerente aos indivíduos "por natureza": só na sociedade o direito, a justiça, as leis têm a sua realidade e "fora" dele não pode haver direito, porque não pode haver humanidade. Uma outra crítica se dirige aos projetos filosóficos, como o de Kant, que imaginavam uma república universal ou um governo mundial regido por um direito superior ao direito estatal, um direito de tipo "ultra-estatal"[12]. Para Hegel, os verdadeiros e únicos sujeitos do direito internacional são os Estados soberanos e a História Mundial (*Weltgeschichte*) é o fruto da dialética e da luta entre os vários povos e Estados, na qual prevalece aquele que, naquele momento histórico dado, realiza o Espírito do Mundo. Por isso, Hegel afirma, com Hobbes, que as relações entre os Estados permanecem, de certa maneira, num estado de natureza, isto é, de permanente beligerância.

Dito isso, não devemos, porém, concluir que, em Hegel, há uma pura e simples eliminação dos direitos do homem e de toda a tradição jusnaturalista. É típico do sistema filosófico hegeliano superar e, ao mesmo tempo, assimilar as contribuições das tradições que o precedem. Neste caso, também, Hegel não desconhece os aportes da tradição iluminista e da Revolução Francesa; aliás, assume como sua tese central dois conceitos fundamentais desta tradição: progresso e liberdade. A história universal é concebida por Hegel como um contínuo progresso da consciência histórica da liberdade, e Hegel sempre afirmou que não se pode voltar atrás das conquistas da modernidade. Mas muda o conceito de liberdade, que não é mais a liberdade "vazia" de fazer o que se quer – que ele chama de livre-arbítrio – ou a liberdade "liberal" de fazer tudo que não fere a liberdade do outro – concepção típica do que Hegel chama de "atomística" da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) –, mas liberdade que pode se realizar unicamente na eticidade, isto é, numa sociedade que garanta, através de suas instituições, o pleno desenvolvimento do todo e de todos.

O pensamento hegeliano irá influenciar tanto a chamada "direita" hegeliana quanto a "esquerda" hegeliana, especialmente Marx.

3 - Hegelianos de esquerda e de direita

Marx foi um crítico radical das doutrinas dos direitos humanos porque, como historicista e, neste aspeto, fiel discípulo de Hegel, não podia admitir "direitos naturais", mas só direitos historicamente determinados. Para ele, os direitos humanos não são universais, mas expressão dos interesses de uma classe específica, a burguesia, e, portanto, como direitos burgueses, não interessam à classe proletária, antagonista direta e irreconciliável da burguesia. Tais críticas foram expressas num escrito juvenil intitulado *A questão judaica*, onde Marx critica os direitos da tradição liberal, em particular o direito de propriedade e de liberdade de religião, afirmando:

---

[12] KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros escritos.* Lisboa: Edições 70, [1796] 1990. (1784) - Id: *Idéia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita.* Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, [1784] 1986 (edição bilíngüe, com comentários de Ricardo R. Terra, Gerard Lebrun e José Arthur Giannotti).

> Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para o seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociada da comunidade. [...] Assim, o homem não se viu libertado da religião; obteve, na verdade, a liberdade religiosa. Não se viu libertado da propriedade; obteve a liberdade de propriedade. Não se viu libertado do egoísmo da indústria; obteve a liberdade industrial.[13]

Tais críticas foram seguidas e repetidas, muitas vezes sem maiores questionamentos, por grande parte da tradição marxista, criando uma desconfiança dos marxistas e dos movimentos sociais que nela se inspiravam para com as doutrinas dos direitos humanos, desconfiança que durou mais de um século, até a queda do comunismo na União Soviética e nos paises socialistas a ela aliados.[14]

Não podemos esquecer também que, entre as duas guerras mundiais, houve uma outra "alternativa" ao Estado de Direito promovida pelo que podemos chamar de "direita hegeliana", isto é, pelos movimentos conservadores e reacionários antimodernos e antiliberais que tiveram a sua máxima expressão no fascismo e no nazismo. Giovanni Gentile, filósofo neo-hegeliano e um dos "intelectuais orgânicos" do fascismo, a partir do conceito de totalidade ética, criou a doutrina do "Estado ético" que haveria de superar as antinomias do liberalismo: conhecemos os êxitos teóricos e práticos destas doutrinas totalitárias.[15]

Embora com as devidas diferenças históricas, tanto o fascismo e o nazismo como o comunismo soviético (sobretudo na sua versão stalinista) foram realizações históricas do *Estado ético* que não respeitam as mediações dialéticas que Hegel havia colocado como salvaguarda das liberdades individuais. Em ambos os casos, cabe ao Estado e às suas instituições defender um conjunto de valores coletivos em nome dos quais se legitima o desrespeito aos 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.[16] Assim, nos países comunistas, a garantia dos direitos econômico-sociais foi acompanhada por uma brutal restrição, ou até eliminação, dos direitos civis e políticos individuais.

4 - A via social-democrática

A tentativa de encontrar uma terceira via entre liberalismo e totalitarismo aconteceu historicamente, sobretudo na Europa ocidental, através da luta pela ampliação da cidadania, isto é, pela ampliação dos direitos civis e políticos ao conjunto dos cidadãos. Luta que foi protagonizada pelos "excluídos" do sistema liberal burguês durante todo o século XIX e grande parte do século XX e foi inspirada pelas doutrinas socialistas "reformistas" que aceitaram os princípios do Estado de Direito. Tais

---

[13] K. MARX, *A questão judaica,* p. 41.

[14] Sobre a relação entre o marxismo e os direitos humanos veja Claude LEFORT, *A invenção democrática*. Luciano OLIVEIRA, *Imagens da democracia*. Veja também, numa perspectiva marxista mais "ortodoxa": István MÉSZÁROS, Marxismo e direitos humanos.

[15] Hanna ARENDT, *Origens do totalitarismo*.

[16] Veja Totalitarismo, in: N. BOBBIO; N. MATTEUCCI; G. PASQUINO, *Dicionário de política.*

movimentos tiveram um papel fundamental na ampliação dos direitos civis e políticos, sobretudo com o sufrágio universal que introduziu as "massas populares" no jogo político, fenômeno absolutamente novo na história da humanidade.

Os movimentos socialistas e social-democráticos não reivindicavam somente a ampliação da cidadania, introduziram também um novo conjunto de direitos, desconhecidos e estranhos ao liberalismo: os direitos de igualdade ou econômicos e sociais, eminentemente coletivos, enquanto os direitos de liberdade eram eminentemente individuais[17].

As origens desta segunda "geração" de direitos encontram suas raízes históricas naqueles movimentos mais radicais da Revolução Francesa que queriam não somente a realização da liberdade, mas também da igualdade (por exemplo, Babeuf). O socialismo, sobretudo a partir dos movimentos revolucionários de 1848 (ano em que foi publicado o *Manifesto comunista*),[18] reivindica uma série de direitos novos e diversos daqueles da tradição liberal. A *egalité* da Revolução Francesa era somente (e parcialmente) a igualdade dos cidadãos frente à lei, mas o capitalismo estava criando novas grandes desigualdades econômicas e sociais e o Estado não intervinha para pôr remédio a esta situação.

Apesar das críticas radicais de Marx, o movimento real da classe trabalhadora do século XIX tomou um rumo diferente da mera crítica aos direitos burgueses: exigiu a sua ampliação e universalização. Já nas constituições subseqüentes à "Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789", como, por exemplo, nas Constituições de 1791 e 1793, aparecem os primeiros "direitos sociais": à assistência pública aos pobres e necessitados, considerada "um direito sagrado", ao trabalho, à instrução primária universal e gratuita. Tais direitos não tiveram maiores conseqüências na época, mas reaparecerão com mais efetividade na Constituição Francesa de 1848.[19] Estava, assim, aberto o caminho que levaria progressivamente à inclusão de uma série de direitos novos e estranhos à tradição liberal (direito à educação, à moradia, ao trabalho, à saúde, à seguridade social) que modificariam a relação do indivíduo com o Estado.

Na sua luta contra o absolutismo, o liberalismo considerava o Estado como um mal necessário e mantinha com ele uma relação de intrínseca desconfiança: a questão central era a garantia das liberdades individuais **contra** a intervenção do Estado nos assuntos particulares. Agora, ao contrário, tratava-se de obrigar o Estado a fornecer um certo número de serviços para diminuir as desigualdades econômicas e sociais e permitir a efetiva participação de todos os cidadãos na vida e no "bem-estar" social.

Este movimento, que marca as lutas operárias e populares dos séculos XIX e XX, tomará um grande impulso com as revoluções socialistas do século XX. Já a Revolução Mexicana de 1915/17 havia colocado claramente em primeiro plano a necessidade de garantir os direitos econômicos e sociais.[20] Em 31 de janeiro de 1917, os revolucionários mexicanos aprovaram uma Constituição que, além de estender os direitos civis e políticos para toda a população, pela primeira vez incorporava

---

[17] Veja José Damião de Lima TRINDADE, *História social dos direitos humanos.*
[18] K. MARX; F. ENGELS, *O manifesto comunista*.
[19] Veja Fábio Konder COMPARATO, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, caps. 5 e 6.
[20] Veja ibid., p. 160-178.

amplamente direitos econômicos e sociais, com o conseqüente estabelecimento de restrições à propriedade privada.

No dia 4 de janeiro de 1918 (dia 17, pelo calendário atual), o "Congresso dos Soviets" proclamava ao mundo a "Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado", que viria a ser conhecida como um contraponto proletário à "Declaração" burguesa de 1789. Tal declaração inaugurou uma ótica completamente nova e polêmica na abordagem tradicional dos Direitos Humanos, colocando os direitos econômicos e sociais como alicerces da nova sociedade e servirá de modelo para as outras revoluções comunistas do mundo inteiro.[21]

Nos países capitalistas, os governos se viram obrigados – para satisfazer os movimentos sociais internos e afastar a ameaça externa do comunismo – a realizar amplos programas de socialização e distribuição da renda, com as experiências social-democráticas, labouristas e cristão-democráticas européias.

Apesar desses avanços, nunca se chegou a um verdadeiro acordo teórico e prático sobre os direitos fundamentais. Se na Declaração Universal de 1948, logo antes do começo da Guerra Fria, os dois blocos ainda chegaram a um consenso (parcial porque os países socialistas se abstiveram de votar), depois da contraposição dos blocos este consenso foi sempre mais difícil.[22] Quando, em 1966, se tratou de assinar um pacto sobre os direitos humanos que transformasse os princípios éticos da declaração universal em princípios jurídicos, os dois blocos se separaram e foi preciso criar dois pactos. Grande parte dos países socialistas não assinou o "Pacto dos direitos civis e políticos", assim como grande parte dos paises capitalistas se recusou a assinar o "Pacto dos direitos econômicos e sociais", entre eles os Estados Unidos, que ainda hoje não reconhecem tais direitos como "verdadeiros direitos".

De fato, através das lutas do movimento operário e popular, os direitos sociais, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, começaram a ser colocados nas Cartas Constitucionais e postos em prática, criando assim o chamado "Estado do Bem-Estar Social" (*Welfare State*) nos países capitalistas (sobretudo europeus) e amplas garantias sociais nos países socialistas. Devemos aqui, porém, anotar uma diferença fundamental: se nos países capitalistas o Estado do bem-estar social foi se constituindo como uma ampliação do Estado de Direito,[23] nos países comunistas a garantia de amplos direitos econômicos e sociais foi realizada às custas das liberdades individuais, dos direitos civis e políticos dos cidadãos, realizando uma versão totalitária da idéia hegeliana de "totalidade ética".

5 - Neoliberalismo e globalização

Com a derrota do nazismo e do fascismo na Segunda Guerra Mundial e o fim do comunismo, depois da queda do muro de Berlim na Europa oriental, a idéia do Estado

---

[21] Veja José Damião de Lima TRINDADE. op.cit., p. 90

[22] Para uma reconstrução do debate que foi travado entre as duas correntes ideológicas durante a redação da declaração, veja Antonio CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, p. 21-49.

[23] A obra clássica que abriu este debate e que continua como referência indispensável é: T. H. MARSHALL, *Cidadania, classe social e status*.

[20] Emir SADER, (Org.), *Pós-neoliberalismo.*

ético parece estar mais do que morta e enterrada, e o Estado liberal se apresenta, hoje, aparentemente como a única possibilidade teórica e prática aberta à 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 neoliberal, que nada mais é do que a volta ao Estado de Direito dos primórdios do liberalismo e a retomada do liberalismo econômico, isto é, da fé no poder auto-regulador da liberdade de mercado.[24]

Diante dos resultados trágicos do nazismo e do fascismo e posteriormente do colapso do socialismo soviético no final dos anos 80, o liberalismo reaparece triunfante como neoliberalismo. A doutrina neoliberal não faz senão acentuar e exasperar a contradição entre direitos de liberdade e direitos sociais, democracia política e social. De fato, o processo de universalização dos direitos humanos não caminha no mesmo sentido da globalização da economia e das finanças mundiais, que estão vinculadas à lógica do lucro, da acumulação e da concentração de riqueza e desvinculadas de qualquer compromisso com a realização do bem-estar social e dos direitos do homem. O processo de globalização significa 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/ou de solidariedade da tradição socialista e do cristianismo social; por isto, novas e velhas desigualdades sociais e econômicas estão surgindo no mundo inteiro.[25]

As conseqüências trágicas do neoliberalismo triunfante em nível mundial nos obrigam a reconhecer que o debate entre liberalismo e democracia, ou democracia social e política, permanece atual e que as velhas questões aparentemente superadas voltam num típico caso vichiano de "*corsi e ricorsi storici*". Mas, como o próprio Vico reconhecia, as questões não reaparecem de maneira idêntica, mas reformuladas pelo novo contexto histórico em que se dão.

6 - Liberalismo versus *republicanismo*

Um exemplo claro de que existem problemas não resolvidos no modelo contemporâneo do Estado de Direito é o debate atual entre *liberals* e *libertarians*, de um lado, e *communitarians*, de outro, uns defendendo o modelo liberal ou anarco-liberal de Estado, e os outros o modelo "republicano".[26]

.

[25] Entre a imensa literatura sobre a globalização, assinalamos: Ulrich BECK, *O que é a globalização*; Paul HIRST; Graham THOMPSON, *Globalização em questão*. Octavio IANNI, *A sociedade global*; id., *Teoria da globalização*.

[26] Esse debate surgiu, nos anos 70, sobretudo a partir da publicação do livro de John RAWLS, *Uma teoria da justiça* (1971). Em 1974 Robert NOZICK respondeu às posições de Rawls com *Anarquia, Estado e Utopia* que representa as posições dos chamados *libertários*. Autores como McINTYRE (*Depois da virtude,* 1981), Charles TAYLOR (*Hegel y la sociedad moderna,*1979) e Michel SANDEL (*Liberalism and the limits of justice,* 1982) representam a corrente *comunitarista*. Autores como Ronald DWORKIN (*Levando os direitos a sério,* 1977) e Michel WALZER (*Esferas da 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 esse debate, veja Christian DELACAMPAGNE, Os direitos, o Bem o Justo, in: *A filosofia política hoje*.

Para Jürgen Habermas, leitor atento do debate entre as teorias políticas "liberais" e "republicanas", as duas posições se diferenciam nos seguintes aspectos. [27]

A concepção da cidadania. "Segundo a concepção liberal, determina-se o *status* dos cidadãos conforme a medida dos direitos subjetivos de que eles dispõem na relação com o Estado e com os demais cidadãos. [...] Direitos subjetivos são direitos negativos. [...] De acordo com a concepção republicana, o *status* dos cidadãos não é determinado segundo o modelo das liberdades negativas, que eles podem reivindicar *enquanto indivíduos privados*. Os direitos de cidadania, e, em primeiro lugar, os direitos de comunicação e de participação política, são principalmente liberdades positivas. Eles não garantem a liberdade em relação a uma coerção externa, mas sim a participação numa práxis comum."[28]

A concepção do direito. "Segundo a concepção liberal, o sentido de uma ordem jurídica consiste em estabelecer, para cada caso individual, quais são os direitos cabíveis a que indivíduos; em uma concepção republicana esses direitos subjetivos remetem a uma ordem jurídica objetiva, que possibilite e garanta a integridade de um convívio eqüitativo, autônomo e fundamentado sobre um respeito mútuo."[29]

A natureza do processo político. "segundo a concepção liberal, a política é essencialmente uma luta para conquistar posições que permitam dispor do poder administrativo. [...] Segundo a concepção republicana, a formação política da opinião pública e da vontade na esfera pública e no parlamento não obedece às estruturas típicas dos processos de mercado, mas a lógicas específicas da comunicação pública orientada ao entendimento mútuo. Se entendermos a política como práxis da autodeterminação cívica, ela terá como modelo não o mercado, mas o diálogo."[30]

Economia e política. Habermas enfatiza também uma outra divergência entre os dois modelos, que é relativa à economia. Para ele, "*o paradigma jurídico liberal* confia numa sociedade mercantil institucionalizada pelo direito privado – especialmente por via de direitos à propriedade e liberdades de contratação – e abandona esta sociedade à ação espontânea de mecanismos de mercado. [...] O *paradigma do Estado social* desenvolveu-se a partir de uma crítica consistente a esta suposição. A contestação que se faz é evidente: se a liberdade de "poder ter e pode adquirir" deve garantir a justiça social, então é preciso haver uma igualdade nesta possibilidade jurídica. [...] Para tanto foi preciso introduzir direitos sociais fundamentais que embasassem as reivindicações relativas a uma distribuição mais justa da riqueza socialmente produzida e a uma tutela mais efetiva contra os riscos produzidos socialmente".[31]

Habermas conclui: "O *republicanismo* – retomando Aristóteles e o humanismo político do Renascimento – sempre privilegiou a autonomia pública dos cidadãos com

---

[27] J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des anderen:* Studien zur politischen Theorie, Suhrkamp, 1996. Tradução brasileira: *A inclusão do outro. Estudos de teoria política* (Três modelos normativos de democracia 277-292). Tradução italiana: *L'inclusione dell'altro,* Milano: Feltrinelli, 1998, p. 235-248 e p. 216-232. Todas as citações serão retiradas da edição brasileira, com pequenas modificações.

[28] J. HABERMAS*, A inclusão do outro,* p. 279-280.

[29] Ibid., p. 281.

[30] Ibid., p. 283

[31] Ibid., p. 302.

relação às liberdades apolíticas dos indivíduos privados. Ao contrário, o *liberalismo*, que remonta à doutrina de Locke – evocando, a partir do século XIX, o perigo das maiorias tirânicas – sempre postulou uma prioridade dos direitos do homem sobre a vontade popular."[32] Ele interpreta, assim, o debate entre comunitaristas e liberais como uma confrontação entre "soberania popular" e "direitos humanos", ou "liberdade dos antigos" e "liberdade dos modernos".

É evidente que este debate é uma re-proposição, em outros termos e contextos históricos e conceituais, da contraposição histórica que analisamos entre liberalismo e democracia, ou democracia política e democracia social. A diferença é que os autores, mesmo mantendo uma série de divergências significativas sobre aspetos importantes da teoria política e da concepção da democracia, compartilham muitos dos pressupostos do Estado de Direito. É significativo, porém, que este debate reapareça quase nos mesmos termos do debate anterior e apresente as mesmas questões não-resolvidas.

A seguir, apontaremos um mapa de algumas questões relativas à relação entre "democracia" e "liberalismo", ou "democracia social" e "política", ou "direitos de liberdade" e "direitos de igualdade", cuja solução pode ser encontrada mais numa perspectiva comunitarista e republicana do que numa perspectiva meramente liberal ou neoliberal.

7 - Questões abertas

7.1 - Democracia formal ou material

A concepção liberal do Estado, contrapondo-se à concepção do Estado ético, prega que o Estado deve ser livre de juízos de valor (*wertfrei*): cabe aos cidadãos decidir qual é o tipo de "vida boa" que querem para si e cabe ao Estado garantir e proteger este direito sem impor um tipo de concepção ética ou moral. Por isso, a democracia e o Estado de direito são vistos como um conjunto de regras formais e de procedimentos para se garantir os direitos fundamentais, a manifestação do consenso e a divisão dos poderes.

No entanto, nenhuma sociedade, e tampouco a moderna sociedade liberal, pode sobreviver sem um conjunto de valores éticos coletivos entendidos não só num sentido puramente formal e procedimental, 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.

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. É a estrutura econômica capitalista que determina, em última instância, o comportamento coletivo dos indivíduos enquanto produtores e consumidores de mercadoria. É o capitalismo, no seu processo de reprodução sempre mais ampliado em escala mundial, que provoca uma mercantilização e uma reificação cada vez mais

[32] Ibid., p. 219 (edição italiana. *Legittimazione tramite diritti umani*. Ausente na edição brasileira).

extensas de todas as relações sociais e constitui um *ethos* coletivo que permeia todas as dimensões do indivíduo e invade, de forma aberta ou sorrateira, a esfera individual, condicionando, quando não determinando, os comportamentos individuais através dos meios de comunicação.

Esta é a verdade permanente da crítica marxiana ao capitalismo. Marx identifica o verdadeiro "núcleo" da sociedade burguesa liberal na economia e não na política, na Sociedade Civil e não no Estado, e – radicalizando o caminho aberto por Hegel, que, pela primeira vez, teorizou a divisão moderna 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 terrena da economia, onde todos são desiguais.

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 o edifício das relações sociais. Para definir este fenômeno, surgiu recentemente a categoria do "fundamentalismo do mercado",[33] isto é, uma ideologia neo ou ultraliberal e liberista que tende a subsumir todas as dimensões humanas – arte, religião, moral, ética, direito e política – sob os imperativos da livre circulação das mercadorias, da realização do lucro e da mais-valia.

Sem uma intervenção política no mercado, a proclamação dos direitos humanos tende a se tornar uma mera retórica sem eficácia. Com isso não queremos afirmar, de forma alguma, a necessidade de suprimir os direitos civis e políticos enquanto "direitos burgueses que não interessam aos pobres e marginalizados", instaurando formas autoritárias ou totalitárias de "ditaduras do proletariado". Queremos somente ressaltar que a existência da democracia pode ser condição necessária, mas não suficiente para a efetivação dos direitos econômicos e sociais e que toda forma de "radicalização da democracia" ou de "democracia participativa" ficará sem efeito, se não conseguir modificar efetivamente os mecanismos centrais que controlam a produção e a concentração da riqueza. A democracia pode ser a condição necessária para a realização dos direitos sociais, mas não suficiente: é possível, como acontece no Brasil, conviver cronicamente com a existência de "amplas liberdades democráticas" e de "amplas desigualdades sociais".

7.2 - Direitos de igualdade versus direitos de liberdade

Neste sentido, a polarização entre "direitos de igualdade" e "direitos de liberdade" continua sendo a contradição fundamental não-resolvida do debate atual sobre os direitos humanos. Em primeiro lugar, porque existe uma concepção diferente de democracia e de Estado que as duas classes de direitos pressupõem, como observam Luc Ferry e Alain Renaut:

---

[33] Veja Joseph STIGLITZ, EUA têm de rechaçar fundamentalismo de mercado. ROUANET, Sérgio Paulo. Os três fundamentalismos.

> De um lado, temos uma concepção puramente negativa da lei, que se preocupa em proibir toda tentativa (do Estado, de grupos ou de indivíduos) que impeça ao cidadão de gozar de suas liberdades nos limites de sua compatibilidade com as liberdades do outro: uma lei que proíba de proibir e cuja função tem como eixo a democracia política. [...] Quando, ao contrário, se introduz a consideração dos direitos sociais, se espera que o Estado, através de suas leis, intervenha na esfera social para assegurar uma melhor repartição da riqueza e corrigir as desigualdades: a função, neste caso positiva, da lei é de contribuir ao surgimento de uma democracia social que tenda não somente para a igualdade política ("o direito igual de concorrer à formação da lei"), mas para uma equalização, pelo menos parcial, das condições.[34]

A "democracia política" e a "democracia social" pressupõem uma concepção diversa do Estado, e o próprio Norberto Bobbio, num ensaio de 1968, afirmava, de maneira contundente e peremptória, a dificuldade de conciliar dois tipos de direitos incompatíveis:

> Quando digo que os direitos do homem constituem uma categoria heterogênea, refiro-me ao fato de que – desde quando passaram a ser considerados como direitos do homem, além dos direitos de liberdade, também os direitos sociais – a categoria no seu conjunto passou a conter direitos entre si incompatíveis, ou seja, direitos cuja proteção não pode ser concebida sem que seja restringida ou suspensa a proteção de outros. [...] Essa distinção entre dois tipos de direitos humanos, cuja realização total e simultânea é impossível, é consagrada, de resto, pelo fato de que também no plano teórico se encontram frente a frente e se opõem duas concepções diversas dos direitos do homem, a liberal e a socialista.[35]

Reapresenta-se assim, no âmbito da doutrina dos direitos humanos, a antiga contraposição entre liberalismo e democracia, ou liberalismo e socialismo, ou democracia social e democracia política que a *Declaração Universal de 1948* tentou conciliar simplesmente agregando duas categorias e classes de direitos heterogêneas. Na concepção liberal, o Estado nasce da agregação de indivíduos supostamente 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 de que o pleno desdobramento dos interesses individuais de cada um – limitado somente pelo respeito formal dos interesses 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. Neste sentido, na concepção atomista e individualista da sociedade própria do liberalismo e do neoliberalismo, o estado de natureza é superado pelo Estado civil só formalmente, mas, de fato, permanece no próprio âmago da sociedade, que tende a reproduzir e ampliar as relações mercantilistas. 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". [36]

---

[34] Luc FERRY, Alain RENAUT, *Des droits de l'homme à l'idée republicaine*, p. 30-31 (tradução do autor).
[35] N. BOBBIO, *A era dos direitos.*
[36] H. C. de Lima VAZ, *Escritos de filosofia:* v. 2: Ética e cultura, p. 175.

Esta situação se reproduz em nível mundial. Aparece sempre mais claramente – sobretudo para quem olha o mundo do lugar social dos excluídos – que o projeto dos direitos humanos, como hoje se apresenta, não somente não é de fato universal, mas tampouco "universalizável", porque precisa reproduzir continuamente a contradição excluídos/incluídos, emancipação/exploração, dominantes/dominados. Nem todos os chineses (1 bilhão e 200 milhões) poderão ter acesso ao nível de vida ocidental, mas somente uma pequena minoria de uma nova classe de capitalistas. Isso vale em nível mundial: só uma pequena minoria pode usufruir as "benesses" do capitalismo, enquanto que a grande maioria continuará deles excluída.

7.3 - O status *jurídico diferente dos direitos de liberdade e de igualdade*

O mesmo problema pode ser visto sob a ótica jurídica, na definição de quais seriam os "direitos fundamentais". Como vimos, existem duas classes de direitos fundamentais: os civis e políticos (ou de primeira geração) e os econômicos e sociais (ou de segunda geração), com um estatuto jurídico diferente. A grande maioria dos direitos civis e políticos ou de liberdade são direitos no sentido estrito do termo, uma vez que podem ser reclamados diante de uma corte, a qual pode recorrer à coerção pública para exigir o seu respeito; no entanto, a grande maioria dos direitos econômicos e sociais não são direitos num sentido estrito. Por exemplo, na Constituição Brasileira de 1988, no título II, dedicado aos "Direitos e Garantias Fundamentais", se mantém a distinção entre direitos de primeira geração, - cuja lista é idêntica àquela das declarações de direitos do século XVIII (vida, liberdade, igualdade, segurança e propriedade) - e se afirma que tais direitos "têm aplicação imediata" (art. 5 §1°); enquanto que os direitos sociais não são considerados auto-aplicáveis, mas de aplicação programática ou progressiva[37]. Se minha liberdade de opinião ou de religião for violada, posso exigir do juiz o seu restabelecimento; se o meu direito à moradia ou à alimentação é violado, não posso exigir diante de um juiz a sua reparação ou fazer com que o juiz obrigue o Estado a me dar casa e comida.

Algumas correntes jurídicas afirmam que tais direitos são "exigências éticas", mas não verdadeiros direitos porque carecem da força coercitiva; outras defendem a "justiciabilidade" dos direitos econômicos, sociais e culturais.[38] Porém, não se trata de uma mera questão de hermenêutica jurídica, nem se pode pensar de resolver o problema entregando ao Judiciário a responsabilidade primária para a realização destes direitos. O que está em jogo de novo nesta questão são os limites de atuação do mercado e a capacidade do Estado de intervir para garantir a todos as condições mínimas necessárias.

7.4 - Direitos humanos como "direitos naturais"

---

[37] BRASIL. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, art. 5° e 6°.

[38] Veja Flávia PIOVESAN, A proteção internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais e Implementação do direito à igualdade, in: *Temas de direitos humanos*, p. 77-92 e 127-137. Jaime Benvenuto LIMA JÚNIOR, *Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais*. Veja também, numa posição mais crítica, Luciano OLIVEIRA, Os direitos sociais e econômicos como direitos humanos: problemas de efetivação, in: Rubens Pinto LYRA (Org.), *Direitos humanos*, p. 155-164.

Esta questão nos remete ao debate sobre caráter "natural" dos direitos humanos. Com a crítica hegeliana, a longa e gloriosa tradição jusnaturalista antiga e moderna entrou definitivamente em declínio, golpeada pelo utilitarismo, pelo historicismo, pelo positivismo, etc.... No entanto, como afirma o título de um famoso ensaio, apesar das declarações fúnebres, a história registra o "eterno retorno" ou o "renascimento" do direito natural.[39] O que é a Declaração de 1948 se não uma retomada, em pleno século XX, dos "imortais princípios de 1789", diante da consideração de que "o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade"? Ao final, tanto o fascismo na Itália como o nazismo na Alemanha tomaram o poder no respeito formal às "regras do jogo" democrático. A declaração de 1948 ensejou, portanto, uma retomada do direito natural como exigência de colocar algumas barreiras "intransponíveis" em volta dos regimes totalitários e não encontrou outro expediente melhor senão apelar para o direito natural, como conjunto de direitos "não disponíveis", inalienáveis, não modificáveis nem sequer por decisão de maioria.[40]

A Declaração Universal de 1948 afirma que: "Todos os seres humanos nascem **livres** e **iguais** em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de **fraternidade**". Esta formulação é uma citação explícita das três palavras de ordem da Revolução Francesa e uma homenagem ao jusnaturalismo que a inspirou. Ela quer significar o caráter *natural* dos direitos, enquanto inerentes à natureza de cada ser humano, pelo reconhecimento de sua intrínseca dignidade. Neste sentido, os direitos humanos tornam-se um conjunto de valores éticos universais que estão "acima" do nível estritamente jurídico e que devem orientar a legislação dos Estados.[41]

7.5 - Da ética dos direitos à ética da responsabilidade

Finalmente, é oportuna uma reflexão sobre a proliferação dos direitos que se seguiu à Declaração Universal de 1948: multiplicação, especificação, universalização[42] foram todos processos que levaram a um aumento assustador da "quantidade e

---

[39] Veja Norberto BOBBIO, *Locke e o direito natural* (O direito natural e seu significado histórico). Id. *Teoria Geral da Política.* A filosofia política e as lições dos clássicos. pp. 475-484 (Direitos do Homem)

[40] Direito "natural" é entendido aqui em contraposição a "direito positivo" e não a direito "histórico". O que se quer enfatizar é o caráter "suprapositivo" da declaração sem negar o fato de que ela é fruto de um longo processo histórico.

[41] O jurista italiano Antonio Cassese nos alerta para o perigo de 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, feita para os homens e as mulheres que operam na cidade terrena". Para evitar esta visão ingênua, que comporta todos os perigos e os inconvenientes de uma mitificação dos direitos humanos, Cassese propõe entender o código dos direitos humanos (que ele, porém, define como um "decálogo" para a humanidade) como "um *novo ethos,* como um 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". Antonio CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporâneo*, p. 79-80 (tradução do autor).

[42] N. BOBBIO, *A era dos direitos*, p. 67-82 (Direitos do homem e sociedade).

qualidade" dos direitos em nome do princípio utópico: "todos os direitos para todos" ou "todos têm direito a ter direitos". Esta proliferação não somente cria uma grande frustração – porque de fato ao aumento da "lista" de direitos humanos corresponde o aumento ainda mais vertiginoso do seu desrespeito –, mas recoloca em discussão o fundamento individualista e liberal dos direitos. Na tradição liberal, o espaço de liberdade do sujeito é limitado somente pelo espaço da liberdade do outro sob a égide da lei. No entanto, sabemos que o conjunto de direitos não é harmônico, que existem conflitos entre classes de direitos e limites ao gozo desses direitos.

Por exemplo, a questão ambiental e o surgimento dos "direitos ecológicos" mostram a existência de limites "naturais" para a realização dos direitos, limites tão rígidos que podem pôr em perigo a própria sobrevivência da espécie se não respeitados. O debate sobre a bioética levantou também a necessidade de limites éticos: nem tudo o que "podemos" fazer tecnicamente, "devemos" fazê-lo. Os debates sobre o direito ao desenvolvimento colocaram a questão dos "limites sociais" do desenvolvimento, se este quer ser socialmente justo e distribuidor, e não concentrador, de riquezas. Tudo isso leva a pensar que uma mera "ética dos direitos" com os seus fundamentos individualistas seja insuficiente e deva ser inserida numa "ética da responsabilidade" [43] ou numa ética republicana.

8 – *Por uma ética republicana*

E aqui volta a questão da ética pública ou republicana. Do nosso ponto de vista, os direitos humanos constituem não somente uma legitimação "procedimental", mas também uma ética "material".[44] Se olharmos os documentos que seguiram à Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pelas Nações Unidas em 1948, isto é, o *corpus* dos direitos humanos,[45] podemos observar que os direitos humanos não são simplesmente "direitos" no sentido estritamente jurídico da palavra, mas constituem um conjunto de "valores" sem os quais a sociedade não pode subsistir.

De fato, nenhuma sociedade humana pode prescindir de enfrentar a questão ético-política, isto é, a questão de que tipo de homem e de cidadão quer educar. Os antigos confiavam esta tarefa às ciências práticas, isto é, às ciências que estudavam a

---

[43] Hans JONAS, *Il principio responsabilità:* un'etica per la civiltà tecnologica.

[44] Aqui "material" é usado em contraposição a "formal": um exemplo de ética material é a ética das virtudes de tipo aristotélico, que pressupõe uma definição do que é o "bem", a "felicidade" e a "vida boa" para os cidadãos livres. O exemplo mais acabado de ética formal é a ética kantiana do dever pelo dever, cujo imperativo categórico se impõe pela forma de sua formulação ("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. No nosso entendimento, toda ética "formal", apesar das suas intenções explícitas, pressupõe necessariamente um conjunto de valores "materiais" que a sustentam.

[45] 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 econômicos, sociais e culturais* de 1966 (assinado por 118 Estados), o *Pacto internacional relativo aos direito civis e políticos*, também de 1966 (assinado por 115 Estados), e os dois *Protocolos facultativos* de 1966 e 1989.

práxis ético-política, enquanto atividade que tem como objetivo não a produção de objetos externos, mas a transformação do próprio homem.[46] 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.[47]

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 moral – que conduziria a um tipo de fundamentalismo ou totalitarismo –, mas no sentido de uma intervenção positiva, objetivando criar as condições necessárias para o desenvolvimento plenamente humano e tendencialmente universal dos seus cidadãos.[48]

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*,[49] certamente um grande progresso da "autoconsciência da humanidade" e podem se tornar o ponto de interseção e de consenso (um verdadeiro *consensum 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, embora precária, uma vez que nada é irreversível na história.[50] Aparece sempre mais claro para a "consciência da humanidade" que, sem estes direitos fundamentais, não se pode ser verdadeiramente homem. Nesta perspectiva, os direitos humanos constituem as condições necessárias para que cada homem possa realizar plenamente suas potencialidades nas condições históricas do mundo contemporâneo. Por isto, poderíamos defini-los como direitos "humanizantes", conforme a sugestiva proposta de H. C. de Lima Vaz:

---

[46] Para uma recuperação da *práxis* antiga na filosofia política contemporânea, veja Hanna ARENDT, *A condição humana*, em particular a parte dedicada à "ação".

[47] H. C. de Lima VAZ, op. cit., p. 145.

[48] Um filósofo contemporâneo que defende a inevitável função educadora do Estado é Eric Weil. Veja Eric WEIL, *Philosophie politique*, p. 44-57.

[49] Sobre a necessidade de um novo *ethos* mundial, veja Hans KÜNG, *Projeto de ética mundial:* uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, id., *Uma ética global para a política e a economia mundiais*.

[50] 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 'pre-conceito' (*Vorurteil*) e 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". G. W. F. HEGEL, *Introdução à história da filosofia*, p. 97.

> 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.[51]

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 exige uma intervenção política ativa dos indivíduos, dos povos, dos governos e dos organismos internacionais responsáveis pela promoção e defesa dos direitos humanos.

Concluindo

Retomando os fios do nosso discurso e tentando uma conclusão, ainda que provisória, podemos afirmar, numa perspectiva próxima a certos autores "comunitaristas", a necessidade do fortalecimento de uma esfera pública que se situe entre a moralidade individual e a pura dimensão do direito: a esfera dos valores republicanos. 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.[52]

Com isso, não queremos negligenciar os problemas e as contradições existentes na teoria e na prática dos direitos humanos, nem menosprezar a enorme diferença existente entre as proclamações de direitos e a sua efetivação, mas simplesmente reafirmar a nossa convicção de que não existe, hoje, uma outra "tradição" tão fértil e consolidada para a construção de um presente e de um futuro que possam garantir um mínimo de dignidade para todos os homens.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política,* trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: Editora UNB, 1997.
ARENDT, Hanna. *Origens do totalitarismo,* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
BRASIL. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, art. 5° e 6°.
BECK, Ulrich, *O que é a globalização:* equívocos do globalismo: respostas à globalização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1986.
BOBBIO, N.; BOVERO, M. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986 (1979).
BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
_____. *Estudos sobre Hegel:* direito, sociedade civil, Estado. São Paulo:

[51] H. C. de Lima VAZ, op. cit., p. 146.
[52] Veja Eduardo RABENHORST, *Dignidade humana e moralidade democrática*.

Brasiliense/UNESP, [1981] 1989.
_____. *Locke e o direito natural*. Brasília: EdUNB, 1997.
_____.*Teoria geral da política*: *a filosofia política e a lição dos clássicos*. Org. por M. Bovero. Trad. de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro, Campus.
CASSESE, Antonio. *I diritti umani nel mondo contemporaneo*. Roma-Bari: Laterza, 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. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Des droits de l'homme à l'idée republicaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992 (1985). (Philosophie politique, 3).
HABERMAS, Jürgen: *A inclusão do outro:* estudos de teoria política. São Paulo: Loyola [1997] 2002.
_____ . *L'inclusione dell'altro:* studi di teoria politica. Milano: Feltrinelli, [1996] 1998.
HEGEL, G. F. W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome.* Lisboa: Edições 70, 1992.
_____. *Filosofia do direito*, Lisboa: Guimarães, 1990.
_____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).
HIRST, Paul; THOMPSON, Graham. *Globalização em questão*. Petrópolis: Vozes, 1998.
HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções (1789-1848)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
_____. *Teoria da globalização*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
JONAS, Hans. *Il principio responsabilitá*: un'etica per la civiltà tecnologica. Torino: Einaudi, 1990.
KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros escritos.* Lisboa: Edições 70, [1796] 1990.
_____. *Idéia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita.* Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, [1784] 1986 (edição bilíngüe, com comentários de Ricardo R. Terra, Gerard Lebrun e José Arthur Giannotti)
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*. Petrópolis: Vozes, 1999. (*Weltethos fur Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München, 1997).
LEFORT, Claude. *A invenção democrática*: os limites do totalitarismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.
LIMA JÚNIOR, Jaime Benvenuto. *Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*: segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 235-289. (Clássicos do pensamento político).
MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
MARX, K.; ENGELS, F. *O manifesto comunista*. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola, São Paulo: Boitempo, 1991.
MARX, Karl. *A questão judaica.* São Paulo: Centauro, 2000.
MCINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: Edusc, 2001.

MÉSZÁROS, István. Marxismo e direitos humanos. In: *Filosofia, ideologia e ciência social:* ensaios de negação e afirmação. São Paulo: Ensaio, 1993. p. 203-217.
NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia*: os direitos humanos e o pensamento político da esquerda no Brasil. Recife: Pindorama, 1996.
PIOVESAN, Flávia. *Temas de direitos humanos*. São Paulo: Max Limonad, 1998.
RABENHORST, Eduardo. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.
RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
ROUANET, Sérgio Paulo. Os três fundamentalismos. *Folha de S. Paulo*, 21 out. 2001.
SADER, Emir (Org.). *Pós-neoliberalismo*: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
STIGLITZ, Joseph. EUA têm de rechaçar fundamentalismo de mercado. *Folha de S. Paulo,* 12 out. 2001.
TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna.* México: Fondo de Cultura Económica, [1979], 1983.
TOCQUEVILLE, Aléxis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
TOSI, Giuseppe. Direitos humanos como ética republicana. In: LYRA, Rubens Pinto (Org.) *Direitos humanos: os desafios do século XXI:* uma abordagem interdisciplinar. Brasília: Brasília Jurídica, 2002. p. 101-120.
TRINDADE, J. D. de Lima. *História social dos direitos humanos.* São Paulo: Fundação Peirópolis, 2002.
VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia I:* ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.
WALZER, M. 1983. *Esferas da justiça.* Lisboa: Editorial Presença, [1983] 1999.
WEIL, Eric. *Philosophie politique.* Paris: Vrin, 1989.