

Introdução

O presente artigo pretende investigar o sentido comum do que denominamos direitos humanos, que vêm expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos e Pactos sucessivamente firmados no âmbito das organizações internacionais, bem como em Constituições de Estados Democráticos de Direito, identificando e problematizando seus pressupostos antropológicos e metafísicos. Embora os direitos humanos, desde o fim da II Guerra Mundial, se apresentem como um projeto universalista, estamos longe de falar em consenso sobre seu significado no cenário global multicultural. Nesse contexto, não é demasiado rememorarmos o debate de Jacques Maritain e de Norberto Bobbio para situar a questão epistemológica dos direitos humanos na contemporaneidade, pois, em ambos os casos, se pode constatar a imprecisão que cerca o tema em estudo.

Imprecisão conceitual dos direitos humanos no século XX

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948, inaugurou uma nova fase para os direitos humanos e representou um esforço por sua reconstrução, após as atrocidades da II Guerra Mundial. Nessa nova fase, os direitos humanos foram proclamados universais, diante da existência de valores constitutivos de um núcleo comum, ao qual se reportam: a dignidade humana. A elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos foi precedida por uma série de consultas a pensadores e escritores de nações membros da UNESCO, organizadas por Jacques Maritain. Esses pensadores e escritores formaram a Comissão da UNESCO para as Bases Filosóficas dos Direitos do Homem. Os textos recolhidos expressavam a opinião pessoal de seus autores, representando diversas correntes de pensamento filosófico e político em torno da fundamentação dos direitos humanos. O resultado do trabalho dessa Comissão foi publicado pela UNESCO, sob o título “As bases de uma Declaração Internacional dos Direitos do Homem” (Maritain, 1976, p. 7). Segundo Jacques Maritain, as diversas opiniões recolhidas expressaram uma notável discrepância sobre as razões ou o significado desses direitos e puderam ser divididas em dois grupos: um dos que aceitavam e outro dos que rejeitavam a “lei natural” como o fundamento dos direitos humanos. Para os primeiros, o homem, em razão de sua essência ou natureza, possuía certos direitos fundamentais e inalienáveis, anteriores e superiores à sociedade. Para os segundos, o homem, em razão da evolução histórica da sociedade, revestia-se de direitos de caráter variável e sujeitos às mudanças da história. No plano teórico, o contraste ideológico dos membros da Comissão em torno da fundamentação dos direitos humanos foi considerado irreduzível e inconciliável, mas, na perspectiva prática, ele foi atenuado pelo acordo em torno da enumeração dos direitos humanos, resultando no texto da Declaração, que representou um denominador comum dessas concepções filosoficamente opostas (Maritain, 1976, p. 26).

As dificuldades para a elaboração da lista de direitos foram pequenas em comparação com as dificuldades na conciliação das divergências em torno do significado desses direitos, e isso tem reflexos até hoje, como se observa na conhecida opinião de Norberto Bobbio. Ao afirmar que os direitos humanos prescindem da busca de um fundamento,

pois o problema reside na sua inefetividade (Bobbio, 1992, p. 24)², o autor deslocou a discussão filosófica sobre os direitos humanos para o domínio da eficácia e, com isso, desconsiderou a fundamental relação entre a teoria e a práxis. Nas palavras de Bobbio, a fundamentação é considerada um problema já resolvido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948. Todavia, Bobbio admite que há dois direitos com valor absoluto, que cabem a qualquer um, em qualquer época e lugar: o direito de não ser escravizado e o direito de não ser torturado (Bobbio, 1992, p. 37). Ao admitir que esses direitos têm valor absoluto, considera, por consequência, inaceitável que os seres humanos sejam submetidos à tortura e à escravidão. Logo, sua afirmação desemboca no problema da fundamentação, cuja resposta, como se pôde ver, não está na Declaração de 1948.

Apesar do profundo desacordo em torno da razão de ser dos direitos humanos, observou-se, ao menos na elaboração da Declaração, um aparente consenso sobre os bens protegidos: vida, liberdade, saúde, educação etc. A escolha desses bens, para compor um núcleo duro de proteção e intangibilidade, não foi arbitrária; ao contrário, representou a rejeição de práticas de exclusão, de escravidão e de todo tipo de rebaixamento físico e moral dos seres humanos. Todavia, não é a partir do seu objeto de proteção que vamos encontrar um sentido para os direitos humanos.

Os direitos humanos e a ressignificação moderna do conceito de ser humano

Segundo o tradicional modo de compreender os direitos humanos, a proteção desses bens busca sua razão de ser na sua referência direta ao ser humano. Pode-se dizer que os direitos humanos são uma exigência própria daqueles seres que, em ato ou em potência, têm autoconsciência e autonomia, pois existem para garantir o livre desenvolvimento das capacidades inerentes ao intelecto humano, que situa esses seres fora da lógica da necessidade que governa as coisas, as plantas e os animais. Portanto, os direitos humanos se referem à condição humana em si, independentemente de características culturais, econômicas, sociais, nacionais, religiosas e outras, situando-se no domínio de uma antropologia abstrata.

Nas sociedades tradicionais, o papel hoje ocupado pela dignidade humana (conceito relacionado à condição humana em si mesma), como forma de acesso aos direitos fundamentais, era desempenhado pela honra. A honra era o código que conferia à pessoa um conjunto de direitos e deveres, delimitando suas possibilidades e limites. Derivava de razões de linhagem ou de nascimento, de modo que, por motivos alheios à própria vontade, a pessoa já nascia com um certo estatuto de direitos que a punha em condição de superioridade em relação aos demais membros da sociedade. A honra era o símbolo em torno do qual se organizava a ordem hierárquica e estamental das sociedades pré-modernas (Ruiz, 2003, p. 121-129). A modernidade rompeu com esse paradigma e estabeleceu um novo modelo de identidade, a fim de possibilitar o acesso das pessoas, sem linhagem, aos estamentos superiores da sociedade, onde os direitos são reconhecidos em sua amplitude³. Com isso, uma nova imagem de ser humano foi sendo forjada e, com ela, o terreno fértil para o acesso, por razões isonômicas, a certos direitos básicos.

A nova conformação antropocêntrica de mundo a partir do século XV e XVI exigiu uma reformulação do direito, com o reconhecimento da condição de sujeito de direito aos seres humanos, decorrendo daí a idéia moderna de direito subjetivo (Villey, 1976, p.

25)⁴, com base no direito natural. A idéia do direito natural é retomada da escolástica clássica e tomista, mas, ao mesmo tempo, ressignificada. Segundo Villey, o pensamento clássico supunha um todo harmonioso e um justo universal, tanto humano, quanto físico, no qual cada parte encontraria seu lugar previamente fixado pelo grande plano da Natureza, como se estivesse desenhado de antemão em um projeto arquitetônico (1976, p. 40). No entanto, o renascimento da idéia do direito natural na Modernidade operou uma subversão no próprio conceito de natureza, passando do cosmos ordenado, ou de Deus, para a racionalidade humana. O direito radicou seu fundamento na razão individual, supondo sua identificação com a natureza humana. O homem ressignificado livra-se dos laços e regras sociais objetivamente definidos, abandonando sua condição de simples peça de um mundo harmônico e fechado e assumindo sua condição de ser livre e autônomo.

No Renascimento europeu (ou nos renascimentos europeus, segundo Jacques Le Goff), em torno do século XIV, irrompeu um novo modo de conceber certos aspectos da cultura ocidental, marcando o momento inicial da história moderna européia. Ancorado, filosoficamente, no nominalismo de Ockham e Scottus e, cientificamente, nas grandes descobertas marítimas, na reforma Protestante, na física newtoniana e nas teorias revolucionárias de Copérnico e Galileu Galilei, constituiu-se como um momento privilegiado da humanidade ocidental, anunciando uma revelação laica (Romano e Tenenti, 1989, p. 128). Nesse contexto, o humanismo afirmou-se como o discurso da exaltação do ser humano, substituindo o sistema mental hierárquico da sociedade medieval por uma perspectiva individualista. Sua reivindicação da dignidade do indivíduo se refere e corresponde à afirmação do valor universal da humanidade e da natureza em que está assentada, a partir de valores aistóricos e válidos para o “homem em si” (Romano e Tenenti, 1989, p. 131).

A idéia de direito natural, fundado não mais na revelação divina, mas na racionalidade humana, estabeleceu-se, decisivamente, na cultura jurídica européia do século XVII. O jusnaturalismo moderno partiu da existência de direitos inatos ao desenvolvimento da personalidade do ser humano e, portanto, anteriores ao Estado Civil, cuja existência não é mais que o produto do contrato social. Os direitos subjetivos individuais, invioláveis e necessários são consequência lógica e imediata da natureza humana e, por isso, valem contra o Estado, que só existe para garantir as liberdades individuais preexistentes ao contrato social, onde os direitos figuravam de forma precária. Sob esse contexto, o direito assumiu-se como um poder de vontade garantido ao sujeito.

A construção do discurso em torno da figura central do homem determinou, portanto, o surgimento das categorias jurídicas que norteiam a aplicação e a formulação das normas jurídicas dos atuais sistemas jurídicos do Ocidente. A ressignificação da subjetividade na Modernidade operou profundas mudanças no modo de compreender o direito, transformando o ser humano racional no seu centro de interesse, em detrimento de Deus, o absoluto da filosofia cristã, e da ordem ou da natureza, o absoluto da filosofia grega.

Pressupostos antropológicos e éticos dos direitos humanos

Nesse contexto, a cultura dos direitos humanos assume uma imagem de ser humano que, num primeiro plano, ignora as constituições particulares de cada cultura, privilegiando o aspecto da subjetividade, ou o que correspondeu, no jusracionalismo

moderno, ao conceito de natureza humana. Os pressupostos antropológicos abstratos sobre os quais se assenta o fundamento dos direitos humanos permitem uma abordagem intercultural capaz de revelar valores universais, dependentes apenas de características humanas comuns que diferenciam os seres humanos dos demais seres vivos. A natureza humana, que é comum a todos os membros da espécie *Homo sapiens*, é o traço comum de todos os seres humanos, incluindo-se nesse conjunto os brasileiros, os pigmeus, os hindus, os esquimós, os chineses, os austríacos e assim por diante.

Nas discussões sobre a alma, Aristóteles delimita os contornos dentro dos quais os seres humanos encontram e reconhecem os traços comuns que os identificam entre si e os distinguem de todos os outros seres vivos. Segundo Aristóteles, alma é o princípio de todo ser vivo que se manifesta na sua completude apenas nos seres humanos, ao passo que nas plantas e nos animais manifestam-se apenas partes dela: naquelas, apenas a da nutrição, e, nestes, também a da percepção sensível (Aristóteles, 2006). Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que a simples participação na vida não confere aos seres humanos o seu traço peculiar, já que até as plantas dela participavam, excluindo as atividades vitais de nutrição e crescimento. Quanto à atividade vital da percepção sensível, percebeu que também o cavalo, o boi e todos os animais a possuíam; mas que, em relação à atividade vital do elemento racional ou intelectual, somente o homem possuía condições de exercê-la. Através de seu uso, o ser humano pode alcançar o bem que, para o ser humano racional, vem a ser o exercício ativo das faculdades de conformidade com a excelência moral (ou virtudes) (Aristóteles, 2006, p. 24).

Descomprometidos, num primeiro momento, com as constituições de ser humano, forjadas no contexto de cada cultura, os direitos humanos podem sustentar seus pilares na pertença dos seres humanos à grande família humana. E, com isso, cumprir seu *télos* eminentemente ético, que é evitar toda forma de exclusão do ser humano da fruição dos bens que compõem o núcleo duro de proteção e de intangibilidade, já que, historicamente, as exclusões se deram por motivos de religião, como na inquisição, classe, como no stalinismo, e raça, como no nazismo.

Por mais que a imagem de pessoa da Idade Moderna europeia seja individualista e aistórica, enquanto a dos africanos, por exemplo, está determinada por uma solidariedade característica, tornando as imagens que se têm de ser humano dependentes da cultura, há interesses universais que permeiam a espécie humana. Grande parte dos direitos humanos pode justificar-se, exatamente, a partir destes três grupos de interesses: da pessoa, enquanto ser animado (integridade do corpo e da vida), enquanto dotada de língua e razão (integridade da comunicação) e enquanto ser chamado à cooperação (disposição comum para a capacidade social) (Höffe, 2000, p. 77 e 185). Como assinala o professor Vicente Barretto, capacidades humanas como pensamento, raciocínio, linguagem, escolha, julgamento, sonho, imaginação e, sobretudo, capacidade de se relacionar e agir moralmente, constituem o núcleo da identidade da pessoa humana, independentemente da cultura, distinguindo os seres humanos dos outros seres. Esses traços comuns são encontrados em todas as sociedades, revelando que, além de pertencerem a uma espécie comum, integram, potencialmente, uma comunidade universal (Barretto, 2004, p. 295).

A pertença à família humana é, portanto, a *conditio sine qua non* para a titularidade e o gozo dos direitos humanos; *contrario sensu* os animais e as plantas não possuem direitos humanos. Se esse é o requisito, a pretensão é que haja uma simetria de direitos

que visam a preservar ou promover o que se entende por dignidade humana. Essa simetria de direitos encontra sua correspondente base antropológica nas características comuns dos seres humanos de que falamos. Desde os gregos, o aspecto racional, em ato ou em potência, parece ser o aspecto diferenciador incontestável dos seres humanos, mas ele só passou a representar o núcleo irradiante de direitos inatos na Modernidade, pois, na Grécia, a racionalidade não representava esse papel, mas apenas tornava o homem apto à sua plenitude política: o homem é um animal político.

A afirmação histórica dos direitos humanos na Modernidade revela que pressupostos de uma antropologia abstrata são insuficientes para satisfazer nossas pretensões de compreender o significado dos direitos humanos, exigindo um esforço de compreensão acerca dos pressupostos ético-metafísicos desses direitos, que podem explicar por que os direitos humanos se baseiam nessa base antropológica e não em outra, analisando, ainda, se haveria a possibilidade de basear-se em outra. Não satisfaz justificar os direitos humanos simplesmente reportando-se aos direitos naturais, pois não é aceitável supor a sua decorrência automática de um fato abstrato – a natureza humana – como se houvesse, entre ambas as categorias, uma relação necessária de causa e efeito. Ao longo da história, a natureza abstrata do homem é a mesma e, nem por isso, essa condição lhe garantiu a titularidade (ao menos em tese) de direitos básicos, como são os direitos humanos. Hoje em dia, a concepção de que a vida humana tem um valor intrínseco está profundamente arraigada em nossa sociedade e é cultuada pelo nosso direito. Existe, em geral, em todas as sociedades humanas conhecidas, a proibição de se tirar a vida de outros seres humanos, de modo que, inobstante o que se defina por ser humano, é certo que, uma vez definido, a consequência lógica é a atribuição de direitos (Singer, 2002, p. 94-96). No entanto, isso não implica dizer que os direitos sejam consequência necessária e automática do fato abstrato que o jusnaturalismo moderno denominou natureza humana.

A resignificação da subjetividade na Modernidade e a consequente construção de novos pressupostos antropológicos foi o que determinou a remodelação do direito, por razões que, todavia, só podem ser explicadas no domínio ético. E, nesse sentido, Kant é fundamental, pois sua teoria fornece ou explica os pressupostos ético-metafísicos sobre os quais está fundada a construção do discurso dos direitos humanos. Os conceitos de dever, dignidade, liberdade e obediência, desenvolvidos por Kant, denotam a íntima relação entre ética e direitos humanos, na medida em que esses expressam exigências que estão na base do imperativo categórico. Os direitos humanos resultam – e, simultaneamente, são motivados – no reconhecimento do outro como fim em si mesmo, justamente porque aquilo que os seres humanos têm de igual lhes confere autoconsciência e autonomia, tornando inaceitável que uns gozem direitos básicos, enquanto outros são submetidos à escravidão, à tortura, à fome ou qualquer outra forma degradante, por motivos de classe, cor, religião, economia, etc.

O pensamento de Douzinas ilustra que, embora a natureza humana seja o pressuposto antropológico dos direitos humanos, esse fato, por si só, não motivou a “invenção” dos direitos humanos, senão razões de ordem ética segundo as quais seres iguais (naquilo que têm de mais próprio) não submetam uns aos outros a sofrimentos e humilhações.

Eu sou humano porque o outro reconhece em mim um humano que, em termos institucionais, significa ser portador de direitos humanos. Escravos e animais não são humanos porque eles não têm direitos humanos. Nada na essência de cada um deles os

impede de ter direitos humanos ou suas garantias. A escravidão foi abolida apenas quando as diferenças entre os livres e os escravos foram reinterpretadas contra a tradição aristotélica e através de longas lutas políticas, em que se percebeu que se tratava do mais extremo caso de inaceitável dominação e opressão e não como uma instância da natural diferença entre as raças (Douzinas, 2000, p. 371)⁵.

Para Lima Vaz, o valor eminentemente moral dos direitos humanos configura a forma moderna fundamental da consciência moral social, onde se inscreve a dimensão do reconhecimento do outro. A civilização moderna tem assinalado, pelo menos desde o final do século XVIII, a emergência dessa consciência social e política nas Nações que atingem o estágio do chamado “estado de direito” (Vaz, 2000, p. 86). Ao lado das tentativas de definir uma identidade ética para a imensa sociedade mundial, a história contemporânea vê manifestarem-se, em escala mundial, exigências de natureza eminentemente ética, como o efetivo respeito dos direitos humanos, a primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos, a aceitação da superioridade política do regime democrático e o intercâmbio cultural de valores considerados universais. A possível solução, para o problema da identidade ética da sociedade mundial, fundada numa consciência moral social, passa pela aceitação da sociedade como uma comunidade ética, onde leis e normas morais que regem e ordenam as relações intersubjetivas vigorem como leis e normas públicas, e não como leis particulares, em todas as esferas do agir individual. A solidariedade ética que une os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso tem lugar na consciência moral social, que ocorre na dimensão inter-relacional dos homens, em que um reconhece o outro como igual e, assim, passa a respeitá-lo (Vaz, 2000, p. 90-92).

NOTAS

¹ Mestre em Direito – UNISINOS.

² “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (Bobbio, 1992, p. 24).

³ Para Kant, o direito de constranger o outro a agir dentro das fronteiras da consonância do uso de sua liberdade com a de outro é igual para todos. E isso ocorre, porque o nascimento não é um ato de quem nasce; por conseguinte, não decorre daí nenhuma desigualdade do estado jurídico, nem nenhuma submissão a leis coercitivas diferentes daquela que é comum para todos, de modo que não se justifica nenhum privilégio inato de um membro do grupo (Kant, 2002, p. 76-8).

⁴ Segundo Michel Villey, na modernidade jus adquire o sentido de “qualidade atribuída a uma pessoa e, mais precisamente, faculdade de ter ou de fazer qualquer coisa”.

⁵ Tradução da autora do artigo.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. 2001. *Ética a Nicômacos*. 4ª ed., Brasília, Universidade de Brasília.

ARISTÓTELES. 2006. *De anima*. São Paulo, Editora 34.

BARRETTO, V.P. 2004. Multiculturalismo e direitos humanos: um conflito insolúvel. In: C.A. BALDI (org.), *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro, Renovar, p. 279-308.

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

DOUZINAS, C. 2000. *The end of human rights*. Oxford, Hart Publishing.

HÖFFE, O. 2000. *Derecho intercultural*. Barcelona, Gedisa.

KANT, I. 2002. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70.

MARITAIN, J. 1976. Acerca de la filosofía de los derechos del hombre. In: J. MARITAIN, *Los derechos del hombre*. Barcelona, Laia, p. 111-119.

ROMANO, R. e TENENTI, A. 1989. *Los fundamentos del mundo moderno*. Madrid, Siglo XXI.

RUIZ, C.M.M.B. 2003. O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis. In: A. SIDEKUM (org.), *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí, Unijuí, p. 115-171.

SINGER, P. 2002. *Ética prática*. 3ª ed., São Paulo, Martins Fontes.

VAZ, H.C.L. 2000. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica II*. São Paulo, Loyola.

VILLEY, M. 1976. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Santiago do Chile, Ediciones Universitarias de Valparaiso.