

Universidade Federal de Mato Grosso  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Ana Luiza Moro de Castro

**Direitos Humanos: universalidade e multiculturalismo**

Cuiabá

2020

Ana Luiza Moro de Castro

## **Direitos Humanos: universalidade e multiculturalismo**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso.

Área de concentração: Filosofia Social.

Orientador: Prof. Dr. Roberto de Barros Freire

Cuiabá

2020

### **Poema do aviso final**

É preciso que haja alguma coisa

alimentando meu povo;

uma vontade

uma certeza

uma qualquer esperança.

É preciso que alguma coisa atraia

a vida

ou tudo será posto de lado

e na procura da vida

a morte virá na frente

e abrirá caminhos.

É preciso que haja algum respeito,

ao menos um esboço

ou a dignidade humana se afirmará

a machadadas.

(Torquato Neto)

## RESUMO

Os direitos humanos tem a universalidade como um de seus requisitos principais. A universalidade é, ao mesmo tempo, um de seus maiores desafios.

Começaremos demonstrando o direito natural moderno enquanto origem principal do que conhecemos hoje como direitos humanos. E discutiremos a dificuldade em compatibilizar o jusnaturalismo com os direitos sociais.

Em seguida, usaremos a filosofia de Kant para justificar a liberdade e consequente dignidade humana. Com o pensamento de Arendt, iremos argumentar que para garantir a dignidade humana é preciso também garantir a possibilidade de que toda a população participe da vida política.

Por fim, alegaremos que o multiculturalismo poderia assegurar aos direitos humanos um conteúdo mais inclusivo e emancipatório e uma maior legitimidade, tornando-os, assim, mais passíveis de serem universalizáveis.

## **ABSTRACT**

Human rights have universality as one of its main requirements. At the same time, universality has always been one of its main challenges.

We'll begin our work by demonstrating the modern idea of natural law as the origin of what is known today as human rights. We'll also debate the difficulties in making natural law compatible with social rights.

Soon after, the philosophy of Kant will be used to justify human liberty and, consequently, human dignity. With the philosophy of Arendt, we'll debate that in order to protect human dignity, it is also necessary to ensure that the people are able to take part in public affairs.

Finally, multiculturalism will be presented as having the ability to enable a more inclusive and emancipatory content to human rights., as well as granting human rights greater legitimacy

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>08</b>
<b>2</b>	<b>CAPÍTULO 1</b>	
2.1	Introdução	10
2.2	Jusnaturalismo	11
2.2.1	Hobbes	14
2.2.2	Locke	15
2.2.3	Rousseau	18
2.3	Individualidade e universalidade	21
2.4	Do direito natural aos direitos humanos	22
2.5	A era dos direitos	24
2.6	A progressão histórica dos direitos humanos	25
<b>3</b>	<b>SEGUNDO CAPÍTULO</b>	
3.1	Introdução	32
3.2	Da razão pura à razão prática	33
3.3	O sistema jurídico de Kant e sua influência sobre os direitos humanos	36
3.4	Possibilidade de se derivar direitos sociais a partir da filosofia de Kant	41
3.5	A liberdade externa e a participação na vida política	45
3.6	O caso dos refugiados e o “direito a ter direitos”	46
3.7	A possibilidade de agir como parte da condição humana	52
<b>4</b>	<b>TERCEIRO CAPÍTULO</b>	
4.1	Introdução	55
4.2	Estudo de um caso concreto: a participação feminina na Declaração	56

	Universal de Direitos Humanos	
<b>4.3</b>	Epistemologias do sul	<b>64</b>
<b>4.4</b>	Legitimidade local dos direitos humanos	<b>65</b>
<b>4.5</b>	A hermenêutica diatópica	<b>69</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>73</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>75</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Mostraremos, ao longo desse trabalho, o desenvolvimento dos Direitos Humanos, desde seu começo, onde são baseados em uma concepção de direito natural universal e individualizado, até a ideia de que não seriam direitos necessariamente universais mas universalizáveis, na medida em que uma interculturalidade e uma concepção mais orgânica da sociedade lhe trariam uma maior legitimidade.

O primeiro capítulo apresenta as bases filosóficas da primeira dimensão dos direitos humanos: a concepção jusnaturalista, focada em direitos individuais e que trata os direitos humanos como a-históricos.

No segundo capítulo, veremos a expansão que Kant traz no *ethos* de liberdade e dignidade humana que vai guiar os Direitos Humanos e servirá de inspiração para a Liga das Nações e, mais tarde, a ONU.

Com Arendt, a ideia é demonstrar de que a dignidade humana também está presente no que ela denomina 'ação'. Nesse sentido, deveria ser possível a participação política de ampla parte da população, o que teria sido negado por Kant ao dividir cidadãos entre passivos e ativos. O que acontece com os refugiados entre as guerras mundiais serve para exemplificar que é preciso ir além dos direitos individuais previstos pelo liberalismo para abarcar também direitos de grupos minoritários.

No terceiro capítulo trataremos da ideia de que uma população apta à ação nos moldes de Arendt e, conseqüentemente, uma maior diversidade nos elaboradores das normas de direitos humanos, podem dar não somente uma maior legitimidade local aos direitos humanos como também enriquecer seu conteúdo.

A primeira parte do terceiro capítulo usamos teorias da epistemologia social feminista e o caso da participação feminina na composição da Declaração Universal dos Direitos Humanos para exemplificar como a multiplicidade de pontos de vista pode acrescentar no desenvolvimento dos Direitos Humanos.

Na segunda parte deste último capítulo falaremos sobre como é possível uma construção multicultural dos direitos humanos, especialmente através da hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos, que oferece um novo

projeto cosmopolita (deixando de ser um localismo globalizado), partindo do princípio que diferentes culturas teriam concepção de dignidade humana diversas e incompletas. Seria preciso reconhecer essas incompletudes mútuas por meio de um diálogo intercultural para produzir um conhecimento de forma coletiva.

## 2. CAPÍTULO 1

### 2.1 Introdução

Observando a trajetória histórica dos direitos humanos percebemos que, antes que fossem os direitos universais positivados que conhecemos hoje, foram, em um primeiro momento, reivindicações de direitos universais que evoluíram para direitos positivos particulares (BOBBIO, 2004, p. 30).

A primeira fase dos direitos humanos surge com as teorias filosóficas que afirmam serem os homens dotados de direitos naturais e inalienáveis (jusnaturalismo moderno). Norberto Bobbio aponta Locke como grande autor desse pensamento jusnaturalista moderno de inalienabilidade dos direitos naturais (2004, p. 28). Para Locke, no estado de natureza os homens seriam livres e iguais; e o objetivo da sociedade civil seria justamente garantir essa liberdade e igualdade naturais.

Quando a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, se inicia com "todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos", vemos clara influência da hipótese jusnaturalista. O próprio 'Contrato Social' de Rousseau se inicia com "o homem nasceu livre e por toda parte se encontra sob ferros" (ROUSSEAU, 2018, p. 13) e Locke também afirma que todos os homens são iguais por natureza (LOCKE, 2014, p.60).

A segunda fase é a das primeiras positivações dos ideais filosóficos da primeira fase com as declarações de direitos dos estados norte-americanos e a Declaração Francesa de Direitos do Homem e do Cidadão. Nessa fase, os direitos humanos ganham concretude, mas perdem em universalidade: são direitos garantidos apenas para o cidadão (BOBBIO, 2004, p. 29).

É justamente essa a crítica que, como veremos no segundo capítulo, Hannah Arendt faria mais tarde em 'As Origens do Totalitarismo', onde denuncia que aos refugiados e marginalizados não caberia nem ao menos o direito a ter direitos.

Resta-nos avaliar se a Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH) de 1948 teria sido capaz de preencher essa lacuna como Bobbio afirma que teria ocorrido. Será que os marginalizados passaram, de fato, a ter o direito a ter direitos?

Na terceira fase, que se deu com essa Declaração Universal, os direitos seriam tanto positivos quanto universais; a declaração seria o começo da síntese desse movimento dialético e a universalidade passa de abstrata para concreta (BOBBIO, 2004, p. 30). Mas, apesar dos ganhos em concretude desses direitos, podemos perceber que a efetividade dos direitos individuais é sempre superior à dos direitos sociais e coletivos, que, em geral, são vistos apenas como normas programáticas, sem eficácia imediata.

Sobre essa distinção dos direitos em individuais, políticos e sociais, podemos, também, dividir em três as fases dos direitos humanos no que diz respeito à sua positivação jurídica. A primeira se refere aos direitos de liberdade do indivíduo em relação ao estado; ou seja, são direitos que impõem limites à atuação estatal. A segunda se refere a direitos políticos, traz a ideia da liberdade positiva; é a liberdade no Estado, a participação dos indivíduos no poder político é cada vez maior. A terceira se refere a direitos sociais, é o que Bobbio define como liberdade através ou por meio do Estado, e traz a ideia de igualdade material (BOBBIO, 2004, p. 32).

Sabemos, claro, que direitos sociais e coletivos exigem uma ação por parte do poder estatal e, por isso, sua exequibilidade é limitada por circunstâncias fáticas. Mas percebemos também que, para além da reserva do possível que pode, com razão, desobrigar parte desse encargo estatal, quando direitos sociais são preteridos e ignorados, a comoção por parte da comunidade internacional tende a ser reduzida se comparada com a indignação que o desrespeito a direitos individuais gera. Poderia esse certo desdém a determinados direitos ter como um de seus fatores o fato de serem incompatíveis com a origem jusnaturalista dos Direitos Humanos?

## **2.2 Jusnaturalismo**

Um aspecto essencial dos direitos humanos é o enfoque no indivíduo e na concepção de um direito subjetivo laico, advindo da razão. Celso Laffer indica como

ponto de partida epistemológico deste foco moderno no indivíduo é a tradição nominalista de Guilherme de Ockham (LAFFER, 1988, p. 120), que trata das coisas singulares, em si, não de propriedades relacionais: “ O eixo do mundo, ao invés da relação entre as coisas e os indivíduos, passa a se situar apenas na própria individualidade, como unidade do ser (MASCARO, 2016, p. 121

Sabemos que o pensamento jusnaturalista é anterior ao pensamento iluminista e muito já se falava sobre a lei natural (sobre o que é certo fazer), mas, tendo em vista ser mais crucial para o nosso tema o debate sobre os direitos naturais que possuímos enquanto indivíduos, enquanto sujeitos de direito, focaremos na tradição jusnaturalista moderna

As leis internacionais de direitos humanos criadas a partir do final da segunda guerra mundial representam uma renascença do jusnaturalismo, quando o positivismo jurídico se mostrou incapaz de evitar a crise humanitária pré segunda guerra (WRIGHT, 2003, p.26). Bobbio conceitua esse jusnaturalismo como a “corrente que admite a distinção entre o direito natural e o direito positivo e sustenta a supremacia do primeiro sobre o segundo” (2015, p. 156

A noção de que os homens nasceriam livres e iguais em direito está presente na ideia de diversos autores modernos, por isso, ainda que sejam diferentes uns dos outros, é possível observar como ponto em comum entre eles: o individualismo, que foca no sujeito racional como sujeito de direito, e a noção de que seria possível uma ciência moral e do direito que, tal qual as ciências matemáticas, por exemplo, seria racional e universal. Aos jusnaturalistas caberia não interpretar as leis, eles deveriam descobri-las (BOBBIO; BOVERO, 1994, p. 23

A existência autônoma de um indivíduo fora da vida em sociedade era entendida como possível no chamado estado de natureza, e, através de um pacto social, esses indivíduos se organizariam em uma sociedade civil, produzindo um contrato social. Os direitos naturais, portanto, se constituem antes da criação do Estado, a quem caberia apenas declará-los e positivá-los e seriam imprescritíveis e inalienáveis. Esse contrato social, que seria a junção de vontades dos particulares é o motivo de existência do Estado.

A possibilidade de se notar pontos de concordância entre autores tão distintos se deve ao fato de que o direito natural moderno se ocupa não com o

objeto (a natureza), mas, sim, com o modo de abordá-lo (a razão); ou seja, a fonte é metodológica, não ontológica (BOBBIO; BOVERO, 1994, p. 16). Bobbio afirma ser o dever a "figura deôntica e originária", não o direito. Isso porque:

O mundo moral, tal como entendemos -como o remédio ao mal que o homem pode causar ao outro-, nasce com a formulação, a imposição e aplicação de mandamentos ou de proibições, é, portanto, do ponto de vista daqueles a quem são dirigidos os mandamentos e as proibições, de obrigações (BOBBIO, 2004, p.52).

Tipicamente, a discussão sobre a moral tendia a se concentrar na questão dos deveres do que dos direitos; com o jusnaturalismo moderno passaríamos de um código de deveres para um código de direitos ao colocar um indivíduo, não a sociedade, como alicerce para construção de um sistema da moral e do direito (BOBBIO, 2004).

Locke seria a principal influência dos primeiros legisladores dos direitos do homem; e, ao contrário de Hobbes, coloca o homem no estado de natureza como um homem que pode moderar suas ações e dispor de suas posses (BOBBIO, 2004, p. 55). Na Declaração de Independência dos Estados Unidos que ajudou a redigir, Thomas Jefferson afirma ser uma verdade evidente por si mesma que todos homens são criados iguais e que são seus direitos inalienáveis a vida, a liberdade e a procura da felicidade. Podemos encontrar um paralelo das palavras de Jefferson na teoria de Locke, para quem o direito natural é evidente e acessível a todos, sendo o estado de natureza

uma condição de igualdade, em que o poder e a jurisdição sejam recíprocos, ninguém acima de ninguém; não sendo nada mais evidente do que seres da mesma espécie – beneficiados pelas mesmas vantagens concedidas pela natureza, e desfrutando das mesmas faculdades mentais - deve ainda ser iguais entre si (...) (LOCKE, 2014, p. 29).

A influência de Locke também se estende para a Declaração Francesa de Direitos do Homem e do Cidadão, já que o Marquês de Lafayette, que ajudou a escrever o esboço da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, serviu voluntariamente na Guerra de Independência dos Estados Unidos e foi amplamente inspirado pela Declaração de Independência norte-americana, juntamente com a Declaração de Direitos de Virgínia (LEE; LEE, 2010, p. 7).

Mas, mantendo em mente que o estado de natureza é uma ficção doutrinária, é possível pensar que talvez Locke, dentro do seu contexto histórico no século 17, achando que analisava e conhecia a natureza humana, na verdade, analisava a condição humana do burguês e comerciante de sua época.

A realidade de onde nasceram as exigências desses direitos era constituída pelas lutas e pelos movimentos que lhes deram vida e os alimentaram dos pontos lutas e movimentos cujas razões, se quisermos compreendê-las, devem ser buscadas não mais na hipótese do estado de natureza, mas na realidade social da época (BOBBIO, 2004, p. 69).

A nossa Declaração Universal de Direito Humanos em muito deve seu conteúdo às declarações americanas e francesas mencionadas, essas, por sua vez, tiveram como ponto de partida a perspectiva da realidade social da Europa nos séculos 17 e 18. Até que ponto o conteúdo da declaração de 1948, pretensamente universal, foi adequado às demandas de culturas tão díspares? Quais países, quais pontos de vista, foram de fato representados na comissão redatora da declaração de 1948?

### **2.2.1 Hobbes**

Thomas Hobbes rompe com o pensamento político que via o ser humano como *zoon politikon* (um animal político), e foca sua filosofia no indivíduo e seus interesses pessoais e, trocando conceito de justiça pela ideia de direitos, ajuda a fundar a tradição moderna de direitos individuais. Hobbes dissocia o indivíduo da ordem social, colocando-o no centro, sendo a lei da autopreservação uma lei que derivaria da natureza humana e, diferentemente das demais leis, não impõe restrições à liberdade: o foco da análise se desvia da sociedade para o indivíduo em um estado da natureza que é pré-social (DOUZINAS, 2000, p. 68-71). Os direitos naturais seriam possíveis de determinar com a observação da natureza humana e “o homem não mais é percebido como o espelho de uma realidade superior e externa,

mas como uma lâmpada, a fonte e o centro de luz que ilumina o mundo” (DOUZINAS, 2000, p. 73).

Para assegurar o seu direito à vida, o indivíduo abriria mão da liberdade do estado de natureza para se juntar à sociedade civil por meio de um contrato social. Por isso, apesar de absolutista e de entender a lei natural como sendo natural, Hobbes não admite a origem do poder do soberano como sendo divina; são os indivíduos que alienam as suas vontades à uma vontade única do soberano.

Esse soberano hobbesiano é espelhado nas características do homem e seu direito natural e é isso o que legitima enquanto legislador máximo o Leviatã, que é um homem artificial, um corpo político, projetado pelos homens para sua proteção e defesa. Os direitos naturais pertencem aos indivíduos, não a grupos e comunidades e, sendo o poder soberano espelhado no direito natural, ele também deve ser personificado em um sujeito singular, primeiro na figura do Leviatã, depois, no monarca.

As leis naturais são imutáveis e eternas, não dependendo de consenso entre os homens. Sendo justo tudo aquilo que não contraria a reta razão, Hobbes define a lei da natureza como “um ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo” (2001, p.38). Com Hobbes, a linguagem dos direitos humanos começa a aparecer, juntando uma visão de mundo à interesses de *realpolitik*” (ISHAY, 2008, p. 85).

O direito estatal, entretanto, poderia prevalecer sobre o direito natural; enquanto aquilo que é proibido ou compulsório de acordo com a lei natural não deve jamais ser, respectivamente, autorizado ou vetado pela lei civil, é possível que uma permissão da lei natural seja reprimida por uma lei estatal. Em Hobbes, a *lex* (a lei), o mandamento do soberano, se estabelece antes do *ius* (direito), o direito formal do indivíduo (BOBBIO, 2004, p.106).

Os direitos individuais em Hobbes dão, ao mesmo tempo, fundamento e propósito do sistema político e legal, mas ainda não temos direitos públicos, ou seja, que podem ser exercido contra o Estado, não estando presente, neste ponto, um atributo fundamental para o que chamamos hoje de direitos humano

### 2.2.2 Locke

Como Hobbes, John Locke vê o contrato social como a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Mas, em Locke, o estado de natureza seria pacífico e a guerra apenas uma possibilidade.

Enquanto para Hobbes, no estado de natureza, a vida seria “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1994, p. 76), para Locke nele os homens viveriam de acordo com a razão. Locke diferencia o estado de natureza do estado de guerra, que se caracterizaria pelo emprego de força “de uma pessoa sobre outrem que não há um superior comum no planeta a quem possa clamar auxílio” (LOCKE, 2014, p. 38).

Ele vê o estado de natureza como sendo preferível ao absolutismo, já que ao soberano seria dada a possibilidade de julgar a própria causa sem que houvesse objeção, submetendo todos os demais às suas vontades: “Os monarcas absolutos são apenas homens” (LOCKE, 2014, p. 34) e podem basear seus atos em um engano ou em emoções.

O estabelecimento da sociedade civil seria a solução para incerteza do estado de natureza. No estado de natureza, ainda que seja um estado de liberdade, há a lei natural que impede que o homem esteja livre para causar dano a si ou a outrem (LOCKE, 2014, p.30). É permitido a cada um, no âmbito do estado natural, o poder de executar a lei da natureza, ou seja, aplicar a punição de um crime ou algo que o ameace, sendo juiz da própria causa, já que não seríamos obrigados a nos sujeitar ao arbítrio de outrem.

Ao entrarmos na sociedade civil, e abrirmos mão de executar punições a atos que sejam contra o direito natural, criamos uma comunidade, governo, que forma um corpo único e “um corpo pode apenas se mover em uma única direção por vez, e necessariamente para aquela que puxa com mais força” (LOCKE, 2014, p.86), prevalecendo a decisão da maioria sobre a minoria. Um estado civil seria, portanto, necessariamente composto por um conjunto de homens livres que

consentem em abrir mão de parte de sua liberdade, deixando de ser juiz e executor do direito natural, em troca da preservação de suas propriedades.

O poder do governo deriva, assim como Hobbes, do direito natural dos indivíduos, mas, no caso de Locke, o direito à autopreservação resulta em um governo com poder limitado. O Estado é garantidor das leis naturais, apenas alienamos o direito à justiça por conta própria. Em 'Crises da República', Hannah Arendt classificou esse contrato social lockeano como sendo do tipo horizontal, pois o poder soberano pertence à sociedade civil, há um acordo entre indivíduos. Já o contrato social hobbesiano seria vertical pois cada indivíduo transfere sua liberdade para uma autoridade, o Leviatã. (ARENDR, 1972, p.86-88).

Enquanto o primeiro e fundamental direito natural é a preservação da sociedade e seus indivíduos, o primeiro e fundamental direito positivo a ser instituído pela comunidade civil é o estabelecimento do poder legislativo (LOCKE, 2014, p.107). Ele está entre os que propõem uma separação de poderes, com um sistema de pesos e contrapesos. Diz Costas Douzinas que:

A melhor maneira de salvaguardar os direitos individuais é subordinar o executivo à lei, por intermédio da legislação. A busca pela felicidade e autopreservação demanda propriedade e o principal propósito da sociedade civil deveria ser a proteção da propriedade. Assim, o corpo legislativo deveria ser eleito pelas classes mais ricas para assegurar que os direitos de propriedade não seriam comprometidos (2000, p. 82).

No estado de natureza, o direito natural à propriedade seria limitado, pois o indivíduo, para evitar o desperdício, só poderia usar o seu trabalho para se apropriar do que fosse preciso para sua autopreservação. Com a instituição da sociedade civil, após o contrato social, e o surgimento do dinheiro, esta restrição à propriedade não cabe mais. Em Locke, o indivíduo, que através de seu esforço cria valor e se emancipa da natureza e laços sociais pré-contrato, se torna "o centro e a origem da moral e do mundo político" (DOUZINAS, 2000, p. 83).

Sobre a liberdade intrínseca ao ser humano e a igualdade entre os indivíduos, Locke também aponta que todos somos iguais por natureza e nascemos livres e racionais, mas não estamos aptos a exercer essa liberdade durante a infância, decorrendo daí o poder paterno. Também não será capaz de ser livre aquele que não seja capaz de compreender a lei e deverá ser tutelado até que atinja

o grau de razão necessário (LOCKE, 2014, p. 62-63). A igualdade em Locke determina, porém, que nascemos iguais apenas no que se refere a nossa autonomia pessoal e controle de nossa propriedade.

Fora de uma comunidade civil continuamos sujeitos às leis naturais e continuamos detentores de direitos naturais, mas o nosso reconhecimento enquanto sujeito de direito dentro de um corpo político depende da nossa participação no contrato social, que nos faria tanto autor como objeto da lei. A lei civil seria um reflexo e uma consequência da lei natural, mas o mero pertencimento a humanidade não nos garante proteção das leis civis de Estados que não os nossos (LARKING, 2014, p. 83).

Isso não quer dizer, claro, que determinados direitos não possam ser garantidos a não-cidadãos, mas seriam direitos contingentes já que não há igualdade de direitos entre cidadãos e não-cidadãos. Tendo em mente a preservação da propriedade e o poder inato que temos para preservá-la, a teoria de Locke admite, inclusive, a legitimidade da escravidão: “Há, porém, outro tipo de servos, que recebem o nome peculiar de escravos, mantidos cativos em uma guerra justa, e são, por direito natural, sujeitos ao domínio absoluto e ao poder arbitrário de seus senhores” (LOCKE, 2014, p. 76) e esses senhores teriam, inclusive, poder legislativo sobre sua vida e sua morte.

A proteção do indivíduo se dá desde que ele seja membro desse Estado; diante de uma crise de refugiados, por exemplo, nos vemos diante de um problema que não pode se resolver apenas com direitos individuais gerados pelo contrato social. Seria então preciso que fôssemos amparados não somente por um corpo político do qual deveríamos ser membro, a proteção deveria ser mais ampla. A lei está posta, mas como garantir que seremos reconhecidos por ela?

### **2.2.3 Rousseau**

O pensamento de Jean-Jacques Rousseau foi uma relevante inspiração para o movimento revolucionário francês de 1789: em outubro do ano seguinte à

Revolução Francesa uma cópia de 'O Contrato Social' e seu busto foi colocado na sala da Assembleia Nacional (COMPARATO, 2019, p. 158). A sociedade civil e o governo deveriam se basear em princípios racionais, portanto a-históricos, que seriam aplicados a todos os homens, independentemente de serem donos de propriedade (HUNT, 1996, p. 5).

O estado de natureza de Rousseau é pacífico mas se degenera com a instituição da sociedade civil, e, diferentemente de Hobbes e Locke, ele não divide o desenvolvimento histórico entre estado de natureza e sociedade civil; sua concepção é triádica, estado de natureza, sociedade civil e república (BOBBIO; BOVERO, 1994, p. 55).

O contrato social, solução para ameaça à preservação do indivíduo, é uma soma de forças individuais que visa proteger as pessoas e seus bens. As cláusulas desse contrato seriam, por natureza, as mesmas em qualquer lugar e essa associação de forças e vontades formam um corpo moral e coletivo. O que o sujeito perde com o contrato social é parte de sua liberdade natural, deixando de ter o direito a tudo que esteja a seu alcance; o que ele ganha com o contrato social é a liberdade civil, que se efetiva na proteção da propriedade do que ele já possui (ROUSSEAU, 2018, p. 33). A liberdade individual no estado da natureza era limitada pelo alcance da força do indivíduo, já o que limita a liberdade civil é a vontade geral e a posse

Com o contrato social, a igualdade natural, onde forças e talentos discrepantes se rivalizam, é substituída por uma igualdade moral: passamos a ser iguais por convenção e de direito. Nesse momento, Rousseau nos demonstra ter também uma preocupação para além da mera igualdade formal entre indivíduos:

Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória. Só serve para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis para aqueles que possuem e prejudiciais aos que nada têm. Disso decorre que o estado social não é benéfico aos homens, a não ser quando todos tiverem alguma coisa e nenhum deles tenha em excesso (ROUSSEAU, 2018, p. 37).

Ele amplia a concepção de estado-nação, ele "foi além da noção de Hobbes de que o Estado deveria ser protetor contudo autoritário e da visão de Locke de um estado liberal mínimo ratificado por um contrato social entre indivíduos

atomizados” (ISHAY, 2008, p.102): Rousseau traz a ideia de vontade geral, que transcende a soma de todos os indivíduos que formam um corpo político e está comprometida com o bem-estar social. O corpo humano e esse corpo político são análogos: o homem tem poder sobre seus membros, e esse poder é conferido a ele pela natureza; já o corpo político tem o poder sobre os seus integrantes conferido pelo pacto social. E, se é ao pacto social que o corpo político deve a sua existência, é a legislação que lhe dá “movimento e vontade” (ROUSSEAU, 2018, p. 51).

Podemos também chamar esse poder político, esse organismo moral, de soberania. A soberania, logo, não se trata de uma relação hierárquica e sim de uma convenção entre um corpo e os membros que o integram. A vontade geral faz com que, além de inalienável, a soberania seja indivisível. Assim como temos controle sobre os membros de nosso corpo, o corpo político é soberano e, por meio da vontade geral, tem controle sobre os membros a ele associado. Um ato de soberania seria uma convenção de um corpo com seus membros: “Convenção legítima porque tem por base o contrato social; equitativa, porque é comum a todos; útil, porque não tem outro objeto senão o bem geral; e sólida, porque possui como fiadores a força do público e o poder supremo” (ROUSSEAU, 2018, p. 47).

Rousseau admite haver uma justiça universal que seria oriunda da razão e que o bem comum pode ser percebido pelo bom senso. Mas, como no estado ~~da~~ **de** natureza não temos como garantir a reciprocidade da justiça universal, apenas no estado civil temos direitos estabelecidos por uma lei que deve ser oriunda da vontade geral que já mencionamos. O povo ao mesmo tempo que se submete às lei é o seu autor: “quando cada um se entrega totalmente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse de torná-la onerosa para os outros” (ROUSSEAU, 2018, p. 28).

Mesmo que a vontade individual possa ser contrária à vontade geral do corpo político, a necessidade de submissão à vontade geral subsiste pois, ainda que não seja unânime, a vontade geral é sempre reta e tende à utilidade pública (ROUSSEAU, 2018, p. 43). Essa ideia de vontade geral, mais tarde influenciaria o 6º artigo da Declaração Francesa que afirma ser a lei a expressão da vontade geral e que todos os cidadãos tem o direito de contribuir para a sua formação.

Os bens jurídicos a serem protegidos pelo sistema de legislação são, principalmente, a liberdade e a igualdade: “A liberdade, porque toda dependência particular é outra tanta força subtraída ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela” (ROUSSEAU, 2018, p. 69). Rousseau não sugere que haja uma igualdade de riqueza e poder entre os indivíduos, mas, sim, que o poder seja sempre exercido em virtude das leis e que ninguém seja “tão rico para poder comprar um outro nem tão pobre para ser obrigado a vender-se” (ROUSSEAU, 2018, p. 69).

Quando se coloca contra a escravidão, Rousseau já fala em direitos da humanidade: “Renunciar à própria liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, inclusive a seus deveres” (ROUSSEAU, 2018, p. 22). Não há um direito natural à autoridade sobre outrem e tirar a liberdade do homem é impossibilitar a moralidade de suas ações.

### **2.3 Individualidade Universalidade**

O direito natural tem como premissa, como pudemos perceber, uma concepção individualista da sociedade; o Estado seria, então, formado por um conjunto de indivíduos. Enquanto para os indivíduos apresentam-se primeiros os direitos e depois os deveres, para o Estados, os deveres anunciam-se antes dos direitos (BOBBIO, 2004, p. 56). E é nessa concepção de sociedade em que indivíduos singulares se unem, que as declarações de direitos francesa e americana da segunda metade do século 18 se baseiam, proclamando, assim, direitos que deveriam ser exercidos individualmente.

No Estado despótico, os indivíduos singulares só tem deveres e não direitos. No Estado absoluto, os indivíduos possuem, em relação ao soberano, direitos privados. No Estado de direito, o indivíduo tem, em face do estado, não só direitos privados, mas também direitos públicos. O estado de direito é o estado dos cidadãos (BOBBIO, 2004, p. 58).

Bobbio afirma que por ser um voto por cabeça, o individualismo é a base filosófica da nossa democracia (2004, p. 57). Diferentemente do direito romano que, apesar de enxergar o indivíduo como sujeito de direito, o fazia apenas em seu

aspecto econômico, com o jusnaturalismo surgem os direitos públicos subjetivos, que alteram a relação de poder entre cidadão e Estado.

Será, portanto, que uma visão mais organicista da sociedade é, como argumenta Bobbio, sempre incompatível com a democracia e contará sempre com códigos éticos baseados em deveres? Não podemos pensar em uma visão em que haja, simultaneamente, deveres recíprocos entre diferentes parcelas de uma mesma sociedade? Os deveres do estado em relação aos cidadãos e vice-versa, por exemplo, podem ser pensados como um conjunto de encargos e responsabilidades que existem dentro de um só corpo social. Composto de partes distintas em simbiose, a sobrevivência desse organismo depende que as diferentes partes, por não serem totalmente independentes, garantam e respeitem o funcionamento da outra.

Douzinas parece concordar conosco ao afirmar que o que é individual e o que é humano, com frequência, se antagonizam. A tragédia do individualismo seria que, ao tentar criar o direito e um sistema político negando a importância das relações sociais, “o indivíduo isolado e seus direitos podem facilmente chegar em uma imagem espelhada aterrorizante, um Estado onipotente, que, em seu nome, destrói direitos” (DOUZINAS, 2000, p. 81). No próximo capítulo, trataremos, com o pensamento de Hannah Arendt, sobre a importância do acesso ao espaço público e sobre como só é possível ser livre entre os homens: estamos privados da realidade quando não podemos ser vistos e ouvidos.

## **2.4 Do Direito Natural aos Direitos Humanos**

Ainda que, de início, o absolutismo tenha sido interessante à classe burguesa, já que possibilitava unidades territoriais maiores que os burgos, as necessidades burguesas não condiziam com os privilégios que os nobres obtinham dos monarcas absolutistas, e a necessidade de uma igualdade perante a lei entre indivíduos e de um rol de direitos que garantissem a liberdade individual e no comércio se fez presente. Diante dessa reflexão sobre a liberdade individual e a igualdade formal, a existência de um direito subjetivo oponível ao Estado e que se

pudesse se contrapor às teorias que legitimavam o poder irrestrito do Estado torna-se indispensável. Diz Alysso Mascaro:

É em função do indivíduo e de seus interesses e direitos fundamentais (...) que deve ser posto o Estado, e as leis morais e jurídicas pensadas racionalmente pelo homem devem atender a esse individualismo originário, de igualdade formal entre todos, e em atenção à liberdade individual (2016, p. 139).

Com a passagem de um Estado Autoritário para um Estado de Direito, direitos relativos às liberdades individuais, que exigem um absentismo estatal, passaram a ser positivados. O titular destes direitos civis - que garantem a integridade física e moral e o devido processo legal, assegurando a autonomia individual - e políticos é o indivíduo.

A Paz de Vestfália, um grupo de tratados internacionais que, em 1648, encerrou uma série de guerras na Europa, salvaguardou a liberdade religiosa, garantindo o direito de emigração a outro território caso houvesse divergência com a religião do território onde se encontrava. Mais, tarde, em sua Carta acerca da Tolerância, Locke reivindica liberdade de escolha religiosa não somente para o Estado, mas também para o indivíduo (ISHAY, 2008, p.77-78).

Esses direitos, que na década de 70 do século XX, seriam classificados por Karel Vasak como direitos de Primeira Geração, traduziriam o valor de liberdade formal e teriam caráter negativo (ou seja, demandam abstenção do Estado), tendo, também, eficácia unicamente vertical, uma vez que são oponíveis somente contra o Estado.

Nascida da filosofia jusnaturalista, como vimos, a doutrina dos Direitos Humanos, ao menos em seu princípio, partiu da hipótese do Estado de natureza. Kant teria sido o último filósofo dessa primeira fase da história dos direitos humanos, para quem somente a liberdade seria um direito natural do homem (BOBBIO, 2004, p. 68).

Quando a fonte da lei deixa de ser o mandado de Deus ou os costumes e passa a ser o homem, temos o surgimento dos Direitos do Homem. Assim, saímos do que Bobbio chamou de Era dos Deveres para a Era dos Direitos:

A doutrina dos Direitos do Homem nasceu da filosofia jusnaturalista, a qual - para justificar a existência dos direitos pertencentes ao homem enquanto tal, independente do Estado - partira da hipótese de um estado da natureza, onde os direitos dos homens são poucos mas essenciais: o direito à vida e à sobrevivência, que inclui também o direito à propriedade; e o direito à liberdade, que compreende algumas liberdades essencialmente negativas (BOBBIO, 2004, p.73).

Essas liberdades públicas e direitos políticos reivindicadas pelos jusnaturalistas modernos foram positivadas pela primeira vez com a Declaração de Independência Americana, de 1776, e a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. A revolução francesa “levou a filosofia para as barricadas e, uma vez vitoriosa, a nomeou conselheiro-chefe” (DOUZINAS, 2000, p. 89).

Os direitos dos homens surgem, então, quando duas tradições da modernidade, instituições legais e a filosofia política, se comunicam: as obras de Hobbes, Locke e Rousseau com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão promulgada pela Assembleia Nacional Francesa e a Declaração de Independência das treze colônias e a Constituição Norte Americana:

Em ambas declarações os direitos são anunciados como inalienáveis e universais e, ao menos formalmente, parece haver um empenho em garantir um sistema político que protegesse liberdade e igualdade, já que esses direitos somente poderiam ser limitados por uma legislação feita por representantes eleitos.

A filosofia política que pavimentou o caminho para as revoluções acreditava que os direitos naturais expressavam as leis imanentes da sociedade que haviam sido distorcidas, através da falta de representação nos Estados Unidos, e as atitudes não iluministas do *ancien régime* na França (DOUZINAS, 2000, p. 92).

A primeira fase dos direitos humanos chega ao fim quando os direitos não são mais apenas declarados por filósofos, eles agora possuem o respaldo de uma força política. A segunda fase dos direitos humanos é marcada pela consonância entre filosofia do direito natural e positivação de direitos que marcaram o século 18. Ela perde força com o positivismo jurídico, que reduz o direito ao direito estatal, e é retomada após a Segunda Guerra Mundial, quando os direitos humanos ganham em universalidade ao serem declarados pela Organização das Nações Unidas.

## 2.5 A Era dos Direitos

Até o momento das declarações Americana e Francesa, as regras jurídicas, e também as morais, não davam aos indivíduos direitos, mas impunham obrigações. Com as Declarações, o soberano não dava a seus súditos direitos, ele os reconhecia, uma vez que essas liberdades precedem a sociedade civil e, portanto, o poder do soberano.

Bobbio distingue três modos de fundar valores. O primeiro deles teria como vantagem a maior possibilidade de ter validade universal, para isso seria preciso que houvesse algum dado que fosse objetivo e constante, como é a natureza humana, para que pudéssemos deduzir esses valores (BOBBIO, 2004, p. 26-27). A segunda seria o apelo à evidência; essas verdades evidentes em si mesmos, entretanto, não podem ser provadas com argumentação racional.

Por fim, há a prova do consenso, e para esse modo “um valor é tanto mais fundado quanto é mais aceito” (BOBBIO, 2004, p. 27). Apesar de não ser um argumento absoluto, uma vez que é histórico, Bobbio o descreve como sendo o único que pode ser factualmente comprovado, sendo importante lembrar que, aqui, a prova da objetividade é substituída pela prova da intersubjetividade. Sobre essa ideia de consenso, trataremos em maiores detalhes no terceiro capítulo

Esse discurso adquire um interesse particular quando se pensa nos direitos do homem que experimentaram historicamente a passagem de um sistema de direitos e sentido fraco, na medida em que estavam inseridos em códigos de normas naturais ou morais, para um sistema de direitos em sentido forte, como são sistemas jurídicos dos estados nacionais. E hoje, através das várias cartas de direitos promulgadas em fóruns internacionais, ocorreu a passagem inversa, ou seja, de um sistema mais forte, como o nacional não despótico, para um sistema mais fraco, como internacional, onde direitos proclamados são sustentados, quase que exclusivamente, pela pressão social, como ocorre habitualmente no caso dos códigos morais, e são repetidamente violados sem que as violações sejam, na maioria dos casos, punidas, sofrendo uma outra função que não há condenação moral (BOBBIO, 2004, p. 76).

O direito, como já comentamos, seria uma figura deôntica e, enquanto tal, é uma linguagem utilizada para falar de e sobre normas. Os direitos naturais e morais, quando colocados em comparação com os direitos positivos, não seriam exatamente direitos, mas sim exigências que teriam como seu objetivo chegar ao *status* de direitos (BOBBIO, 2004, p. 74-75).

## 2.6 A Progressão Histórica dos Direitos Humanos

Os direitos fundamentais pretensamente universais defendidos pelo Iluminismo não se estendiam a todos; homens sem propriedade e mulheres continuaram a ser cidadãos passivos, a escravidão continuou legalizada e as populações indígenas das colônias dizimadas.

Em vista disso, o debate acerca dos direitos humanos no século 19 passou a envolver, principalmente, desigualdades sociais; diante das reivindicações por justiça social, questionamos se a liberdade econômica e os direitos humanos seriam conciliáveis: as tensões sociais geradas por essa incapacidade do iluminismo de garantir direitos econômicos e sociais se agravou com a ascensão do movimento trabalhista do século 19 (ISHAY, 2008, p.98)

Ao recontar a trajetória dos direitos humanos, a historiadora Micheline Ishay, coloca as teorias socialistas como parte *sine qua non* na construção do que hoje são os direitos humanos, uma vez que afirma que os ideais de sufrágio universal, justiça social e direitos trabalhistas tem origem socialista. Ishay coloca os socialistas como “herdeiros legítimos do iluminismo”, pois, para além de se preocupar somente com a liberdade formal, queriam impedir que inequidades econômicas esvaziassem o conceito de liberdade (ISHAY, 2008, p.119). Ela alega, inclusive, que a primeira vez que direitos humanos foram defendidos por uma instituição internacional teria sido por ocasião da Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1876), a Primeira Internacional, que ela descreve como sendo uma organização federativa de direitos humanos (2008, p. 149).

Com a revolução industrial, e as desigualdades econômicas ainda maiores, a promessa moderna de que qualquer homem com propriedade ou renda suficiente poderia passar a ser um cidadão ativo parecia inócua e as lutas por direitos políticos e direitos econômicos estavam interligadas. A noção de que o sufrágio universal seria uma demanda majoritariamente liberal se deve também ao fato de que, para atrair aliados, socialistas teriam deixado de lado termos com marcas de classe, como proletariado e classe trabalhadora, e adotados termos como

todos os oprimidos, os explorados, as massas e, até mesmo, a nação (ISHAY, 2008, p. 143).

Lafer corrobora esse entendimento ao dizer que o legado do socialismo complementa os direitos de primeira geração quando trouxe a demanda por “direitos de crédito do indivíduo em relação à coletividade” (LAFER, 1988, p. 127). Esses direitos tem como objetivo que direitos até então meramente formais, se tornem direitos materiais, reais.

Um exemplo disso poderia ser a reação de Marx ao movimento cartista. Sobre a ‘Carta ao Povo’, manifesto publicado em 1838 pelo movimento cartista, que pleiteava sufrágio universal e secreto para todos os homens, disse Marx que, no caso específico da Inglaterra onde a classe operária seria uma ampla maioria, o sufrágio universal poderia se equivaler ao poder político: “A adoção do Sufrágio Universal na Inglaterra seria, portanto, uma medida muito mais socialista do que qualquer coisa que já tenha sido honrada com esse nome no continente (MARX, 2010, p. 335-336)

Historicamente, a cada progresso dado no campo dos direitos humanos, vários contratempos acompanharam; a universalidade proclamada pela Revolução Francesa dando lugar ao nacionalismo da era napoleônica, e, mais tarde, as expectativas do estado de bem-estar social sendo exauridas com a aproximação da Primeira Guerra Mundial são exemplos disso (ISHAY, 2008, p.4). Ainda assim, diz Ishay, a teoria socialista teria mudado definitivamente o discurso dos direitos humanos com “a primeira asserção histórica de que todos os humanos, independentemente de riqueza, gênero, raça, ou idade, tinham direito a direitos políticos e sociais” (2008, p. 155).

As contribuições socialistas que permitiram o surgimento dos direitos de segunda dimensão, direitos sociais e econômicos, nos mostra que diferentes perspectivas podem em muito acrescentar para o aperfeiçoamento das fontes teóricas dos direitos humanos. A demanda por esses direitos de segunda dimensão já existia na época das revoluções americana e francesa e a inacessibilidade de certos setores da população à vida política impediu que esses progressos fossem alcançados muito antes.

Um exemplo é a francesa Olympe de Gouges que, em 1791, causou comoção ao publicar uma Declaração dos Direitos da Mulher, estruturada com base nas declarações de direitos da Revolução Francesa. Muito do que percebemos como progresso e conquistas históricas no que diz respeito aos direitos humanos é consequência de extensa luta de quem detinha pouca possibilidade de atuação política, são avanços que poderiam ter sido alcançados muito antes, portanto, se a inclusão de todos no debate público fosse garantida. Como veremos no terceiro capítulo, com a epistemologia social feminista, a produção de conhecimento é otimizada com a presença de minorias no espaço de produção científica.

Ainda sobre o progresso histórico dos direitos humanos, Bobbio menciona a importância de distinguir a teoria da prática e, a partir da Segunda Guerra, a teoria iria para duas direções: universalização e multiplicação (BOBBIO, 2004, p. 62). Quando a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 afirma, inspirada pela declaração francesa, que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, trata-se aqui de um sujeito universal e abstrato, esvaziado em sua historicidade). Sabemos, entretanto, que não nascemos em condição de igualdade:

Uma vez que o menor elemento empírico e histórico é colocado diante da natureza humana abstrata, logo que nos deslocamos das declarações para pessoa concreta corporificada, com gênero, raça, classe e idade, a natureza humana, com sua igualdade e dignidade, recua rapidamente (DOUZINAS, 2000, p. 96).

Esse homem abstrato do iluminismo, na prática, tinha etnia, gênero e classe, e como vimos só eram cidadãos ativos os homens brancos que tivessem propriedade ou renda. A declaração francesa, que inspirou tanto em forma quanto em conteúdo a nossa Declaração Universal dos Direitos Humanos, contém em seus primeiros três artigos o seu núcleo duro. Esses artigos se referem, respectivamente: à condição de liberdade e igualdade dos indivíduos, à finalidade da associação política como sendo à defesa dos direitos naturais e o poder soberano da nação.

Esse primeiro artigo da Declaração Francesa que diz que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos” e o primeiro artigo da Declaração de 1948 que afirma que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” são praticamente idênticos em seu conteúdo. O primeiro

esboço do artigo 1º da Declaração de 1948 inclusive afirmava que os seres humanos são, por natureza, dotados de razão (MORSINK, 1984, p. 312).

Isso demonstra que a nossa concepção de direitos humanos deve muito àquela perspectiva que surge com o Iluminismo de uma moralidade universal que fosse secular, não mais baseada em uma verdade revelada e, ainda que não completamente, um pouco mais igualitária. Os debates atuais acerca dos direitos humanos são, em parte, um prolongamento dessas discussões iluministas dos séculos 17 e 18, e das mudanças sociais e econômicas relacionadas com a ascensão do Ocidente, que foi impulsionada pela Reforma religiosa, pelo mercantilismo, pela colonização e exploração do “novo mundo” e a consolidação do estado-nação, que permitiu que o discurso moderno dos direitos humanos fosse difundido (ISHAY, 2008, p. 62-71).

Ainda que, inicialmente, tenha servido aos interesses ideológicos e políticos da burguesia, podemos dizer que os princípios de igualdade e liberdade dos direitos humanos transcendem sua parcialidade (DOUZINAS, 2000, p. 1). Mas, esse estado-nação, cujos deveres incluem a proteção dos direitos humanos, com frequência é quem mais oferece lesão a esses direitos. Após duas grandes guerras mundiais, até mesmo aqueles que se encontravam em lados opostos do espectro político, perceberam que os estados nacionais isolados não seriam capazes ou, em alguns casos, não estariam dispostos, a proteger seus membros.

Era preciso, então, criar uma entidade internacional composta por esses Estados que fosse capaz de mediar esses conflitos. Mas como superar a presença dessas divergências ideológicas no momento de elaborar uma declaração de direitos que deve ser universal? Diz Ishay que: “Infelizmente, a estrutura da ONU não somente revelaria a influência contínua do Iluminismo como também salientaria sua inabilidade em superar a rivalidade ideológica interestadual contínua” (ISHAY, 2008, p. 229).

Dos 30 artigos da declaração, apenas os artigos 22 ao 27 tratam de direitos sociais. Não só são muito menores em número, como também aparecem somente no último terço da declaração. Não é uma coincidência, é uma escolha política. O terceiro artigo, que garante o direito à vida, à liberdade e à segurança

pessoal é um exemplo disso. Os representantes do Uruguai, Cuba, Líbano e México, propuseram uma ampliação nesse artigo: foi sugerido que o artigo também garantisse a seguridade social e econômica, integridade física e liberdade necessárias para o desenvolvimento completo da personalidade humana (MORSINK, 1984, p. 327). Essa mudança faria com que direitos econômicos e sociais ganhassem destaque por estarem presentes já no começo da declaração.

A alteração foi rejeitada por 21 votos contra e 20 a favor. Em um primeiro momento nos parece um resultado que demonstra haver um certo equilíbrio em relação ao reconhecimento da relevância ou não desses direitos, mas uma análise mais cuidadosa dos votos mostra a existência de uma cisão que dividia os países participantes em dois blocos com propostas e objetivos diferentes para a declaração. Dos 20 países que se manifestaram a favor da inclusão de direitos econômicos e sociais já no núcleo duro da declaração tínhamos o voto do Líbano, 11 votos de países latino americanos e 8 votos dos países comunistas (MORSINK, 1984, p.329-330). Os países ocidentais favoreceram regularmente aqueles direitos políticos e individuais enunciados pelo jusnaturalismo moderno. Tendo em vista que em 1948 grande parte da África era ainda colônia de potências europeia e, conseqüentemente, não participaram na elaboração da declaração, é possível especular que o formato e conteúdo da declaração fosse diferente caso esses países tivessem sido incluídos no comitê que redigiu a declaração.

Assim como as declarações que serviram de inspiração, também a declaração de 1948, apesar de ter como um de seus princípios a igualdade, colaborou para manutenção de relações hierárquicas. No caso de 1948, tínhamos uma hierarquia entre países, pois não houve uma proibição de que as colônias fossem mantidas pelas potências colonizadoras.

Esse padrão se manteve no momento da elaboração das normas internacionais de direito humanos que, diferentemente da declaração, fossem juridicamente vinculativas. Ainda que a maior parte da doutrina jurídica entenda que os direitos humanos devam ser indivisíveis, em 1966 dois pactos internacionais, com preâmbulos idênticos, destrincharam o conteúdo da declaração universal; são eles o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Essa divisão é fruto de um acordo

diplomático entre as potências ocidentais que davam prioridade às liberdades individuais e os países comunistas em conjunto com os países africanos que tinham deixado de ser colônia (COMPARATO, 2019, p. 284).

Podemos perceber que também entre estes dois pactos há uma relação hierárquica entre direitos, uma vez que o segundo artigo do pacto de direitos civis e políticos determina que esses deveriam ter eficácia imediata, enquanto o segundo artigo do pacto sobre direitos econômicos, sociais e culturais trata suas regras como normas programáticas, a serem efetivadas quando, e se, possível. Outra evidência dessa relação de hierarquia entre os direitos é que somente as garantias do pacto sobre direitos civis e políticos se submetem à fiscalização do Comitê de direitos Humanos (COMPARATO, 2019, p. 284).

A análise dos direitos humanos deve passar por uma investigação das relações de poder e opressão existentes, não deve ser a-histórica. Saber que as grandes potências não tinham como finalidade principal para a ONU dar proeminência aos direitos humanos e sim criar uma nova versão da Liga das Nações (WRIGHT, 2003, p. 16), por exemplo, nos ajuda a compreender como as conquistas de alguns direitos sociais e econômicos, pleiteados principalmente pelos representantes latino americanos, tenha sido possível. Em nosso terceiro capítulo, debateremos porque é mais eficiente que a fonte dos direitos humanos seja multicultural e como podemos assegurar que isso aconteça.

Quando os países latino americanos insistiram, e tiveram sua demanda atendida no artigo 25, que a declaração garantisse como direito humano o acesso à alimentação, habitação e cuidados médicos (MORSINK, 1999, p. 192) para a realização da potencialidade humana, vemos uma preocupação com uma liberdade que não seja meramente formal. No próximo capítulo abordaremos a possibilidade de participação política como parte essencial da ideia de dignidade humana. Mas, para que seja possível esse agir no mundo é preciso que as necessidades humanas mais básicas estejam supridas. Para tratar dessa importância de ser membro ativo da comunidade, usaremos, no próximo capítulo, o pensamento de Hannah Arendt, para quem a ação também funda e preserva corpos políticos (2017, p. 11).

Mas, antes de argumentarmos a importância de uma vida ativa para a dignidade humana, precisamos de uma base teórica que sustente o conceito e a existência dessa dignidade. Vimos, ao longo do presente capítulo, que o pensamento jusnaturalista, base para os direitos humanos, se pretende universal e a-histórico. Mas, na verdade ele é bastante marcado tanto historicamente quanto geopoliticamente e já não atende todas as demandas da sociedade. A seguir usaremos o pensamento de Immanuel Kant para tentar encontrar um fundamento filosófico para os direitos humanos que não só seja universalizável e perene, mas também admita em seu cerne a justificação de todas as dimensões dos direitos humanos.

## 3. CAPÍTULO 2

### 3.1 Introdução

Ao longo do primeiro capítulo vimos que ainda que tenham em seu surgimento uma grande influência do jusnaturalismo, vemos os direitos humanos, hoje, como afirmação histórica, já que não aceitamos o estado da natureza como realidade histórica.

Ao longo deste capítulo vamos analisar como Kant fundamenta sua doutrina dos deveres jurídicos e morais, avaliar a influência kantiana nos nossos direitos humanos e refletir se partindo da filosofia kantiana poderíamos pensar em direitos sociais. Em seguida, com o conceito de ação de Hannah Arendt demonstraremos a importância da participação de toda a população na vida pública, o que teria sido negado por Kant ao dividir cidadãos entre passivos e ativos. Usaremos o que aconteceu com os refugiados entre as guerras mundiais para exemplificar que é preciso ir além dos direitos individuais previstos pelo liberalismo para abarcar também direitos de grupos minoritários.

Se o ideal de liberdade deu o tom à época moderna, Kant estende e aprofunda o conceito dando o fundamento filosófico para a autonomia, autolegislação da vontade: “ele vê a ação humana submetida a obrigações últimas, para cuja observância se é chamado a prestar contas perante outros, mas também perante a si mesmo” (HÖFFE, 2005, p. 184).

Considerando que o direito à igualdade em Kant se limita ao direito de igual liberdade, isso se traduz, portanto, em direitos políticos e individuais (que exigem uma inércia estatal) e não na liberdade que presume uma ação estatal e que está presente nos direitos sociais e econômicos.

### 3.2 Da razão pura à razão prática

Kant baseia todo seu sistema filosófico a partir da análise da razão humana que, apesar de ser uma, pode ter seu uso dividido entre prático e teórico. A razão prática não pode ter seu fundamento em aspectos empíricos sob o risco de deixar de ser necessária e passar a ser contingente. A razão prática, portanto, não é falseável e não pode ser comprovada empiricamente (BIELEFELDT, 2000, p. 73). Isso porque Kant, influenciado por David Hume, afirma não ser possível extrair juízos necessários e universais *a posteriori*, através da experiência. Segundo Kant, se pensarmos em um juízo que seja rigorosamente universal e que não admita exceções, trata-se de um juízo com validade *a priori* e não derivado da experiência (KANT, 2018, p.47). Pensar em uma universalidade empírica seria transpor para a totalidade dos casos o que, na verdade, teria apenas validade para a maioria. Continua Kant:

Em contrapartida, sempre que a um juízo pertence, essencialmente, uma rigorosa universalidade, este juízo provém de uma fonte particular do conhecimento, a saber, de uma faculdade de conhecimento *a priori*. Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra (KANT, 2018, p.47).

Não só a impossibilidade de deduzir proposições necessárias e universais a partir de proposições empíricas impede que Kant baseie sua filosofia prática na experiência: a moralidade é condicionada a sermos livres, e se basearmos nossa moralidade em fundamentos empíricos não seria possível a liberdade humana. O comando do princípio supremo da moralidade, o imperativo categórico, é de que nos comportemos de determinada maneira, mas comandar uma ação pressupõe que seu agente seja livre para fazê-lo.

Se, a partir do ponto de vista das ciências naturais, considerarmos a natureza humana da mesma forma que vemos outros objetos da natureza, cairemos em concepções deterministas e não teríamos como justificar a existência da liberdade humana. Não havendo como provar a possibilidade de liberdade humana dentro das ciências naturais, não poderíamos ter alicerces empíricos para justificá-la (SEDGWICK, 2008, p. 22).

Ao mesmo tempo que a nós, seres humanos, se aplicam a leis naturais físicas e biológicas, também consideramos ter a capacidade de autodeterminação. Para conciliar ambas premissas, Kant propõe que as leis da natureza não são a única forma de causalidade:

Suponham que há uma *liberdade* em sentido transcendental, como um tipo particular de causalidade pela qual os acontecimentos do mundo poderiam ocorrer, qual seja, uma faculdade de começar absolutamente um estado e, portanto, também uma série de consequências do mesmo; não apenas a série, portanto, mas a própria determinação da espontaneidade para produzir a série, i. e., a causalidade, são iniciadas absolutamente por essa espontaneidade, de tal modo que não a antecede nada que determinasse essa ação que acontece segundo leis constantes (KANT, 2018, p. 379).

A liberdade transcendental, portanto, advém da capacidade de uma causa ser incondicionada, ou seja, ela desencadeia uma série de eventos causais partindo dela mesma. Segundo Kant, em *Crítica da Razão Pura*:

A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado à experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em experiência alguma, pois é uma lei universal da própria possibilidade de toda experiência que, em tudo o que acontece, uma causa - portanto também a causalidade da causa que **ocorreu** ou surgiu **ela própria** - deve ter por seu turno uma causa; razão pela qual o inteiro campo da experiência, até onde quer que se estenda, transforma-se em um conjunto completo da mera natureza. Como, no entanto, não se pode obter desse modo uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão produz então a ideia de uma espontaneidade que pode começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tenha de lhe ser anteposta para determiná-la à ação segundo a lei da conexão causal (KANT, 2018, p. 429).

A liberdade prática se estabelece a partir da suposição de que haveria uma liberdade transcendental, é a libertação da volição, a liberdade que temos enquanto agentes morais, uma vez que, diferentemente dos animais, podemos escapar de nossos impulsos e determinarmo-nos.

Portanto, enquanto o fundamento da moralidade é encontrado na liberdade transcendental, na liberdade prática encontramos a possibilidade de autodeterminação (HÖFFE, 2005, p. 219). A razão prática é uma expressão justamente da nossa capacidade de autodeterminação de nosso livre arbítrio: “Kant supera a concretização da incondicionalidade moral em todas as suas formas racionais e empíricas. Dessa forma, libera o caminho para a autonomia moral” (BIELEFELDT, 2000, p. 73).

É justamente a autonomia que vai nos possibilitar cumprir as demandas do imperativo categórico. Ao imperativo categórico caberia determinar as leis às quais a autonomia da vontade se submete, e, por sua vez, é por causa da autonomia que podemos cumprir as determinações do imperativo (HÖFFE, 2005, p. 216). Para Heiner Bielefeldt, seria essa ligação necessária entre autonomia e moral “o produto *revolucionário* de sua crítica ética que, mesmo com toda continuidade da tradição, consegue fixar nesse conceito as características especificamente modernas da consciência de liberdade” (2000, p. 73).

Esses imperativos da razão prática podem ser separados em três: os imperativos hipotéticos, que se subdividem em imperativos técnicos da habilidade (o que é preciso para atingir um determinado objetivo) e imperativos pragmáticos da prudência (que tem como fim a felicidade), e os imperativos categóricos. Diferentemente dos imperativos hipotéticos, os imperativos categóricos são universais e possuem obrigatoriedade objetiva. São imperativos, portanto, porque trata-se de um comando a alguém que tem a possibilidade de segui-lo; e são categóricos pois se aplicam a todos independentemente da finalidade pretendida de cada um.

Por se fundar na razão, o imperativo categórico não depende da experiência para sua justificação e seria uma espécie de lei fundamental que, de modo apriorístico, dita o que seria ou não nossos deveres. Ao sujeito caberia também avaliar se suas máximas poderiam ser universalizadas, o que nos levaria a uma lei genérica ainda que não natural.

O juízo sintético *a priori* que vai fundamentar o imperativo categórico origina-se da ideia de liberdade e agência racional. Mais do que um princípio moral, o imperativo categórico seria um “conceito e padrão de medida supremo de todo agir moral” (HÖFFE, 2005, p. 206). Nesse sentido, podemos concordar com Bielefeldt que o entende como uma mola propulsora da ação moral (BIELEFELDT, 2000, p. 77).

O imperativo categórico é universal tanto no escopo de sua aplicação, ou seja, a todos é devido um tratamento que leve em consideração sua dignidade

enquanto ser racional, quanto no escopo de sua validade, uma vez que o dever de tratar os demais seres racionais como fim em si mesmo recai sobre todos. Diz Kant:

Ora digo eu: — O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim* (2007, p. 68).

Os imperativos do tratamento do indivíduo como fim em si mesmo e da ação passível de universalização não devem ser compreendidos como se fossem máximas distintas; mais do que se complementarem essas máximas se explicam mutuamente (BIELEFELDT, 2000, p. 81).

A dignidade humana kantiana, conteúdo do imperativo categórico segundo a qual devemos tratar os demais como fins em si mesmo, pressupõe um indivíduo que se autodetermina e que seja responsável por suas máximas morais. Não podemos, entretanto, confundir a autonomia como a possibilidade de auto-sujeição do indivíduo apenas porque ela depende de regras determinadas pelo próprio sujeito. Essa capacidade de se autodeterminar não seria restrita a intelectuais e Kant, influenciado pelo pensamento de Rousseau, destina a todos essa propensão a se autodeterminar (BIELEFELDT, 2000, p. 64).

Todos os seres racionais, independentemente de seu *status* sócio-econômico e de seu papel na sociedade, detém humanidade, justamente pelo fato que todos os seres racionais possuem a faculdade da razão prática.

### **3.3 O sistema jurídico de Kant e sua influência sobre os direitos humanos**

Kant divide sua *Metafísica dos Costumes* em duas partes: a Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude, ambas se referindo à diferentes tipos de deveres que temos em relação uns aos outros e cujos princípios foram estabelecidos na Fundamentação da *Metafísica dos Costumes*. Esses deveres se referem,

respectivamente, à consolidação da razão prática nas instituições (a práxis política), e aos deveres que resultam de um imperativo moral interior (a práxis moral).

As motivações dos deveres de ambas doutrinas também se diferem: na doutrina das virtudes temos regras de condutas que não podemos ser coagidos a manter, isso porque a motivação interna, a disposição do agente, é crucial para o dever moral. Também não podemos ser coagidos a agir conforme os deveres morais porque esses, quando não cumpridos, não ensejam um desrespeito ao direito alheio, não cabendo aqui uma punição.

Ora, posso efetivamente ser constrangido por outros a executar *ações* que são dirigidas como meios a um fim, porém não posso jamais ser constrangido por outros a *ter um fim*: somente eu próprio posso *fazer* de alguma coisa meu fim. Mas, se eu estou obrigado a tornar meu fim alguma coisa que reside em conceitos da razão prática, e ter assim, além do fundamento formal determinante da escolha (tal como o direito encerra), também um material, um fim que poderia ser estabelecido contra o fim oriundo dos impulsos sensíveis, este seria o conceito de um *fim que é em si mesmo um dever*. Mas a teoria deste fim não pertenceria à doutrina do direito, mas à ética, uma vez que o *autoconstrangimento* de acordo com as leis (morais) pertence exclusivamente ao conceito de ética.

Por essa razão, a ética também pode ser definida como o sistema dos *fins* da pura razão prática (KANT, 2017, p. 180).

Assim, a motivação para o cumprimento dos deveres jurídicos, por outro lado, seria externa e passível de coação pois o não cumprimento desses deveres pode implicar na redução da liberdade externa de outrem. Desse modo, enquanto a moral diz respeito à liberdade interior, o Direito se refere à liberdade exterior.

Uma vez que a atitude interna pouco importa para os deveres jurídicos, Kant, de certa maneira, 'desmoraliza' os deveres jurídicos. Ainda assim, leis jurídicas são derivadas da razão prática pura e, dessa maneira, necessárias e universais, não são leis da natureza que poderiam ser empiricamente observadas e positivadas (Höffe, 2005, p.239).

Kant vê a comunidade jurídica como uma comunhão de liberdades. Não tem o Direito como fim o bem-estar, o que seria tratar como menores seus cidadãos, mas sim a administração das liberdades externas. A máxima da benevolência que resultaria na beneficência, por exemplo, se trata de um dever de virtude com os outros (KANT, 2017, p. 237) e, por isso, não deve estar no âmbito do direito. O

imperativo categórico da Doutrina das Virtudes teria na coexistência de liberdades externas da Doutrina do Direito o seu equivalente.

A coerção só é possível na medida em que é ela que garante a liberdade externa, sem essa coerção a liberdade não seria possível. Mas a coação só se legitima na medida em que impede uma injustiça; qualquer outro tipo de coação seria, então, ilegítima e injusta (HÖFFE, 2005, p. 242).

Ora, tudo o que é injusto é um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais. Mas a coerção é um obstáculo ou resistência à liberdade. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais (isto é, injusto), a coerção que a isso se opõe (como um *impedimento de um obstáculo à liberdade*) é conforme a liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa). Portanto, ligada ao direito pelo princípio de contradição há uma competência de exercer coerção sobre alguém que o viola (KANT, 2017, p.48).

Essa característica de ser o dever do Estado apenas garantir a coexistência de liberdades se liga ao fato de que Kant fundamenta o direito público partindo do direito privado. As relações jurídicas estariam presentes já no estado de natureza e todos os deveres do direito público teriam sido concebidos anteriormente. Isso quer dizer que a condição de direito público não se dá em relação a sua matéria, seu conteúdo, e sim em relação a forma jurídica de sua constituição (KANT, 2017, p. 113).

O fato de Kant, diferentemente de Hobbes e Rousseau e Locke, ao derivar o direito público a partir do direito privado consolidaria a força do seu direito natural (HÖFFE, 2005, p. 243). O direito público surge quando, obrigados a convivermos uns com os outros, desertamos o estado da natureza, que é regido pelo direito privado, e nos reunimos em um estado jurídico (KANT, 2017, p. 113). O direito privado, então, precede o direito público pois já no estado natural temos relações jurídicas, ainda que não institucionalizadas e tuteladas por um Estado, “trata-se de uma situação pré-estatal, mas não pré jurídica” (BIELEFELDT, 2000, p. 95).

Essa passagem de um estado de natureza, onde existiriam relações jurídicas de direito privado, para a existência de um direito público ocorre por razões morais e não por questões utilitárias (BOBBIO, 2015, p. 201). Isso porque Kant define a propriedade como sendo racionalmente necessária para que haja liberdade

e, uma vez que o Estado deveria ser o garantidor dessa propriedade, é o Estado também racionalmente necessário. A propriedade se trata, então, de uma instituição de primeira ordem e o Estado de segunda, não sendo, deste modo, um fim em si mesmo (HÖFFE, 2005, p. 251 e 260).

Kant vale-se das teorias do contrato anteriores à sua para deduzir o seu contrato social de uma ideia pura e *a priori* da razão prática:

De Hobbes, ele recebe o estado natural como fundamento racional para a necessidade do Estado, de Locke, a ideia dos direitos humanos inalienáveis, de Locke e Montesquieu, a ideia de divisão de poderes, e de Rousseau, a tese de que somente a vontade geral (*volonté générale*) constitui o princípio crítico normativo supremo de toda legislação positiva (HÖFFE, 2005, p. 253).

O Estado seria, então, “o conjunto de indivíduos numa condição jurídica, em relação a seus próprios membros” (KANT, 2017, p. 115) e, uma vez que, seres humanos necessariamente se relacionam juridicamente, ainda que no estado de natureza (fictício), é importante que essas relações jurídicas sejam e existam conforme os paradigmas da liberdade e igualdade (BIELEFELDT, 2000, p. 94).

Os cidadãos são separados em passivos e ativos; faltaria personalidade civil a menores, empregados domésticos, mulheres e quem mais dependesse de outrem, e não de seus próprios negócios, para sua sobrevivência. Kant prevê, entretanto, a possibilidade de que um cidadão passivo venha a se tornar ativo (KANT, 2017, p. 118-119).

É importante sempre termos em mente que, como citado anteriormente, a racionalidade prática em nada se relaciona com o que chamamos de inteligência ou intelectualidade e que o respeito à dignidade humana é um comando do imperativo categórico. Bielefeldt indica essa inviolabilidade da dignidade humana como a base de apoio para a filosofia dos direitos humano de Kant. Diz ele:

Kant transfere concisamente as ideias básicas do modernismo para esse termo, qual seja, a autonomia moral da pessoa. Essa se coloca como exigência para maioria política e jurídica, assumido a forma do direito à liberdade e à participação republicana da autogestão. Ao mesmo tempo, no entanto, Kant destrói totalmente a ideia de uma *ratio* absoluta e autoconstituente, que também surgia com frequência na esteira do iluminismo moderno (BIELEFELDT, 2000, p. 28).

Kant viu a Revolução Francesa como sendo "uma disposição moral da humanidade" enquanto causa (BOBBIO, 2004, p. 48) e podemos considerar a teoria de Kant como uma conclusão para primeira fase dos direitos dos homens onde, conforme já comentamos no primeiro capítulo, os direitos deixam o campo apenas teórico e são institucionalizados.

Porque o único direito natural ao homem é autonomia (liberdade), os demais direitos seriam adquiridos, a função do Estado seria o de garantidor dessa liberdade:

Kant, o qual — em defesa do Estado liberal puro, cuja meta é permitir que a liberdade de cada um possa expressar-se com base numa lei universal racional — rechaçou o Estado eudemonológico, um Estado que pretendia incluir entre suas tarefas a de fazer os súditos felizes, já que a verdadeira finalidade do Estado deve ser apenas dar aos súditos tanta liberdade que lhes permita buscar, cada um deles, a seu modo, a sua própria felicidade (BOBBIO, 2004, p. 42).

A passagem dos Direitos Humanos de direitos positivos particulares, como eram à época das declarações americana e francesa, para direitos positivos universais, como os que foram consagrados na Declaração Universal de Direitos Humanos em 1948, muito devem a ideia de direito cosmopolita de Kant descrito em sua 'A Paz Perpétua'. Höffe sugere que a fundação da Sociedade das Nações após a Primeira Guerra Mundial, precursora das Nações Unidas, teve como modelo a ideia kantiana sobre uma comunidade pacífica de Estados (HÖFFE, 2005, p. 262).

A derivação racional do Direito que Kant faz resulta em uma concepção de direitos humanos cujo único critério seria a liberdade que pode coexistir com a liberdade dos demais (HÖFFE, 2005, p. 242). Ao discorrer sobre a ideia de vontade geral em Kant, Höffe ainda afirma que ela, por ter uma origem pré-estatal mas só poder ser garantida pelo Estado, "se mostra como o princípio e o critério dos direitos humanos" (2005, p. 257).

A "chave da filosofia jurídica de Kant" estaria, de acordo com Bielefeldt, em entender a liberdade, a igualdade e a solidariedade não como princípios separados, mas como partes que necessariamente estão nas estruturas de um princípio único dos direitos humanos,

somente faz sentido um conceito de liberdade que *por princípio* busque a igualdade de direitos e, por correspondência, busque também a noção de direito humano embutida na igualdade que contém, *por princípio*, a máxima de liberdade para todos (BIELEFELDT, 2000, p. 114).

Perceber os outros como sujeitos morais e reconhecê-los como tendo um fim em si mesmo implica em também ajudá-los em seus objetivos, desde que moralmente válidos, sendo esse reconhecimento um princípio ético fundamental na teoria kantiana.

### **3.4 Possibilidade de se derivar direitos sociais a partir da filosofia de Kant**

Sobre as críticas de que a filosofia moral de Kant não estaria preocupada com o bem-estar coletivo, Höffe afirma serem infundadas. Ao que pese a fundamentação das máximas não levar em consideração seus possíveis efeitos, à aplicação das máximas morais se incluem os ponderamentos sobre suas consequências. Ocorre que, diferentemente dos utilitaristas, Kant não tem o bem-estar como dever principal (HÖFFE, 2005, p. 207-208).

Allen Wood diz que apesar de na tradição da teoria política liberal haver poucas possibilidades de o Estado se responsabilizar por algo que não seja a proteção de direitos individuais e a propriedade, sendo, então, a ideia de justiça social alheia ao Estado, e ainda que Kant se encontre dentro da tradição liberal, com ele encontraríamos desafios a esta concepção (WOOD, 2008, p. 193).

Em um primeiro momento, poderia nos parecer que a visão kantiana de que o Estado deve apenas assegurar a liberdade externa de seus indivíduos e não seria responsável pela felicidade de seus cidadãos iria ao encontro da resistência liberal ao estado de bem-estar social à interferência na economia, mas interpretações recentes dariam margem à possibilidade de enxergar um certo tipo de justiça social em Kant (WOOD, 2008, p. 193-194).

Wood traz como justificativa para inferir direitos sociais em Kant o fato de que ele teria previsto a possibilidade de taxar os ricos sobre sua propriedade ou atividade comercial para auxiliar os pobres. Diz Kant em *A Metafísica dos Costumes*:

Ao comandante supremo cabe *indiretamente*, isto é, na medida em que se assumiu o dever do povo, o direito de impor ao povo tributos para a própria preservação deste, tais como impostos para manter organizações que cuidam dos *pobres, lares para crianças abandonadas e organizações religiosas de assistência*, usualmente chamadas instituições de caridade ou piedosas (2017, p. 129).

Como já mencionado, Kant é igualitário apenas no que se refere a dignidade humana; mas quando trata-se de uma igualdade civil, isso quer dizer que qualquer previsão de redistribuição de renda não teria como objetivo a igualdade econômica entre indivíduos e sim a preservação do próprio Estado, o que, uma vez que é constituído de indivíduos, se traduz na preservação física de seus indivíduos. Essa obrigação dos ricos ocorre porque é a proteção oferecida pelo Estado que os salvaguarda.

Sobre as críticas que afirmam que essa passagem específica não seria consistente com a doutrina de Kant, Wood afirma que da proibição kantiana de que o Estado tenha entre seus objetivos a felicidade dos cidadãos, o que seria paternalista, não se segue que ele estaria proibido de prover qualquer tipo de bem-estar social. E a proteção à integridade física de seus indivíduos não entra em conflito com o papel principal do Estado que seria o de garantidor da liberdade externa na medida em que o exercício dessa liberdade dependeria dessa integridade física (WOOD, 2008, p. 195):

Afinal, se a sobrevivência física é uma condição necessária para o exercício da liberdade externa, ela certamente não é condição suficiente. Não apenas a mera sobrevivência, mas uma vida decente, condicionada ao auto-respeito e ao respeito ao outro, livre da dependência de sua vontade arbitrária, seria também necessária para que uma pessoa pudesse ter o *status* de livre. Se a proteção da liberdade que é devida a todos é a base lógica para taxar os abastados para preservação dos pobres, certamente esse raciocínio justifica igualmente fazer mais do que satisfazer suas necessidades básicas e fazer mais para regular a vida econômica da sociedade para evitar que as pessoas percam seu *status* de livres e evitar que pessoas obtenham controle econômico sobre a vida de outrem (WOOD, 2008, p. 197).

Os taxados dependem da ação do Estado para defender sua propriedade e é justamente essa necessidade de que a posse de uma propriedade não seja provisória, mas sim peremptória, que nos faz ingressar na vida civil. Ainda assim, na teoria de Kant, não há a obrigatoriedade de que o Estado forneça apoio para os pobres; seria permitido tanto taxar os ricos para prover aos pobres muito mais que suas necessidades básicas quanto taxar os pobres em benefício dos ricos (WOOD, 2008, p. 198).

Podemos nos perguntar, como Allen Wood o faz, se para que os indivíduos possam gozar de sua liberdade externa haveria, então, a necessidade de uma justiça social e eles nos aponta para uma observação de Kant que poderia nos indicar ser um estado de bem-estar social mais do que mera caridade (WOOD, 2008, p. 199). Nos deveres da virtude, da *Metafísica dos Costumes*, Kant diz:

Dispor dos recursos para praticar tal beneficência enquanto dependente dos haveres é, majoritariamente, um resultado de certos seres humanos serem favorecidos através da injustiça do governo, o que introduz uma desigualdade de riqueza que faz com que os outros necessitem da beneficência deles (2017, p.242).

É possível inferir, ao correlacionar o estado de indigência em que se encontram determinados indivíduos com uma injustiça do Estado, que seria possível entender ser responsabilidade do Estado remediar o estado de miserabilidade dessas pessoas.

Nos parece, entretanto, que Wood tenta ver a possibilidade de direitos sociais em Kant fazendo a exegese de uma parte pequena da produção kantiana. E, mesmo que ele mostre que a ideia de direitos sociais não iriam contra o pensamento de Kant, ou seja, seriam legítimos, ainda assim eles não seriam necessários (são contingentes). Diferentes posições hermenêuticas poderiam enxergar tanto proibições quanto permissões aos direitos sociais dentro do pensamento kantiano, mas nos cabe indagar se talvez estejamos diante de uma lacuna, um ponto cego em sua filosofia. Sendo esse o caso, não poderíamos achar direta e explicitamente uma resposta dentro dos escritos de Kant, mas poderíamos, ainda assim, pensar em nossas demandas éticas e políticas atuais tendo em mente os paradigmas filosóficos de Kant.

Luigi Caranti, em livro recente, explica que poderíamos lidar com algumas das maiores questões políticas da atualidade com a mediação da filosofia kantiana; entre essas questões estariam uma fundamentação para os direitos humanos e a promoção da paz entre Estados. Apesar do grande impacto dos direitos humanos na política internacional desde a Declaração de 1948, há um *déficit* na justificação filosófica desses direitos. Caranti sugere que essa fundamentação para os direitos humanos deveria ser estruturada em torno da ligação que Kant faz entre autonomia e dignidade humana, principalmente pelo fato de que Kant não simplesmente presume haver uma dignidade humana que seria inviolável, ele nos demonstra o caminho a ser seguido para deduzi-la (CARANTI, 2017, p. 2-4).

Outro motivo para usar a filosofia de Kant, segundo Caranti, seria a possibilidade de, por meio dela, compatibilizar paradigmas universais de liberdade com uma flexibilidade na maneira que esses paradigmas seriam implementados diante de nossa multiplicidade cultural.

Bielefeldt corrobora com essa visão de que o pensamento Kantiano nos daria abertura para pensar a viabilidade de interculturalidade nos direitos humanos, ainda que originalmente o autor não tivesse tido essa intenção. Para tanto, seria necessário que entre os direitos humanos e tradições culturais houvesse uma 'intermediação crítica' que nos evidenciasse ser possível que os direitos humanos incorporassem diferentes tradições culturais e reivindicações sociais, deixando de refletir apenas as demandas do iluminismo (BIELEFELDT, 2000, p. 28-31). Dessa intermediação crítica trataremos com maior profundidade no próximo capítulo, usando o pensamento de Boaventura de Sousa Santos e a Teoria do Ponto de Vista da epistemologia social feminista. A dignidade humana poderia servir de base para um *ethos* de liberdade:

A filosofia dos direitos humanos de Kant apoia-se na inviolabilidade da dignidade humana e pode servir de parâmetro para a crítica ao modernismo, que não destrói o iluminismo e a modernidade, mas que contrasta a pretensão ética por um iluminismo moderno com a rejeição de uma sociedade moderna (BIELEFELDT, 2000, p. 62).

Dessa possibilidade de aliar a inviolabilidade da dignidade humana com pontos de vista culturalmente diversos tornar-se-ia, então, viável pensar em direitos sociais mesmo dentro de uma estrutura originariamente pensada para assegurar

liberdades individuais. A partir das propostas de Bielefeldt e Caranti, poderíamos preencher essa lacuna deixada por Kant ao pensar, por exemplo, na efetivação de uma justiça reparativa baseada não no que Kant previu como deveres jurídicos *stricto sensu*, mas na sua condenação ao colonialismo e escravidão.

### **3.5 A Liberdade externa e a participação na vida política**

A posição de que direitos humanos são direitos meramente históricos, como é o caso de Norberto Bobbio que, em a Era dos Direitos, diz não ser mais crucial uma fonte teórica e filosófica para os direitos humanos justamente por serem afirmações históricas e, hoje, nos restaria ampliá-los e assegura-los, nos parece perigosa e até mesmo ingênua, uma vez que depende de uma crença no progresso humano, na validade e eficácia de nosso rol atual de direitos humanos e na capacidade de nosso sistema internacional de organização entre Estados ser capaz de ampliá-los.

Sabemos, entretanto, que esses direitos podem ser rapidamente perdidos e que a humanidade não necessariamente move-se em direção a um progresso inexorável. Por isso seria conveniente pensar em uma justificação filosófica para os direitos humanos, que, então, não dependeriam apenas de condições e momentos históricos, e que talvez pudessem ter alguma legitimidade em todos os tempos.

Vivemos um momento político de extrema complexidade e reestruturação política; um projeto filosófico de direitos humanos poderia nos indicar a direção a seguir. Seria importante legitimar os direitos sociais dentro da própria lógica do Estado de Direito. Enquanto os direitos políticos e individuais se encaixam em nosso sistema, os direitos sociais se encontram com frequência fora de lugar e são os primeiros a ser dispensados em momentos de insegurança econômica. Considerando que a filosofia kantiana serviu de modelo para instituições como a ONU e para a positivação dos direitos humanos depois da Segunda Guerra Mundial, tê-lo como ponto de partida para uma reestruturação dos direitos humanos talvez nos ajude a legitimá-los.

Mas é importante lembrar que, ao mesmo tempo que não concede a participação de todos na vida política, Kant também não prevê a possibilidade de desobediência civil. Caberia, então, que aqueles privados de uma cidadania ativa ascendessem à classe que dispunha dessa cidadania, o que Kant afirmava ser perfeitamente possível. O direito de resistência em Kant é o direito de expor publicamente suas ideias e opiniões (KANT, 2017, p.119-125).

Entendemos, entretanto, que a expropriação e exploração de indivíduos e o impedimento de que minorias participem da vida política é uma forma de cercear sua liberdade externa. Não somente ações poderiam configurar um cerceamento de liberdade externa; é possível que a liberdade externa seja cerceada por uma omissão.

O pensamento de Hannah Arendt pode nos ajudar a perceber que direitos são exercidos coletivamente. Se o que Arendt denomina como ação é uma das três atividades que compõem a *vita activa*, é preciso proporcionar condições materiais para que esse agir seja possível.

Com sua análise do período entre as duas grandes guerras mundiais, na segunda parte de seu livro 'As origens do Totalitarismo', Arendt conecta a crise do Estado-nação com a crise dos Direitos Humanos e associa a perda dos direitos nacionais com a perda do que ela chama de direito de ter direitos e da possibilidade de ação.

Em uma sociedade que oprime determinados grupos, direitos sociais e coletivos poderiam garantir a liberdade externa dessas pessoas. Dessa maneira, deixando de lado uma visão atomizada da sociedade, poderíamos justificar os direitos humanos de segunda geração.

### **3.6 O caso dos refugiados e o “direito de ter direitos”**

Podemos utilizar o caso dos refugiados para evidenciar as adversidades que surgem quando ignoramos na ordem jurídica demandas específicas de

determinados grupos. Sabemos que, após a Segunda Guerra Mundial, convenções internacionais sobre Direitos Humanos passaram a criar garantias específicas e a tutelar os direitos dos não-cidadãos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 previa o direito de procurar asilo em outros países; alguns anos mais tarde, em 1951, uma Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados conduzida pelas Nações Unidas ampliou esses direitos. A atual crise de refugiados evidencia a negligência do Direito e suas instituições em relação aos vulneráveis nos leva a duvidar da possibilidade da materialidade dos Direitos Humanos.

A esses refugiados negamos não só nossos direitos, mas também nossa compaixão. Arendt observa, ao analisar o surgimento de regimes totalitários, que acontecimentos políticos, econômicos e sociais podem ser instrumentalizados de modo que alguns grupos, e utilizaremos como exemplo o caso dos refugiados, passem a ser vistos como supérfluos e, ao deduzirem que o castigo em nada se relacionava com o crime, também passem a se perceber como supérfluos (LAFER, 1988, 112).

A grande massa de pessoas que já não pertenciam a lugar algum que assistimos surgir com o fim da Primeira Guerra mundial e a dissolução da Áustria-Hungria e Rússia não deve ser entendida como um acontecimento excepcional dentro de um sistema político funcional, ele justamente mostrou as falhas intrínsecas e estruturais desse sistema (ARENDR, 1998, p.300).

Os Tratados de Paz celebrados após a Primeira Grande Guerra, ao não levarem em consideração as minorias étnicas que produziram ao criar Estados com populações não homogêneas, colaboraram para a desestruturação do sistema de Estado-nação. Enquanto no século 19 a legitimidade do império se baseava na lealdade à uma dinastia, no século 20 a soberania vinha do povo de uma determinada nação; a presença de grupos étnicos diversos poderia representar uma ameaça para a autodeterminação dessa nação (MAZOWER, 1999, p. 40-41).

Esses novos Estados eram submetidos aos Tratados das Minorias, e, portanto, tinham a sua soberania nacional mitigada desde o seu nascimento e, como havia uma uniformidade nessa legislação, eram diferentes tratados para diferentes países, havia uma certa revolta por parte de alguns países (MAZOWER, 1999, p.55).

A isso soma-se o clima de instabilidade dentro de seu território já que se desconfiava que essas minorias seriam leais a si mesmas, e não ao governo imposto.

O mero fato de que esses novos Estados deviam obediência aos Tratados Das Minorias, posto em prática por uma instituição internacional, servia como evidência de que as minorias, de certa forma, estariam em situação de vulnerabilidade dentro desses territórios, ou seja, dentro do Estado-nação onde se encontravam, corriam o risco de não ter todas as proteções garantidas ao nacional. O princípio da igualdade formal, basilar ao Estado-nação, poderia, portanto, deixar de estar presente nesses Estados recém estabelecidos.

Mesmo o Tratados das Minorias não era suficiente para resguardar todos esses grupos minoritários, já que abarcavam apenas povos que se encontrassem divididos entre mais de um Estado, ignorando que determinadas nacionalidades, ainda que se encontrassem em um mesmo território e fossem grande em número, não tinham acesso ao poder pois não detinham o *status* de 'povo estatal' a quem era dado o governo (ARENDDT, 1998).

A própria Liga das Nações, a quem caberia defender os direitos garantidos pelos Tratados das minorias, era integrada pelos representantes dos Estados e tendiam a favorecer o governo dos Estados recém-criados. Esses Tratados terem sido criados justamente pelo opressor em potencial, deixou claro que a intenção era que essas minorias fossem em algum momento assimiladas (ou pior, extintas), e que jamais obtivessem a soberania que desejavam.

As nacionalidades minoritárias, então, se organizaram no “Congresso dos Grupos Nacionais Organizados nos Estados Europeus”. Esses grupos minoritários, quando somados, eram muitas vezes em maior número populacional do que os 'povos estatais'; esses grupos, agora alinhados e agindo em conjunto, passaram a representar uma ameaça já que poderiam colocar os seus interesses acima dos interesses de seu governo (ARENDDT, 1998, p.305-309).

Essas minorias haviam se agrupado menos em busca de um interesse comum a todos, e mais com a intenção de proteger sua própria nacionalidade, assim, quando a delegação judaica demandou um posicionamento acerca da

perseguição do Terceiro Reich aos judeus alemães, os alemães que eram minoria em outros estado naturalmente se posicionaram em favor da Alemanha. As nacionalidades que haviam se sobressaído às demais nacionalidades do Congresso dos Grupos Nacionais, devido a sua grande população, eram justamente a dos alemães e a dos judeus; o Congresso, conseqüentemente, perdeu importância depois que a delegação judaica o deixou.

Os Tratados das Minorias não só não foram capazes de antecipar que esses povos poderiam ser, como de fato foram, expulsos ou desnacionalizados em massa pelo seu governo caso se tornassem uma inconveniência, como também serviram para delimitar quais seriam as nacionalidades minoritárias presentes no território, facilitando sua perseguição. Arendt comenta que: "(...) mal restava um país no continente europeu que não houvesse aprovado, entre as duas guerras, alguma legislação formulada de modo a permitir a rejeição de elevado número de seus habitantes a qualquer momento oportuno" (1998, p. 312).

Sendo o conceito de Direitos Humanos fortemente ligado ao de soberania nacional, ao serem privados de autogoverno, essas minorias eram, de certa maneira, privadas também de Direitos Humanos. Uma vez que esses direitos seriam garantidos justamente pelo Estado, ao não serem reconhecidos como cidadãos completos e nem terem poder de decisão, não haveria direitos garantidos para esses indivíduos nem em seu Estado de origem, nem no Estado onde estavam. Se não há uma indicação de quem deve assegurar determinados direitos, então, provavelmente esses direitos não serão garantidos.

Considerando que o *status* de refugiado não deve ser permanente, há apenas duas opções: repatriação ou naturalização. Se a repatriação não era possível porque o país de origem rejeitava esse grupo ou a eles representava perigo, também a naturalização se mostrava pouco factível pois, pensada para casos excepcionais, não seria apropriada para naturalização em massa.

Indesejados tanto pelo país de origem quanto pelo país onde se encontrava, e sem que houvesse na lei uma postura apropriada a ser tomada, cabia a polícia ocupar-se desses indesejáveis; medidas eram tomadas caso a caso. O Estado da lei, à medida que a polícia cumpria o papel que seria da autoridade governante,

chega mais perto de um Estado policial. Arendt afirma que existiria até mesmo uma “política estrangeira policial independente” (ARENDR, 1998, p.322) e cita como exemplo a relação cortês pré-segunda Guerra entre a polícia francesa e a Gestapo, o que contrariava as diretrizes oficiais do governo Francês.

Ainda que os direitos individuais como liberdade e igualdade fossem considerados universais e inalienáveis, o que se viu foi a normalização de campos de internamento para lidar com os deslocados de guerra. Sem ter o que fazer com essas pessoas, o campo de internamento era o único território que lhes cabia. Arendt chama a atenção também para a degeneração da terminologia aplicada; da expressão 'povos sem Estado', que indicava a necessidade de proteção internacional uma vez que havia sido perdida a proteção por parte de um governo, para a expressão 'pessoas deslocadas' e que, portanto, deveriam ser repatriadas, ainda que seu lugar de origem não as quisessem. Ou seja, essas pessoas eram responsabilidade de ninguém.

As leis que não são iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, o que contradiz a própria natureza do Estado-nação. Quanto mais clara é a demonstração da sua incapacidade de tratar os apátridas como "pessoas legais", e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente (ARENDR, 1998, p.324).

A própria sobrevivência desses apátridas implicava em estar em constantemente infringindo a lei, já que não podiam estabelecer residência nem trabalhar; “Uma vez que ele constitua a anomalia não-prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ele previa: o criminoso” (ARENDR, 1998, p.319). O apátrida ao infringir a lei estaria também por ela protegido, afastando-se da arbitrariedade e com acesso ao devido processo legal. Ela complementa:

A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que ele foi destituída de direitos humanos (...) O mesmo homem que ontem estava na prisão devido sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo (ARENDR, 1998, p. 320).

Arendt aponta uma outra maneira de deixar de ser uma anomalia não reconhecida para ser uma exceção reconhecida: a genialidade. Para ela, as chances de um refugiado famoso aumentariam assim como um cachorro perdido tem melhores chances de sobrevivência se tiver *pedigree* (ARENDR, 1998, p.321). Em 'Nós, os refugiados', ela comenta que para construir uma nova vida, os refugiados precisavam ornamentar sua vida antiga; "seria muito mais fácil ser aceito como um 'grande homem' do que como um ser humano" (ARENDR, 1962, p.115).

A Declaração dos Direitos do Homem, do fim do século 18, diz Hannah Arendt, veio como prelúdio de uma humanidade que teria atingido sua maioridade e garantiam a proteção do indivíduo contra eventuais arbitrariedades do Estado. Os direitos do Homem, universais, inalienáveis e auto-evidentes, teriam como origem e objetivo último o próprio homem. Mas esse 'homem' dizia respeito a um ser humano abstrato que seria melhor representado como povo e não como indivíduo, uma vez que não se podia dizer que os selvagens, ainda que vivessem 'dentro de uma ordem social', podiam usufruir seus direitos humanos (ARENDR, 1998, p.324).

A relação entre os Direitos do Homem e os Direitos dos Povos fica evidente quando no momento em que muitos deixavam de ter governo próprio deixavam também de ter uma autoridade que garantisse direitos que até então eram ditos universais e inalienáveis. A perda de direitos nacionais e a perda de direitos humanos andavam juntas: "Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis -mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles- sempre que surgiam pessoas que não eram cidadão de algum Estado soberano" (ARENDR, 1998, p.327).

Os Direitos do Homem proclamavam não direitos históricos e sim direitos que eram vistos como naturais; entretanto, afirma Arendt, o homem, através da obra, transformou a natureza de tal forma que dela se alienou. Ela se pergunta: "Como deduzir leis e direitos de um universo que aparentemente os desconhece?" (1998, p.332).

À humanidade caberia a salvaguarda desse direito de ter direitos, mas não sabemos se isso seria, de fato, executável. Ela cita Edmund Burke, para quem os direitos humanos não passariam de abstração, sendo melhor apoiar-se nos direitos

históricos. Vimos, afinal, que ser unicamente humano era o maior risco que poderíamos correr; assim que perdemos todas as nossas peculiaridades a não ser o fato de sermos humanos, deixamos de fazer parte da humanidade e nos encontramos em situação de extrema vulnerabilidade. Ao perder nosso *status* político, contrariando as promessas dos direitos humanos, perdemos nosso lugar no mundo; tudo o que é fruto da obra, do artifício humano, do que foi criado mediante nosso esforço conjunto e até mesmo nossa situação de semelhante perante os outros; voltamos ao estado da natureza. Hunt corrobora com essa ideia de que os direitos humanos são direitos políticos, e não se encontram no estado da natureza; “são os direitos de humanos *vis-à-vis* uns aos outros” (HUNT, 2009, p.19).

### **3.7 A Possibilidade de agir como parte da condição humana**

Em 'A Condição Humana', Arendt define a *Vita Activa* como a conjugação do trabalho, obra e a ação. A *vita activa* “está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente” (ARENDR, 2017, p.27).

O trabalho se refere ao aspecto biológico do homem; a obra se refere com o que não é natural, com o mundo artificial. A ação, diferentemente do trabalho e da obra, é a única atividade humana que só pode ocorrer em comunidade, “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (2017, p.9). Ela nos explica que, para os romanos, as expressões 'viver' e 'estar entre os homens' eram sinônimas.

Ao mesmo tempo que somos todos iguais, na medida em que somos todos humanos, a ação humana é vinculada à pluralidade; jamais nascerá um homem igual ao outro, somos essencialmente únicos nesse sentido.

Conforme Arendt, “é o discurso que faz do homem um ser político” (2017, p.4) e a relevância do discurso é também uma questão política. Os refugiados e apátridas, por exemplo, perdiam não apenas o seu lar, perdiam também a possibilidade de encontrar um novo lar, já não havia lugar algum a que pudessem pertencer. A perda de proteção de seu governo acarretava também a perda de

proteção de todos países. Agir, nos ensina Arendt, é a possibilidade de iniciar algo novo no mundo, ou movimentar algo que já existe; isso implica que a ação humana se situa na imprevisibilidade. Negar a cidadania aos apátridas é garantir que esse grupo de pessoa, nas quais não nos enxergamos, não inaugurem algo novo, preservando, assim, o estado das coisas. Ela continua:

Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimí-los (...) O importante é que se criou uma completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado (1998, p. 329).

Ainda que haja liberdade de pensamento, sua opinião não é levada em conta; ainda que haja o direito à liberdade, já não se tem mais o direito a ação: “A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na provação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (ARENDR, 1998, p.330). Não fazendo parte da comunidade de estados-nações, essas pessoas deslocadas deixavam de fazer parte do mundo.

O direito de ter direitos seria a possibilidade de “viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões” (ARENDR, 1998, p.333). Para Aristóteles, o homem seria um ser vivo dotado de fala e somente a ação e o discurso eram atividades políticas e constituiriam o chamado *bios politikos* (ARENDR, 2017, p.30), os escravos e bárbaros, ainda que possuíssem a capacidade de discursar, não estavam inseridos em um modo de vida onde seu discurso tivesse sentido. Somos inseridos no mundo com palavras e atos e a vida humana exige a coexistência.

Não só com o uso das palavras poderíamos agir de maneira política, a comunicação efetiva inaugura uma ação. Os refugiados ficam então quase que impedidos de agir politicamente, presos à uma existência pré-política: “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade” (ARENDR, 1998, p.331).

Diante da privação de direitos de cidadania espera-se que os então chamados de Direitos do Homem fossem aplicados subsidiariamente. O que vimos, entretanto, é que não possuímos direito enquanto seres humanos e, sem a

qualidade de membro de uma comunidade política, nem mesmo o direito a ter direitos seria acessível.

Só pudemos perceber a importância desse direito de ter direitos, de pertencer a uma sociedade organizada, quando o contexto político privou um grupo imenso de alcançar esses direitos. Só ao pertencermos a uma comunidade política podemos ter acesso a direitos como liberdade, vida e propriedade, que eram considerados naturais ao homem. Esse direito de ter direitos, portanto, precede os demais direitos.

Ainda que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e demais pactos e convenções que se seguiram, tenham tido o cuidado de se preocupar tanto com direitos individuais e políticos quanto com direitos sociais e coletivos, perante a atual crise humanitária percebemos que, mais uma vez, falhamos. Diante do que pode ser um novo, como diria Arendt, colapso do mundo, nos perguntamos quais seriam as nossas possíveis alternativas.

Durante esse capítulo, tentamos mostrar Kant como uma opção viável de base filosófica para os direitos humanos que pudesse incluir os direitos de primeira e segunda geração. Em seguida, com Hannah Arendt, expandimos o conceito de dignidade humana para vida ativa, que necessariamente incluiria a participação na vida pública. No próximo capítulo, discutiremos uma fonte multicultural de direitos humanos como possível força legitimadora que poderia assegurar de maneira mais eficiente esses direitos.

## 4. CAPÍTULO 3

### 4.1 Introdução

Como já vimos no primeiro capítulo, ao se referir a declaração universal dos direitos humanos, Bobbio fala em um consenso geral que a validaria e que apenas dessa forma um sistema de valores pode ser reconhecido e fundado. Isso seria o que os jusnaturalistas chamariam de *consensus omnium gentium* (acordo dos povos) (BOBBIO, 2004, p. 26).

É pertinente, entretanto, indagarmos o que poderia ser considerado como consenso geral. Bobbio afirma que a declaração universal dos direitos humanos é "um sistema de princípios fundamentais da conduta humana por livre e expressamente aceita, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vivem na terra" (BOBBIO, 2004, p. 27).

Considerando que a Declaração Universal ter sido aprovada por 48 Estados em 1948, é possível realmente falar em consenso geral? Claro que, como sabemos, a DUDH foi ao longo dos anos sendo ratificada pelos demais países, mas um "contrato de adesão" é diferente de um contrato onde todas as partes podem também participar e interferir nas regras do jogo.

Talvez esse defeito tenha sido em parte sanado conforme os tratados internacionais de direitos humanos foram sendo feitos com uma maior participação de países periféricos. Mas, ainda assim, a declaração é o coração do sistema universal de direitos humanos; ali estão seus princípios, é ela o seu norte.

Discutiremos ao longo deste capítulo a importância e a viabilidade de uma (re)construção de direitos humanos que, ao possibilitar a inclusão de diferentes pontos de vistas, enriquece seu conteúdo e ganha uma maior legitimidade local se tornando possivelmente universalizável.

Começaremos investigando a participação das mulheres na elaboração da Declaração Universal de Direitos Humanos e os seus resultados no conteúdo da declaração. Usaremos a Teoria do Ponto de Vista para evidenciar como a presença de diferentes perspectivas epistêmicas podem nos conduzir a um rol de direitos mais emancipatório. Em seguida, com a ideia de hermenêutica de Boaventura de Sousa

Santos iremos explorar possíveis caminhos para se chegar em direitos humanos multiculturais.

#### **4.2 Estudo de um caso concreto: a participação feminina na Declaração Universal dos Direitos Humanos**

Começamos, então, nossa análise do desempenho da Comissão sobre o Status das Mulheres durante a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, usando as teorias do conhecimento feministas, principalmente a teoria do ponto de vista, para exemplificar como uma participação política de toda a sociedade pode beneficiar na (re)construção dos direitos humanos.

A partir da década de 70, quando são colocadas dúvidas sobre a possibilidade de um conhecimento realmente neutro e desinteressado em uma sociedade estratificada, surgem tentativas de criar uma teoria do conhecimento feminista (HARDING, 1991, p.110). Elizabeth Anderson conceitua a epistemologia feminista como um ramo da epistemologia social que, por meio de uma análise crítica das pesquisas científicas padronizadas e ao que costumamos considerar conhecimento, investiga a maneira que a produção de conhecimento é influenciada pelas normas, concepções e interesses de gênero (ANDERSON, 1995, p.50).

Mais especificamente sobre as ciências sociais, esclarece Dorothy Smith, ao mencionar as teorias, conceitos e métodos da sociologia, que, por ser uma área até então majoritariamente ocupada e apropriada por homens, elas girariam em torno de uma visão de mundo limitada em experiências e, portanto, incapazes de analisar sua relação com esse conjunto limitado de experiências (SMITH, 1974, p.8-10). A epistemologia social feminista seria, então, uma tentativa de minimizar essas distorções criadas por teorias científicas sexistas.

É possível estender ao direito a crítica que Dorothy Smith faz à sociologia em seu ensaio 'Perspectiva da Mulher como uma Crítica Radical da Sociologia' de 1974. Para ela, os métodos e teorias da sociologia tiveram como base, ainda que houvesse alguma participação de mulheres, o mundo social masculino, havendo uma defasagem entre a maneira como as mulheres experienciam o mundo e os "conceitos e esquemas teóricos disponíveis para pensá-lo". (SMITH, 1974, p.7)

Consequentemente, tanto o território da sociologia quanto o território do direito são masculinos. O procedimento ela diz, opera como uma forma de imperialismo conceitual; os conceitos e questões que serão vistos como relevantes ou não, portanto, são organizados sob uma perspectiva de mundo que vem 'de cima', e as mulheres seriam subservientes a essa estrutura (SMITH, 1974, p. 8-9).

Comparando as semelhanças do primeiro artigo da declaração francesa dos direitos do Homem e do cidadão de 1789 (“Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum”), com o primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (“Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”), podemos perceber como, na linha do que disse Smith, os conceitos, termos, e a própria maneira de pensar pouco se modificaram e continuariam refletindo os mesmos valores europeus do século 18.

No campo do direito, também as mulheres desafiaram práticas sexistas ao defenderem igualdade política e social entre os sexos. Por ocasião da elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, diversas representantes de diferentes países insistentemente reivindicaram uma linguagem mais neutra e inclusiva no esboço da Declaração. Diante dessas demandas, o Conselho Econômico e Social constituiu uma Sub-Comissão sobre o Status das Mulheres, que estaria encarregada de encaminhar propostas e recomendações, no que fosse referente aos direitos das mulheres, à Comissão de Direitos Humanos. Mas, na segunda sessão do Conselho, a presidente da Sub-Comissão Bodil Begtrup (representante da Dinamarca) exigiu uma Comissão sobre o Status das Mulheres para que não fosse preciso seguir o ritmo e exigência de um outro grupo.

Se referindo a essa Comissão Sobre o Status das Mulheres, John Humphrey, primeiro diretor da Divisão de Direitos Humanos das Nações Unidas, afirmou em suas memórias que não havia nas Nações Unidas um grupo mais independente e comprometido (MORSINK, 1991, p. 232).

Veremos a seguir duas das principais vertentes da epistemologia feminista: o empirismo feminista, que busca encontrar novos critérios para o método científico que fossem capazes de neutralizar posições tendenciosas, e a teoria do ponto de vista, para qual as perspectivas epistêmicas possuem marcação histórica e cultural.

Usaremos também uma análise do desempenho da Comissão sobre o Status das Mulheres durante a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

De acordo com Natalie Ashton e Robin McKenna:

O feminismo empírico associa a visão empirista, que a experiência e a observação fornecem a evidência menos suscetível a contestação que nós temos sobre como o mundo é, com a ideia de que valores sociais feministas podem desempenhar um papel legítimo no processo de pesquisa (Ashton e McKenna, 2018, p. 10).

Harding esclarece que, apesar de o empirismo feminista ser um termo muito utilizado, seus praticantes não se referem a ele assim; para eles, não se trataria de um epistemologia feminista e sim de encontrar critérios científicos que fossem mais rigorosos e, nessa perspectiva, fossem a prova de preconceitos. Isso faz com que, das diferentes linhas da epistemologia feminista, esta, que usa “virtudes científicas mais convencionais” (e que se encaixa dentro dos métodos tradicionais e ortodoxos de se fazer ciência), seja a que causa menos polêmica e encontra menos resistência (HARDING, 1991, p. 111-113).

Ainda de acordo com Harding, esse aspecto mais conservador do empirismo feminista traz consigo uma vantagem prática pois, sendo “a estrutura social da ciência ainda bastante hostil com as mulheres” (HARDING, 1991, p. 114), uma estratégia mais conservadora de pesquisa teria mais chances de conseguir financiamento.

Um ponto fundamental do empirismo feminista é evidenciar que, ao contrário do que alegava o empirismo tradicional, o método científico como é não seria capaz de eliminar todos os tipos de interpretações enviesadas, principalmente no que diz respeito à definição de quais seriam as pesquisas relevantes (HARDING, 1991, p. 116).

É importante termos em mente que ainda que o empirismo feminista incentive o uso dos métodos científicos já existentes, e que alegue que isso deva ser feito de maneira mais rigorosa, ele não ignora que, justamente porque essas regras de pesquisa científica foram criadas para achar respostas para as demandas feitas por uma comunidade possivelmente androcêntrica, que tende a favorecer o que é masculino, seguir essas regras nos faria chegar a resultados científicos também possivelmente androcêntricos (HARDING, 1991, p. 117).

Nesse sentido, o “feminismo empirista estuda o processo da produção do conhecimento em contextos sociais concretos, com foco em como as concepções e modelos de gênero geram impacto nesse processo” (ASHTON e MCKENNA, 2018, p. 10). Assim, ele busca maneiras de melhorar o método científico já existente.

Nos parece que o feminismo empirista, ao tentar chegar a um rol de regras e métodos que, se provassem neutros e eficazes, talvez pudesse ser eficiente em eliminar grande parte das distorções que visões de mundo enviesadas poderiam trazer. Entretanto, especialmente quando se trata das ciências sociais e humanas, e se entendermos o conhecimento como sendo socialmente localizado, pensar em questões políticas como algo que dificultaria a produção de conhecimento seria contraproducente. Para Harding, o “comprometimento da ciência com a neutralidade social desarmou o potencial cientificamente produtivo de pesquisas engajadas politicamente” restando apenas o que fosse “ocidental, burguês, branco, androcêntrico e heteronormativo” (HARDING, 2004, p.5).

Já para a Teoria do Ponto de Vista, as crenças de uma determinada cultura sobre o que configura como conhecimento estão, como já mencionamos, socialmente situadas, ou seja, há uma marcação histórico-social. Numa sociedade onde há uma relação hierárquica entre os gêneros, a pesquisa feminina (e feminista), por não se ater apenas aos métodos convencionais de pesquisa, poderia chegar a uma produção mais rica e precisa em determinadas áreas de conhecimento (HARDING, 1991, p. 119). O aspecto político não deve ser afastado pois, justamente ele, poderia enriquecer a ciência; a teoria do ponto de vista, nesse sentido, se trata não somente de uma teoria que explica algo, é também uma teoria normativa, que propõe uma metodologia que deve servir como guia para pesquisas futuras (HARDING, 2004, p.2).

A Teoria do Ponto de Vista teria sido influenciada pela dialética hegeliana do senhor e escravo sob o ponto de vista do filósofo marxista Lukács; “a atividade humana, ou vida material, não apenas estrutura como impõe limites ao entendimento humano: o que nós fazemos dá forma e restringe o que podemos saber” (HARDING, 1991, p. 120). Ou seja, fatores históricos e sociais influenciam questões epistêmicas.

Harding aponta para várias situações que podem servir de base para as alegações da Teoria do Ponto de Vista. A primeira diz respeito ao fato de que, em

uma sociedade onde os papéis e atividades concedidos aos homens e mulheres são diferentes, usar a experiência feminina como ponto de partida pode diminuir distorções nas percepções. Mas isso não quer dizer que experiências femininas por si só possam ser base para alegações científicas; um ponto de vista epistemológico é um conhecimento, identidade, compartilhado por um mesmo grupo que obteve uma tomada de consciência sobre a sua situação social.

Na escrita do artigo 16 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que trata do direito ao casamento, a Comissão sobre o Status das Mulheres sugeriu que a igualdade de direitos entre homens e mulheres em relação ao casamento englobasse também a igualdade no momento da dissolução do casamento. Ainda que em 1948 pouquíssimas constituições reconhecessem o direito ao divórcio, e que a posição da Comissão não fosse no sentido de tornar o divórcio legalmente garantido, a menção à essa paridade de direitos entre os sexos era importante porque, frequentemente, a dissolução do casamento implicava também na perda da propriedade para as mulheres (MORSINK, 1991, p. 246).

Isso torna a posição de se colocar contra qualquer menção à dissolução de casamento, como foi o caso da representante da União Internacional da Liga das Mulheres Católicas, bem como a de Eleanor Roosevelt, então presidente da Comissão de Direitos Humanos, uma posição que ignorava as desvantagens políticas e sociais das mulheres. Portanto, ainda que fossem posicionamentos femininos, não se tratava de um ponto de vista epistemológico. Devemos a garantia de direitos iguais no momento da dissolução do casamento, que acabou sendo aprovada por dezessete votos a favor, dezesseis votos contra e nove abstenções, à um conjunto de mulheres cientes das opressões e desvantagens políticas que seu grupo sofria.

Um outro aspecto relevante para a teoria do ponto de vista, como mencionado por Harding, é que justamente a marginalização das mulheres faz delas 'forasteiras' úteis, na medida em que traz "uma combinação de proximidade e distanciamento, interesse e distanciamento, que são centrais para maximizar a objetividade" (HARDING, 1991, p. 124).

Quem nos traz o conceito da figura da 'forasteira de dentro' (*outsider from within*) é Patricia Hill Collins; para ela, a marginalidade estimula a criatividade:

Enquanto 'forasteiras de dentro', acadêmicas feministas negras talvez sejam um dos vários grupos distintos de intelectuais marginais cujo ponto de vista pode enriquecer o discurso sociológico atual. Trazer esse grupo – bem como outros que compartilhem um *status* de forasteiro *vis-a-vis* a sociologia – para o centro da análise, pode revelar aspectos da realidade que foram tornados obscuros por abordagens mais ortodoxas. (COLLINS, 1986, p. S15)

Ao serem tratadas pelas instituições sociais dominantes como estranhas a um determinado ambiente, mulheres e demais grupos marginalizados acabam se encontrando em uma situação de vantagem epistêmica ao conceber explicações causais partindo de uma perspectiva diferente de dentro de uma ordem social (HARDING, 1991, p. 125).

Talvez seja precisamente por isso que o artigo primeiro da Declaração Universal afirme que “todos os **seres humanos** nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, e não 'todos os homens', como havia sido originariamente votado por doze votos a zero (e cinco abstenções) na primeira sessão da Comissão dos Direitos Humanos. O texto do artigo permaneceu o mesmo até a terceira, e última, sessão, quando a Comissão de Direitos Humanos já havia recebido uma proposta de reformulação do primeiro artigo.

Após inúmeras tentativas infrutíferas de tentar modificar a linguagem do primeiro artigo, uma proposta de reformulação escrita pela Comissão sobre o Status das Mulheres foi encaminhada ao Conselho Econômico e Social e finalmente chegou até a Comissão de Direitos Humanos por intermédio do Secretário-Geral. Esse longo procedimento mostra a persistência da comissão feminina, uma vez que o Secretário-Geral pouquíssimas vezes intermediou a comunicação entre o Conselho e a Comissão de Direitos Humanos (MORSINK, 1991, p. 233-235).

Se hoje nos parece evidente que 'seres humanos' é um termo mais neutro e adequado, à época esse entendimento partiu de um grupo que, por ter uma vantagem epistêmica, estava ciente de que a expressão 'todos os homens' poderia eventualmente ser usada como justificativa para restringir os direitos das mulheres. Não bastaria, portanto, que a análise da linguagem a ser analisada tivesse como ponto de partida apenas experiências vividas pelo grupo das representantes de países na Comissão sobre o Status das Mulheres, era que elas se percebessem enquanto grupo oprimido, e que tenham consciência que eram moderadas e exploradas por um outro grupo. (HARDING, 1991, p.126)

Harding ainda diz que “a história da perspectiva da vida daqueles que são resistentes à opressão geram um relato da natureza e das relações sociais menos parcial e distorcido” (HARDING, 1991, p. 126).

A Teoria do Ponto de Vista também nos chama a atenção para o fato de que, por terem menos interesse em conservar a ordem social como ela está, grupos oprimidos teriam menos 'interesses na ignorância' (*interests in ignorance*). Enquanto para grupos dominantes seria vantajoso não questionar a ordem social, seria do interesse das mulheres, por exemplo, análises mais críticas (HARDING, 1991, p.126). É possível pensar, nessa lógica, que um determinado conjunto de mulheres, ao mesmo tempo em que se percebe enquanto grupo oprimido, pode ter 'interesses na ignorância' em relação a outros tipos e níveis de opressão.

Collins nos traz essa discussão ao falar do papel exercido pelas mulheres negras na comunidade acadêmica de sociologia, afirmando que, se por um lado, a mulher negra fora do meio acadêmico das ciências sociais tem consciência das distorções na forma de se pensar a forma social, por outro, lhe falta a autoridade acadêmica para pôr à prova o pensamento corrente. Nesse mesmo sentido, os acadêmicos típicos, no caso mulheres brancas e homens, não seriam capazes - ou até mesmo não estariam dispostos, se levarmos em consideração os apontamentos de Harding – de perceber essas distorções, pois eles mesmos a criam. Assim, mulheres negras que possuíssem tanto o conhecimento acadêmico quanto as vivências comuns a seu grupo seriam capazes de ter uma postura mais crítica diante dos paradigmas científicos de sua área (COLLINS, 1986, p. S29).

Analisando o papel de Eleanor Roosevelt na presidência da Comissão de Direitos Humanos, possivelmente poderíamos, em um primeiro momento, pensar se tratar de uma mulher que não estava a par das desigualdades sociais enfrentadas pelas mulheres.

Alegando haver uma duplicação de atribuições entre o Conselho Econômico e Social e a Comissão sobre o Status da Mulher, por exemplo, Roosevelt evitou manter contato com a Comissão até que, a pedido de Begtrup (presidente da Comissão), uma resolução especial foi aprovada pelo Conselho que obrigava a Comissão de Direitos Humanos a convidar a Comissão sobre o Status das Mulheres a participar - ainda que não pudessem votar - toda vez que direitos das mulheres estivessem em debate (MORSINK, 1991, p.231).

Mas, considerando que, quando se trata de grupos oprimidos, há uma demanda por direitos sociais que exigem uma prestação estatal. Talvez seja mais razoável pensar que, devido a sua posição social, Roosevelt não ignorasse a situação social das mulheres, mas que tivesse 'interesse na ignorância' no que fosse relativo aos direitos sociais.

Sobre a contribuição que grupos marginalizados podem trazer, Collins afirma que “sistemas de conhecimento nunca estão completos” (COLLINS, 1986, S25) e descreve a maneira de se tornar alguém que está dentro da comunidade e que produz o conhecimento que será reconhecido enquanto científico, como um processo em que se “traduz a teoria ou visão de mundo para a própria linguagem até que, um dia, o indivíduo passa a pensar e agir de acordo com aquela visão de mundo” (COLLINS, 1986, p. S26).

Entretanto, a mera presença dessas pessoas nos espaços onde se produz o conhecimento que será reconhecido como científico, ainda que seja uma evolução, não é o suficiente para garantir que a essas pessoas será concedida a oportunidade de agir de maneira eficaz dentro daquele meio.

Mesmo sendo independente e de grande relevância, por exemplo, o Comitê sobre o Status das Mulheres só viu seu relatório sobre direitos civis iguais para os sexos, direito a celebrar contratos e ter propriedade entre outros chegar à Comissão de Direitos Humanos um ano depois de concluído. Isso porque os membros da Sub-Comissão de Prevenção da Discriminação e da Proteção de Minorias, composto majoritariamente por homens, acreditavam que as sugestões apresentadas pela Comissão de mulheres deveriam necessariamente passar por eles antes. Essa exigência da Sub-Comissão impediu que o processo fosse mais célere (MORSINK, 1991, p. 244).

À Teoria do Ponto de Vista não cabe julgar se, de fato, conquistas ou mudanças foram implementadas a partir da presença de minorias em determinados ambientes. O que se considera é se houve ou não produção de conhecimento. Uma vez provadas as alegações da teoria do ponto de vista, de que certos conhecimentos só serão produzidos, ou serão mais rapidamente produzidos, com a representação de grupos marginalizados em seu espaços, a inclusão de minorias nesses lugares de produção científica deixa de ser um questão apenas de justiça

social e de ética, se tornando uma questão epistemológica relevante à ciência em si.

No âmbito dos direitos humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos deve sua perenidade, em parte, à presença das mulheres na elaboração do documento; livre de termos sexistas, sua adequação e relevância podem ser mantidas até hoje. Podemos pensar, portanto, o quanto a presença de representantes dos países que à época ainda eram colonizados, por exemplo, poderia ter contribuído para a elaboração de um rol de direitos mais abrangentes e multiculturais, o que teria, potencialmente, fortalecido a própria estrutura internacional dos direitos humanos, tornando-a mais efetiva e perdurável.

### **4.3 Epistemologias do Sul**

Para uma mudança epistemológica, Boaventura diz que não devemos separar as lutas sociais e políticas dos conhecimentos que despontam em decorrência delas. A transformação e reinterpretação do mundo é uma atividade que deve ser exercida de modo coletivo. Ele se refere ao que ele chama de Epistemologias do Sul (um Sul, epistemológico, não geográfico) como: a produção e validação de conhecimentos “ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado” (SANTOS, 2019b, p. 17).

O objetivo não é que as epistemologias do Norte sejam substituídas pelas do Sul, a finalidade é que se perca a relação hierárquica que há entre elas, uma vez que do fim do colonialismo histórico não se seguiu “o fim do colonialismo como forma de sociabilidade baseada na inferioridade étnico-cultural” (SANTOS, 2019b, p.27). Não podemos emancipar toda humanidade usando os mesmos mecanismos e nos apoiando na ideia moderna de igualdade meramente formal (apenas perante a lei) em um projeto humanista de direitos humanos universais, afinal, determinados grupos sociais são considerados sub-humanos (SANTOS, 2019b, p.41-42).

Boaventura aponta que há diferenças entre as formas de sociabilidade metropolitana e as formas de sociabilidade colonial; entre essas formas de sociabilidade há o que ele chamou de linha abissal. Na sociabilidade metropolitana, as exclusões se dão entre humanos; há uma disparidade de poder, mas há uma

equivalência de humanidade. Para esse tipo de exclusão, os mecanismos do Estado Democrático de Direito seriam suficientes: “A luta pela emancipação social é sempre uma luta contra exclusões sociais geradas pela forma atual de regulação social com o objetivo de substituí-la por uma forma de regulação social nova e menos excludente” (SANTOS, 2019b, p. 43).

Já o mundo colonial está do outro lado da linha abissal, entre os que não são considerados integralmente humanos\_e os que são e, por isso, os mecanismos do Estado de direito não são o suficiente para emancipação social. Os mecanismos da regulação colonial não devem ser melhorados, devem ser eliminados.

Os mecanismos envolvidos evoluíram no tempo, mas mantêm-se estruturalmente semelhantes aos do colonialismo histórico, nomeadamente aqueles que envolvem regulação violenta sem a contrapartida da emancipação. São eles o Estado colonial e neocolonial, o *apartheid*, o trabalho forçado e o trabalho escravo, a eliminação extrajudicial, a tortura, a guerra permanente, a acumulação primitiva de capital, os campos de internamento para refugiados, a dronificação do conflito militar, a vigilância de massas, o racismo, a violência doméstica e o feminicídio (SANTOS, 2019b, p. 43-44).

A epistemologia feminista mostra a relevância de ampliar o acesso a produção do conhecimento, entretanto, traz uma solução temporária pois atingem seu limite ao dar conta apenas das exclusões não abissais. É preciso pensar em meios que sejam capazes também de criar novas maneiras de se organizar politicamente e formas alternativas de ser em sociedade.

#### **4.4 Legitimidade Local dos Direitos Humanos**

Segundo Abdullahi An-Na'im, quando determinadas regras normativas são validadas por nossas tradições culturais, a probabilidade de que estaremos dispostos a segui-las é muito maior (AN-NA'IM, 1995, p. 20). Ele propõe uma reinterpretação dos direitos humanos através de um diálogo transcultural, sendo possível, assim, que houvesse uma “cultura comum” de direitos humanos.

Boaventura de Sousa Santos se aprofunda na ideia de An-Na'im e, para que os direitos humanos possuam legitimidade local ao mesmo tempo que sejam globais, propõe o que ele chama de hermenêutica diatópica.

Ele identifica três tensões dialéticas que permeiam a sociedade contemporânea que devem ser entendidas para que possamos pensar em soluções para que os direitos humanos sejam verdadeiramente progressistas e emancipatórios: regulação e emancipação; estado e sociedade; e, Estado-nação e globalização.

A primeira delas diz respeito à tensão que há entre a regulação social e emancipação social; o que deveria ser uma tensão que dá origem à coisas novas deixou de sê-lo: “a emancipação deixou de ser o outro da regulação para se tornar o duplo da regulação” (SANTOS, 1997, p. 12). Até meados do século 20, os movimentos que reivindicavam autonomia e liberdade eram consequência das crises de regulação social, hoje elas acontecem ao mesmo tempo e se retroalimentam. Esse seria o caso também dos direitos humanos que são, ao mesmo tempo, política reguladora e política emancipadora.

A relação entre Estado e sociedade civil é a segunda tensão dialética. O Estado liberal, ao mesmo tempo que surgiu para ser minimalista e garantidor apenas dos direitos que ele mesmo tenderia a violar (direitos civis e políticos), possui a potencialidade de ser um Estado expandido. Isso porque a sociedade civil teria o poder de impor por vias democráticas a criação de leis que incluam nas obrigações do Estado prover direitos econômicos, sociais e culturais, que demandam uma ação do Estado e, portanto, sua expansão.

A terceira tensão dialética se dá entre o Estado-nação e globalização. Tanto a regulação social quanto a emancipação social se dão sob o domínio do Estado-nação mas, para Boaventura, o fortalecimento da globalização tende a enfraquecer a soberania do Estado-nação (SANTOS, 1997, p. 13). Assim, pensando na possibilidade de uma sociedade civil global, a regulação e emancipação social aconteceriam em nível global. Ao mesmo tempo que possuem um regime jurídico internacional, as políticas de direitos humanos tendem a ser implementadas nacionalmente e, por isso, passam por uma interferência cultural daquela nação. Isso faz com que os direitos humanos sejam, ao mesmo tempo, uma política cultural e global.

A globalização, entretanto, não é um processo homogêneo. Boaventura define como globalização: “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade

de designar como local outra condição social ou entidade rival” (1997, p.14). Essa dimensão da globalização não é autêntica, ela é expressão de um localismo que conseguiu se globalizar.

Boaventura dá como exemplo desse localismo globalizado o uso que hoje fazemos da língua inglesa como língua franca predominante. A ascensão da língua inglesa no século XX como prevaiente na diplomacia internacional implica, simultaneamente, em um processo de realocação da língua francesa, que deixa, então, de ser a língua franca predominante na diplomacia (NOLAN, 2002, p. 968). Não havendo espaço para que todas as culturas sejam globalizadas, a globalização de algo implica na localização de outra coisa e isso seria decidido por relações de poder.

Mas esse localismo globalizado não é a única forma de produção de globalização; Boaventura identifica outras duas: o globalismo localizado, o cosmopolitismo e o patrimônio cultural.

O globalismo localizado que, de maneira geral, cabe aos países periféricos, acontece quando as condições locais são afetadas por “imperativos transnacionais” (SANTOS, 1997, p. 16). Tanto o localismo globalizado como o globalismo localizados tendem a beneficiar os países que detém maior poder econômico. Os países conseguem, ao mesmo tempo, globalizar aspectos de sua cultura local conforme o que lhes for útil, e globalizar aspectos locais de outras culturas, ainda que em detrimento dos interesses destas. Um caso de globalismo localizado é a transferência de fábricas para países com legislação trabalhistas mais flexíveis e, portanto, com mão de obra mais barata, o que poderia levar outros países periféricos a também flexibilizar suas leis trabalhistas em busca de investimento estrangeiro.

As “globalizações de-baixo-para-cima” e não hegemônicas são o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade. O cosmopolitismo é a “solidariedade transnacional entre grupos explorados (...) é o cosmopolitismo do subalterno em luta contra sua subalternação” (SANTOS, 2009, p. 13). O cosmopolitismo, portanto, possibilita que grupos sociais subordinados usem a existência de uma interação internacional em seu favor. O trabalho da organização internacional *Scholars at Risk* que visa proteger acadêmicos em perigo e promover liberdade acadêmica, faz uso dessa cooperação internacional, por exemplo.

O patrimônio comum da humanidade se relaciona com temas que são, por natureza, de interesse de toda a humanidade e estão dentro do escopo do Direito Internacional. O patrimônio comum da humanidade faz parte dos direitos de terceira geração, que são direitos transindividuais que visam a proteção de bens coletivos e pertencentes a humanidade como seria o caso da preservação da Amazônia.

Enquanto não forem multiculturais, os direitos humanos serão fruto de um localismo globalizado. Mas, para que haja legitimidade local, o ideal seria pensarmos em um projeto cosmopolita para transformação dos direitos humanos.

Boaventura diz que, da maneira que são hoje, os direitos humanos funcionam como localismo globalizado, com pouca legitimidade local (1997, p. 18-19). Algumas estratégias poderiam ser tomadas para que os direitos humanos fossem de um localismo globalizado para um projeto cosmopolita.

A primeira delas é superar a dicotomia entre universalismo e relativismo cultural. Os direitos humanos não são, em si, transculturais porque a única invariante cultural é a própria relatividade de todas as culturas (SANTOS, 2019a, p.112). A relatividade cultural, entretanto, não se confunde com o relativismo: reconhecer que todas as culturas são relativas não implica que não se possa fazer uma crítica às políticas não emancipatórias de cada cultura. Seria preciso dialogar sobre as preocupações em comum das diferentes culturas, bem como eleger como critério político a adoção das políticas progressistas de cada cultura (SANTOS, 1997, p. 21).

É preciso também perceber quais são as demandas importantes em comum para as diferentes culturas: “Designações, conceitos e *Weltanschauungen* diferentes podem transmitir preocupações ou aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis” (SANTOS, 2019a, p. 116).

Outra premissa seria reconhecer que, à sua maneira, cada cultura tem o entendimento que há algo como a dignidade humana, ainda que isso não seja apresentado com a linguagem e termos dos direitos humanos. Essas concepções de dignidade humana seriam, invariavelmente, “incompletas e problemáticas” (1997, p. 22), e da consciência dessa incompletude surge a necessidade de multiculturalidade na construção dos direitos humanos, procurando sempre chegar em concepções de dignidade humana que fossem mais amplas e com maior círculo de reciprocidade. A

incompletude de uma determinada cultura seria vista melhor com o olhar de fora de uma outra cultura.

Estas são premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e se constitui em redes de referências normativas capacitantes (SANTOS, 1997, p. 22).

#### 4.5 A Hermenêutica Diatópica

O diálogo intercultural se dá entre universos de sentidos diversos, com o que Boaventura chama de *topoi* fortes, que seriam “os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura” (1997, p. 23). Esses *topoi* são premissas argumentativas que são como pontos cegos, e não conseguimos percebê-los de dentro de nossa própria cultura; a hermenêutica diatópica nos ajudaria a compreender essas incompletudes: “A hermenêutica diatópica desenvolve-se tanto na identificação local como na inteligibilidade translocal das incompletudes” (SANTOS, 2019a, p. 120).

Uma aplicação possível da hermenêutica diatópica seria usar o conceito de Ubuntu como apoio para nos ajudar a enxergar e avaliar a sólida separação moderna entre a sociedade e o indivíduo.

Ainda que não haja um conceito definitivo do termo banto Ubuntu, originário na África subsaariana, ele se trata de um código de ética que tem como base hospitalidade e respeito pelos membros da comunidade, é possível dizer que se refere a uma visão de mundo estabelecida sobre a noção de dignidade humana e um senso de humanidade coletiva (MURITHI, 2007, p. 281). A ideia central é de estarmos indissociavelmente ligados uns aos outros; somos humanos porque participamos, pertencemos, dividimos.

A filosofia ocidental dos direitos humanos enfatiza a ideia do ser humano como uma entidade fragmentada sobre a qual os direitos podem ser agregados na base da contingência, enquanto a concepção africana sublinha a ideia do ser humano como uma totalidade, tendo seus direitos assegurados como tal (RAMOSE, 2014, p.177).

De encontro com uma ideia liberal de individualidade, há o reconhecimento de nossa humanidade coletiva: “A noção de Ubuntu lança luz à importância de promover direitos humanos através de princípios de reciprocidade, inclusividade e o senso de que há um destino a ser dividido entre os povos” (MURITHI, 2007, p. 282). Uma comunidade funcional depende da garantia da dignidade de seus membros. Os direitos humanos, analisados a partir do *topos* do Ubuntu, ainda seriam incompletos pois não estabelecem, de modo direto, a eficácia horizontal, entre indivíduos, dos direitos humanos. Para uma organização social e política regida de acordo com o Ubuntu, a preocupação com o sujeito e a preocupação com as obrigações desse sujeito em relação a sociedade são equivalentes.

A hermenêutica diatópica mostra-nos que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia (SANTOS, 2019a, p.120)

Podemos, portanto, ter uma maior percepção das lacunas deixadas pelo pensamento liberal tendo como chave de leitura valores de outras culturas, como acabamos de fazer com o conceito de Ubuntu. Mas simplesmente contrastar culturas diferentes não é suficiente para assegurar que o caráter emancipatório da hermenêutica diatópica esteja presente.

Para garantir que a hermenêutica diatópica seja emancipatória, Boaventura coloca dois imperativos interculturais. Primeiro, ao lidar com uma cultura que não é homogênea, é preciso sempre dar prioridade à interpretação que garanta o maior círculo de reciprocidade. O segundo imperativo é garantir o direito à igualdade de determinados grupos sociais e pessoas quando a diferença os inferioriza; e assegurar o direito a ser diferente “quando a igualdade os descaracteriza” (SANTOS, 1997, p. 30).

A hermenêutica diatópica se trata não só de um determinado conhecimento, mas também de um processo para chegar nesse conhecimento. Sabemos que o diálogo intercultural que faz parte desse processo não é algo novo; as trocas e diálogos interculturais sempre existiram, mas com frequência ocorriam trocas

desiguais. Esse passado de trocas interculturais desiguais pode desencadear uma dificuldade em reconstruir os direitos humanos de modo multicultural/intercultural.

É por isso que Boaventura nos indica alguns passos e cuidados a serem tomados durante a hermenêutica diatópica. Apontar as incompletudes de culturas que foram dominantes historicamente é diferente de apontar as incompletudes das populações nativas das América, por exemplo, que tiveram sua cultura atacada e descaracterizada (SANTOS, 2019a, p. 129). Esses passos e cuidados mencionados por Boaventura não são um rol taxativo; a depender do tempo e situação poderão ser adaptados.

O ponto de partida para o diálogo intercultural é um sentimento de frustração e descontentamento em relação à cultura à qual pertencemos: “um sentimento, por vezes difuso, de que a nossa cultura não fornece respostas satisfatórias para todas as nossas questões, perplexidades e aspirações” (SANTOS, 2019a, p. 131). Essa percepção de incompletude desperta em uma consciência auto-reflexiva.

Ainda que a hermenêutica diatópica não seja um processo individual, essa percepção de incompletude e auto-reflexividade foi o que tentamos atingir no primeiro capítulo ao analisar as origens dos direitos humanos dentro do Estado moderno. A nossa condição de antiga colônia nos coloca em uma posição ambígua: ao mesmo tempo que a nossa forma e sistema de governo, bem como regime jurídico, são herança do colonialismo, as culturas e populações excluídas podem tecer sua crítica tendo em mente tanto a cultura colonizada quanto a colonizadora. Com a epistemologia social feminista, abordamos a importância dessas figuras que podem com propriedade analisar como essas dicotomias podem servir como fonte de direitos.

É preciso também entender que as culturas não são monolíticas, podendo haver diferença de entendimento de dignidade humana dentro de uma mesma cultura; desse modo, como já afirmamos, deve sempre ser escolhida a versão que tenha o maior círculo de reciprocidade. Dessa maneira, das possíveis concepções de direitos humanos, tentamos, em nosso segundo capítulo, apontar o pensamento ocidental que permitisse também os direitos sociais e econômicos e não somente os direitos de primeira geração. A hermenêutica diatópica deve ser um processo coletivo, não individual, de produção intercultural de conhecimento.

É precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida, nas translocalidade do cosmopolitismo, num diálogo intercultural (SANTOS, 1997, p. 29).

Por fim, o tempo do diálogo intercultural deve ser decidido por cada comunidade, tanto o momento de começá-lo quanto o de terminá-lo: “Não há nada irreversível na hermenêutica diatópica” (SANTOS, 2019a, p. 133).

A participação das mulheres no momento da elaboração da declaração universal, bem como a presença de representantes de países periférico, com certeza ajudou na produção de uma declaração mais progressista. Mas, ainda assim, dependeram muito de ações e posturas individuais. A hermenêutica diatópica, por ser uma ação mais coletiva, teria mais chances de imaginar novas alternativas, reinterpretar o mundo e reconstruir os direitos humanos.

## 5. Considerações Finais

A pretensão jusnaturalista de direitos universais e a-históricos se mostrou insuficiente para proteger direitos que não os de primeira geração. A tradição jusfilosófica também não inclui diferentes culturas e diferentes setores da sociedade como fonte do direito. No século XX, os direitos humanos passaram a ter como fonte principal o consenso entre países, mas nem por isso devemos abdicar de buscar uma teoria que nos ajude a justificar os fins e os meios para os direitos humanos.

Se baseados somente na prática jurídica e em uma noção de que é possível atingir um consenso internacional em que todos os atores sejam razoáveis e se tratem como iguais, corremos o risco de, em situações de instabilidade política, rapidamente perdermos tudo o que já foi conquistado. Não só consenso pode deixar de sê-lo a qualquer momento, sendo, portanto, muito frágil para ser a única base para os direitos humanos, como também é questionável se podemos realmente falar em consenso internacional na elaboração da declaração internacional de 1948.

Justamente porque é preciso entrincheirar e proteger os direitos humanos é que fizemos uma discussão no segundo e terceiro capítulo, respectivamente, que envolveu tanto os meios quanto os fins dos direitos humanos. No segundo capítulo argumentamos que os direitos humanos deveriam ter como escopo a proteção à dignidade humana por meio não somente de direitos políticos e individuais mas também através de direitos sociais, bem como a garantia de seu acesso por todos. No segundo capítulo pensamos na legitimidade dos meios dos direitos humanos, que poderia ser alcançada por meio de um diálogo intercultural para chegar em uma concepção multicultural dos direitos humanos.

Os direitos humanos não serão universais se vierem sempre de uma mesma fonte pois a dedução desses direitos, estaria marcada social e historicamente e lhes faltaria legitimidade local. Por isso, apenas o consenso, como foi o caso de 1948, ainda que nos possa parecer democrático, não é o suficiente, é preciso que haja meios de um verdadeiro diálogo intercultural. É preciso conhecer-com não somente conhecer-sobre.

O multiculturalismo pode ser a chance de que os direitos humanos sejam realmente universalizáveis, pois terão, além de legitimidade local, o seu conteúdo

enriquecido por diversos pontos de vista. Se a universalidade dos direitos é um dos nossos fins, o multiculturalismo deve o seu meio.

## REFERÊNCIAS

NA-NA'IM, A., **Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment** In: Na-na'im (org), Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. Filadélfia: Pennsylvania University Press, 1995, p. 19-43.

ANDERSON, E. **Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense.** In: Hypatia, Vol. 10, No. 3. Wiley, 1995.

ARENDT, H. **As origens do totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **A condição Humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. **We, refugees.** In: Robson, Marc. Altogether Elsewhere: writers on exile. Faber and Faber, 1962.

\_\_\_\_\_. **Crisis of the Republic.** Harcourt Brace, 1972.

ASHTON, N. A.; MCKENNA, R. **Situating Feminist Epistemology.** In: Episteme. Cambridge University Press, 2018.

BIELEFELDT, H. **Filosofia dos Direitos Humanos.** UNISINOS, 2016.

BOBBIO, N. **A era dos direitos.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

\_\_\_\_\_. **Jusnaturalismo e Positivismo Jurídico.** São Paulo: Unesp, 2016.

\_\_\_\_\_. , BOVERO, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

CARANTI, L. **Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress.** Melksham: University of Wales Press, 2017.

COLLINS, P. H. **Learning from the Outsider from Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought**. In: Social Problems, Vol. 33, No 6, Special Theory Issue. University of California Press, 1986.

COMPARATO, F. K. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 2019.

DOUZINAS, C. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000.

\_\_\_\_\_, GEARTY, C. **The Meaning of Human Rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ENGELS, F.; MARX, K. **Marx and Engels: Collected Works**. Volume 11. Lawrence & Wishart, 2010.

HAMM, C. **A Natureza “Inatural” da Razão em Kant**. Studia Kant, número 15, 153-164, Dezembro de 2013.

HARDING, S. **Whose science? Whose Knowledge?** Cornell University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Feminist Standpoint Theory: Intellectual and Political Controversies**. Routledge, 2004.

HOBBS, T. **On The Citizen**. Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Do Cidadão**. Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Leviathan**. Hackett Classics, 1994.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HUNT, L. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History.** Boston: Bedford/St. Martins, 1996.

ISHAY, M. R. **The history of Human Rights: from ancient times to the globalization era.** Los Angeles: University of California Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Human Rights Reader.** Routledge, 2007.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Petrópolis: Vozes, 2018.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática.** Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita.** Lusofia Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes.** São Paulo: Edipro, 2017.

\_\_\_\_\_. **A Paz Perpétua.** Lusofia Press, 2008.

LAFFER, C. **A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LARKING, E. **Refugees and the Myth of Human Rights: life outside the pale of the law.** Surrey: Ashgate, 2014.

LAUREN, P.G. **The Evolution of International Human Rights: visions seen.** Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011.

LEE, D.E; LEE, E.J. **Human Rights and the Ethics of Globalization.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil.** São Paulo: EDIPRO, 2014.

MASCARO, A. L. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2016.

MAZOWER, M. **Dark Continent: Europe's twentieth century**. Penguin Books, 1999.

MONTEIRO, A. R. **Ethics of Human Rights** Suíça: Springer International Publishing, 2014.

MORSINK, J. **Women's Rights in the Universal Declaration**. In: Human Rights Quarterly, Vol. 13, No.2. The John Hopkins University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Philosophy of the Universal Declaration**. Em: Human Rights Quarterly, Vol. 6, No.3, Agosto, 1984.

\_\_\_\_\_. **The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent**. University of Pennsylvania Press, 1999.

MURITHI, T. **A Local Response to the Global Human Rights Standard: the ubuntu perspective on human dignity**. In: Globalisation, Societies and Education, vol.5, nº3, 2007, p.277-286.

NETO, T. **Poema do Aviso Final**. In: 50 Poemas de Revolta. Companhia das Letras, 2017.

NOLAN, C. **The Greenwood Encyclopedia of International Relations: F-L**. Greenwood Publishing, 2002.

RAMOSE, M. **Globalização e Ubuntu**. In: Meneses, M. (org.), Santos, B. (org). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez Editora, 2014.

ROUSSEAU, J.J. **O Contrato Social**. São Paulo: Lafonte, 2018.

SANTOS, B. S. **O Direito dos Oprimidos**. São Paulo: Cortez, 1994.

\_\_\_\_\_. **Por Uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos**. Revista Crítica de Ciências Sociais, número 48, 11-21, Junho de 1997.

\_\_\_\_\_. **Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation.** Londres: Butterworths, 2002.

\_\_\_\_\_. **Direitos Humanos: o desafio da interculturalidade.** Revista Direitos Humanos, Brasília, nº02, p. 10-18, 2009.

\_\_\_\_\_. **Para uma Concepção Intercultural dos Direitos Humanos.** In: Construindo as Epistemologias do Sul para um Pensamento Alternativo de Alternativas, Volume II. CLACSO, 2019<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. **O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

SMITH, D. E. **Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology.** In: Sociological Inquiry, Vol. 44, No.1, 1974.

SEDGWICK, S. **Groundwork on the Metaphysics of Morals: Na Introduction.** Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.

SORELL, T. (org.) **The Cambridge Companion to Hobbes.** Cambridge University Press, 1996.

WALTZ, S. **Universalizing Human Rights: the role of small states in the construction of the universal declaration of human rights.** In: Human Rights Quarterly, 23, 44-72, 2001.

WOOD, A. **Kantian Ethics.** Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: Hegel, G., **Elements of the Philosophy of Law.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WRIGHT, S. **International Human Rights, Decolonization and Globalization: becoming human.** Londres: Routledge