

Direitos Humanos como Ética Republicana

Giuseppe Tosi

“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.”
(Max Weber)

A questão

A questão da relação entre ética e política, ou melhor, da ética **na** política, pode ser analisada de vários pontos de vista[1]. 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[2]: significava tanto os costumes, as tradições, os comportamentos coletivos de um grupo social, quanto o caráter, o hábito, o comportamento individual de uma pessoa. 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 define o âmbito dos costumes e do 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, a ética é parte da Filosofia e é 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 tendo mais padrões de comportamento consolidados, precisam encontrar um novo fundamento e um novo consenso para a ação.

A palavra *política* faz parte da ampla família de palavras oriunda do grego *polis* e pode indicar vários conceitos; diferentemente de “ética”, que pode significar tanto a realidade quanto a reflexão sobre esta realidade, por “política” se entende a “realidade política”, enquanto que, para designar a reflexão sobre a política, fala-se de “teoria” ou de “ciência” ou de “filosofia” política.[3]

O que define, em última instância, a política – pelo menos a partir da modernidade – e a distingue dos outros âmbitos do conhecimento como a economia, a arte, a religião, a ética é o conceito de poder.[4] Portanto, nesta ótica, a questão da relação entre ética e política implica a 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 do direito, e enquanto o direito delimita e disciplina a ação política”.^[5] Neste sentido, o direito assume um caráter normativo com relação à política, isto é, delimita os âmbitos de ação da política e vice-versa, o direito encontra na política o seu respaldo. 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 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 legitimamente exercitada 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, confrontando duas maneiras diferentes de articular as relações entre as esferas da vida social aludidas: a concepção liberal do Estado de Direito e a doutrina da eticidade do Estado ou do Estado ético.

ESBOÇO HISTÓRICO

Antiguidade clássica

Como se sabe, na Antigüidade 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 (*arquitektoniké*) 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 (*meizón*) e mais perfeito (*teleióteron*) 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 (*theióteron*) 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 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 *conflito ético*.

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” do indivíduo, a *moralität* como interioridade moral que começa a surgir, para ele com os sofistas, Sócrates e, sobretudo, com o Cristianismo[13].

Idade Media

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.

O Estado liberal de direito

A doutrina moderna do Estado de Direito pode ser vista como uma forma de organizar o poder na sociedade alternativa ao monolitismo típico das sociedades antigas e medievais, sociedades nas quais não havia uma separação efetiva das diferentes instâncias societárias e, portanto, não havia lugar para a esfera da moralidade subjetiva e privada dos indivíduos. Esta doutrina é fruto de um longo processo histórico e constitui uma das principais e mais preciosas heranças deixadas pela modernidade ocidental.[16] Tal doutrina surge, nos séculos XVII/XVIII, como resposta à crise do *ethos* coletivo que havia dominado a Idade Média e grande parte da Idade Moderna, cuja manifestação mais evidente foram as guerras de religião.

Na Renascença a unidade ética coletiva começa a entrar em crise: temos dois documentos quase contemporâneos que indicam o novo clima cultural. O primeiro texto é de Erasmo da Roterdã: *A educação do príncipe cristão* (1516), o segundo é o *Príncipe*, de Maquiavel (1513).[17] Enquanto Erasmo, em coerência com o seu cristianismo evangelicamente renovado e o seu pacifismo radical, prega que o bom príncipe deve ser cristão e se comportar, nos assuntos políticos, seguindo os preceitos da moral cristã, Maquiavel prega exatamente o contrário, isto é, afirma que não é 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.[18]

É a partir da modernidade, portanto, como observa Bobbio,[19] que 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 autoridades máximas da Idade Média: o Papado e o Império. O Império, ameaçado pelo surgimento dos Estados nacionais, e o Papado pela divisão da unidade da Igreja provocada pela Reforma Protestante. Isto vai levar a um momento de crise do *ethos* coletivo: a religião não é 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 Média, mas compartilhavam o mesmo universo de valores éticos e morais e a mesma cosmo-visão.^[20] Com a modernidade, isto começa a entrar em crise: o sintoma mais agudo desta crise são as guerras de religião, um fenômeno desconhecido dos antigos e conhecido dos medievais, mas como guerra contra o infiel (inimigo externo) ou contra o herege (inimigo interno). No entanto, 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.^[21]

Esse novo fundamento racional da política será o jusnaturalismo moderno que rompe com o direito natural antigo e medieval, laicizando e secularizando os princípios religiosos, tornando-os princípios de pura razão. Falida a tentativa absolutista (hobbesiana) de submeter as Igrejas ao controle do Estado,^[22] prevalece paulatinamente a idéia lockeana da tolerância religiosa, isto é, da convivência numa única unidade estatal de várias religiões; tolerância que abre as portas para a liberdade, de manifestação do pensamento, de imprensa e dos outros direitos de liberdade.

Locke propõe uma separação clara entre as esferas políticas e religiosas,^[23] 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 Idade Moderna, no Ocidente.

Surge assim o que Kant vai teorizar como distinção entre “moralidade e legalidade”, sendo a moral o campo das intenções morais do sujeito, que só a ele pertence, e o direito o campo das normas exteriores que o Estado pode impor aos sujeitos.^[24]

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 governantes, porque está acima deles. Por isso, 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, pacto social que permita a passagem do estado de natureza para o Estado Civil e a constituição do poder soberano).^[25]

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 dedutivo,

a partir de princípios naturalmente evidentes, a maneira dos geômetras (*more geometrico demonstrato*)[26], ou com algum tipo de raciocínio formal com pretensões universais (Kant). O próprio cristianismo será admitido somente se permanecer “nos limites da simples razão”,[27] sem pretender impor-se como o único parâmetro para a moral individual, a ética coletiva, o direito e a política. É no contexto histórico dos movimentos revolucionários dos séculos XVII/XVIII que se constitui a doutrina do Estado liberal de direito que proclama a autonomia da política e a sua separação da moral cristã ou de qualquer outra moral obrigatória para todos. A instância moral pertence aos indivíduos e não cabe ao Estado nela 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, sem interferir no âmbito da moral individual e privada. Para o jusnaturalismo moderno, 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 estar acima das leis que ele mesmo promulga (*princeps legibus solutus*), deve respeitar as eternas e imutáveis leis da natureza. Em Locke, Espinosa, Rousseau, Kant, Paine,[28] os direitos subjetivos do homem e do cidadão representam o “conteúdo” do direito natural que as declarações e constituições introduzem no direito positivo. Porém 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 do espaço privado para o exercício destes direitos. O Estado de Direito tem um conteúdo moral – as leis de natureza –, mas este conteúdo é 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, a sua abstenção da esfera privada dos cidadãos e o respeito a regras e procedimentos formais. Uma intervenção ativa é solicitada somente para garantir a liberdade dos mercados, a liberdade de propriedade, a segurança pública e a proteção dos cidadãos de bem, isto é, de posse.[29]

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), no qual a política tende a ser subordinada aos ditames do direito, entendido como “direitos subjetivos” dos indivíduos que cabe ao Estado garantir.

3. A

eticidade do Estado

A principal, senão 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 antiga, principalmente a aristotélica. Hegel considera 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.[30] Para Hegel, como para Aristóteles, fora da *polis* não há humanidade, o todo é maior do que as partes e o indivíduo é um membro de uma totalidade que lhe é superior e o antecede. 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”.^[31] Desta maneira, o Estado, definido por Hegel como “a substância ética *auto-consciente*, a unificação do princípio da família e da sociedade civil”,^[32] 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.

Hegel introduz, assim, entre a moral e o direito, a dimensão da *eticidade* (*sittlichkeit*), 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 *Volkgeist*, 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 (*sittlichen totalität*.) que, na sua forma mais completa, é representada pelo Estado.^[33]

A filosofia política de Hegel – que não podemos aqui expor detalhadamente – constitui uma sistemática e consistente alternativa ao Estado liberal que, ao mesmo tempo, preserva o momento da liberdade subjetiva – por Hegel considerado uma conquista irrenunciável da modernidade^[34] – e uma concepção objetiva da liberdade que se realiza plenamente nas instituições públicas e principalmente no Estado como momento do Espírito Objetivo. 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 ao filósofo alemão produziram resultados históricos extremamente problemáticos que não fizeram jus às intenções do mestre.

Podemos considerar, de fato, o fascismo e o nazismo, quanto o comunismo soviético (sobretudo na sua versão stalinista), como 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 (o nacionalismo, o racismo, o socialismo), 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.^[35]

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 ético está mais do que morta e soterrada, 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 do poder auto-regulador da liberdade de mercado.^[36] O fundamentalismo islâmico que, com os atentados do dia 11 de setembro de 2001, irrompe 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 talebã 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, utilizando a força dos aparelhos do Estado. 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. A religião se constitui o único fundamento de todas as dimensões humanas, tanto individuais como coletivas, incluindo o direito e a política. O *Alcorão* é, ao mesmo tempo, um código de moral, de costume, de direito, de política assim como a Bíblia o é para os judeus e cristãos fundamentalistas.

Aliás, todo tipo de fundamentalismo – islâmico, hebraico ou cristão ^[37] – nada mais é do que uma recusa das distinções e uma tentativa de colocar um único fundamento e uma única fonte de legitimação para todas as dimensões da vida, impondo a toda a sociedade um monoteísmo ou uma monocromia de valores. Desta forma, volta-se à condição que, no Ocidente, existia antes da modernidade, rejeitando o politeísmo de valores, ou – que é a mesma coisa – a falta de valores públicos, que Weber havia tão magistralmente e dramaticamente apontado como um destino e um fado da moderna racionalização da vida.^[38]

4. Liberalismo versus republicanismo

No entanto, se o debate entre Estado liberal e Estado ético está ultrapassado pela história e foi vencido pelo Estado liberal de direito, que demonstrou uma capacidade de sobrevivência e de longevidade a toda prova, nem todas as questões do debate foram resolvidas: a maioria continua aberta tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático. Podemos, por exemplo, afirmar que 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”, pode ser lido como uma retomada, em outro contexto histórico e conceitual, das questões deixadas abertas pelo embate anterior.^[39]

Os dois lados compartilham muitos pressupostos que constituem o patrimônio comum da tradição política ocidental, porém mantêm uma série de divergências significativas sobre aspectos importantes da teoria política e da

concepção da democracia. Em particular, parecem-nos 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, as “associativas”, a nível “local” como a 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. [40]

Um outro autor que pode servir como guia para uma apresentação das questões mais relevantes do debate é Jürgen Habermas, que, mesmo não fazendo parte da assim chamada tradição “analítica” – sendo, aliás, um dos maiores expoentes da tradição “continental”[41] – 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.[42]

A concepção da cidadania. “Para a concepção liberal, o *status* dos cidadãos depende, em primeiro lugar, dos direitos subjetivos de que 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 indivíduos privados. Os direitos de cidadania, e, em primeiro lugar, os direitos de comunicação e de participação política, são principalmente liberdades positivas. Eles garantem não a liberdade em relação a uma coerção externa, mas a participação a uma práxis comum”. [43]

A concepção do direito. “Enquanto que, 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”. [44]

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”. [45]

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 reduzir o discurso político ao ético”^[46]. Por isso, propõe um terceiro modelo de política deliberativa de tipo “procedimental”.

5. Direitos Humanos como Ética Pública

À luz das questões levantada por este debate, podemos, então retomar a nossa questão inicial relativa à delimitação dos âmbitos da moral, da ética, do direito e da política, e das suas relações e reformulá-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 tutelados pelas instituições públicas? Em suma, o politeísmo de valores típicos da nossa 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, tampouco a moderna sociedade liberal, pode sobreviver sem um conjunto de valores éticos coletivos entendidos não somente 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; 2) que, na nossa sociedade contemporânea, os direitos humanos podem vir a constituir o conteúdo material desta ética pública ou republicana.

Quanto à primeira tese, podemos constatar 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. 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 ampliada 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. 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 terrestre da economia, onde todos são desiguais.[47] 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. Para definir este fenômeno, surgiu recentemente a categoria do “fundamentalismo do mercado”[48], isto é, uma ideologia neo ou ultraliberal e liberista que tende subsumir todas as dimensões humanas – arte, religião, moral, ética, direito e política – aos imperativos da livre circulação das mercadorias, 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.[49] No entanto – e aqui nos distanciamos de Marx e daquela parte da tradição marxista que o acompanha nas duras críticas aos direitos burgueses[50] – acreditamos que a doutrina dos direitos humanos, apesar de ter nascido e se desenvolvido no contexto das revoluções burguesas, tem um alcance mais amplo e tendencialmente universal.

A nossa segunda tese afirma que dos direitos humanos são o conteúdo material de uma ética pública ou republicana. Habermas propõe uma “legitimação através dos direitos humanos” de tipo procedimental, partindo do pressuposto de que não é mais possível, na sociedade politeísta, pluralista e secularizada em que vivemos - pelo menos no Ocidente, onde estes processos são mais avançados -, encontrar uma ética “material”, ou seja, 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.[51]

Do nosso ponto de vista, os direitos humanos constituem não somente uma legitimação “procedimental”, mas também uma ética “material”. [52] 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[53], 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. O que significa dizer que a doutrina dos direitos humanos comporta uma série de dimensões relacionadas entre si.

Dimensão ética. A Declaração afirma que “todas as pessoas *nascem* livres e iguais”; esta formulação é uma citação explícita da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” 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.[54] 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.[55]

Dimensão jurídica. No momento em que os princípios contidos na Declaração são especificados e determinados nos, tratados, convenções e protocolos 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 se 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.[\[56\]](#)

Dimensão política. Enquanto conjunto de normas jurídicas, os direitos humanos tornam-se critérios de orientação e de implementação das políticas públicas institucionais nos vários setores. O Estado assume, assim, o 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.[\[57\]](#)

Dimensão econômica. Esta dimensão não está desvinculada da dimensão política, mas é uma explicitação necessária. 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 à garantia dos direitos de liberdade (papel negativo), mas deve também exercer um papel ativo na implementação dos direitos de igualdade.[\[58\]](#)

Dimensão social. Não cabe somente ao Estado a implementação dos direitos, também a sociedade civil tem um papel importante na luta pela efetivação dos mesmos, através dos movimentos sociais, sindicatos, associações, centros de defesa e de educação e conselhos de direitos. É somente a luta dos movimentos sociais que vai determinar o alcance e a efetividade dos direitos no cotidiano das pessoas.[\[59\]](#)

Dimensão histórica e cultural. Os direitos humanos implicam algo mais do que a mera dimensão jurídica, por isso, 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 de seu modo de ser. Esse é o motivo pelo qual, no Brasil, onde o processo de efetivação dos direitos humanos é relativamente recente, precisamos ainda de um certo tempo para que eles deitem raízes na cultura e no comportamento coletivo.[\[60\]](#)

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.[\[61\]](#)

Estas reflexões pretendem mostrar o caráter complexo dos direitos humanos, que implicam um conjunto de dimensões interligadas. Por isso, alguns estudiosos preferem, em lugar de falar de “gerações” de direitos, afirmar a interconexão, a indivisibilidade e a indissolubilidade de todas as dimensões dos direitos acima citadas.^[62] 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 louvável, mas pode escamotear e esconder o problema da heterogeneidade dos direitos e, às vezes, de uma possível contradição 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 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) de 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”^[63]. A atual conjuntura mundial, dominada pelo processo de globalização sob a hegemonia neoliberal (ou neoliberalista), acentua 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 aumentar a lista dos direitos para que estes se tornem efetivos. Existem direitos fundamentais sem os quais a 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, e isto nem sempre acontece nos regimes de democracia formal: o nosso país é um exemplo típico de uma ampliação dos espaços de democracia que convive, há anos, com uma crescente marginalização e exclusão social de uma grande parte da população.

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 no Brasil e no mundo. A democracia pode ser a condição necessária para a realização dos direitos sociais, mas não a condição suficiente; é possível, como acontece no Brasil e em grande parte dos países pobres, conviver cronicamente com a existência de “amplas liberdades democráticas” e de “amplas desigualdades sociais”.

6. Ética e Política

Voltamos, assim, a nossa questão, isto é, a relação entre ética e política, que caracteriza-se, na modernidade, por dois movimentos contraditórios: de um lado, uma proclamação de direitos que vai se estendendo sempre mais e que poderíamos considerar como a realização jurídica de um *corpus* de valores ético-políticos tendencialmente universais; de 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 necessárias 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, isto é, a questão de que tipo de homem e de cidadão quer construir. Os antigos confiavam esta tarefa às ciências práticas, isto é, às ciências que estudavam a *práxis ético-política*, enquanto atividade que tem como objetivo não a produção de objetos externos, mas a transformação do próprio homem[64]. 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.[65]

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.[66]

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*, [67] 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.[68] 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.[69]

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 humanas nas condições históricas do mundo contemporâneo. Por isto, poderíamos defini-los como direitos “humanizantes”, conforme a sugestiva proposta de H. C. de Lima Vaz:

A razão da vida política é exatamente o Direito. Podemos dizer, pois, que o *motivo antropológico* fundamental que rege determinada sociedade política reside no nível de universalização que o Direito nela vigente permite ao indivíduo particular alcançar. Nesse sentido, esse Direito pode ser dito um Direito humano ou mais exatamente, *humanizante*, já que a universalização pelo direito não é, por definição, uma propriedade “natural” do indivíduo particular, mas uma tarefa a ser cumprida historicamente pela sociedade política.[70]

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.

Retomando o argumento inicial do nosso discurso e tentando uma conclusão, ainda que provisória e sumária, podemos afirmar, numa perspectiva próxima a certos autores “comunitaristas”, a necessidade de uma esfera pública, que se situa entre a moralidade individual e a pura dimensão do direito. 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.[71]

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 possa garantir um mínimo de dignidade para todos os homens.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Autores Clássicos

- ERASMO DE ROTTERDÃ, *A educação de um príncipe cristão*. In: BRASIL. SENADO FEDERAL *Conselhos aos Governantes*. Brasília: Senado Federal, 1998. p. 267-426.
- 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).
- 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).
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, [1786] 1997.
_____. *À Paz Perpétua e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, [1796] 1990.
_____. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- 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).
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. In: BRASIL. SENADO FEDERAL *Conselhos aos Governantes*. Brasília: Senado Federal, 1998. p. 121-267.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro, 2000.
- PAINE, Thomas. *Os direitos do Homem*. Uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa. Petrópolis: Vozes, [1791] 1989.
- SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Clássicos do Pensamento Político).
- SOUZA, J. A. de C.R.; BARBOSA, J. M. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1999.

Autores Contemporâneos

- ALONSO, Augusto Hortal. MacIntyre y la crítica comunitarista de la modernidad. *Ethica*. Cadernos Acadêmicos da Universidade Gama Filho, v. 7, n.º2, p. 53-74, 2000.
- ARENDT, Hanna, *Vita Activa*. La condizione Umana. Milano: Bompiani, [1958] 1994.
- BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Direito, Sociedade Civil, Estado. São Paulo: Brasiliense/UNESP, [1981] 1989.
_____. *Teoria Geral da Política*. A filosofia política e a lição dos clássicos. Org. por M. Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani: Rio de Janeiro: Campus, 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*. Brasília: Ed. UnB, 1986.
- CASSESE, Antonio. *I diritti umani nel mondo contemporaneo*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- COSTA, Pietro e ZOLO, Danilo (orgs). *Lo Stato di Diritto*, con la collaborazione di Emilio Santoro, Milano, Feltrinelli 2002.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva 1999.
- DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje*. Idéias, debates, questões. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- DUSO, Giuseppe (org.). *Il potere*. Per la storia della filosofia politica moderna. Roma: Carocci, 1999.
- HABERMAS, Jürgen, *L'inclusione dell'altro*. *Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, [1996] 1998.
- 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*, Munchen 1997).
- LYRA, Rubens Pinto. *A nova esfera pública da cidadania*. João Pessoa: Ed. UFPb., 1996.
- MARITAIN, Jacques. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- PIOVESAN, Flávia. *Temas de direitos humanos*. São Paulo: Max Limonad, 1998.
- RABENHORST, Eduardo. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Os três fundamentalismos. *Folha de São Paulo*, 21 out. 2001.
- SADER, Emir (org.) *Pós-Neoliberalismo*. As políticas sociais e o Estado Democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- STIGLITZ, Joseph. EUA têm de rechaçar fundamentalismo de mercado. *Folha de São Paulo*, 12 out. 2001.
- TRINDADE, A. A. Cançado, *A proteção Internacional dos Direitos Humanos e o Brasil*. Brasília: Ed UnB, 1998.
- TRINDADE, José Damiano de Lima. Anotações sobre a história social dos direitos humanos. _____. *Direitos humanos*. Construção da Liberdade e da Igualdade. São Paulo: Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, 1998, p. 23-163.
- VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.
- WEIL, Eric. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1989.
- ZENAIDE Maria de Nazaré Tavares; LEMOS, Lúcia (orgs.). *Formação em direitos humanos na Universidade*. Ed. UFPb., João Pessoa, 2001
- _____. (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, 1999.
-

* Professor do Departamento de Filosofia da UFPb. Este ensaio foi publicado no livro organizado pelo prof. Rubens Pinto Lyra: “Os desafios dos direitos humanos no século XXI: uma perspectiva interdisciplinar”, Brasília, Brasília Jurídica, 2002. pp.

[1] Um mapa das possíveis relações entre ética e política se encontra em BOBBIO, N. Ética e política. In: _____. *Teoria geral da política*. A filosofia política e a lição dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 177-203.

[2] VAZ, H. C. de Lima. Fenomenologia do ethos. In: _____. *Escritos de Filosofia*, v. 2 (Ética e cultura). São Paulo: Loyola, 1993, p. 11-35.

[3] Bobbio enumera, pelo menos, quatro maneiras de classificar as teorias políticas da Idade Moderna. Ver BOBBIO, Norberto. *Das possíveis relações entre filosofia política e ciências política*. In: _____., *op. cit.*, p. 67-78.

[4] Para uma reflexão sobre o conceito de poder na filosofia política moderna, ver: DUSO, Giuseppe (org.). *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma: Carocci, 1999.

[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: (“*arété 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.

[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”, tradde 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.

[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.

[16] Para uma reconstrução desta trajetória, ver o livro coletivo: COSTA, Pietro e ZOLO, Danilo (orgs), *Lo Stato di diritto*, con la collaborazione di Emilio Santoro, Milano, Feltrinelli 2002. (Obra que será publicada proximoamente no Brasil pela editora Martins Fontes).

[17] As duas obras estão reunidas e traduzidas em português num único volume: ERASMO DE ROTERDÃ, *A educação de um príncipe cristão* (1516); e MAQUIAVEL, Nicolau *O Príncipe* (1513). In: BRASIL. SENADO FEDERAL. *Conselhos aos Governantes*. Brasília: Senado Federal, 1998. p. 267-426 e 121-267.

[18] MAQUIAVEL, 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*. Petrópolis: Vozes, [1498] 1991. (Clássicos do Pensamento Político). Não queremos repetir com isso a antiga e sempre renovada acusação de imoralismo levantada contra o grande florentino, mas simplesmente mostrar que o *Príncipe* é expressão de um momento de crise do *ethos* coletivo da cristandade medieval. Não podemos enfrentar aqui todo o imenso debate

interpretativo sobre Maquiavel, em particular com relação a um “Maquiavel republicano” defensor, *ante litteram*, de uma “ética da responsabilidade” e não puramente um teórico da razão de Estado.

[19] BOBBIO, N. Ética e política. In: BOVERO, M. (org.). *Teoria Geral da Política*. Trad. por Daniela Beccaccia Versiani, Rio de Janeiro: Campus 2000. p. 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”.

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

[21] A afirmação aparece na introdução ao tratado de Hugo Grotius (1583-1645) *De Jure Belli ac Pacis*: “A ordem das ações humanas existiria igualmente inclusive se admitíssemos que Deus não existisse (*etiamsi Deus non daretur*) ou não se interessasse das vicissitudes humanas” (Prolegomena, 58). A afirmação é citada como um exemplo da progressiva independência do direito natural moderno de tipo racionalista, do direito natural medieval de origem divina.

[22] Ver a segunda parte do *Leviatã*, onde Hobbes expõe a sua doutrina da subordinação do poder eclesiástico ao poder civil: HOBBS, Thomas, *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* [1651]. Trad. por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 211-410. (Os Pensadores).

[23] LOCKE, John. Carta sobre a tolerância [1689]. In: _____. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 235-289. (Clássicos do Pensamento Político).

[24] KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [1786]. Lisboa: Edições 70, 1997.

[25] BOBBIO, Norberto, O modelo jusnaturalista. In: _____. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

[26] Obviamente o exemplo maior é: ESPINOSA, Baruch de. *Ethica, more geométrico demonstrata* [1677]. Trad. e notas de Joaquim de Carvalho, Victor Civita. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

[27] KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1991.

[28] PAINE, Thomas, *Os direitos do Homem*. Uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa [1791]. Petrópolis: Vozes, 1989.

[29] 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 moral, mas pode e deve se orientar a partir de princípios morais de valor universal. Ver, KANT, Immanuel. Sobre o suposto conflito entre moral e política a propósito da paz perpétua. In: _____. *À Paz Perpétua e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

[30] Para a crítica de Hegel ao jusnaturalismo ver: BOBBIO, Norberto. Hegel e o jusnaturalismo. In: _____. *Estudos sobre Hegel*. Direito, Sociedade Civil, Estado. São Paulo: Brasiliense/Ed. UNESP, [1981] 1989, p. 23-56.

[31] Ver HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome* [1817]. Filosofia do Espírito. O Espírito Objetivo: a *eticidade* § 513. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 119.

[32] HEGEL, *op. cit.*, § 535, p. 131.

[33] HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. Terceira Parte: A moralidade objectiva. Terceira Secção: O Estado. § 257-358. Lisboa: Guimarães, 1990.

[34] Escreve Hegel: “O direito da particularidade do sujeito em ver-se satisfeita ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, 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” (HEGEL, *op. cit.*, § 124. *nota*, p. 122). De forma ainda mais explícita Hegel afirma o princípio da liberdade subjetiva na *Enciclopédia*: “Esta liberdade *subjetiva* 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 subjetividade, a vontade em si mesma é fim para si, e é um momento absolutamente essencial” (Ibidem, § 503, p. 131).

[35] Ver o verbete Totalitarismo. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PAQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1986.

[36] SADER, Emir (org.) *Pós-Neoliberalismo*. As políticas sociais e o Estado Democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

[37] Ver ROUANET, Sérgio Paulo. Os três fundamentalismos. *Folha de São Paulo*, 21 out. 2001.

[38] WEBER, Max. A ciência como vocação. In: _____. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1999, p. 51: “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”.

[39] Esse 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 às 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 *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 esse debate, ver: DELACAMPAGNE, Christian. Os direitos, o Bem o Justo. In: _____. *A filosofia política hoje. Idéias, debates, questões*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 119-126.

[40] Ver DELACAMPAGNE, *op. cit.*, p. 124.

[41] Por “tradição” analítica entende-se, de modo muito geral, a filosofia anglo-saxônica, desenvolvida, sobretudo, na Inglaterra e nos Estados Unidos e por “continental”, a filosofia desenvolvida na Europa continental, tanto na sua versão hermenêutica, principalmente alemã, como na sua versão pós-moderna, principalmente francesa.

[42] HABERMAS, Jürgen. Tre modelli normativi di democrazia. In: _____. *L'inclusione dell'altro*. Studi di teoria política”. Milano: Feltrinelli, [1996] 1998. p. 235-248. (tradução minha do italiano).

[43] HABERMAS, *op. cit.*, p. 236-237.

[44] Idem, p. 238.

[45] Idem, pp. 239-40.

[46] Idem, p. 240.

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

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

[49] MARX, *op. cit.*, p. 32-42.

[50] Ver, nesta coletânea, o ensaio de Rubens Pinto Lyra que enfrenta com muita propriedade a história e a atualidade da relação entre socialismo e direitos humanos. Ver também, numa perspectiva em parte diferente da anterior: OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia*. Recife: Pindorama, 1996.

[51] HABERMAS, *op. cit.*, p. 216-232. “Legitimação trâmite direitos humanos”.

[52] 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 que a sustentam.

[53] 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 direitos civis e políticos*”, também de 1966 (assinado por 115 Estados), e os dois “*Protocolos Facultativos*” de 1966 e 1989.

[54] Direito “natural” é entendido aqui em contraposição a “direito positivo” e não a direito “histórico”. O que se quer enfatizar é o caráter “supra-positivo” da declaração sem negar o fato de que ela é fruto de um longo processo histórico. Para uma reflexão entre direito natural, entendido como direito racional, e história ver: WEIL, Eric, *Filosofia Política*, trad. de Marcelo Perine, Loyola, São Paulo 1990: “Chama-se direito natural aquele ao qual o filósofo submete-se, mesmo sem ser obrigado a isso pelo direito positivo: ele quer agir, a fim de contribuir para a realização do universal razoável, da razão universal. Ele tratará como seres razoáveis e, portanto, iguais todos com os quais se relaciona” (p. 43).

[55] O importante 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, feitas 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”. CASSESE, Antonio. *I diritti umani nel mondo contemporaneo*. Roma-Bari: Laterza, 1994. p. 79-80. (Tradução minha).

[56] 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.

[57] 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. Em maio de 2002 o Programa foi atualizado com a inclusão de medidas que se referem aos direitos econômicos, sociais e culturais.

[58] 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*. São Paulo: Max Limonad, 1998. p. 77-92 e 127-137.

[59] Ver, a respeito do papel dos novos instrumentos da democracia participativa na ampliação dos espaços democráticos e na efetivação dos direitos humanos: LYRA, Rubens Pinto. *A nova esfera pública da cidadania*, João Pessoa: Ed. UFPb. 1996.

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

[61] ZENAIDE Maria de Nazaré Tavares; LEMOS, Lúcia (orgs.). *Formação em direitos humanos na universidade*. João Pessoa: Ed. UFPb., João Pessoa, 2001.

[62] A classificação dos direitos por “gerações” é 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: Ed. UnB, 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”, mas 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.

[63] VAZ, *op. cit.* p. 175.

[64] Para uma recuperação da *práxis* antiga na filosofia política contemporânea, ver ARENDT Hanna. *Vita Activa*. La condizione umana. Milano: Bompiani, [1958] 1994. Em particular a parte dedicada à “ação”, p. 127-182.

[65] VAZ, *op. cit.*, p. 145.

[66] Um filósofo contemporâneo que defende a inevitável função educadora do Estado é Eric Weil. Ver: WEIL, Eric. *Philosophie politique*. Paris : Vrin, 1989. p. 44-57.

[67] 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*. Petrópolis: Vozes, [1997], 1999.

[68] 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 relata que: “Durante uma das reuniões da Comissão Nacional Francesa da UNESCO, na qual foram discutidos os direitos do homem, alguns se maravilharam pelo fato de que defensores de diferentes ideologias violentamente opostas se encontrassem de acordo sobre a formulação de uma lista de direitos. Sim, estes replicaram, estamos de acordo a propósito destes direitos, *contanto que não perguntais porque*. Com o ‘por que?’ a guerra inicia.” Maritain, por sua parte, explica esta situação da seguinte maneira: “Desde o momento em que o fim, da UNESCO, é um fim prático, o acordo entre os seus membros pode ser alcançado espontaneamente não sobre noções especulativas comuns, não sobre a afirmação da mesma concepção do mundo, do homem e do conhecimento, mas sobre a afirmação do mesmo conjunto de convicções relativas à ação.” MARITAIN, Jacques. *Il significato dei diritti umani*. Palestra proferida em 21/02/1949 na Brandeis Lawyers Society de Filadélfia. In: _____. *“I diritti dell’uomo e la legge naturale”* Milano: Vita e Pensiero, 1991. (Tradução minha).

[69] 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*) 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).

[70]VAZ, H. C. de Lima, *op. cit.*, p. 146.

[71] O que nós chamamos de “ética pública ou republicana” é muito próximo do que Eduardo Rabenhorst define como moralidade democrática, ver:

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

