

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

MÁRCIA DE OLIVEIRA ÁLVARES

**O PRINCÍPIO UNIVERSAL DA SOLIDARIEDADE COMO DIREITO
HUMANO-FUNDAMENTAL**

BELO HORIZONTE

2009

MÁRCIA DE OLIVEIRA ÁLVARES

**O PRINCÍPIO UNIVERSAL DA SOLIDARIEDADE COMO DIREITO
HUMANO-FUNDAMENTAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para concessão do título de mestre, elaborada sob a orientação da Professora Doutora Mariá Aparecida Brochado Ferreira.

Pesquisa desenvolvida com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

BELO HORIZONTE

2009

A473p Álvares, Márcia de Oliveira
O princípio universal da solidariedade como direito humano-
fundamental / Márcia de Oliveira Álvares. –2012.

Orientadora: Mariá Aparecida Brochado Ferreira
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.

Inclui bibliografia

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Fraternidade – Aspectos morais
e éticos 3. Direitos humanos 4. Solidariedade – Aspectos morais
e religiosos 5. Justiça social 6. Amor – Aspectos religiosos –
Cristianismo I. Título

CDU ⁽¹⁹⁷⁶⁾ 342.7

MARCIA DE OLIVEIRA ÁLVARES

**O PRINCÍPIO UNIVERSAL DA SOLIDARIEDADE COMO DIREITO
HUMANO-FUNDAMENTAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais visando a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito.

Belo Horizonte,

Componentes da Banca Examinadora:

Professora Doutora Mariá Aparecida Brochado Ferreira (Orientadora)
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Arthur José Almeida Diniz
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor José Luiz Borges Horta
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO

O presente trabalho objetiva apresentar o desenvolvimento do princípio da solidariedade como direito humano-fundamental no seu curso histórico partindo da doutrina cristã, quando é trabalhado o valor moral da fraternidade articulado com a virtude do amor cristão (*caritas*) a formar a consciência moral do humano, que em suas relações intersubjetivas promove a constituição do *ethos*, onde os valores são elaborados social e politicamente até o momento em que se tornam no princípio jurídico da solidariedade, pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, ganhando exigibilidade. A partir deste momento a solidariedade deixa de ser somente obrigação moral passando a ser direito, compreendido como máximo ético à realizar o universo ético do homem.

ABSTRACT

The object of this study is to demonstrate the development of the principle of solidarity, as a fundamental human right, on its historical course based on the Christian doctrine, when the moral value of brotherhood is cultivated hand-in-hand with the virtue of Christian love (*caritas*) to form the moral awareness of human beings. This awareness, in its intersubjectivity, promotes the formation of *ethos*, where values are developed socially and politically until they turn into a legal principle of solidarity, through a Declaration of the Rights of Man and Citizen, and thus become mandatory. From this moment on, solidarity is no longer just a moral obligation; it becomes a right, understood as a maxim of ethics that lies at the foundation of the ethical universe of man.

Para meu filho Ivan, com amor

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu filho, pela eterna novidade, a meus pais (minha mãe pela força e meu pai pelas leituras), ao meu marido pelo apoio, aos meus irmãos e cunhada pela fraternidade, e a todos estes pela família que são e pelo amor nas suas mais variadas formas.

Agradeço a minha orientadora Professora Doutora Mariá Aparecida Brochado Ferreira pela orientação e amizade, ao Professor Doutor Arthur José Almeida Diniz pelo enorme carinho e apoio, ao Professor Doutor José Luiz Borges Horta por me dizer sempre a coisa certa no momento certo, ao Professor Doutor Brunello Souza Stancioli pelo acolhimento e exemplo, ao Professor Doutor Renato César Cardoso pelo incentivo, bibliografias e estudos, ao Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado pelo apoio, a Professora Doutora Miracy Barbosa de Sousa Gustin pelo norte.

Agradeço ao João Batista Campos Rocha por toda amizade e principalmente por me trazer de volta por este caminho, a Tayara Lemos por toda ajuda amiga e discussões em sala de aula, a Cacau (Maria Clara Santos) pela incomensurável colaboração e alegria, a Daniela Rezende pela sempre gentil companhia, a Angélica pelo carinho, ao Décio pela amizade, a Nara pelo inesquecível suporte, ao Jonas pelos sinceros debates.

Ainda que eu fale a língua dos homens e dos anjos, se não tiver caridade, não serei mais que bronze que soa ou o címbalo que retine. E ainda que eu tivesse o dom da profecia e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência; ainda que eu tivesse a plenitude da fé, até o ponto de transportar as montanhas, se não tiver caridade, nada serei. E, ainda que eu distribuísse todos os meus bens no sustento dos pobres e entregasse o meu próprio corpo às chamas, se não tiver caridade, nada disso me aproveitará.

PRIMEIRA EPÍSTOLA DE SÃO PAULO AOS CORÍNTIOS, 13 (1 COR, 13)

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 3 |
| Capítulo 1 - FRATERNIDADE COMO VALOR MORAL | 7 |
| 1 Identidade Ética..... | 7 |
| 2 Fraternidade na doutrina Agostiniana..... | 10 |
| 2.1 Doutrina de Santo Agostinho..... | 10 |
| 2.2 As virtudes do amor e da fraternidade em Santo Agostinho..... | 16 |
| 2.2.1 Amor como desejo | 16 |
| 2.2.2 O amor ordenado | 21 |
| 2.2.3 Criador origem da criatura..... | 23 |
| 2.2.4 O mundo..... | 27 |
| 2.2.5 O Amor ao próximo | 30 |
| 3 A Delimitação do amor caridade..... | 35 |
| 3.1 Amor <i>Eros</i> | 35 |
| 3.2 Amor <i>Philia</i> | 36 |
| 3.3 <i>Agapé</i> | 37 |
| 4.1 O valor cristão | 38 |
| 4.2 O ato moral..... | 40 |
| 5 A obediência à lei moral..... | 42 |
| 6 O desenvolvimento do valor fraternidade na Revolução de 1789 e o surgimento da trilogia | 48 |
| 7 As idéias que fomentaram o desenvolvimento cultural da fraternidade..... | 52 |
| 8 Fraternidade e solidariedade..... | 55 |
| Capítulo 2 - SOLIDARIEDADE COMO DIREITO HUMANO-FUNDAMENTAL | 61 |
| 1 Objetividade do direito de solidariedade | 61 |
| 2 Desenvolvimento do direito de solidariedade na modernidade..... | 66 |
| 2.1 O jusnaturalismo..... | 66 |
| 2.2 Divisão em gerações de direitos | 69 |

| | |
|--|------------|
| Capítulo 3 - O PRINCÍPIO UNIVERSAL DA SOLIDARIEDADE COMO DIREITO HUMANO-FUNDAMENTAL | 90 |
| 1 Dignidade da Pessoa Humana | 90 |
| 2 Justiça social..... | 96 |
| 3 Identidade da pessoa humana | 99 |
| 3.1 Momento subjetivo | 99 |
| 3.2 Momento intersubjetivo | 102 |
| 3.3 Momento objetivo | 107 |
| 4 Solidariedade como igualdade em dignidade..... | 113 |
| 5 À paz perpétua..... | 116 |
| 6 A questão em torno dos Direitos do Homem..... | 122 |
| 7 O problema da eficácia internacional dos direitos humanos..... | 125 |
| CONCLUSÃO..... | 133 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 138 |

INTRODUÇÃO

O estudo dialético da trilogia liberdade, igualdade e solidariedade somente estará completo, para servir de base ao desenvolvimento dos Direitos Humanos, se tiver em conta também a solidariedade como princípio jurídico universal, a qual, no entanto, durante longo período histórico, não teve o apropriado prestígio. O presente trabalho espera servir como contribuição no aprofundamento ao entendimento que a solidariedade é princípio jurídico tão relevante quanto a liberdade e a igualdade, e que a realização da justiça somente se dará na integração e inter-relação destes três princípios universais. Através de um estudo histórico busca-se o aprimoramento da compreensão do princípio universal da solidariedade como direito humano-fundamental, alicerce de uma jurisdição compromissada com a realidade na realização da justiça.

Tratamos o princípio da solidariedade como valor que evoluiu historicamente da condição de parte da doutrina cristã, pautado no amor fraterno, passando a ser valor moral a reger as relações em sociedade, indo tornar princípio jurídico positivado e direito humano universal, transformando o direito, a sociedade e a política, ao mesmo tempo em que transformado por todas estas esferas. É um princípio que traz novas práticas sociais e uma nova maneira de pensar o direito.

Assim, seguindo os critérios da conjuntura histórica, busca-se tentar compreender um pouco sobre essa dinâmica e as relações complexas que ela abrange. Desta forma, objetiva-se alcançar a solidariedade como uma categoria jurídica, princípio universal e direito humano-fundamental, percorrendo o caminho promocional da pessoa humana.

O presente trabalho pauta-se no desenvolvimento histórico do valor fraternidade, fundado na virtude do amor, que juntos dão conteúdo axiológico à solidariedade. Antes de ser princípio, a solidariedade abrigava-se na consciência moral dos indivíduos, era sentimento e necessidade.

O ideário liberdade, igualdade e fraternidade também encontra fortes raízes na doutrina cristã. A normatização dos Direitos do Homem sedimentou-se lentamente, sendo o momento de sua declaração aquele em que a solidariedade tornou-se princípio jurídico, do qual decorrem direitos históricos, mutáveis e suscetíveis de ampliação.

Procura-se ressaltar a importância deste princípio como capaz de promover mudanças nas relações humanas, desde a busca do bem isoladamente até a implantação do bem comum de toda a coletividade, e desenvolver a idéia de que solidariedade é mais do que prestar serviços ao outro, pois que é um tipo especial de relacionamento social que depende, para se efetivar, da reciprocidade universal; caso contrário significará somente uma ação altruísta individual.

A solidariedade está ligada às idéias de liberdade, igualdade e se funda na dignidade humana. Contemporaneamente, é um princípio necessário à trilogia-base do pensamento revolucionário francês do século XVIII, que também depende dos outros princípios, pois para cada um destes se manifestarem é preciso que os demais sejam válidos e exequíveis. Aborda-se o princípio da solidariedade numa perspectiva dinâmica e em constante evolução, onde a pessoa humana encontra-se em um contexto relacional, na busca do seu existir em e em comunidade.

Para tanto, inicia-se com a verificação de que a vida ética humana se dá através da realização singular (de cada humano na particularidade de sua vida) da virtude universal. Isto forma a personalidade moral, esfera subjetiva do sujeito, o qual não é um ser fechado em si, sendo sim sujeito histórico que vive no mundo e se relaciona com outras personalidades morais, encontro a partir do qual a vida ética se torna possível.

O trabalho está dividido em três partes. O primeiro capítulo desenvolve a fraternidade como lei moral. Parte da formação da consciência moral do indivíduo informando e sendo informada pelas leis morais da fraternidade fundada no amor cristão, que é o amor como caridade (*caritas*), o que faz o humano passar pelos momentos de conhecimento da lei moral e seu dever, de decisão pelo cumprimento deste dever (escolha livre de sua vontade), e o de agir moralmente segundo sua consciência, o que forma a identidade ética de cada um.

O segundo capítulo do trabalho parte do fato da ética cristã já estar inserida na história do homem e de que o relacionamento social fraterno adquiriu dimensões políticas expressivas, passando a ser teorizado não só pelos estudiosos cristãos como também pelos iluministas, sendo valor difundido como jurídico por nascimento. Trabalha o princípio da solidariedade como direito humano-fundamental, explicitando a passagem do valor moral fraterno para o direito de solidariedade, pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Mostra que a consciência jurídica é sede da consciência moral (tendo em vista que é a moral quem dá conteúdo ético ao direito)

apresentando-se não só como dever, mas também como direito, que concretizada na vida prática leva o homem a agir conforme o princípio que vale igual para todos, que todos devem respeitar, como também podem exigir. Sua coercibilidade vem da irresistibilidade que parte da visão realista do justo e é força que obriga à prática dos direitos de solidariedade. Estes direitos são históricos, e se tornam mais complexos na medida em que a sociedade assim o requer por seu alargamento e mundialização, acompanhados de uma especificação simultânea.

É apresentada a integração ocorrida no direito no momento geracional do princípio da solidariedade, quando o universo jurídico deixa de operar de forma dual e passa a articular o que antes havia sido colocado nas outras gerações como opostos (tal como as esferas pública e privada, o direito natural e o direito positivo, dentre outros).

O terceiro capítulo parte do princípio universal da solidariedade como direito humano-fundamental do fato de que este é o *maximum* ético, pois formalizador dos valores sociais históricos. Mostra que é no plano objetivo, de relação e ação humana, que está situada a lei jurídica. A interação do homem com a sociedade promove o movimento de formação da sua identidade, que passa do subjetivo, separação sujeito-objeto e descoberta de si, ao intersubjetivo, no encontro com o outro e diferenciação deste, para chegar no objetivo, tornando-se o que é em si ao agir no mundo. Esta relação entre consciências é o que permite a aceitação mútua entre indivíduos a se reconhecerem como portadores de mesmos direitos e deveres. E no momento do retorno da norma jurídica ao sujeito moral na concretude de sua vida transformam-se novamente seus valores.

É trabalhada a trilogia da Revolução de 1789 em seu movimento histórico de cisão e reintegração no curso do tempo, explicitando-se o movimento contemporaneamente integrado entre seus princípios pela plenificação axiológica e deontológica do princípio da solidariedade. Também nesta parte é colocado o problema, que na contemporaneamente ainda está sem solução, de que no âmbito internacional, na relação entre Estados, os direitos humanos não possuem a mesma exigibilidade que na internalidade de cada um deles cujo ordenamento jurídico está erigido com base nos direitos fundamentais. O problema maior que se verifica é que ditos direitos fundamentais vêm sendo tratados como leis morais internacionalmente, sendo pois destituídos de juridicidade.

Todas as partes do trabalho buscam desenvolver historicamente o princípio universal da solidariedade como direito humano-fundamental sem a pretensão do esgotamento de todas as suas facetas.

Capítulo 1 - FRATERNIDADE COMO VALOR MORAL

1 Identidade Ética

A fraternidade é valor universal que compõe o mundo ético humano e que, ao longo da história, veio ganhando novos conteúdos valorativos pelos novos contextos sócio-culturais em que foi sendo inserida, sempre a orientar o agir humano e suas relações. Segundo Lima Vaz:

Se o homem deixou um dia o abrigo seguro da natureza e aventurou-se pela rota incerta da cultura foi porque, como ser inteligente e livre, ele só pode operar pensando e escolhendo os seus próprios fins e não recebendo-os predeterminados pela natureza. Isso significa que os fins propriamente humanos só se constituem tais enquanto são *valores*. A cultura, como domínio dos fins humanos é, pois, uma imensa axiogênese, uma gestação incessante de bens e valores espirituais que exprimem as razões de viver. Ora, tendo o valor uma natureza essencialmente *teleológica*, pois é sempre avaliado segundo os *fins* que orientam o agir humano, nele está sempre presente um *sentido* possível a ser dado à vida; e sendo, pois, a cultura uma gestação de valores, a história nos mostra que ela é, na verdade, uma luta pelo *sentido* - pelos *sentidos* - que se imporão e prevalecerão na vida dos indivíduos e dos grupos. Por outro lado, não há, por definição, homogeneidade de valores, como não há homogeneidade de bens. Como gestação de valores, a história é, igualmente, um longo e trabalhoso processo de hierarquização dos *valores*, constituindo ao lado normativo da cultura, ou o que designamos como seu *ethos*. Co-extensiva ao *ethos*, a cultura é, portanto, constitutivamente *ética*¹.

A vida ética individual é vivida concretamente como realização singular do universal da virtude pela elevação do simples livre-arbítrio à liberdade, o que traz a formação progressiva da personalidade moral. O universal da virtude, a virtude considerada de forma abstrata, só se realiza de forma concreta na vida ética por situações particulares que circunscrevem o ‘estar-no-mundo’ e o ‘estar-na-história’².

O indivíduo é a negação de ser um ser encerrado em si. A situação ‘mundano-histórica’ lança o em si da interioridade para a exterioridade do mundo e da história. A forma universal da virtude (como exemplo a justiça) subjetivamente pensada concretiza-

¹ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 15-116.

² LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 173.

se nas situações particulares que traçam a vida do indivíduo. Verifica-se que a primeira e fundamental relação de exterioridade é a relação recíproca com o outro. De fato, somente no encontro do outro é possível a vida ética, pois o ético cabe tão somente ao indivíduo³.

O que se verificará é a formação de uma identidade ética em tomo das várias compreensões de fraternidade a determinar o agir moral dos homens em cada período histórico aqui considerado relevante. Fazendo-se necessário compreender como se dá essa formação.

O agir ético, segundo Mariá Brochado em referência à Lima Vaz, teria três momentos: o subjetivo, do sujeito consigo mesmo; o intersubjetivo, do sujeito em relação ao outro, e o objetivo, o agir ético em face da realidade objetiva. Segundo a autora “é impossível imaginar a estrutura ética no homem, sem postular a transição do ato moral por esses três momentos.”⁴ Porque, embora o sujeito só se realize a partir de si mesmo, ele só consegue desenvolver-se na vivência com o outro, só se torna sujeito compartilhando valores comuns válidos objetivamente, e os dados objetivos só têm validade se postos numa comunidade.⁵

O agir moral compõe-se por três elementos: o conhecimento da lei, a liberdade de escolha e a decisão que seria a síntese dos elementos anteriores. Sendo assim que se conhece a norma moral, toma-se ela para si, reconhecendo-a, e adquire-se uma consciência moral, uma norma subjetiva.⁶

O ato racional de se posicionar diante de uma norma realiza-se também em três momentos: o universal, pelo conhecimento do princípio moral; o particular, quando se interioriza subjetivamente o universal, quando a lei moral é eleita para ser aplicada na vida, o que seria em Kant a passagem do princípio à máxima; e o singular (universal-concreto) que seria o universal já interiorizado, o momento da ação, do ideal tornado real, que seria uma acoplagem do universal se movimentando no particular e vice-versa⁷. “O conhecimento da norma, a liberdade de se autodeterminar diante dela, e a

³ *Ibidem*. p. 174.

⁴ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 32.

⁵ *Ibidem*. p. 32-33.

⁶ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 28-33.

⁷ *Ibidem*. p. 35-36.

consciência moral formada a partir desses momentos compõem, segundo Padre Vaz, a ‘Identidade Ética’ de cada sujeito moral.⁸”

O *ethos* seria a face normativa da cultura voltada para o bem, o paradigma de tudo que constitui o sistema de vida humano, sendo, assim, a realidade humana no seu plano histórico, social e individual. É o *ethos* em que está inserido que servirá de plano formativo para que o indivíduo mova-se em direção ao fim que racionalmente deve alcançar como singularidade ética. O indivíduo é livre potencialmente, mas todas as instituições são-lhe preexistentes e, portanto, impostas. A racionalidade através da liberdade humana, a qual é normativa, tanto constrói a história quanto possibilita a inserção do homem nesta história, que é por ela reconstruída incessantemente. A prática dos atos morais é uma constante revivificação dos costumes que são formas históricas de manifestação da lei moral dentro de cada humano.⁹ E o costume é fonte das ações éticas, que, repetidas, formam o hábito. A universalidade abstrata do *ethos* como costume manifesta-se em vontade subjetiva pela *práxis*, e vai tornar-se universalidade concreta como hábito ou virtude. É a consciência moral que guia os atos do sujeito moral, mediando esta passagem do universal ao particular até chegar no universal concreto.¹⁰

A consciência moral é aquela que cada humano faz sobre si mesmo para agir de acordo com o bem. Sendo a instância mais íntima do sujeito, ela se coloca fora e acima do homem e se impõe de tal maneira que o bem se torna um fim para si mesmo.¹¹ A consciência moral deve estar comprometida com a totalidade. Todo humano experimenta a exigência do bem em situações concretas vividas em cada contexto social. O universal, como ideal no código de valores, não pode ser relativizado sob pena de perder seu ideal normativo¹².

A tradição é um dos componentes do *ethos*. Desconstruí-la significa abolir o horizonte objetivo do agir ético. Por consequência, a norma subjetiva desse agir, que é a consciência moral, perde seu conteúdo, que é dado pela tradição.¹³

Sócrates já encontrava na consciência do humano a existência de princípios universais. É a partir do universal que se torna possível julgar as condutas morais. Esta é

⁸ *Ibidem*. p. 37.

⁹ *Ibidem*. p. 38-39.

¹⁰ *Ibidem*. p. 39-40.

¹¹ *Ibidem*. p. 85.

¹² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 109.

¹³ *Ibidem*. p. 109.

uma conclusão do intelectualismo grego que marca todo o pensamento ético ocidental. “Havendo um ideal posto, ele é o padrão de validade dos nossos atos. As formas de manifestação se diferenciam de acordo com o momento histórico, como o bem em Santo Tomás de Aquino, como a Lei Moral de Kant, o Espírito objetivo de Hegel, o valor em Max Scheler etc.”¹⁴ O ideal humano é seu aperfeiçoamento ético, de forma que qualquer comunidade, mesmo as mais rudimentares, tem seu código ético. Qualquer sociedade é impensável sem uma estrutura ética apriorística nos homens.¹⁵

2 Fraternidade na doutrina Agostiniana

2.1 Doutrina de Santo Agostinho

O valor fraternidade informa a consciência moral do cristão sendo um bem erigido ao plano universal pelo cristianismo e desenvolvido na cultura pelas situações vividas pelo humano. Ela tem por valor base o amor que também é virtude. Santo Agostinho foi quem introduziu na moral cristã a interpretação filosófica e doutrinária desses valores.

Santo Agostinho (Aurelius Augustinus) nasceu em 13 de novembro de 345 em Tagaste, na província romana da Numídia, na África. Sempre voltado aos estudos filosóficos, antes de se converter ao catolicismo foi maniqueísta. Uma vez convertido tornou-se o Bispo de Hipona e foi um pensador polêmico para sua época. A síntese que realizou foi, por ele mesmo, denominada ‘filosofia cristã’.¹⁶

Entendia que a razão relaciona-se duplamente com a fé: precede-a e sendo sua consequência. “É necessário compreender para crer e crer para compreender.”¹⁷ Já naquela época, compreendia o erro como algo proveniente dos juízos que se fazem sobre as sensações e não delas mesmas, visto que o que é falso é querer ver em tais sensações a expressão de uma verdade externa ao próprio sujeito.¹⁸

Retira da alegoria da caverna a doutrina da iluminação divina, sempre referenciando os platônicos “por ensinarem que o princípio espiritual de todas as coisas

¹⁴ *Ibidem.* p. 130.

¹⁵ *Ibidem.* p. 132.

¹⁶ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. (Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina) São Paulo: Nova Cultural, 2000, p.12.

¹⁷ *Ibidem.* p. 13.

¹⁸ *Ibidem.* p. 14.

é, ao mesmo tempo, causa de sua própria existência, luz de seu conhecimento e regra de sua vida.¹⁹ Assim, para ele, entender inteligivelmente seria extrair da alma esta inteligibilidade, pois nada se poderia conhecer intelectualmente que já não se possuísse antes, de modo infuso. Sua doutrina diferencia-se da de Platão pelo fato de que a percepção do inteligível não é uma descoberta do passado, mas uma irradiação divina do presente (do eterno presente); neste sentido, existiria uma luz eterna procedente de Deus que possibilitaria todo conhecimento. Desta forma, tal qual os objetos exteriores somente podem ser visto pela luz do sol, também a sabedoria precisa ser iluminada pela luz divina para ser tornar inteligível.²⁰

Tal iluminação divina não dispensa o homem de ter seu próprio intelecto, mas ao contrário, supõe sua existência. Esta iluminação (que iluminaria as idéias sem ser vista) teria a função de fazer o homem pensar corretamente e em conformidade à ordem natural estabelecida por Deus. Dita ordem é definida por Santo Agostinho por: idéia, forma, espécie, razão ou regra²¹. A definição de ordem se dá segundo o fruto que dela procede, que é a paz: “A paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição que atribui a cada coisa o seu lugar, às iguais e às desiguais.”²² Decorre de uma concepção hierárquica do universo e da multiplicidade do seres herdada de Platão. Sua ordem²³ universal é de natureza ontológica e prolonga-se em ordem histórica, rejeitando a idéia de um retorno eterno. Tal idéia de ordem articula-se com a idéia de fim, sendo ela um fim em si mesma.

Em seu dinamismo ela orienta o ser submetido à sua norma para um *fim* que transcende a simples ordenação dos seus elementos e no qual ele encontra sua plena realização. Os dois aspectos complementam-se harmoniosamente na concepção ética de Santo Agostinho e permitem que dela obtenhamos uma visão coerente e unitária.²⁴

Santo Agostinho faz a distinção entre a dimensão teológica e a antropológica da doutrina cristã, compreendendo a primeira no mistério da SSma. Trindade, nos atributos de Deus e a encarnação do Verbo; já a segunda trata da ordem da vida moral do homem, considerado como criatura feita à imagem e semelhança de Deus, o que se

¹⁹ *Ibidem.* p. 16.

²⁰ *Ibidem.* p. 16-17.

²¹ *Ibidem.* p. 17.

²² SANTO AGOSTINHO. *Civitas Dei*, XIX, 13, 1 *apud* LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 187.

²³ A antropologia agostiniana recebe suas fontes da tradição platônico-aristotélica, a dimensão ontológica do neo platonismo e a dimensão histórica e bíblica da antropologia paulina (LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia IV: Introdução à... op. cit.*, p. 188.)

²⁴ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia IV: Introdução à... op. cit.*, p. 188.

desdobra na esfera do uso como amor de si mesmo e dos outros que se eleva à esfera da fruição do amor de Deus. Disto procede a concepção agostiniana da virtude como ‘ordem do amor’ (*ordo amoris*), que reordena “segundo o dinamismo do mandamento evangélico do amor a concepção clássica da *virtude* como perfeição no uso da razão reta, ou como realização na vida do virtuoso do *bonum honestum*, tradução ciceroniana do *kalon* grego.”²⁵ Tendo por ponto de partida a reta razão no sentido de amor ordenado, o santo dá sua definição de virtude: “Com efeito, o próprio amor deve ser amado ordenadamente, pelo qual é bem amado o que se deve amar. Parece-me, assim, que [essa] é a definição breve e verdadeira da virtude: a ordem do amor.”²⁶ Integra, pois, a definição clássica da virtude na antropologia e teologia do amor. Segundo Lima Vaz, na perspectiva da ordem do amor a antropologia agostiniana não só pode como deve ser interpretada em sua essencial significação ética. Diz ele que: “Nela a unidade do ser humano é pressuposta ao ser vivida existencialmente no exercício dos graus ordenados do amor.”²⁷ Esse exercício, que confere à vida humana a retidão ética que o preceito do ‘bem viver’ exige, é onde se opera a busca do fim da beatitude e impele o humano no curso da vida pautado sempre no primeiro homem criado à imagem e semelhança de Deus e depois recriado em Cristo.²⁸ O amor ordenado e ordenador permanece como graça na mais alta das virtudes (*caritas*), por ele se realiza a unidade do espírito como inteligência e vontade, e por ele é ordenado o dinamismo do desejo advindo da sensibilidade e da afetividade. O desejo introduz a desordem na ordem do amor, sendo pela caridade que há a restauração desta ordem; é por ela que a alma reencontra o caminho da beatitude.²⁹ Assim, todos os fios da ética agostiniana estão entrelaçados ao amor ordenado, o que provém da ética antiga e se prolonga a partir do *ethos* neotestamentário e do ensinamento cristão. Ela permite a Santo Agostinho delinear uma Ética cristã já inserida “no cenário grandioso de uma *teologia da história*.”³⁰

A idéia de *ordem* é a idéia normativa de toda existência ética segundo Agostinho. Por ela a conformidade como *bem* que é, por definição, o *fim*, orienta a vida do indivíduo no sentido do bem realizado, ou seja, na busca da *beatitude*, e realiza o bem no indivíduo e na sociedade na

²⁵ *Ibidem*. p. 194.

²⁶ AGOSTINHO. *Acidade de Deus*. Parte II. (Trad. Oscar Paes Leme). Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, XV, 22.

²⁷ LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia IV: Introdução à...op. cit.*, p. 194.

²⁸ *Ibidem*. p. 194-195.

²⁹ *Ibidem*. p. 195.

³⁰ *Idem*.

forma da *paz*, ou seja, na ‘tranquilidade da ordem’. Na contemplação do universo teocentricamente ordenado e cuja ordem tem sua consistência definitiva na mediação *crisológica*, a Ética como conhecimento e como prática é sobrelevada e transfigurada pela Sabedoria (*sapientia*) que é, verdadeiramente, o ápice da razão ético-teleológica em Agostinho. É, em suma, da sabedoria que fluem, como de sua fonte primeira, os preceitos e normas que devem ordenar, em seus diversos estados e atividades, a vida dos indivíduos e a concórdia dos Estados³¹.

É assim, que o Bispo de Hipona recebe a herança da Ética antiga e passa a transmiti-la aos tempos medievais e modernos, profundamente repensada à luz da Ética cristã. Para ele, há no homem prescrições imperativas de sua própria consciência cuja evidência apresenta-se como leis naturais que derivam da lei eterna em Deus. Assim, a iluminação divina não se limita a prescrever regras da ação, mas também dá ao homem meios de colocá-las em prática, pois há uma iluminação das virtudes como também das ciências.³² Cada homem só se torna virtuoso se se conformar às regras das Virtudes que estão na Sabedoria comum a todos. As quatro virtudes cardinais são as da prudência, da força, da temperança e da justiça. É precisamente ao conferir as virtudes à alma humana que Deus lhe confere vida e a faz capaz de animar os corpos. Desta forma a alma recebe a ordem do universo.

Já os vícios se originariam de uma vontade humana, que viria do corpo, e que se desviaria da realidade inteligível comum a todos. Como as ações dependem da vontade humana não se deve submeter puramente às leis, ainda que deva-se querê-las, e tudo dependerá do homem conseguir fazer reinar em si a dita ordem Divina.³³ Assim, a força de uma decisão na ordem prática estaria tanto na vontade como também sob o controle imediato das faculdades cognitivas de ordem teórica. Do que conclui Santo Agostinho que é uma “vontade partida contra si mesma é um homem dividido contra si mesmo³⁴”.

Para o Bispo de Hipona desejar seria consentir ao movimento pelo qual a vontade coloca-se na direção de um objeto, como também é através da vontade que a alma movimenta-se para adquirir ou para evitar algo³⁵. Na vontade estariam tanto o comando da ordem divina como os comando sensíveis do corpo. Seria, ainda, através da memória que também a vontade provocaria o conhecimento racional, visto que só se

³¹ *Ibidem.* p. 196.

³² GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. (trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub), São Paulo: Discurso, 2006, 248-249.

³³ *Ibidem.* p. 252-153.

³⁴ *Ibidem.* p., 253.

³⁵ *Ibidem.* p. 253-254.

conhece porque se busca conhecer, porque se quer conhecer. E o amor seria uma vontade intensa, pois o deleite é o que o amor busca. Estando, assim, todas as operações submetidas à vontade, ela seria o próprio homem.³⁶

Entende Santo Agostinho que o amor nunca repousa e que sempre produz algo, podendo ser o bem ou o mal. O que se deve saber é o que é necessário amar. A virtude estaria no querer o que se deve querer, ou seja, amar o que se deve amar. Assim, o amor depende do valor e é mediante este amor que a vontade age. A qualidade do amor determina a da vontade, tal como a vontade determina o ato, de forma que o amor determina o ato. Desta forma seria um erro acreditar que há amor bom ou mau em si mesmo, independente das intenções que os anima. Das intenções decorrem então atos louváveis e lamentáveis. A malícia³⁷ do ato não estaria em se amar o bem, mas em se violar a ordem ao não se preferir o melhor.

Assim, o Bispo entende que os seres são bens que se sucedem no teatro do universo na beleza do tempo. Se as ações nem sempre são boas é devido à vontade agostinianamente livre tanto para escolher o bem supremo ou dele afastar-se, preferindo os bens inferiores da criação. A vontade livre é mestra de si mesma e só depende dela o bom uso do bem que ela é em si. Ela se torna tanto mais livre quanto mais se conforma à ordem divina. Desta forma, o livre-arbítrio permite que os homens autonomamente responsabilizem-se por seus atos. Deus o concedeu aos homens para que vivam retamente, contudo o mal é um caminho pelo qual a vontade livre pode se enveredar infringindo a ordem divina e se negando a ser feliz, abandonando-se; sem esta mesma vontade livre, o homem também não poderia autonomamente buscar a verdadeira felicidade no bem supremo, no amor em Deus.

No amor estariam reunidas todas as virtudes³⁸; é o amor que corrige as paixões, pois ele se dirige para um fim legítimo. Num amor pelo bem supremo nenhuma discórdia ou desigualdade seria possível entre as virtudes. A idéia central que o amor

³⁶ *Ibidem.* p., 257.

³⁷ O mal seria a privação de um bem, uma falta de ser o que o humano deveria ser, um puro nada, uma ausência de ser. Uma vontade má, enquanto vontade é boa, mas faltaria à ela ser o que deveria ser na ordem divina. Isto ocorre porque Deus cria do nada e o nada é corruptível. (GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. (trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub), São Paulo: Discurso, 2006, 276.)

³⁸ “A temperança é o amor que se dá total e inteiramente aquele que se ama; a força é o amor que suporta tudo facilmente em prol daquilo que se ama; a justiça é o amor que serve apenas ao objeto amado e, por consequência, domina todo o resto; a prudência é o amor em seu discernimento sagaz entre aquilo que favorece e aquilo que dificulta.” (GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. (trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub), São Paulo: Discurso, 2006, 260.)

conduz seria o amor pelo bem supremo, ou seja, a caridade. Para Santo Agostinho, o sentido mais geral para caridade³⁹ seria todo amor de uma pessoa para com outra, que se oporia ao amor pelas coisas, pois ama-se as coisas para si e as pessoas por elas mesmas. A caridade seria o amor através do qual se ama aquilo que se deve amar. A caridade para com o próximo cumpre a ordem de amá-lo como a si, igual a si.⁴⁰ Mas o Santo assevera que os deveres da caridade são necessários devido às necessidades do próximo que eles aliviam. Contudo, suprimida a miséria, com ela vai somente a misericórdia, pois o ardor da caridade não se apaga, pelo contrário, o que se deve desejar é que não existam necessidades alguma ao outro. Assim, na caridade também se ama o homem feliz e a quem não se poderia dar nada, pois tal afeição deve ser livre e indistinta, sem pensamentos dissimulados, pois poder-se-ia, por tais pensamentos, dar a quem necessita por desejo de humilhação e sujeição.⁴¹

A caridade é amor que requer reciprocidade, o amor entre pessoas tenderia a se apagar se não fosse amado, sendo assim que o amor que une os homens em virtudes é o amor que se dá sem reservas. Neste sentido, Santo Agostinho exemplifica que o preço do trigo se paga com a moeda; o de uma terra com o dinheiro; o de uma pérola com o ouro e o da caridade consigo mesmo. Diz Étienne que “a caridade não tem lugar em particular na vida moral do homem, ela é a vida moral. [...U]m amor para com Deus integralmente realizado confunde-se com uma vida moral integralmente realizada.” Amar ao bem absoluto levaria à perfeição da alma. Com base nisto, Santo Agostinho diz: amai e fazei em seguida o que quiserdes. Pois, pressupõe o amor para o bem do qual decorre a vontade para o bem e tudo decorrente da vontade seria de bondade infalível. Contudo, esta seria uma vontade santificada.⁴²

Assim, é pela caridade que as virtudes são consumadas, pois o amor é essencialmente ativo, um princípio de movimento. A caridade se desenvolve em espontaneidade nas obras meritórias fazendo a relação da abstração do amor puro à concretude da atividade cotidiana⁴³.

³⁹ Santo Agostinho usa tanto Caridade para designar o próprio Deus, como para designar o amor por Deus na alma.

⁴⁰ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo...op. cit.*, p. 262.

⁴¹ *Ibidem.* p. 263-264.

⁴² *Ibidem.* p. 268.

⁴³ Cidade é a reunião dos homens em comunhão de coração, ou, em outros termos, cujos corações se possuem do mesmo amor. Os homens são unidos ou desunidos em função do amor. Dois homens que compartilhem o mesmo amor estão unidos; dois outros que o não compartilhem, estão desunidos.

2.2 As virtudes do amor e da fraternidade em Santo Agostinho

Das tantas recorrências ao amor, na passagem “A perda de um Amigo” (Confissões, IV, 4), Santo Agostinho relata a tristeza de ter perdido um amigo que falecera. A partir desta angústia passa a desenvolver o mandamento cristão: “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” (Mateus 22, 39). Neste estudo ele transpõe o amor mundano para o amor à humanidade, visto que tudo seria diferente, se desde antes da morte do amigo, seu amor não estivesse acorrentado ao efêmero, fazendo com que ele permanecesse refém do transitório.⁴⁴ Assim, o Bispo de Hipona desenvolve a idéia do amor como meio de conhecimento de si mesmo, e que o amante busca assemelhar-se ao amado, de forma que o que ele encontra no semelhante é o próprio amor. Diz encontrar fora dele o amor que sempre esteve dentro dele: “eu era outro ele”.⁴⁵

2.2.1 Amor como desejo

A questão do amor em Santo Agostinho, na visão de Hannah Arendt, fundamenta toda uma doutrina que teria influenciado o desenvolvimento de toda a vida Ética da cultura ocidental. Estuda, a autora, a questão do sentido do amor ao próximo em Santo Agostinho e como esse amor depende do amor a Deus; deste estudo decorre uma nova posição face ao si mesmo⁴⁶. De fato, o mandamento explícito do amar o próximo é precedido por um outro mandamento, o amor a Deus, como se pode ver no que diz Santo Agostinho:

Eles não compreenderam [...] que o ‘não faças aos outros o que não queres que re façam a ti’ não era de forma alguma susceptível de interpretações diversas em função da sua pertença a tal ou a tal nação. Com efeito, se se aplica este princípio ao amor a Deus, então é o fim de toda a ação (sic) vergonhosa; sendo aplicado ao amor ao próximo, é o fim de todo o crime.⁴⁷

Primeiro, Hannah Arendt estuda a concepção agostiniana de existência humana e seu fim último, que é a felicidade, e como o amor pode superar a efemeridade da vida. Na estrutura do desejo a definição de amor para Santo Agostinho, é aquela que: “Amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma” E, indo um pouco mais

⁴⁴ AGOSTINHO, Santo. *Confissões...* op. cit., p. 103.

⁴⁵ SANTO AGOSTINHO. *Confissões...* op. cit., IV, 11.

⁴⁶ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 7.

⁴⁷ SANTO AGOSTINHO, Santo. *De doctrina christiana*. III, 22, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em...* op. cit, p. 9, 10.

longe: “pois o amor é desejo (*appetitus*).”⁴⁸ A coisa conhecida é um bem que tem o caráter de não ser possuído, visto que imediatamente após tê-lo o desejo acaba, a não ser que exista o perigo da perda do que foi adquirido. Neste último caso o desejo de possuir se transforma em medo de perder. Desta forma, “[...] o desejo não é apenas orientação ‘para’ mas é também retrospectividade do ‘por’.”⁴⁹ Enquanto os homens desejarem as coisas temporais estarão expostos a esta ameaça.

Em Santo Agostinho todo o presente é determinado não apenas pelo futuro mas também por acontecimentos temidos. Ele mostra que todos os homens querem viver felizes, mas que cada qual entende felicidade por desejos diferentes, e que todos estão de acordo em relação ao querer viver; então, vida feliz “é a verdadeira vida compreendida de maneira diferente por cada um.”⁵⁰ A vida constantemente ameaçada pela morte não é vida, diz ele: “A vida que é eterna e feliz é a Vida propriamente dita”⁵¹. “Portanto, o bem ao qual o amor aspira é a vida, e o mal que o medo afasta é a morte. A vida feliz é a vida que não pode ser perdida. A vida terrestre é uma morte vivente (*mors vitalis*) ou então uma vida morredoura (*vita mortalis*), uma vida posta à determinação da morte”⁵². Ser livre do medo é o que procura o amor, de modo tal que poder perder é o ponto de partida agostiniano para se amar.

Sendo o bem aquilo que o desejo aspira, deste bem deve ser retirado o medo da morte. Em Santo Agostinho, “morte é interpretada em dois sentidos: é por um lado o indicador de que a vida não pode dispor de si mesma; por outro lado é o mal (*Malum*) externo que passa sobre a vida, prejuízo absoluto.”⁵³

“Só um presente sem devir é que não é mutável (*mutabilis*), inteiramente ao abrigo do perigo.”⁵⁴ A posse é a vida, pois tudo que está aí é para ela, é a posse tranquila no presente sem devir, visto que não tem bens, por ser ela mesma um bem: esta é a eternidade. É o presente que constitui o futuro absoluto. A partir da idéia do eterno como objeto do desejo que determina a vida há o amor justo que busca o futuro

⁴⁸ AGOSTINHO, Santo. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. 83. Qu.35, 1 e 2. Apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 17.

⁴⁹ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 18.

⁵⁰ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 19.

⁵¹ SANTO AGOSTINHO, Santo. *Sermones*. CCCVI, 7, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 19.

⁵² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 19.

⁵³ *Ibidem*. p.20.

⁵⁴ *Ibidem*. p.21.

absoluto. Assim, o amor injusto está fadado a ser ilusão pois ele se perde no que está consagrado à mortalidade. É uma decepção quando se ama a ausência e o medo.⁵⁵

O amor dirige-se para um falso objeto (*amantum*), esse mesmo que ilude constantemente a sua aspiração. [...] A este falso amor que se pende ao mundo e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, caridade (*caritas*)⁵⁶

A caridade e a cobiça são conceitos agostinianos construídos a partir deste amor definido como desejo. Estes se diferenciam pelo objeto visado e não pelo visar.⁵⁷

O amor faz a mediação entre aquele que ama e aquilo que se ama.

A cobiça deseja o que está fora, fora de mim (*extra me*)⁵⁸. Ela não se quer, mas quer o mundo e possuindo-o ser o mundo. Falta-lhe o bem, que lhe é exterior e escapa ao seu poder. A vida fica, portanto à mercê do que é desejado, e pode perder contra a sua vontade. Logo, deste modo, perde sua autonomia⁵⁹.

Na cobiça o homem torna-se mundo, ou disperso, o que em Santo Agostinho quer dizer que o homem não é em si, mas pretende alcançar algo múltiplo. O desejo vive em fuga de si, fixa-se em aparentes permanências, afasta o humano de si próprio. Santo Agostinho opõe a essa idéia de cobiça o procurar a si mesmo (*quastio mihi factus sum*⁶⁰), o regresso a si no qual se encontra Deus:

Efetivamente, o que é que se quer dizer com falar de si mesmo através de Ti, senão aprender a conhecer-se a si mesmo? [...] E eu procuro-Te fora de mim mesmo, e não encontro o Deus do meu coração. [...] Pois ele estava dentro e eu fora. [...] Em seguida exortando a regressar a mim mesmo, penetrei no meu próprio interior, sob a Tua condução; e isso foi-me possível porque Tu vieste ajudar-me.⁶¹

Em Santo Agostinho os encontros a si e a Deus funcionam em conjunto. Quando há a procura de si não se pertence mais ao mundo humano, mas a Deus. O que fica claro na passagem:

Quando amo meu Deus, é a luz, a voz, o odor [...] do meu ser interior que eu amo. Lá onde resplandece da minha alma que não circunscreve o lugar, onde ecoa aquilo que o tempo não leva [...] e onde se fixa o que o contentamento não dispensa. Eis aquilo que amo quando amo o

⁵⁵ *Ibidem*. p.22.

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 25.

⁵⁷ *Ibidem*. p.25.

⁵⁸ *Ibidem*. p.26.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ SANTO AGOSTINHO, Santo. *Confessiones*. X, 25, 50, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.29 nota 46.

⁶¹ AGOSTINHO, Santo. *Confessiones*. X, 3; VI, 1; VII, 11; VII, 16, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 29, nota 47.

meu Deus.⁶² “Ligai-vos o mais possível ao amor a Deus para que, do mesmo modo que Deus é eterno, também vós permaneçais eternos, pois tal é o objeto do amor e tal é quem ama.”⁶³ “Deus é amado como luz, como voz, como odor do homem interior. É amado como aquilo que, do homem interior, não é arrebatado pelo tempo. O amor concede pertença, e o amor de Deus concede a pertença à eternidade. O homem ama Deus como aquilo que é eterno e que não é, como aquilo que lhe pertence e que nunca lhe poderá se arrebatado.”⁶⁴

O encontro com Deus dentro de si faz do homem eterno. No amor por Deus, o homem ama-se justamente, pois é desejar para si aquilo que o fará de um vivente eterno. Na sua busca de si, o homem se descobre mortal e na relação com Deus se descobre permanente em um devir absoluto.⁶⁵ O bem da vida não pode ser encontrado na vida terrestre, que é determinada pela morte; assim, ele é projetado para fora da vida terrestre, para o futuro absoluto desejado extra-mundano. A vida no presente é desprezada face à verdadeira vida projetada para fora, de forma que o presente deixa de ser o desejo daquilo que está por vir, mas desejo por aquilo que sempre será presente em um eterno hoje.⁶⁶ É neste sentido que Santo Agostinho entende que o esquecimento do presente é o esquecimento de si mesmo, esquecimento desejado, porque é esquecendo-se da vida humana, esquecendo de si próprio, que ocorre a dispersão, da qual é preciso apropriar-se para se colocar à procura de si mesmo e à questão do que se é para si. Encontrar tal esquecimento é encontrar a Deus.

No desejo de eternidade que é amar, esqueço-me de mim mesmo. O desejo, que encontra sua origem na retrospectiva em si, pela correlação com vontade de ser feliz, transforma-se e esquece-se naquilo que deseja. Aquele que deseja só existe no desejo. Aquele que ama na caridade já só está na eternidade futura. Neste esquecimento ele deixa de ser ele próprio, um ser particular. Perde a sua modalidade ontológica de ser mortal, sem ser Deus ou eterno. Ele está na modalidade ontológica do ‘desde-para’, onde o ‘para’, a direção, faz esquecer o ‘desde’. Neste esquecimento do ‘desde’, do ponto de partida, o passado também é esquecido.⁶⁷

Desta forma, o homem esquece o mundo e o passado mundano, o amanhã torna-se um futuro, um presente e depois um passado. É o futuro absoluto, alcançado pelo esquecimento de si, que é passar para além de si; é transcender acima do presente.

⁶² AGOSTINHO, Santo. *Confessiones*. X, 8, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 29, nota 48.

⁶³ AGOSTINHO, Santo. *Epistolae in Ioannis Evangelium tractatus*. II, 14, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 29.

⁶⁴ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 29, 30.

⁶⁵ *Ibidem*. p.30.

⁶⁶ *Ibidem*. p.31.

⁶⁷ *Ibidem*. p.31 e 32.

“Ninguém O alcança sem se ultrapassar a si mesmo.”⁶⁸ “Então para existires tu também, transcende o tempo.”⁶⁹ Assim, a passagem de si para fora de si é o esquecimento, que é necessário quando o amor como desejo é passagem pelo que é transitório e está exposto ao perigo da perda.⁷⁰ Diz Santo Agostinho que “em vez de caminhares para fora, torna a entrar em ti mesmo; é no coração do homem que habita a verdade. E, se encontras apenas a tua natureza, sujeita à transformação, vai para além de ti mesmo.”⁷¹

Busca-se a vida ao abrigo de toda perda. A vida sem morte que é Deus. A eternidade é o futuro absoluto. Não se ama o ‘eu’ na primeira pessoa, que é como o dado na realidade terrestre. “A reversão do amor a si é uma renúncia total a si por inerência a Deus [...] A caridade faz a ligação entre o homem e Deus do mesmo modo que a cobiça liga o homem ao mundo.”⁷² O amor de Deus e o amor a si andam lado a lado.

No amor de Deus, o homem ama-se a si próprio, ao homem que há-de vir, na pertença desejada a Deus, logo, a si mesmo enquanto aquilo que será eterno.⁷³ [...] É apenas porque o homem não constitui ele próprio um bem que lhe permite ser feliz que não é auto-suficiente, que deve procurar-se e que nessa procura o bem leva-o a esquecer-se de si próprio.⁷⁴

“O amor espera encontrar com a eternidade sua própria realização.”⁷⁵ Para Santo Agostinho esta realização é tornar-se fruição. Todo o amor é tensão dirigida para a realização da beatitude que consiste em amar e fruir aquilo que é amado e desejado. Fruir é estar perto do objeto amado e longe da inquietude. “Fruir, com efeito, consiste em ligar-se ao amor de uma coisa por esta mesma coisa.”⁷⁶ Assim, a vida, “cuja beatitude é projetada pela ‘passagem’ e pelo esquecimento para fora de si mesma no futuro absoluto, é tensão no por-amor-de (*propter*).”⁷⁷ Desta feita, o amor só visa a ele mesmo:

⁶⁸ AGOSTINHO, Santo. *Ioannis Evangelium tractatus*. XXI, 11. Apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.32.

⁶⁹ AGOSTINHO, Santo. *Ioannis Evangelium tractatus*. XXXVIII, 16, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 32.

⁷⁰ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 33.

⁷¹ AGOSTINHO, Santo. *De vera religione*. 72, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 32. *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; ET si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum.*

⁷² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 33.

⁷³ *Ibidem*. p. 34.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Ibidem*. p.35.

⁷⁶ AGOSTINHO, Santo. *De doctrina christiana*. I, 4, apud ARENDT, ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 36. *Frui enim est amoré alicui rei inhaerere propter se ipsam.*

⁷⁷ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 36.

Este por-amor-de exprime a relação com tudo o que há para ser amado, e existe apenas através do bem supremo [...] Este isolamento absoluto do bem supremo é expresso neste por-amor-de-ele-próprio (*propter se ipsum*); este inclui ao mesmo tempo uma negação deste *propter* que indica um sempre-mais-longe. A fruição só pode explicar-se a partir desta determinação negativa, pois situa-se fora de todas as categorias humanas terrestres. Não é para os outros é apenas para si. Se ama o bem supremo por si mesmo [...] ⁷⁸

Todo amor está nesta tensão. A pertença do homem ao mundo é superada. A vida determinada pela caridade tem finalidade situada fora do mundo e fora também da própria caridade. Desta forma a caridade é um caminho para o fim último que possui em si a eternidade. Todo amor, enquanto desejo é determinado por um fim. “Uma vez que a eternidade é um bem futuro para o amor do qual apenas a vida terrestre e a sua procura têm um sentido, a morte é ela própria relativizada. A morte está morta, já não tem qualquer significado para o vivente.”⁷⁹ Não temer mais a morte é alcançar a liberdade, tornar-se um ser livre da perda. A verdadeira vida é projetada para fora dela, no devir, e reencontra o poder dentro dela mesma, o poder que é o de poder desejar. A caridade não conhece mais o medo e nem a perda.

A definição negativa de liberdade como um ser-livre-de responde ao ideal de auto-suficiência anteriormente evocado. [...] A realização do amor é a ausência de medo, enquanto que a realização da cobiça está precisamente ligada ao medo contínuo, que a impele de um objeto para outro na dispersão, e que a conduz irremediavelmente a uma escravatura, a uma servidão.⁸⁰

Mas ainda aqui, para Agostinho, a liberdade do medo só é possível na eternidade projetada para fora do mundo. Desta forma, toda a vida na Terra não é independente, visto que determinada pelo amor e pelo temor simultaneamente.⁸¹

2.2.2 O amor ordenado

Em um segundo momento, Hannah Arendt faz a ligação agostiniana do homem ao criador. É pelo amor a Ele que o amor ao próximo torna-se possível. O futuro absoluto agostiniano também se apresenta como um lugar onde as relações no mundo podem ser ordenadas. Há que se ter em conta o duplo aspecto do amor a si. O amor a si ordenado difere do amar-se a si como procura de si. O amar a si tornou-se secundário

⁷⁸ *Ibidem.* p.36.

⁷⁹ *Ibidem.* p.38.

⁸⁰ *Ibidem.* p.39.

⁸¹ *Ibidem.* p.39.

depois do esquecimento de si na eternidade. Já o amor a si ordenado determina-se a partir do bem supremo; o ‘eu’ é meio para alcançar a vida verdadeira no futuro absoluto e esta relativização do mundo engloba cada ser particular. Nesta concepção a renúncia a si é eficaz.

A objetividade daquele que ordena, garantia face ao mundo e a si mesmo pelo amor (*amor*) e o seu bem, não é mais posta em causa nem pelo mundo nem por si. Esta objetividade irá determinar aquilo que é preciso amar. O próprio amor é apenas uma consequência desta determinação. [...] Cada um tem apenas o amor que lhe pertence, nem mais nem menos. O amor (*dilectio*) a si e ao próximo só é orientado por um objetivo – o amor (*amor*) deseja uma coisa por amor a ela, por isso é dependente dela - , mas o amor aqui não é mais que a atitude objetiva predestinada do homem que, sempre aí no mundo, vive no futuro absoluto.⁸²

O amor (*dilectio*) “procede do mundo ordenado no qual o ordenador é entendido como fazendo ele próprio parte do mundo que ordena.”⁸³ A ordem fixa o que há de mais elevado e que está acima de nós, o que é preciso amar acima de tudo “o nós (*nos*) e ao lado de nós (*iuxta nos*), o próximo (*proximus*), que estão no mesmo nível, e o que está abaixo de nós (*infra nos*), o corpo, que constitui o último e mais baixo grau [...]”⁸⁴ O bem supremo, buscado pelo amor de si, é o fio condutor deste pôr em ordem. “O eu, o próximo e o corpo estão ligados ao *propter*.⁸⁵ O amor ordenado não ordena arbitrariamente o mundo inteiro a partir do futuro absoluto, mas em relação ao próprio eu. A experiência dessa relação é feita na sociedade (*societas*) [...]”⁸⁶

Pois o amor ao próximo mede-se exatamente a partir do amor que temos por nós [...] Ou qualquer um perde a sua vida eterna para conservar a um outro a sua vida temporal, amando-o, ao fazê-lo, como se ama a si próprio? [...] Não, porque se ele se contenta por dar a sua vida corporal em troca pela do outro (*sic*) não o amará como a si próprio, mas mais que a ele próprio, e, deste modo, iria mais longe do que lhe exige a santa doutrina.⁸⁷

⁸² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 41.

⁸³ *Ibidem.* p.42.

⁸⁴ O amor como *appetitus*; a *caritas* como relação e *dilectio* como relação consigo mesmo e com o mundo foram separados por Hannah Arendt para tornar a explicação mais clara, embora Santo Agostinho empregue os três termos indiferentemente como sinônimos do amor. Ela justifica a separação terminológica a partir de como os três termos são originariamente traduzidos do grego: amor como *ερωζ*; *dilectio* como *στοργη* e *caritas* como *ἀγαπη*.

⁸⁵ *Propter* que é compreendido como o “por-amor-de” que exprime a relação com tudo o que há para ser amado. Relação tal que somente pode existir através do bem supremo. Todo amor está na tensão do “por-amor-de”, onde se ama o bem por si mesmo, ou seja, objeto do uso determina-se pelo próprio objeto da fruição.

⁸⁶ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 42.

⁸⁷ AGOSTINHO, Santo. *De mendacio*. 9, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 41. *Nam et ipsa dilectio proximi ex sua cuiusque terminum accepit [...] Quomodo ergo quisque diligit tamquam se ipsum, cui ut praestevitam temporalem, ipse amitti aeternam? [...] non este iam diligere sicut se ipsum. Sed plus quam se ipsum: quod sanae doctrine regulam excedit.*

Santo Agostinho articula o amor com o próximo, visto estar no cristianismo a possibilidade de relacionar-se com o mundo mesmo na ligação com Deus. Mas não se deduz o amor ao próximo somente de um futuro absoluto, o que se dá apenas em um mundo ordenado onde o próximo tem seu lugar ao lado do ‘eu’, a resultar que “eu devo amá-lo como eu mesmo⁸⁸”.

[...] Pois é no Ser que deve ser amado por ele próprio que se encontra a felicidade; e ainda que na realidade não tenhamos esta felicidade, a esperança de atingi-la consola-nos na Terra.⁸⁹ [...] Daí resulta que devemos amar mesmo os nossos inimigos. Com efeito, não os tememos, visto que eles não nos podem retirar Aquele que amamos.⁹⁰

O lugar do próximo deve-se ao fato do outro também poder fruir Deus. Santo Agostinho julga o próximo como julga a si mesmo, entendendo que não é a qualidade de pecador que se deve amar no próximo.

Os meus amigos são homens e eu amo-os não enquanto animais, mas enquanto homens, isto é, porque eles têm uma alma racional que eu amo até nos ‘ladroes’. [...] sem todavia odiar o homem por causa do vício nem amar o vício por causa do homem; deve-se (sic) simplesmente odiar o vício e amar o homem.⁹¹

2.2.3 Criador origem da criatura

O amor de si, nascido do desejo, foi considerado secundário por Santo Agostinho naquele ordenamento a partir da eternidade; em compensação, junto ao amor de si ficou o amor ao próximo, visto que será a partir do bem supremo atingido que esta relação tem seu verdadeiro lugar.

Para melhor compreender o amor de si é preciso compreender o amor como desejo. No desejo articulado com a vontade de ser feliz (*beatum esse velle*) a vida feliz é projetada para diante de si como um bem vindo de fora, de forma que aquilo que pode viver limita-se ao que é esperado, ou seja, ao bem ou ao mal que o futuro pode oferecer.

⁸⁸ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 43.

⁸⁹ AGOSTINHO, Santo. *De doctrina chistina*. I, 20, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 43. “[...] *Quod enim propter diligentum est, in eo constituitur vita beata; cuius etiam si nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur.*”

⁹⁰ AGOSTINHO, Santo. *De doctrina chistina*. I, 30, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 43. “*Hinc efficitur ut inimicos etiam nostros diligamus: non enim eos timemus, quia nobis quod diligimus auferre non possunt.*”

⁹¹ AGOSTINHO, Santo. *De doctrina chistina*. I, 28; II, *Soliloquia* 24; I, 7 e *De civitate Dei* XIV, VI, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 44. “*De doctrina chistina*. I, 28: “*Ominis peccator in quantum peccator est, non est diligendus. De doctrina chistina*. II, 24: *Soliloquia* I, 7: *El homines sunt et eos amo eo quod animália sede o quod homines sunt; id est ex eos quod rationales animas babent, quas amo etiam in latronibus. De civitate Dei* XIV, VI: *ut nec propter vitium oderit hominem, Nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium amet hominem.*”

Contudo, para esperar o futuro de tal vida feliz desejada, é preciso ter experiência desta vida, a qual exprime-se no amor, este enquanto desejo remetido ao que é anterior. Este reenvio para o passado permite à vida feliz entrar no campo do desejo para ser projetada para o futuro. Vida feliz tem como garantia a memória (*memoria*), a qual vai além do passado ‘intramundano’.⁹² A relembração é provada pela recordação de fatos vividos, embora os fatos mudem o ponto em que Santo Agostinho coloca a questão de como é que ele se lembra da felicidade:

Este recordar é como recordar a alegria? Talvez, uma vez que me recordo de minha alegria na minha tristeza, do mesmo modo que, na miséria, sonho com a felicidade. Ora, (sic) esta alegria nunca foi para mim sensível nem à vista, nem ao ouvido [...] foi na minha alma que eu a experimentei quando me alegrei, e a noção ficou deste modo ligada à minha memória.” [...] “Como não há ninguém que possa pretender nunca ter conhecido a alegria, reencontramo-la na memória e reconhecemo-la quando ouvimos pronunciar a palavra felicidade.”⁹³

A vida feliz não é lembrada como passado puro, mas é a própria relembração que é uma possibilidade de futuro tal como se pode recordar da alegria nos momentos de tristeza. É a recordação da vida feliz que pode tornar-se fundamento da aspiração humana. É o passado presentificado pela memória, como algo que pode ser feito pela experiência e que, retido no presente, perde seu caráter de passado definitivo, tornando-se um devir possível.⁹⁴

O desejo não está totalmente desligado de tudo, sendo sua autonomia aparente, vez que depende de uma relação prévia, a qual necessariamente é esquecida por sua visão projetada no futuro. Esta possibilidade originária de ascender à origem de onde vem a vida feliz faz com que o homem não procure mais o bem supremo no desejo em si mas na própria vida feliz.

Essa relembração leva o homem a ultrapassar todas as experiências ‘intramundanas’, sendo ele reenviado para sua origem última no passado. “O homem chega à memória pelo amor do amor de Deus. [...] uma vez que a verdadeira confissão

⁹² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 66.

⁹³ AGOSTINHO, Santo. *Confessiones*. X, 30; 31, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 67. “*Confessiones*. X, 30: Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium meum metiam tristis memini sicut vitam beatam miser: neque unquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi [...] sed expertus sum in animo neo quando laetatus sum; et adhaesit eius notitia memoriae meae. [...] *Confessiones*. X, 31: Quae quoniam res est quam se expertum non esse Nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur.”

⁹⁴ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 67.

consiste em recordar-se (*recordari*).”⁹⁵ A busca da memória conduz à fuga da dispersão. Não é o desejo de vida feliz que leva à memória, mas a procura da própria origem.

O que eu fiz, é por amor ao vosso amor; regresso as minhas vias perversas [...] que recolheis em vós o meu ser disperso [...]”⁹⁶ Eu quero por isso ultrapassar também esta força da minha natureza para me elevar progressivamente em direção a quem me fez; e eis que chego aos domínios, aos vastos palácios da memória.⁹⁷

A vida feliz encontra-se na memória. Através dela o homem relaciona-se com sua origem. Ao recordar um passado anterior a toda experiência no mundo, a criatura experimenta o limite do passado humano. Este recordar leva o homem para ‘fora-de-si’, tal como um ante-si em direção ao “Criador que o precede e que não está em si (*in me*) senão enquanto se faz conhecer na memória como aspiração à vida feliz.”⁹⁸ Essa ligação ao Criador dá à criatura a razão da criação, sendo apenas nesta relação retrospectiva à origem que todo amor adquire sentido, visto que é nas razões eternas que está o sentido do ser terrestre.

A vida feliz alcança-se pelo regresso (*redire*), sendo que o regresso a si mesmo é idêntico ao regresso ao Criador. “O homem ama-se a si próprio relacionando-se com Deus enquanto Criador.”⁹⁹ Assim como o desejo que busca a vida feliz só encontra sentido na memória que vai além da vida mundana (terrestre), a criatura só adquire sentido através do Criador, enquanto sua origem, a qual está desde sempre lá. A relação da criatura com o anterior é que a constitui como ente, é “a realidade de ‘ser dado’ antecipadamente que funda o estado de criatura do homem”¹⁰⁰. A criatura não tira seu ser dela mesma, mas de Deus, que é entendido por Santo Agostinho como o ser supremo (*summum esse*). Assim, o “regresso a Deus é a relação retrospectiva com o seu próprio ser.”¹⁰¹ Toda criatura só é por esta ligação retrospectiva com sua origem.

O ser age sempre por imitação, ao contrário de Deus que desde o início é idêntico a todos os seus atos. Desta forma, “qualquer coisa só existe na medida em que

⁹⁵ *Ibidem*. p. 68.

⁹⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confessiones*. II, 1, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 68. “*Recordari volo transactas foeditates meãs [...] Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meãs [...] ET coligens me a dispersione [...].*”

⁹⁷ AGOSTINHO, Santo. *Confessiones*. X, 12, *apud* ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 68. “*Transibo ergo et istam vim naturae meae gradibus ascendens ad eum qui fecit me; et venio in campos et lata praetoria memoriae.*”

⁹⁸ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 69.

⁹⁹ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁰ *Ibidem*. p. 70.

¹⁰¹ *Idem*.

tende para a unidade [...]”¹⁰² A imitação é a apropriação explícita da estrutura fundamental do ente que é predestinada ao amor e que realiza a volta a si. Esclarece Arendt que

A relação da criatura com o ser [com o seu próprio ser - *esse* -] é a relação com o criador. Esta é antes de qualquer coisa criada, é antes do mundo, que, na sua consistência factual, surgiu unicamente a partir da razão eterna. Como o mundo e toda criação nascem em primeiro lugar, o seu ser é determinado pelo devir; torna-se algo, tem um começo.¹⁰³

Arendt constata que “A criatura descobre este carácter duplo do *ante* através da memória, que é uma presentificação do passado.”¹⁰⁴ O passado restaurado na existência volta a ser experiência de forma que recuar à sua própria origem na ‘retrospecção reflexiva’ é como abarcar o todo e transportar a si para o fim que se torna um regresso ao Criador. O duplo sentido do antes é ser “simultaneamente aquilo de onde se vem e aquilo para onde se vai.”¹⁰⁵ O ser (*esse*) é o limite extremo entre o passado e o futuro. Enquanto que para o criador não há tempo “a criatura é determinada temporalmente pelo fato de se tornar.”¹⁰⁶ Sendo que

É somente através da recordação e da espera que a criatura pode apreender num todo a extensão temporal do seu ser [...] e aproximar-se desse modo do eterno hoje, do presente absoluto que é a eternidade. A grande força (*vis*) da memória reside no facto de poder remeter efetivamente o passado para o presente, de modo que, desta forma, ele nunca é perdido.¹⁰⁷

Segundo Agostinho, o agir de Deus (*operati Dei*), que é o fazer tudo em simultaneidade (*simul*), trata-se:

[...] de uma ordem que vem, não de etapas temporais, mas do encadeamento das causas¹⁰⁸” “Se, com efeito, a verdadeira diferença entre a eternidade e o tempo é que o tempo não existe sem uma mudança sucessiva, enquanto que a eternidade não admite qualquer mudança, quem não vê que o tempo não teria existido se não tivesse sido feito criatura que desloca esta ou aquela coisa através de um qualquer movimento. Porque esta mudança, este movimento onde tal elemento ou tal outro que não podem existir em simultâneo cedem o

¹⁰² *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaerum*, II, 8, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 72, nota 26.

¹⁰³ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 72.

¹⁰⁴ *Ibidem*. p.73.

¹⁰⁵ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁶ *Ibidem*. p. 73.

¹⁰⁷ *Ibidem*. p.73.

¹⁰⁸ AGOSTINHO, Santo. *De Genesi ad Litteram* V, 12, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 73, nota 32. *Non intervallis temporum sed connexione causarum*

lugar e sucedem-se por intervalos de duração ou mais curta ou mais longa, deu origem ao tempo.¹⁰⁹

A ‘re-presentation’ (*Vergegenwärtigung*) na espera e na recordação, onde a fronteira do futuro identifica-se com a do passado, aniquila o tempo e a submissão da criatura a ele.¹¹⁰ Sendo a memória que permite a coincidência entre passado e futuro tornando o passado presente e fazendo parecer que já se viveu esse futuro, o qual, no entanto, apresenta-se novamente como possibilidade, de forma que “[...] o princípio e o fim da vida tornam-se intermutáveis para a vida factual que na relação reflexiva com o Criador se interroga sobre o seu ser.”¹¹¹ Tal fenômeno intermutável coloca a questão do ser que comanda esta reflexão, “ser que permite ao ser verdadeiro do homem conter o todo”¹¹², coloca, portanto, a questão do antes que tem o duplo sentido de começo e fim. Sendo desta forma que o amor ao criador projeta o todo no ser do homem.

2.2.4 O mundo

Pautado na ‘natureza da vida’, Santo Agostinho questiona o que seria o mundo no qual a criatura é introduzida através do nascimento que a determina originariamente. Segundo Arendt, esta questão em Santo Agostinho parte da determinação do ser conduzida a partir da concepção grega¹¹³, ou seja, daquilo que é sempre, que tem permanência.¹¹⁴ O universo da totalidade ordenadora não é a origem do homem, mas

¹⁰⁹ AGOSTINHO, Santo. *De civitate Dei* XI, VI, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 73, nota 32. Si enim discernitur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura firet, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt; cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur?

¹¹⁰ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 74.

¹¹¹ *Ibidem.* p.74.

¹¹² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 74.

¹¹³ “Na tradição grega, o ser é o cosmos na sua totalidade, permanece idêntico a ele mesmo independentemente da variabilidade das suas partes.¹¹³” Enquanto o universo é simultaneidade (*simul*) as suas partes nascem e desaparecem, são descontínuas e sucedem-se, de forma que ditas partes não têm condições de abranger e nem de apoderar-se do conjunto simultâneo, de forma que é “a partir desse caráter inapreensível do *simul* que se compreende a temporalidade específica da parte.¹¹³” O tempo existe porque a parte é uma sucessão. O tempo é sucessão daquilo que é, ou seja, simultaneidade¹¹³. Sendo esta a eternidade que estrutura o universo para os gregos. Nascendo e morrendo, cada parte, realiza-se no universo através do tempo, de forma que a vida pode ser cortada em partes, o que possibilita o caráter irreversível e único de cada acontecimento. O universo é que confere constituição às partes e estas só têm sentido por sua incorporação no todo. O universo, este ser que “[...] não é nem a soma das coisas singulares, não é nem a potência criadora que, a partir do fora, assim fará as criaturas, mas sim a substância eterna [...] a harmonia das partes.¹¹³” Ele é o que abrange, ele é o presente eterno que “[...] contém de uma vez só o caráter temporal e perecível das partes.¹¹³”

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*p. 74.

sua ordem superior; é uma estrutura eterna regida segundo leis que são impressas em cada indivíduo como parte.¹¹⁵ “A parte só existe para a beleza (*pulcbritud*) do universo e nunca para ela mesma. O si, enquanto coisa singular, está simultaneamente encerrado e perdido na simultaneidade (*simul*) do universo, permanecendo eternamente idêntico a si próprio.”¹¹⁶ Ao ates (*ante*), no sentido do Criador, Santo Agostinho dá orientação claramente diferente da perspectiva grega à problemática do conceito de mundo (*mundus*) e à relação retrospectiva que permite compreendê-la.¹¹⁷ A este respeito diz ele que:

Ora, da mesma maneira que a semente era invisivelmente e simultaneamente tudo o que se desenvolvia na árvore, também se deve pensar que o mundo, quando Deus criou simultaneamente todas as coisas, abrangia simultaneamente tudo o que foi feito nele e com ele [...] ¹¹⁸ Por conseguinte, tu não podes ver o todo apenas por um só olhar. E quando tu te voltas para ver, vês as partes. ¹¹⁹ Se a beleza desta ordem não se torna atraente para nós, é porque, inseridos no mundo como partes por causa da nossa condição mortal, não podemos apreender o conjunto ao qual os detalhes que nos ofendem se ajustaram, todavia, com toda a conveniência e harmonia queridas. ¹²⁰ É pois o comparar esta (a eternidade sempre imóvel) à perpétua mobilidade dos tempos que ela verá que é aí incomparável; que a duração, por mais longa que seja, só é longa pela sucessão de quantidade de movimentos que não podem desenvolver-se simultaneamente, enquanto que na eternidade não há de todo sucessão; está tudo presente ao mesmo tempo, o que não pode ser o caso do tempo; ela verá que todo o passado é apanhado pelo futuro, que todo o futuro segue o passado, que todo o passado e o futuro têm o ser e provêm do eterno presente. ¹²¹

¹¹⁵ O mau seria aquilo o que ao se retirar desta harmonia predeterminada desobedece a lei eterna impressa em cada homem.

¹¹⁶ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 77.

¹¹⁷ *Ibidem.* p.75-78.

¹¹⁸ AGOSTINHO, Santo. *De Genesi ad Litteram V*, 45, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 76, nota 40. *Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quer per tempora in arborem surgent: ita ipsemundus cogitandus est, cum Deus ominia creavit, habuisse simul omnia, quae in illo cum illo fa ta sunt [...]*

¹¹⁹ AGOSTINHO, Santo. *Sermones CXVII*, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 76, nota 41. *Uno ergo aspectu Tatum videre non potes. Et quandium versas ut videas partes dides.*

¹²⁰ AGOSTINHO, Santo. *De Civitate Dei XII, IV*. Apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 76, nota 41. *Cuius ordinis decus nos propterea non delectat, quoniam parti eius pro conditione nostrae mortalitatis intexti universum, cui particulae, quae nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus.*

¹²¹ AGOSTINHO, Santo. *Confessiones XI, 13*, apud ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 77, nota 43. *Et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; nona utem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus Tatum esse praesens: et videat omne praterium propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi; et omne prateritum ae futurum ab eo quod semper est praesens, creari et excurrere.*

Tudo o que se realiza no mundo é em parte obra divina e em parte humana. “Nós somos por nossa vontade parte que se apodera daquilo que advém ao mundo.”¹²² O mundo é o lugar daquilo que advém, os homens, e fora dele está o que faz advir, ou seja, Deus. Mas o mundo também é constituído pelos homens. Para Agostinho, o mundo são todos aqueles que o amam (*dilectores mundi*). O conceito de mundo é duplo, sendo por um lado criação de Deus (o Céu e a Terra) e por outro o mundo humano (pelo habitar e pelo amar (*diligere*)).¹²³ No mundo humano “o homem faz o mundo e faz-se a si mesmo pertencendo ao mundo.” Os pecadores (todos os homens) são chamados mundanos porque amam o mundo e habitam-no. Diz Arendt que:

O que advém pela nossa vontade é conduzido pelo amor do mundo (*dilectio mundi*) [mundo dos homens], pelo que o mundo, a *fabrica Dei* [mundo a partir da criação de Deus], torna-se a pátria totalmente natural do homem. A própria vida que se instala naquilo que é dado pela criação onde toma lugar nascendo faz da criação o mundo por este meio. Tornar o mundo mundano, amar o mundo, funda-se no facto de ser do mundo (*de mundo*).¹²⁴

Nesta concepção de mundo a criatura é considerada na sua mortalidade concreta, que seria o que Arendt chama de vida no mundo e com o mundo, onde o homem participa de sua constituição. Nesta vida há sim um princípio e um fim. Aí, efêmero é o humano, pois perde tanto o mundo em que foi introduzido quanto aquilo que construiu. Diz Arendt:

Porquanto, mesmo se a criatura constituiu o mundo, constituiu-o sempre fundando-se na *fabrica dei*, no mundo tal qual como ela o encontra já aí, criado, e somente daí resulta a possibilidade de constituir uma vez mais o mundo num sentido explícito. Na morte deixa-se a *fabrica dei* tanto como o mundo.¹²⁵

¹²² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 78.

¹²³ M. Heidegger em *L'être-essentiel d'un fondement ou 'raison' – Questions I (Wom Wesen des Grundes)*, trad. Gallimard-Tel, 1968, p. 116) E. Husserl, *Festschrift*, p. 86-87, Halle, 1929 – esboçando a história do conceito de mundo faz alusão a Santo Agostinho. Heidegger também distingue em Agostinho dois significados de mundo: o mundo e o ente criado (*ens creatum*), o que abrange a obra de Deus, portanto o Céu e a Terra, e de outro lado o mundo compreendido como *dilectores mundi*. De forma que Heidegger só interprete este último significado como sendo: “o ‘mundo’ significa, pois, o ser-aí humano no seu conjunto, e este como a qualificação decisiva com a qual ele (*Dasein*) se põe e se mantém diante do ser-aí humano.” Arendt já interpreta o caráter duplo de mundo em Agostinho não só esclarecendo a respeito do *mundus* como *habitare corde in mundo*.

¹²⁴ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.*, p. 80.

¹²⁵ *Ibidem*. p. 90.

2.2.5 O Amor ao próximo

Feita a ligação do homem ao criador, onde é possível ser feliz rememorando a fonte da existência, que está em toda humanidade, verifica-se que é na criação que todos os homens são irmãos e filhos de um mesmo pai. Hannah Arendt trabalha a idéia de que é o amor ao próximo que liga o homem ao mundo do Criador. Assim, ama-se a todos os homens sem distinção, por todos terem sido criados pelo mesmo Criador. O amor ao próximo dá-se não pelo que o “outro” é, mas por se reconhecer nele o que é eterno, o amor de Deus.

A renúncia a si está expressa no comportamento face ao mundo, pois o mundo é amado enquanto criado e a criatura ama no mundo como Deus. “Está aí a realização da renúncia a si que volta a dar a cada um no mundo, e também a si próprio, o seu sentido verdadeiro proveniente de Deus. Esta realização é o amor ao próximo.”¹²⁶ O amor ao próximo seria uma atitude face ao outro nascida da caridade, vez que o homem deve amar o outro como Deus ama, como também, e logo depois, deve amar a si mesmo. Amar-se mutuamente é o mandamento da lei emanada do universo ordenado que regula e determina o comportamento do homem no mundo e de uns homens para com os outros, visto que este mundo é constituído pelo próprio homem. “O amor (*dilectio*) é o espírito de todos os mandamentos particulares”, ele ordena que se cumpram todos os mandamentos possíveis, sendo o próprio espírito da lei. Seu cumprimento precisa da graça, pois amar o próximo depende do amor de Deus. É aceitando o amor divino que a criatura renuncia a si aceitando amar como Deus. O próximo não tem mais o sentido mundano concreto pois é amado como Deus ama e não como um homem ama seu amigo.¹²⁷ “Neste amor que renuncia a si e aos seus próprios laços, todos os homens se reencontram e são todos igualmente importantes”¹²⁸ ao mesmo tempo que são todos igualmente negligenciados. A criatura humana ligada à sua própria origem acaba por não amar seu próximo nem por ele nem por ela, “o amor ao próximo deixa aquele que ama no isolamento”¹²⁹, pela renúncia que foi feita de toda relação com o mundo, por situar-se fora do mundo. É necessário um retorno à mundanidade para que o outro seja reencontrado enquanto próximo, o que ocorre pela

¹²⁶ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 112.

¹²⁷ *Ibidem.* p. 113.

¹²⁸ *Ibidem.* p.114.

¹²⁹ *Idem.*

caridade social (*caritas socialis*), devido à uma pertença originária dos homens uns para com os outros, fundada na descendência histórica de Adão, que seria comum a todos, entendendo-se esta origem histórica exatamente como a mundanidade da criatura humana.¹³⁰

Agostinho suscita a importância do próximo, entendendo que o amor na renúncia ama renunciando a si, ou seja, ama a todos os homens sem diferenciação. E retrospectivamente este amor também ama aos outros como a si próprio. “É neste retorno retrospectivo que surge o amor fraterno (*frater=proximus*) onde a condição para uma compreensão justa do próximo é a compreensão justa de si mesmo”¹³¹. A criatura ama a outra pelo fato dela também ter sido criada, de forma que “o que ama faz daquele que ele ama um igual a si (*aequalis sibi*) e ele ama-o nesta igualdade sem se preocupar em saber se o outro compreende ou não”¹³². Sendo assim que o amor que renuncia a si, embora também acabe por renunciar o outro, consegue não se esquecer deste outro. A renúncia do outro é a alavanca para que se vá na direção do seu ser verdadeiro, tal como foi na renúncia de si próprio para a busca de si mesmo. Na renúncia de si mesmo vive-se a experiência da origem que permite a própria existência. No renunciar ao outro o que se busca é uma maneira de compreender o ser deste outro¹³³. Sendo desta forma que o amor ao próximo é que leva este a ver o sentido do seu próprio ser, seu sentido original. Nesse sentido é que é possível amar a todos os homens. “Neste amor ao próximo, não é exatamente o próximo que é amado, mas o próprio amor.”¹³⁴

Partindo do fato de que a caridade está ligada ao amor a Deus, Hannah Arendt, expõe que o amor ao próximo está ligado tanto ao amor a Deus como ao amar ao outro como a si mesmo (*tamquam se ipsum*) e que Santo Agostinho concebe este amor ao próximo no esquecimento de si e regresso à eternidade, para ver o próximo a uma distância absoluta, uma contradição, pois a renúncia de si levaria à renúncia de outrem. Aqui trabalha o pertencimento à mesma comunidade pelo compartilhar de uma fé comum que se realiza no amor mútuo, sendo então a partir da compreensão da fé do outro é que este outro tornar-se-ia um companheiro, um irmão. O que, no entanto, é

¹³⁰ *Ibidem.* p.115.

¹³¹ *Idem.*

¹³² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 116.

¹³³ *Ibidem.* p.117.

¹³⁴ *Idem.*

insuficiente, visto que nesta concepção somente os crentes tornar-se-iam próximos uns dos outros.¹³⁵

Isto é resolvido quando o Bispo de Hipona trabalha aquilo que tornou até mesmo os descrentes cada qual um próximo, o que se daria em uma realidade histórica preexistente.¹³⁶ Assim, a fé compreendida como atitude de cada um de interrogar-se sobre seu próprio ser gera o problema do isolamento uma vez que todos precisariam crer em uma mesma coisa para serem os próximos uns dos outros, enquanto a fé, compreendida como aquela que liga à faticidade da história, acaba por resolver o problema.¹³⁷ A morte redentora de Cristo não resgatou apenas um homem em particular, mas o mundo inteiro. Assim tal redenção surge em uma comunidade já dada em uma cidade terrestre determinada por um ‘ser-com’ e um ‘ser-para’ outrem, onde o que há não é uma simples coexistência que pode ser assentida e suprimida arbitrariamente, mas sim uma coexistência fundada na história de Cristo.¹³⁸ Nessa perspectiva histórica, a descendência comum de Adão dá “fundamento de uma igualdade bem determinada de todos os homens entre si e de igualdade constringente”¹³⁹, porque no gênero humano ninguém pode abstrair-se a esta proveniência onde a determinação da existência humana é fixada. “Não é, portanto uma semelhança acidental (*similitudo*) que liga os homens; ela está necessariamente fundada e fixada historicamente na descendência comum, a qual determina um parentesco que excede toda simples semelhança.”¹⁴⁰ Tal parentesco cria a igualdade da situação, de forma que o ser particular não está só no mundo, todos são companheiros de destino. “A vida inteira é considerada como uma situação particular submetida a um destino, o dever morrer.”¹⁴¹ Sendo, portanto, sobre a vida que se funda o parentesco.

A dependência recíproca dos homens, que determina de forma essencial o ser-conjunto dos homens na comunidade mundana, é inteligível pela igualdade que na cidade terrestre permanece implícita. Esta dependência recíproca mostra-se na troca, no gesto de dar e de tomar, graças ao qual os homens vivem uns com os outros. A atitude de cada um para com os outros é aqui caracterizada pelo facto de crer (*credere*), por oposição a todo saber ou potencial. Tudo o que é histórico, todos os actos humanos e temporais (*gesta humana et*

¹³⁵ *Ibidem.* p.151-152.

¹³⁶ *Ibidem.* p.153.

¹³⁷ *Ibidem.* p.154.

¹³⁸ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 154.

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ *Ibidem.* p.155.

temporalia) são compreendidos pela mediação desta fé que é ao mesmo tempo confiança.¹⁴²

Tal fé no outro consiste em uma fé em ser conjunto em direção a um futuro. A dependência recíproca é intrínseca aos homens e a providência comum é a de tomarem todos parte no pecado original. “Aí todos os homens são iguais (*aequales*), igualmente pecadores”¹⁴³. Tal natureza pecadora se dá com o nascimento, o surgimento no mundo.

Assim, em Santo Agostinho existem duas cidades, uma fundada em Cristo e outra fundada em Adão; é como se existissem dois amores, o amor ao mundo, ou de si, e o amor a Deus.¹⁴⁴ Os filhos de Adão são iguais pelo nascimento, enquanto que no amor a Deus a igualdade dependia da imitação através da escolha de cada um pela graça divina. O parentesco por nascimento era suprimido na cidade celeste.

Na comunidade fundada em Adão, o homem torna-se independente do Criador. Sua existência é determinada pelo nascimento e não por sua criação. A igualdade de todos estende-se ao passado histórico e não mais a um passado fora do mundo. Assim, o homem passa a existir a partir do primeiro século, do tempo contado de forma humana. Tal mundo histórico é o mundo do ser conjunto evidente para todos.¹⁴⁵ É a transmissão do parentesco através dos anos, ou seja, geracionalmente falando, que traz a dependência recíproca humana, verdadeiro fundamento da comunidade: o homem torna-se um ser social. “Assim, não há ninguém no gênero humano a quem não se deva amor, não devido a uma afeição recíproca, mas devido à própria pertença a uma comunidade por natureza. Este amor não faz senão exprimir a interdependência dos homens.”¹⁴⁶ A simultaneidade da salvação remete à igualdade de todos no mundo como participantes no pecado, bem como ao fato de que todos foram salvos do mesmo modo. É uma situação partilhada por todos; o reconhecimento do passado comum que funda a cidade terrestre, fazendo do mundo o lugar onde os homens vivem ligados uns aos outros por sua interdependência recíproca.¹⁴⁷

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ *Ibidem.* p.156.

¹⁴⁴ “Dois amores fazem duas cidades: uma é terrestre, obra do amor de si até ao desprezo de Deus; a outra, celeste, obra do amor de Deus até ao desprezo de si.” *Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei; caelestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui.* (De civit. Dei, Lib. XIV, c. XXVIII.)

¹⁴⁵ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit.* p. 158-159.

¹⁴⁶ *Ibidem.* p.160.

¹⁴⁷ *Ibidem.* p.162.

É a partir do próximo que adquire sua importância específica.¹⁴⁸ Ele deve ser amado porque tem o mesmo passado daquele que ama, porque é um igual, e é esse passado comum que faz com que realmente exista uma pura capacidade de se ter uma fé comum (*communis fides*).¹⁴⁹ “Além disso, não deves amá-lo por causa do seu pecado, que é propriamente a origem da igualdade, mas por causa da graça que se revelou nele como em ti mesmo (*tamquam te ipsum*).”¹⁵⁰ Este passado continua geracionalmente porque é impossível que cada humano isole-se totalmente e, de fato, os humanos só podem agir uns com os outros.

É o parentesco original e a mortalidade que fazem dos homens companheiros. Enquanto viventes no mundo, os homens permanecem ligados. Diz Santo Agostinho, “Ele é consubstancial a ti [...] O que tu és, ele é-o também; respeita o teu irmão.”¹⁵¹ Levar outrem à explicitação do seu próprio ser é o dever para com o próximo. Isto funda a comunidade determinada pelo amor mútuo, onde o outro torna-se irmão. “A caridade, que é ao mesmo tempo um dever (*necessitas*), nasce desse laço explícito que é a fraternidade. E é dever porque o homem não pode deixar este mundo dado, mesmo no isolamento da fé [...]”¹⁵²

Trata-se de amar os homens humanamente, de confiar que na essência humana existe uma infinita capacidade de amar, ao reconhecer nos “outros” o amor que Santo Agostinho descobre, em si mesmo, universal. Assim, a fraternidade agostiniana vai muito além do mero sentimento fraterno por parentesco consanguíneo ou por amizade. Nesta terceira e conclusiva parte, Hannah Arendt desenvolve a idéia de vida em sociedade e do amor em relação aos outros. É no relacionamento criatura-criatura mediado pelo exemplo de Cristo, criador que se fez criatura, que o homem rompe seu isolamento e torna possível a vida em sociedade. Ao nascer, o homem liga-se, em primeiro momento, à comunidade humana mais ampla, aquela fundada em Adão. Assim, depende dos outros homens, através das diversas gerações. Isto coloca a sociedade como histórica. A vida nova fundada em Cristo é determinada pelo amor mútuo, quando o próximo passa a ser um irmão. A caridade, dever do cristão, fundamenta-se, então, na fraternidade.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ AGOSTINHO, Santo. *Sermones CXVII, apud ARENDT, Hannah. O Conceito de Amor em... op. cit., p. 76, nota 36. Consubstantialis tuus est... Hoc ille quod tu: respice fratrem tuum.*

¹⁵² ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em... op. cit., p. 165.*

3 A Delimitação do amor caridade

Faz-se necessário esclarecer que a virtude do amor que instrui o dever de caridade cristão não se confunde com o amor paixão e nem com o amor pelos amigos, pelo que se passa à distinção.

3.1 Amor *Eros*

Platão, no Banquete, diz-nos por Aristófanos o que se gostaria que fosse o amor; o amor como o homem sonha, o amor paixão que traz a idéia de fundir dois seres em um.¹⁵³ Contudo esse amor sonhado não é possível de ser vivido. A paixão não resiste ao viver quotidianamente a vida, pois ela está na fantasia do que o outro seja e não na realidade do que o outro é.

Sócrates, através de Diotima, fala do amor como ele é, o amor incompletude e carência.¹⁵⁴ Diz que todo amor direciona-se a algo que se deseja e que falta; é, pois, busca e não fusão. Tal falta tem que ser percebida para que se tenha o desejo despertado e esta só se realiza pela posse do objeto faltante. O amor, então, estaria entre o mortal e o imortal, um gigante destinado à falta, sendo um mediador entre os deuses e os homens, pois é desejo privado do que deseja.¹⁵⁵ O mortal sempre busca a imortalidade que lhe falta deixando sempre um indivíduo mais jovem em seu lugar. Neste aspecto, o amor é a própria vida que tenta perpetuar-se pela falta de si. Segundo Platão, uns irão parir segundo o corpo, constituindo família, e outros segundo o espírito, no que chama de criação, embora a morte leve a todos inclusive aos filhos dos filhos e as obras.¹⁵⁶

Somente na morte o humano encontra-se plenamente saciado; assim, é só na transcendência que mais nada faltará. Platão fala de um amor que passa pelo sonho de fusão à experiência da falta e chega, por fim, na transcendência e na fé. Mas o amor pelo que falta e não pelo que se tem é o amor *Eros*, um amor de “concupiscência”¹⁵⁷,

¹⁵³ COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. (Trad. Eduardo Brandão) São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 247-24.

¹⁵⁴ *Ibidem*. p. 247.

¹⁵⁵ *Ibidem*. p. 161-170.

¹⁵⁶ *Ibidem*. p.254-255.

¹⁵⁷ *Ibidem*. p.257.

egoísta, que quer é possuir para si; nisso acaba sendo somente um amor de si que é um tormento.¹⁵⁸ O amor só pode ser apaixonado na falta. Toda presença acaba com a paixão e, se o amor é falta, só pode ter êxito na morte.¹⁵⁹

3.2 Amor *Philia*

Embora Sócrates, no Banquete, tenha falado do amor como falta, ele se faz uma objeção, a qual questiona se aquele que goza de boa saúde por acaso não poderia desejar mais saúde. Ou seja, aquele que tem uma saúde presente não poderia desejar sua continuação no tempo, desejar uma saúde por vir, fruto da esperança. Contudo tal colóquio neste texto não continua a ser debatido. Desejar o que se faz, o que se tem, ou o que existe, leva ao querer e ao agir.¹⁶⁰ Assim, há o amor sofrimento, que é a paixão, e o amor pelo que o homem faz, que é ação. Este último é tal como o amor de um pai pelo filho, que ocorre na presença e não na ausência, também é o amor que acontece nas relações interpessoais, nas amizades. “Em francês, é *amour*: amar um ser é desejar que ele exista, quando existe (senão, apenas se espera), é desfrutar sua existência, sua presença, o que ele oferece em prazeres ou alegrias.”¹⁶¹ Contudo, esta mesma palavra “*amour*” também é utilizada para a paixão, o amor Eros fundado na falta. Em grego a confusão é desfeita pois usa-se o verbo *philein* para significar *amar na presença*, para o amor das relações interpessoais, da amizade no seu sentido lato, por ser o amor um sentimento mais forte. Ou seja, no sentido aristotélico, em que as mães amam seus filhos, ou quando mãe e filho depositam sua alegria nas virtudes um do outro.¹⁶²

Estar apaixonado é um estado, enquanto que amar é um ato. O amor feliz abarca a gama de relacionamentos humanos que o amor Eros não consegue esgotar. Este amor na presença também é amor benevolência, um amor generoso que quer o bem do outro. Não se quer com isso dizer que estes dois amores, *Eros* e *Philia* não se misturem na mesma pessoa, pois, de fato, tal mistura acaba ocorrendo, mas o que se quer pontuar é a existência de ambos e suas diferentes formas.

¹⁵⁸ *Ibidem.* p.256-257.

¹⁵⁹ *Ibidem.* p. 260.

¹⁶⁰ COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das... op. cit.*, p. 2262-265.

¹⁶¹ *Ibidem.* p. 273.

¹⁶² *Ibidem.* p.274.

3.3 Agapé

Além do amor paixão e do amor pelos amigos, existe outro tipo de amor, que, como visto, é aquele encontrado no mandamento cristão que diz para amar-se até mesmo aos inimigos. Este último é um amor sem falta nem amizade, ele é universal, é caridade. Esta palavra foi muito modificada, deriva do verbo grego *agapan*, que é amar, querer bem. Na Bíblia septuaginta chama-se *agapé* como no evangelho de São João: *Theos agapé estin* (Deus é amor) que a vulgata traduziu por *caritas*, o amor divino.¹⁶³

Em Aristóteles, Deus move tudo como objeto de amor, Ele pensa a si mesmo, seu pensamento é pensamento do pensamento; tal contemplação em ato basta para sua eterna alegria, de nada Ele precisa.¹⁶⁴ Segundo Simone Weil, este Mundo nada mais seria senão a ausência de Deus, sua distância seria o espaço, sua espera seria o tempo e sua marca a beleza. Deus criou o Mundo e retirou-se dele, caso contrário o Mundo seria somente Deus. É “a formidável ausência, por toda parte presente”.¹⁶⁵ Assim, Deus criou o amor e os meios do amor, tal amor está pautado na renúncia, no deixar mais lugar, poder e liberdade às criaturas que são frágeis, para não lhes impedir a existência, nem os esmagar com sua presença. O amor está na limitação do próprio poder e isso é o que também significa a caridade. Ela está na abstenção do mando por aquele que detém o poder de fazê-lo.¹⁶⁶ Assim, Deus, embora infinito e perfeito, por este amor aos homens, limita-se.

Por amor caridade, Deus esvaziou-se de sua divindade e por esta abdicação deixou de comandar cedendo o espaço e o tempo aos homens. Ensina o amor verdadeiramente desinteressado, que lembra a estes de sua fragilidade inata. É o amor a si que é duplicado pelo amor ao outro, por ser amor liberto do ego, um amor gratuito, doado ao estrangeiro, ao desconhecido e até mesmo ao inimigo. Deus, segundo o cristianismo, ama também os pecadores, pois seu amor não necessita ser justificado sendo um amor absolutamente livre e não determinado pelo valor do que Ele ama, mas ao contrário disto, tal amor é que determina o valor amado sendo, sim, a fonte de todo valor. Desta forma *agapé* é um amor criador, um amor que atribui valor.¹⁶⁷ “A *agapé*

¹⁶³ *Ibidem.* p.290-291.

¹⁶⁴ *Ibidem.* p.291.

¹⁶⁵ COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das... op. cit.*, p. 293.

¹⁶⁶ *Ibidem.* p.294-295.

¹⁶⁷ *Ibidem.* p.298-300.

não constata valores, cria-os. [...] A *agapé* é um princípio criador de valor. [...] Não é porque uma coisa é amável que a amamos; é porque a amamos que é amável.”¹⁶⁸

Santo Agostinho mostra como se passa do amor a si para o amor ao outro, do amor interessado pelo outro ao amor universal, da concupiscência à benevolência até chegar à caridade.¹⁶⁹ Em santo Tomás, a caridade é amor de benevolência que vai muito além da amizade e que ultrapassa a determinação afetiva, por um processo de transferência, ou transitividade, elo pelo qual o amor generaliza-se. A idéia de que os humanos estão todos ligados era chamada pelos gregos de *philantropia*, que seria uma “propensão natural a amar os homens, uma maneira de ser que eleva à beneficência e à benevolência para com eles.”¹⁷⁰

O mandamento que diz para amar o outro como a si mesmo implica na contapartida de amar a si mesmo como a um outro, sendo desta forma que a caridade trabalha o descentramento do ‘eu’ e combate a injustiça, pois opõe-se a submissão da pessoa ao egoísmo. A pessoa deixa de ser prisioneira do si mesmo e vai além do objeto possível, da posse possível, da preferência e até mesmo além do que nada mais falta, para chegar no que Platão chamou de bem¹⁷¹ e no que Agostinho diz ser o amor de Deus. Sendo por isso que para São Paulo este amor é toda a lei (moral).

4 Os valores cristãos e sociais na formação da consciência moral e a vontade subjetiva

4.1 O valor cristão

Assim, a idéia de fraternidade é introduzida e desenvolvida no amor como caridade, no curso da história pelo cristianismo, pois aprofunda raízes na sua doutrina. Como visto, nesta doutrina a humanidade deriva de Adão, estando a identidade de todos em serem irmãos. Embora o fratricídio exponha a rejeição dessa vocação e o enfraquecimento dessa identidade, em seguida a aliança que Deus faz com Abraão e

¹⁶⁸ *Ibidem.* p.300 e 302.

¹⁶⁹ *Ibidem.* p.300.

¹⁷⁰ *Ibidem.* p.301.

¹⁷¹ COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das... op. cit.*, p. 307-308.

depois com Moisés faz com que a história fraterna tenha um recomeço.¹⁷² A aliança retoma o ideal fraterno e busca que este se torne praticável na história. A mensagem que Jesus leva aos homens traz a idéia de um amor de Deus como pai que acolhe e age transformando as relações. Tal fraternidade não deve ser vivida somente no ambiente sagrado da aliança, mas com todos os humanos da terra. Assim ela é estendida, como expresso na *Carta aos Efésios*, que apresenta Jesus como reconciliador e estabelecedor da fraternidade universal, a qual diz que a fraternidade “de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro da separação e suprimido em sua carne a inimizade [...] a fim de criar em si mesmo um só Homem Novo” (2, 14, 15). O que remete ao Livro do Gênesis à identidade dos homens no ato da criação, todos à imagem e semelhança de Deus que se revela como amor e relação entre os homens.¹⁷³ Neste contexto, a fraternidade passa a ser experimentada, e de fato vivida, pela comunidade cristã, tornando-se realidade em andamento na história ocidental. Isto é explicitado por Paulo na *Carta aos Gálatas*,

Quando afirma que, com base no evento Jesus, “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (3,28). A percepção da eficácia da fraternidade cristã é expressa com veemência em relação às três separações que marcavam a realidade da época: a religiosa, entre judeus e gregos (já mencionada); a social, entre escravos e livres; a antropológica, entre homens e mulheres.¹⁷⁴

O amor a Deus, pregado pelo Cristo, que é uma determinação da liberdade que decide amar inclusive ao inimigo, na prática apresenta-se como estratégia ativa de não violência. A fraternidade fomentou a cultura do Ocidente como ideal de transformação das relações sociais, mostrando-se presente principalmente nas correntes reformadoras que apareceram na história da cristandade, propagando-se para a vida civil. Como exemplo tem-se a fraternidade franciscana que foi de extrema influência cultural. Tudo isto verifica-se também no Concílio Vaticano II, que considera o mundo o “lugar de verdadeira fraternidade” (n. 37), entende a fraternidade universal como algo que corresponde à altíssima vocação do homem (cf. n. 3) e indica o mandamento do amor mútuo como lei fundamental da perfeição humana e da transformação da história

¹⁷² CADA, Piero. Por uma fundamentação teológica da categoria política da fraternidade *in*: BAGGIO, Antônio Maria *et al.* *O princípio esquecido*. (Trad. Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida), São Paulo: Cidade Nova, 2008, p. 78.

¹⁷³ *Ibidem.* p. 80.

¹⁷⁴ CADA, Piero. Por uma fundamentação teológica da... *op.cit.*, p. 81.

(n.38).¹⁷⁵ Neste documento a fraternidade é exposta como relação interpessoal perfeita, e, portanto, objetivo a ser alcançado, a fraternidade como reciprocidade do *agapé* em Cristo,¹⁷⁶

4.2 O ato moral

Dentro do cristianismo o ato moral está centrado na vontade. E, de fato, é como o Bispo de Hipona o entende. Este obedecer à Lei divina a partir do livre-arbítrio ficou conhecido como ‘voluntarismo moral’, que implica não só conhecer a Lei (ou ao próprio Deus), mas amá-lo incondicionalmente.¹⁷⁷ Fundado no livre-arbítrio, o homem pode saber da lei e contrariar sua própria inteligência e a Deus, visto que embora a conhecendo pode optar pelo seu contrário. Desta forma é que Santo Agostinho entende que conhecer para o homem não é suficiente, sendo necessário o amor do qual verdadeiramente decorre a obediência aos mandamentos divinos.¹⁷⁸ Assim, não é mais uma questão de conhecimento, mas de decisão, de liberdade; tal responsabilidade de aceitar as Lei de Deus em seu coração seria a função típica entendida por Mariá Brochado como consciência moral.¹⁷⁹

A consciência em São Tomás de Aquino supera o voluntarismo medieval, afirmando a vontade como fator essencial no processo de realização do bem. Entende por lei a *Lex aeterna* que regularia todas as coisas sujeitas à providência divina; a *Lex naturalis* que é uma parte da lei eterna e que irradia na razão humana; a *Lex humana* que seria a lei positiva, a razão que foi iluminada pela lei natural e a *Lex divina* que é a revelada diretamente por Deus a conduzir o homem para o alcance da felicidade eterna.¹⁸⁰ Para ele o homem traz em sua estrutura o livre arbítrio ou potencialidade de opção, a escolha deriva da liberdade e da vontade de cada um. A consciência moral seria o ato de escolha e responsabilização pela opção. Segundo Mariá Brochado, “Tomás de Aquino conjuga o intelectualismo da Ética grega com o voluntarismo da ética cristã, encontrando assim uma noção harmônica de consciência moral.”¹⁸¹ Para ele, a consciência moral seria o meio pelo qual a razão divina chega à consciência humana,

¹⁷⁵ *Ibidem.* p.83.

¹⁷⁶ *Ibidem.* p.83-84.

¹⁷⁷ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 46.

¹⁷⁸ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 47.

¹⁷⁹ *Ibidem.* p. 47.

¹⁸⁰ *Ibidem.* p.75.

¹⁸¹ *Ibidem.* p.76.

uma aplicação da lei universal ao ato particular, a qual teria, portanto, o conhecimento da lei natural e a aplicação desse conhecimento na esfera particular por determinação da vontade. O pecado partiria da idéia de livre-arbítrio e consistiria em agir ou não conforme as leis universais reveladas por Deus. A consciência estaria no conhecimento da lei e na sua aplicação e a *recta ratio* seria a interiorização da lei natural positivada, do que é bom. Assim, a consciência moral pertence à estrutura subjetiva do agir humano; ela é individual.¹⁸²

Na consciência moral como concebida na tradição cristã, não há o julgamento interior do indivíduo sobre seus atos. O sujeito continua experimentando-a como sentimento que move sua vontade, a qual pode incliná-lo ou não à obediência da lei. Ela é tomada em um sentido afetivo-voluntarista que vai encontrar-se com a concepção intelectualista grega a partir de Santo Agostinho, o qual conjuga sua experiência pessoal com a tradição cristã antiga, colocando a consciência como centro da vida moral, entendida como a presença de Deus dentro de cada humano.¹⁸³

Até a Idade Média a consciência era tão somente a moral; após Descartes, surge uma nova noção de consciência, que é aprofundada por Kant, o qual também traça nova compreensão do problema ético, visto que para ele o bem não está fora da vontade, mas é ela mesma.¹⁸⁴ Entende Mariá Brochado que Kant

Continua afirmando que toda tentativa em encontrar o princípio da moralidade pelas filosofias anteriores resultou falha, justamente porque a lei determinante da ação moral era posta fora do sujeito, não deriva da sua própria faculdade racional. Em função dessa heteronomia, a ação sempre se deixava determinar por interesses, visto que não era a sua própria legislação.¹⁸⁵

É do embate entre inclinação e razão que surge a obrigação moral, sendo que tudo na natureza são leis de ordem física ou moral. São as leis morais que determinam a vontade humana. A moral é uma auto-imposição daquilo que se considera o melhor para si, ela não coincide com a razão e pode inclinar-se à não realização do que é virtuosamente bom. A vontade norteadada pela razão tende a buscar princípios morais válidos universalmente que se constituem em obrigação, o que é, pelos seres racionais, auto-imposta mediante leis reconhecidas por todos objetivamente, visto seu pendão pelo

¹⁸² *Ibidem.* p.79.

¹⁸³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 91-92.

¹⁸⁴ *Ibidem.* p.. 50.

¹⁸⁵ *Idem.*

que nem sempre se considera o melhor.¹⁸⁶ A obrigação é o centro da ética kantiana; ela seria uma auto-sujeição à razão diante de uma lei moral advinda da consciência de cada humano. Mas seria um obrigar-se livremente. A vontade seria um determinar-se a si mesmo, um autolegislar.

A lei moral Kantiana é a vontade pura agindo; ela não tem que escolher, como ocorre no livre arbítrio de Santo Agostinho. O voluntarismo kantiano refere-se à vontade boa que cria para si normas de comportamento universais, o que caracteriza a Ética moderna.¹⁸⁷

5 A obediência à lei moral

O valor fraternidade desenvolveu-se na cultura ocidental como lei moral a ordenar os comportamentos humanos dessacralizando-se até tornar-se um puro dever. Em seguida será delineada a compreensão de como a lei moral fraterna, que cada humano prescreve a si mesmo, passará a ter adesão, cumprimento espontâneo e livre na esfera subjetiva de cada indivíduo.

Ao tratar do alcance da liberdade individual o princípio rousseauísta¹⁸⁸ diz:

Poder-se-á, sobre o que precede, acrescentar ao que se adquire com o estado civil, a liberdade moral, que faz o homem verdadeiramente dono de si próprio, porque o impulso dos apetites é a escravidão, e a obediência à lei que cada um de nós se prescreve constitui a liberdade.¹⁸⁹

O homem permanece livre quando cria obrigações por sua própria vontade. O obedecer aqui trata de acatar uma lei auto-imposta e torná-la obrigação que leva o

¹⁸⁶ *Ibidem.* p.28-29.

¹⁸⁷ *Ibidem.* p.53.

¹⁸⁸ Segundo Joaquim Carlos Salgado “A partir de Rousseau, a justificação do Estado não se dá mais na realização da felicidade dos indivíduos. Seu fundamento está na vontade livre que é a essência do homem enquanto determinação de si mesmo (*Sichselbstbestimmung*) e que não tem outro objeto senão a si mesmo, visto ser não determinada por qualquer coisa de externo. É querer universal que não pode ter outro objeto senão a si mesmo. Por isso tem a vontade, cuja liberdade é incondicionada, absoluta, segundo Rousseau, cria o seu próprio imperativo, determina a si mesma. Em Rousseau esse formalismo da vontade possibilita que seu conteúdo possa ser até a intuição sentimental do estado de natureza. Kant afirma o princípio da liberdade absoluta na *Crítica da Razão Prática*, na qual estuda a vontade e o seu princípio, à base da concepção de Rousseau, segundo a qual a vontade é livre em si e para si. A vontade concebida racionalmente por Rousseau manifesta-se essencialmente no Estado. No Estado, porém, ela aparece como vontade individual que lhe dá origem por meio do contrato.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996, p. 297-298)

¹⁸⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato Social*. (Trad. Antônio de P. Machado). Rio de Janeiro: Ediouro, 1985, I, VIII, p. 39.

próprio sujeito a aceitá-la.¹⁹⁰ A tese política de Rousseau é aprofundada por Kant, o qual trabalha o agir moral regulado pela idéia do dever, sendo o princípio da autonomia sua pedra angular. Mostra que a imposição de uma necessidade moral é possível sem privação da liberdade, desde que o sujeito submeta-se à lei que dá a si mesmo, mantendo sua autonomia, princípio que revela a capacidade auto-referencial da razão nas dimensões de ser autoconstituente, por determinar-se autotélica, que tem a si mesma como fim, auto-representante, que se coloca como sujeito da ação. Dimensões que se manifestam na vocação autolegisladora do humano, de atribuir-se racionalmente leis morais que obrigam a vontade à obediência.¹⁹¹

Autonomia em Kant é “a capacidade racional de atuar de acordo com leis que o agente dá a si mesmo, mediante as quais ele age independentemente de ser determinado por causas estranhas.”¹⁹² O sujeito motivado por sua capacidade de autodeterminação e autogoverno pode controlar a si mesmo e proporcionar regras para seu próprio comportamento. Para Kant, o caráter normativo da razão está na obediência a estas leis que ela mesma se dá; caso ela assim não faça, terá que curvar-se às leis que outrem lhe impuser. Assim, autonomia é prerrogativa da dignidade da pessoa, “o respeito à personalidade de indivíduo como agente moral livre, isto é, como alguém capaz de agir de forma autônoma, sem nenhum uso instrumental da sua identidade ética.”¹⁹³ As demais criaturas obedecem as leis da natureza geradas por Deus e não por eles mesmos, assim, o homem recria a sua natureza obedecendo a lei moral, sendo desta criador.

Assim como Santo Agostinho divide a vontade em duas, também Kant o faz.¹⁹⁴ Para entender como a vontade humana pode ser ao mesmo tempo autônoma, espontânea

¹⁹⁰ RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição. *etic@: Florianópolis* v. 7, n. 1, p. 45-68, jun 2008, p. 46.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² *Ibidem.* p.46.

¹⁹³ RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant... *op. cit.*, p. 47.

¹⁹⁴ Segundo Joaquim Carlos Salgado “Não coincide, ainda, a liberdade kantiana com o livre arbítrio concebido por Santo Agostinho, como capacidade interna de escolher (ou indeterminação do sujeito), depois desenvolvido por Santo Tomás, para quem a liberdade é um poder de eleição dos meios ordenados a um fim; não é o fim que se escolhe, porque a ele se inclina a vontade como a um bem, sem qualquer escolha, segundo a tradição da ética eudemônica aristotélica. Em Santo Agostinho essa indeterminação do livre arbítrio dá-se diante do bem e do mal e se revela como o poder de escolher entre ambos. Contudo, quem escolhe o mal não é livre, pois a liberdade se completa na determinação do seu objeto, o bem, que, em Santo Agostinho, se perfaz em Deus ou na bem-aventurança (Santo Tomás). E como o sumo bem é Deus, a liberdade seria participar da sua vontade. [...] Kant, como se verá a seguir, recebe de Rousseau a idéia de liberdade definida como autonomia na esfera política e interioriza-a, fazendo dessa autonomia também liberdade moral do indivíduo. Livre é a ação que decorre exclusivamente da razão, na medida em que não é perturbada pelos sentidos. [...] De certa forma [Kant] não abjura a contemplação livre-arbitrista de Santo Agostinho: é livre o arbítrio antes de escolher entre o bem e o mal, porque pode ser determinado

e obediente, é preciso distinguir a face da vontade, que Kant chama de *Wille*, da face da vontade, traduzida por Ramos como vontade-arbítrio, a que Kant chama de *Willkür*¹⁹⁵. A vontade é definida por Kant como faculdade de determinar-se a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. *Willkür* é traduzido ora como livre arbítrio, ora como livre escolha, mas sempre no sentido da autodeterminação humana para exercer a livre escolha como fruto do arbítrio de sua vontade. *Wille* é traduzido tão somente como vontade, denotando capacidade volitiva da razão de legislar.¹⁹⁶ Os dois lados da volição kantiana são, pois, a vontade-arbítrio (*Willkür*) que age por determinação da vontade (*Wille*), autolegisladora que se qualifica como razão prática, ou por impulsos sensíveis. A vontade-arbítrio (*Willkür*) escolhe o caminho para a ação moral se for coagida pela vontade (*Wille*) a inclinar-se ao cumprimento do dever.

A vontade-arbítrio (*Willkür*) tem livre escolha podendo ser persuadida ou não pela vontade (*Wille*), sendo assim que as máximas do sujeito podem ou não se conformar à lei moral. Já a vontade (*Wille*), que se identifica à razão prática, e que somente coloca a lei moral, não tem a prerrogativa executória de agir, mas tão somente possui o poder de legislação interna.

“A razão autolegisladora possui a capacidade de impor o cumprimento das suas determinações”¹⁹⁷, o dever é produzido pelo próprio sujeito autônomo detentor da vontade (*Wille*) autolegisladora que coage a vontade-arbítrio (*Willkür*). A coação moral remete ao fato de que a vontade age por princípio racional, que Kant denomina de “fato da razão”. A consciência da lei moral constitui uma verdade para a razão.

A coação moral deduz-se do conceito de dever que o imperativo categórico traduz. Tem por fundamento último o fato da razão, e o agente coator é o próprio sujeito detentor da vontade (*Wille*) que exerce coação sobre a sua outra face, a vontade-arbítrio (*Willkür*), para que haja esta escolha de acatar a lei moral. Esta coação interna é a

pela razão. [...] Diferentemente de Santo Agostinho, para quem o bem é algo transcendente e externo à razão, para Kant o bem é o que resulta da razão na medida em que ela determina a ação; é, pois, imanente a ela; a liberdade não se liga à felicidade, nem se determina por um bem externo a ela, já que é autonomia. (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 227-228.)

¹⁹⁵ “*Wille* tem tanto um sentido amplo que conota a vontade de volição ou vontade como um todo, como um sentido estrito que conota uma função desta faculdade. [...] Assim, *Wille* no sentido estrito é que produz a norma e a *Willkür* escolhe sob a luz dessa norma.” *Wille* é a vontade que serve de lei para si própria e para a *Willkür*. Assim, é somente *Wille* quem tem autonomia. (Kant’s theory of freedom, Cambridge University Press, 1990, p. 129 – 131 *apud* RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant... *op. cit.*, p. 47.)

¹⁹⁶ RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant... *op. cit.*, p. 48.

¹⁹⁷ *Ibidem*. p. 54.

chamada autocoção, porque é exercida pelo próprio sujeito movido pelo conceito de dever constituído pela razão prática.¹⁹⁸ A vontade como volição é uma só apresentando estas duas faces.

Como não há determinismo moral, é preciso que a vontade-arbítrio (*Willkür*) incline-se para o cumprimento da lei moral e, para que isso aconteça, é preciso que a razão contenha a forma da lei em si e não a matéria, para não estar afetada pela subjetividade do livre arbítrio e das máximas¹⁹⁹, determinando-se apenas pelos princípios objetivos que a vontade (*Wille*) ou razão prática prescreve. Assim, “o imperativo categórico representa o princípio de determinação para a vontade-arbítrio (*Willkür*) e serve de cânone para avaliar as máximas da ação.”²⁰⁰

O dever impõe ao sujeito um agir por respeito à lei moral, este respeito é “a consciência de uma livre submissão da vontade-arbítrio à lei”, o que Kant chama de dever de constrição prática (*praktische Nötigung*). A tomada de consciência pela representação do valor supremo da lei moral como um fato que se impõe traz o respeito pela lei que Kant chama de sentimento moral, no sentido de percepção do dever.²⁰¹

Mesmo que o dever moral imponha tal respeito, a obediência da vontade-arbítrio vai segundo sua inclinação. Os humanos como seres livres e racionais são participantes do mundo inteligível (*homo noumenon*), e como seres empíricos, afetados por impulsos, pertencem também ao mundo sensível (*homo phaenomenon*).²⁰² Como membro do mundo inteligível, o humano constitui o campo da moralidade que se orienta por princípios universais válidos para todos que são igualmente racionais e livres. Se o humano pertencesse somente a esta esfera inteligível, sua vontade somente seria a vontade (*Wille*), portanto pura, autônoma e legisladora. Contudo ele pertence ao mundo sensível e é submetido a desejos e leis com força de ação heterônoma dos fenômenos que afeta sua vontade-arbítrio (*Willkür*). A vontade-arbítrio (*Willkür*) humana não é impura pois ela é livre para ser determinada pela razão. Apesar de afetada pela natureza,

¹⁹⁸ RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant... *op. cit.*, p. 55.

¹⁹⁹ Uma máxima é “uma regra da qual o próprio agente faz seu princípio sobre fundamentos subjetivos” ou o “princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, aquele que serviria de princípio prático também subjetivamente a todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade de desejar) é a lei prática.” Tal princípio subjetivo de ação é definido pelo próprio sujeito como uma regra de acordo com a qual ele quer agir, o que vale somente para sua vontade. Então as máximas são preceitos práticos materiais regidos pelo princípio da felicidade pessoal e não comandam como leis universalmente válidas, de forma que não podem se tornar princípios objetivos práticos ou leis. (RAMOS, Cesar Augusto. *Coação e autonomia em Kant... op. cit.*, p. 58.)

²⁰⁰ RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant... *op. cit.*, p. 58.

²⁰¹ *Ibidem.* p.59.

²⁰² *Ibidem.* p.59-60.

a vontade-arbítrio (*Willkür*) não necessariamente é determinada somente por ela, mas, por sua autodeterminação, tem o poder de escolha e sua liberdade consiste exatamente nesta negativa de escolher não ser externamente determinada. Porque o humano pertence ao mesmo tempo a estes dois mundos, a coação interna é necessária para conformar a ação humana à racionalidade normativa.²⁰³ Como o humano, embora reconhecendo a autoridade da lei moral, pode transgredi-la, o constrangimento interno que a lei moral exerce na vontade-arbítrio (*Willkür*) ao cumprimento do dever é necessário.²⁰⁴ A autocoação significa a subordinação da pessoa à sua consciência moral. Por meio dela o sujeito vê-se constrangido por sua razão para agir como se estivesse sob a ordem de uma outra pessoa. Rousseau abre a trilha da compatibilidade entre liberdade e obediência e Kant busca demonstrar que tal pretensão pode ser realizada no campo da moralidade.²⁰⁵

A submissão voluntária a uma norma racional estatuída por uma vontade livre não fere a autonomia de quem assim procede. Se esta norma traduzir o princípio e o sentido da moralidade na ação humana, coagir a vontade para ser obediente a esse princípio que provém dela mesma constitui uma medida razoável e necessária pra a consecução da ação moral, que ainda assim, é livre.²⁰⁶

Não há incompatibilidade entre liberdade e submissão da vontade a uma legislação no âmbito da moralidade. “A adesão racional à norma e a universalização da lei impõem uma obrigação – o dever de obediência – que não fere a autonomia da vontade, antes pelo contrário, confirma a sua liberdade”.²⁰⁷

Esta vontade livre vai aparecer como vontade individual no Estado de Direito dando base e fundamento para o contrato, que se mostra na história como uma doutrina abstrata e atomística.²⁰⁸ A lei moral não traz nem a objetividade e nem a exigibilidade que são próprias do direito. De forma que o direito acaba sendo uma coação externa. O reconhecimento moral gira em torno do sujeito que pratica a ação se quiser. O imperativo categórico somente se realiza moralmente na esfera subjetiva de cada um. Ele é universal, contudo um universal que é de cada um. Ao passo que o direito é a

²⁰³ RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant... *op. cit.*, 60.

²⁰⁴ *Ibidem.* p.60.

²⁰⁵ *Ibidem.* p. 62.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibidem.* p.64.

²⁰⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em...* *op. cit.*, p. 298.

realidade ética que possibilita a universalização objetiva e obriga a todos de forma que a ação jurídica é a que pode ser exigida.²⁰⁹

Há que se ressaltar que o dever em Kant é o de se omitir, o de não lesar o outro. Seu sistema pautado na moral não estabelece direitos, mas somente deveres, de forma que a sanção no plano moral, dentro do seu individualismo, barra tão somente o ato moral. Já no campo jurídico o descumprimento de uma norma jurídica acarreta não apenas o descumprimento do dever, mas também do direito de um outro destinatário da norma, o que motiva que a sanção jurídica ocorra. No plano moral, convivem apenas deveres, já no jurídico são direitos.²¹⁰

Assim, o imperativo categórico é universal, mas realiza-se somente no plano da subjetividade individual. A ação moralmente boa é prática porque se julga que o receptor dela merece, sendo este julgamento decorrente da esfera íntima do sujeito ativo da ação, o qual tem a possibilidade de inclinar-se aos seus próprios interesses. Isto leva Kant a entender, contrariamente à Santo Agostinho, que não se deve praticar o ato moral com o intuito de tornar-se feliz com isso, mas para tornar-se digno de felicidade, o que leva Kant a condenar ações com intenção egoístas, pretendendo que o indivíduo não só pratique a ação por dever, como também que não sinta qualquer satisfação por assim agir. Ou seja, o sujeito deve seguir a máxima não se engrandecendo com o cumprimento dela, o que segundo Mariá Brochado seria a ética de ‘semi-deuses’.²¹¹

Embora explique como a vontade internamente, no âmbito da moral, pode se autodeterminar a decidir obedecer a lei moral tornando-se livre com isso, Kant ao retirar a exterioridade do ato moral, acaba fazendo a interioridade perder sentido como norma subjetiva, pois esta passa a ser entendida como a realização de uma máxima a partir de uma vontade pura que não se relaciona com nenhum objeto externo.²¹² De fato, quando Kant separa a consciência que conhece da consciência que age a unidade clássica da consciência moral é perdida.²¹³

Hegel não separa o prático do teórico como Kant, com ele o sujeito tem a consciência do objeto pela qual conhece a coisa, sabe dela e sabe que sabe, é a consciência de si que é adquirida através da consciência do outro. A experiência é a

²⁰⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 199.

²¹⁰ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy Editora, 2006, p.171-172.

²¹¹ *Ibidem*. p.180.

²¹² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 54.

²¹³ *Idem*.

forma como a humanidade caminha na história. A consciência desenvolve-se por uma vontade que é ela mesma e sabe desse seu desenvolvimento, conhecendo a si mesma, sendo por fim absoluta porque seu processo de conhecimento parte de si para si.²¹⁴ A humanidade caminha no sentido de descobrir-se como um ‘nós que é um eu’²¹⁵. A vontade geral tem de ser entendida no sentido de vontade racional, de vontade em si e para si.²¹⁶ Nesta lógica do entendimento os opostos não se anulam mas movimentam-se em um processo sem fim, tornando possível para a razão compreender a totalidade pensando a contradição. E a consciência é essa unidade que se movimenta em pólos teórico e prático.²¹⁷

6 O desenvolvimento do valor fraternidade na Revolução de 1789 e o surgimento da trilogia

No percurso histórico o homem implementa o conteúdo valorativo fraterno e por ele suas relações são implementadas, isto ocorre pelo agir moral, consequência da consciência moral, que resulta em atos cívicos e políticos.

Na Revolução de 1789 foi destacada inicialmente tão somente a liberdade como princípio, sendo que em 1790 foram explicitados vários princípios pelos distritos de Paris, que segundo o historiador Alphonse Aulard, em sessenta bandeiras apenas uma fazia referência à fraternidade, sendo ela a do Distrito de Valde-Grâce, a qual dizia “Viver como irmãos, sob o império das leis”, sendo que nenhuma referia-se à igualdade.²¹⁸ Já a menção oficial à fraternidade é encontrada neste mesmo ano no juramento dos deputados eleitos para a Federação, o qual dizia que “permanecerão unidos a todos os franceses pelos laços indissolúveis da fraternidade.” E foi em um juramento cívico decretado em 1792 que a igualdade foi posta ao lado da liberdade nos dizeres seguinte: “juro que serei fiel à Nação e mantereí a Liberdade e a Igualdade, ou

²¹⁴ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 55-56.

²¹⁵ Esta expressão Hegeliana quando diz nós indica que “somos iguais, apesar de não idênticos. Somos iguais porque idênticos num plano fundamental, que é a percepção da espiritualidade do outro, e idênticos ou diferentes no que não é fundamental nessa comunhão, mas condição de possibilidade dela, porque só se reconhece algo diferente de si, a individualidade ímpar que possibilita que ele venha ao meu encontro e vice-versa.” (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p.115.)

²¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996, p. 298.

²¹⁷ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 58.

²¹⁸ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções: Paris 1789 e Haiti 1791 *in: O princípio esquecido*. (Trad. Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida), São Paulo: Cidade Nova, 2008, p. 25.

morrerei em sua defesa.” Este último apresentou-se como expressão oficial mais duradoura da Revolução, sendo inclusive impresso nas moedas.²¹⁹

O termo fraternidade já tinha circulação em 1790, muito embora seu conteúdo fosse de grande variedade. A idéia que predominava era de uma fraternidade que vinculasse todos os franceses, ou seja, entendida como sentimento patriótico.²²⁰ Camille Desmoulins dá o primeiro testemunho sobre o aparecimento da fraternidade ao lado da igualdade e da liberdade, por ocasião da Festa da Federação, em 14 de julho de 1790, descrevendo os soldados-cidadãos abraçando-se e prometendo cumprir os princípios da trilogia. Desmoulins descreve os fatos e as ocorrências dando atenção a um jovem que tira seu paletó, coloca sobre ele seus dois relógios e se retira para trabalhar em local distante, para deixar registrado que não existe desconfiança entre os próprios irmãos, pois seus pertences deixados ali são tão invioláveis quanto um deputado da Assembleia Nacional. Evidencia, assim, o papel relevante da fraternidade que assume o novo fundamento da cidadania e seu vínculo extensivo a todos os cidadãos, levando-os a superar, com cerimônias de confraternização, inclusive em aldeias distantes, a fragmentação feudal da França antiga.²²¹

Desta forma descrita, a fraternidade, permite o encontro dos cidadãos em uma dimensão horizontal de relações, esquecendo-se por um instante da ainda vivente estrutura vertical em que se encontravam. Naquela época, a fraternidade ainda não negava a paternidade reconhecida do rei, mas não era mais vivida no sentido de subordinação, e sim no sentido de abertura de possibilidade de diferentes convivências. Assim, os três princípios já circulavam em 1790, mas foi preciso esperar um ano para vê-los reunidos em uma trilogia. Robespierre, em seu discurso sobre a organização da Guarda Nacional em 05 de dezembro de 1790, apresenta um projeto de decreto no qual estava descrito como emblema dos guardas as palavras bordadas “O povo francês” e em cima “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, o que devia ser também inscrito nas bandeiras com as três cores da nação. Contudo, nesta época a interpretação de Robespierre sobre a fraternidade era patriótica no sentido antiaristocrático.

É no discurso do marquês de Girardin, dirigido ao Clube dos *Cordeliers*, em 29 de maio de 1791, por ocasião da constituição das forças armadas, que a fraternidade ganha novos contornos pelas seguintes palavras: “O povo francês, que aspira como base

²¹⁹ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 26.

²²⁰ *Ibidem.* p. 26.

²²¹ *Ibidem.* p. 27-28.

da sua Constituição à Igualdade, à Justiça e à Fraternidade universal, declarou que jamais atacará qualquer outro povo.” E quando publicado o discurso, declarou o marquês ser preciso que o uniforme nacional tornasse-se adequado à situação de todos os cidadãos; que fosse simples, resistente e da mesma cor, com uma placa na altura do coração inscrita a trilogia.²²²

Os grupos das sociedades populares, no período de 1790-1791, só admitiam cidadãos ativos, mas destacou-se o Clube dos *Cordeliers*, que foi um grupo que também acolhia cidadãos passivos e mulheres, apresentando um trabalho muito mais público. Este espaço foi onde se verificou a elaboração da fraternidade revolucionária, onde inclusive foi favorecido o surgimento da própria idéia de *Sociétés Populaires*, cujo primeiro objetivo era a instrução cívica e política do povo.²²³ Também teve destaque as *Sociétés Fraternelles des Deux Sexes*, que não só reuniam homens e mulheres, como também burgueses e proletários a partir dos quais passaram-se a ser difundidas as idéias de um sufrágio universal.

O papel histórico, político e jurídico dessas sociedades é destacado pelo historiador Aulard, porque tinham por objetivo ensinar o povo seus direitos, desempenhando função muito importante no desenvolvimento republicano. Também veio dessas sociedades a revolução lingüística, onde há adoção do “tu” no lugar do “vós” e a substituição do “senhor” e “senhora” por “irmão” e “irmã”, propondo-se, ainda, a substituição da expressão feudal “muito humilde servo” por “devotíssimo cidadão” ou “prezadíssimo irmão”. O que ressalta o uso equivalente entre cidadão e irmão. Verifica-se nessa época a introdução de uma idéia mais ampliada, universalizada, de cidadania pela fraternidade.²²⁴ Mas, salienta-se que o objetivo primeiro do programa das *Sociétés Fraternelles* era a abolição do regime censitário e a adoção do sufrágio universal. Com a emergência desses novos sentidos para fraternidade, em abril de 1791, Robespierre publicou um discurso à Assembleia Nacional apoiando o sufrágio universal e fez, nesta ocasião, um elogio ao povo, que passou a surgir como o novo sujeito político, bem mais amplo e plural que a burguesia.²²⁵ Em 1793, o diretório do Departamento de Paris convidou todos os proprietários ou principais locatários de imóveis a pendurarem nas fachadas de suas casas as palavras: “Unidade,

²²² BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 29.

²²³ *Ibidem.* p.30.

²²⁴ *Ibidem.* p.31.

²²⁵ *Ibidem.* p.32.

Indivisibilidade da República, Liberdade, Igualdade, Fraternidade, ou a Morte”. Tal ordem foi cumprida não só em Paris como em outros distritos e províncias.

Verifica-se que a fraternidade desempenhou o papel de unir, no sentido de dar à nova França uma idéia em torno da qual esta poderia se construir, e, ao mesmo tempo, veio para dividir, desunir, visto que a ambição central da Revolução era – em sua leitura jacobina – criar um homem novo, o que trouxe o esforço pedagógico de criar uma consciência pública capaz de promover unidade entre os cidadãos, os quais deveriam também entenderem-se individualmente livres, e, neste último aspecto, separados, pois a liberdade difundida era tão somente a da esfera individual. Os jacobinos retiraram a fraternidade da sua tradição cristã e deram-lhe um sentido laico e voluntarista, como objeto de uma conquista inédita. Enquanto que, por outro lado, a fraternidade ainda permaneceu constantemente presente nos sermões, nas cartas e nos libelos da Igreja patriótica, esta que passou a contrapor-se à Igreja poderosa da antiga França, dando aos padres patriotas a tarefa de uma recondução da Igreja às condições de igualdade e fraternidade apontadas no Evangelho que concebera todos os homens como membros de uma única família, visto que ligado pelos laços fraternos²²⁶. A idéia de fraternidade como irmandade pressupõe uma paternidade

E como poderia não pressupor a idéia de paternidade? Se se quisesse separar a fraternidade da paternidade, faltaria o princípio regulador da autoridade, suscitando uma espécie de ‘fraternidade conflituosa’, de irmãos sem pai. Foi justamente o que ocorreu na Revolução, quando o pai-rei foi assassinado e os revolucionários jacobinos foram obrigados, a certa altura, a renunciar, dramática, mas coerentemente, à idéia mesma de fraternidade²²⁷.

Dá por diante, há uma transformação substancial nos discursos e a fraternidade muda novamente de contexto. Falando em nome do Comitê de Saúde Pública, Barère, ao ver aristocratas e moderados infiltrarem-se nos banquetes patrióticos, declara que a “fraternidade deve ser concentrada, durante a Revolução, entre os patriotas, unidos por um objetivo comum. Os aristocratas não têm aqui absolutamente uma pátria, e nossos inimigos não podem ser nossos irmãos.” Fica evidenciado no Terror que a fraternidade distanciou-se muito do seu significado cristão, constituindo-se nesta época a expressão “ou a Morte”, que significava morrer em defesa da trilogia, passando a significar que ‘o outro ou se torna meu irmão o eu o mato’, de acordo com o Historiador Alphonse

²²⁶ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 34.

²²⁷ *Idem.*

Aulard, como também no sentido de uma ameaça de morte aos aristocratas.²²⁸ Foi somente no fim do Terror que surgiu um movimento obrigando o cancelamento dos dizeres que associavam a fraternidade à morte na maioria dos monumentos.

7 As idéias que fomentaram o desenvolvimento cultural da fraternidade

Os valores liberdade, igualdade e fraternidade, e sua reunião, são de criação coletiva contudo sua infusão antes da Revolução Francesa fora feita por autores que lançaram suas premissas primeiramente com fortes raízes cristãs. O humanista cristão Étienne de La Boétie escreveu *Contr'un*, ou *Discours de la servitude volontaire* em 1550, publicado em 1574 e reeditado sucessivamente, causando uma reviravolta no pensamento político da época. Seus escritos traziam a idéia de que a razão natural permite aos homens conhecerem os laços naturais de submissão, dos quais tem-se como exemplo aqueles para com os pais, que seriam laços que não impingiriam a alguém tornar-se escravo de um outro.²²⁹ Ele dizia que “a natureza, ministra de Deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, com o mesmo molde, a fim de que nos reconheçamos companheiros [*compaignons*] ou, antes, como irmãos.”²³⁰ Entendia que, se a natureza deu aos homens características diferentes, não foi para levá-los ao conflito, mas para dar lugar à afeição fraterna que está justamente no fato de que uns tenham força de levar ajuda e outros necessidade de recebê-la em alguns momentos, o que pode inverter dependendo das circunstâncias da vida.²³¹ As diferenças entre os homens objetivam permitir-lhes viver a fraternidade, criando, desta forma a igualdade, sendo que a liberdade nasceria por consequência:

Se ela [a natureza] mostrou, em todas as coisas, que não queria tanto fazer-nos todos unidos quando todos um, não devemos duvidar de que nós somos todos naturalmente livres, pois somos todos pares [*compaignons*], e ninguém deve entender que a natureza colocou alguém em situação de servidão, pois colocou todos nós num plano de paridade [em *compaignie*]²³²

²²⁸ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 35.

²²⁹ *Ibidem.* p. 35.

²³⁰ LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de La Servitude volontaire*. In: *Oeuvres complètes d'Etienne da La Soétie*, publiées avec Notice biographique, Variantese, Notes et Index par Paul Bonnefon, s.d. *Apud* BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 37.

²³¹ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 37.

²³² LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de La Servitude volontaire*. In: *Oeuvres complètes d'Etienne da La Soétie*, publiées avec Notice biographique, Variantese, Notes et Index par Paul Bonnefon, p. 16-17, s.d. *Apud* BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 37.

A fraternidade, para La Boétie, cria a *compagnie* que em sua concepção indica igualdade e também a diferença, o que coloca os humanos em situação de paridade. Ele enuncia a trilogia de forma dinâmica, movimento fundado na fraternidade.

Dentre muitos outros autores católicos, destacou-se Antoine Arnauld que propôs, em 1644, uma tradução do *De moribus ecclesioecatholicoe*, de Santo Agostinho, no qual é colocada a idéia de que a Igreja reúne os homens em fraternidade, que os religiosos vivem em igualdade (visto não terem propriedade), e que os fiéis “vivem na caridade, na santidade e na liberdade cristã.”²³³ François Fénelon também deu enorme contribuição com seu livro *Aventuras de Telêmaco*, publicado em 1699 e com ampla divulgação no século XVIII, onde ele descrevia os habitantes da mítica Bética:²³⁴

Vivem todos juntos, sem dividir as terras; cada família é governada pelo seu próprio chefe, que é um autêntico rei [...]. Todos os bens são em comum [...]. Assim, não existem interesses que se oponham uns aos outros, e todos se amam com um amor fraterno que nada ofusca. É a supressão das vãs riquezas e dos falsos prazeres que mantém essa paz, essa união e essa liberdade. Eles são todos livres e todos iguais.²³⁵

Ele trazia a trilogia já combinada, fórmula que vislumbrava como possibilidade de uma ordem social diferente da que vivia. O abade de *Notre-Dame d'Argenteuil*, Claude Fleury, também escreveu sobre a comunidade cristã de Jerusalém como exemplo de ordem de igualdade dos bens, onde a vida comum seria a apropriada para tornar os homens felizes. Reafirmava que a fraternidade seria uma característica dos cristãos.²³⁶

Embora tenham sido os cristãos os que trouxeram para o seio da cultura europeia o ideário da trilogia revolucionária, foram os iluministas que, arrancando tais princípios do cristianismo, os desenvolveram e propagaram fundamentando-os na cultura pagã pré-cristã. Como exemplo tem-se a carta de 1755 de Voltaire, que diz ter visto a Deusa da liberdade distribuir com igualdade seus bens, e assim os Estados seriam iguais e os homens irmãos.²³⁷

Após o renascimento, embora a fraternidade continue a ser contemplada, esta restou mutilada. Ao passar dos valores cristãos para os iluministas perdeu sua

²³³ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 38.

²³⁴ Província romana cuja localização seria no sul da Espanha, os Mouros a renomearam de Andaluzia.

²³⁵ FÉNELON, François S. *Les aventures de Télémaque*. In: *Oeuvres de Fénelon*, Archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes; avec un grand nombre de pièces inédites, Tome XX. Paris: Imprimerie de J.A. Lebel, 1824, p. 107 [Trad. Brás.: *As aventuras de Telêmaco*, São Paulo: Madras, 2006.] *Apud* BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 38.

²³⁶ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 39.

²³⁷ BAGGIO, Antônio Maria *et al.* A idéia de fraternidade em duas Revoluções... *op. cit.*, p. 40.

centralidade e a trilogia perdeu sua dinâmica relacional. A reflexão iluminista centrava-se na liberdade e na igualdade com grande primazia e alguns até chegaram a atacar a idéia fraterna, como Rousseau que criticando o cristianismo acentuava que a fraternidade universal diminuía a coesão cívica, porque, em sua opinião, ela deveria tão somente dar-se entre os concidadãos a contribuir para a união dentro do Estado²³⁸. Assim, para ele, a fraternidade deveria cessar nas fronteiras entre Estados. É época em que o individualismo desenvolveu-se de forma acirrada e que qualquer comportamento generoso, e ao mesmo tempo desinteressado, passa a ser visto com suspeição.

O existo é revelado pelo *cogito*²³⁹ ponto de partida da Ilustração e da filosofia do sujeito. Segundo Salgado

A Ilustração aguça a preocupação com o indivíduo, considerado como ser racional, e pretende elevá-lo da ‘incapacidade culposa’, em que vive, ao plano da maioridade (Kant), a integrá-lo num todo em que, de certa forma, o iguala a todos os demais, enfim, a restaurar a dignidade da razão e a sua força infinita na vida teórica e prática do homem. A Ilustração é, pois, momento cultural que pretende fazer com que o homem assuma a autonomia no pensar para, como no período clássico, desvincular-se da forma mítica de representar a realidade, pensando-a reflexivamente. É uma redescoberta da razão pelo modelo científico moderno, tal como, de modo mais radical, ocorreu com a descoberta da razão pelos gregos, na forma do saber filosófico.²⁴⁰

Contudo, Ilustração opõe-se à fé com a finalidade de restaurar a razão como unidade do mundo cultural, busca a unidade ética vivida no período clássico. Desta feita, opõe-se também ao que Hegel chama de religião do coração, aquela capaz de orientar toda a vida humana. O que leva à afirmação da própria impotência da Ilustração de não poder captar a verdade da religião, qual seja, o absoluto. Tal incapacidade impede a ultrapassagem da fase da alienação do espírito chegando à superação pelo retorno a si mesmo.²⁴¹ Assim, o universal que a Ilustração oferece ainda é colocado no plano abstrato e imediato, não refletindo dialética e especulativamente, como o faz Hegel.²⁴²

²³⁸ *Ibidem.* p. 40.

²³⁹ Diz Salgado que “Na medida em que se afirma o *cogito*, afirma-se a essência do ser, o pensar, para, ao depois, por força dessa essência imediatamente dada de si mesma (a essência do pensar que desvela a si mesmo), seguir a afirmação da sua existência, o *sum*. Não que haja precedência cronológica do *cogito*. O eu que se esconde e que se subentende no ato de pensar como suportado ou fundado, mas não revelado no *cogito*, sua essência, tem a sua existência, o seu aparecer ou revelar-se, por essa essência.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em... op. cit.*, p. 286.)

²⁴⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996, p. 292 -293.

²⁴¹ *Ibidem.* p. 287.

²⁴² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em... op. cit.*, p. 294.

8 Fraternidade e solidariedade

No dicionário Aurélio está definida a fraternidade como “parentesco de irmãos; irmandade; amor ao próximo; fraternização.” Também está como “União ou convivência como de irmãos; harmonia, paz, concórdia, fraternização”.²⁴³ Do que se percebe que o conceito de fraternidade sempre vem relacionado à qualidade de irmão.

No Dicionário Michaelis as definições de fraternidade são: “1 Parentesco entre irmãos. 2 Solidariedade de irmãos. 3 União ou convivência como de irmãos. 4 Amor ao próximo. 5 Harmonia entre os homens. 6 Relações harmoniosas entre pessoas da mesma profissão, ocupação, classe etc”.²⁴⁴

Fraternidade vem do latim *fraternitate* - significa "irmandade" ou "conjunto de irmãos".²⁴⁵ Como visto, em sentido estrito, exprime simplesmente o sentimento de afeição recíproca entre irmãos. Mas o Cristianismo fundamentou a fraternidade através do preceito da caridade, prelecionando o amor a todos os homens, mesmo aos inimigos, já que todos têm a mesma descendência e compartilham a mesma história e destino.

Etimologicamente, solidariedade tem como pano de fundo as palavras latinas *solidum* (totalidade, soma total, segurança) e *solidus* (sólido, maciço, inteiro).²⁴⁶ A definição sociológica de solidariedade do Dicionário Michaelis vai na seguinte direção: “Condição grupal resultante da comunhão de atitudes e sentimentos, de modo a constituir o grupo, uma unidade sólida, capaz de resistir às forças exteriores e mesmo de tornar-se ainda mais firme em face da oposição vinda de fora”.²⁴⁷

Já no dicionário Aurélio, solidariedade é mais relacional e vem como “Laço ou vínculo recíproco de pessoas ou coisas independentes.” Vem também como “Sentimento moral que vincula o indivíduo à vida, aos interesses e às responsabilidades dum grupo social, dum nação, ou da própria humanidade.” E por fim é entendida como “Dependência recíproca”.²⁴⁸

Solidariedade é uma virtude e um valor. Mariá Brochado, citando Lima Vaz, diz que na concepção socrática é na alma que ocorre a opção profunda que orienta a vida

²⁴³ FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. *Novo dicionário da língua portuguesa.... op. cit.*, p.810.

²⁴⁴ Consulta ao dicionário Michaelis na página: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index>.

²⁴⁵ IDÍGORAS, José Luiz *Vocabulário Teológico para a América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983.

²⁴⁶ ALMEIDA, João Carlos. *Antropologia da Solidariedade*. Notandum (USP), v. 14, p. 67-70, 2007, p. 68.

²⁴⁷ Consulta ao dicionário Michaelis na página: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index>.

²⁴⁸ FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª ed.1986, p. 1607.

humana segundo o justo ou o injusto.²⁴⁹ *Areté*, comumente traduzido por virtude, não tem o mesmo significado da virtude cristã ou da Ética moderna, significa “aquilo pelo qual cada coisa desempenha bem e convenientemente a atividade que lhe é peculiar.”²⁵⁰ Entende a autora que é em Sócrates que se encontra o melhor conceito de virtude quando ele entende que a virtude específica do homem seria a da alma. Assim, o homem julgaria seus próprios atos perguntando-se sobre o valor da virtude. Por uma “auto-reflexão teleológica de índole prática.”²⁵¹

A virtude é uma disposição adquirida de fazer o bem. Para Aristóteles ela é o próprio bem, o qual não é apenas para se contemplar, e sim para se fazer. As virtudes são os valores morais humanos vividos, colocados em atos singulares e plurais.²⁵²

Toda virtude é, pois histórica, como toda humanidade, e ambas, no homem virtuoso, sempre coincidem: a virtude de um homem é o que o faz humano, ou antes, é o poder específico que tem o homem de afirmar sua excelência própria, isto é, sua humanidade (no sentido normativo da palavra). Humano, nunca humano demais... A virtude é uma maneira de ser, explicava Aristóteles, mas adquirida e duradoura, é o que somos (logo o que podemos fazer), porque assim nos tornamos. Mas como sem os outros homens? A virtude ocorre, assim, no cruzamento da hominização (como um fato biológico) e da humanização (como exigência cultural); é nossa maneira de ser e de agir humanamente, isto é (já que a humanidade, nesse sentido, é um valor), nossa capacidade de agir bem. “Não há nada mais belo e legítimo do que o homem agir bem e devidamente”, dizia Montaigne. É a própria virtude.²⁵³

Ser solidário “é pertencer a um conjunto *in solido*, como se dizia em latim, isto é, ‘para o todo’. [...] Um corpo sólido é um corpo em que todas as partes se sustentam [...] de tal sorte que tudo o que acontece com uma acontece também com a outra ou repercute nela.”²⁵⁴

A solidariedade é antes de mais nada o fato de uma coesão, de uma interdependência, de uma comunidade de interesses ou de destino. Ser solidário, nesse sentido, é pertencer a um mesmo conjunto e partilhar, conseqüentemente – quer se queira, quer não, quer se saiba, quer não – uma mesma história. Solidariedade objetiva, dir-se-á: é o que distingue o seixo dos grãos de areia, e uma sociedade de uma multidão²⁵⁵.

²⁴⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 69.

²⁵⁰ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Das origens a Sócrates. São Paulo: Loyola, 1993, vI, p. 161 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 70.

²⁵¹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 71.

²⁵² COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. (Trad. Eduardo Brandão) São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 9-10.

²⁵³ COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das... op. cit.*, p. 8-9.

²⁵⁴ *Ibidem*. p.98.

²⁵⁵ *Idem*.

É um valor que escapa ao encolhimento do eu, ao solipsismo ético, onde defender o outro e como defender a si.²⁵⁶ Embora a palavra solidariedade não pertença ao universo bíblico, a doutrina do apóstolo Paulo, que faz analogia entre a Igreja e o ‘corpo de Cristo’, tem forte aproximação com a idéia moderna de ‘solidariedade’ como comunhão e cooperação na formação de um todo.²⁵⁷

O dicionário Houaiss identifica o início do uso da palavra ‘solidariedade’ na língua portuguesa por volta do ano 1840 e a forma ‘solidariedade’, surgida em 1858, teria sido transformada por contágio da sinonímia ‘familiaridade’.²⁵⁸

Segundo o teólogo João Carlos Almeida, há na palavra solidariedade ao menos três níveis de significados, sendo o primeiro emocional: sentimento de compaixão pelo outro; o segundo moral: que transformaria aquele sentimento em movimento de vínculo, reciprocidade, unidade, responsabilidade, mutualidade, comunhão, compromisso, obrigação, ligação, dependência, cooperação, dentre outros; e por terceiro, o jurídico, onde a solidariedade seria “o fato radical que experimentamos quando percebemos em nossa identidade que o todo está na parte e a parte está no todo.”²⁵⁹

O termo ‘solidariedade’ antes de absorvido pela teologia moderna aparece como deformação da palavra jurídica do Império Romano *solidum*, obrigação dos devedores quando cada um é tomado pelo todo. E durante séculos esta palavra permaneceu tão somente no universo jurídico, até que na França, no século XIX, sofreu a ampliação pela qual passa a designar relação entre várias categorias de pessoas, sendo ainda incorporada na filosofia e assimilada pela linha que ficou conhecida como ‘solidarismo’.²⁶⁰

Na Doutrina Social da Igreja, iniciada formalmente por Leão XIII, a carta encíclica *Rerum novarum* (1891) traz em germe a acepção solidarista, além de propor uma forma alternativa de cooperação internacional. Mas a carta magna da solidariedade no âmbito da Igreja católica é a encíclica *Populorum progressio* (1967), do Papa Paulo VI, onde a solidariedade passa a ocupar o centro da doutrina, como princípio fonte de outros princípios. E é o Papa João Paulo II quem fará da solidariedade o centro de seu magistério social.

²⁵⁶ *Ibidem*. p.99-101.

²⁵⁷ ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 138.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Ibidem*. p. 139.

²⁶⁰ *Ibidem*. p. 141.

Em 1963, João XXIII promulga a sua segunda carta encíclica social: *Pacem in terris*. Agora a solidariedade, ainda bastante ligada à sua concepção jurídica, é aplicada primordialmente à relação entre os países, principalmente no que se refere ao problema das migrações, para as quais o papa sugere uma ‘solidariedade dinâmica’. É nesse contexto que aparece de maneira bastante clara a relação entre a solidariedade e a caridade: “[...] publicamente aprovamos e recomendamos todo empreendimento, fundado sobre os princípios da solidariedade humana e a caridade cristã [...]”²⁶¹

João XXIII inaugurou o Concílio Vaticano II em 1962, e Paulo VI o encerrou no final do ano de 1965, enriquecendo o conceito de solidariedade de conteúdo teológico, o que pode ser percebido no texto da *Apostolicam autuositatem* que diz: “Com, efeito, assumindo a natureza humana, Ele uniu a si como família, por uma certa *solidariedade sobrenatural*, todos os homens e fez da caridade o sinal dos seus discípulos [...]”²⁶² A expressão inusitada ‘solidariedade sobrenatural’ expressa “como a caridade divina agiu por meio da Encarnação”²⁶³, sendo ainda que, no mesmo documento, é feita uma extensa apresentação sobre as decorrências humanas e sociais desse fato na solidariedade com os irmãos.

No ano de 1987, João Paulo II publicou a *Sollicitudo rei socialis*, sua segunda encíclica social. Em 1991, volta a publicar outra encíclica social, a *Rerum novarum*, a qual traz um comentário que ajuda a compreender o sentido de solidariedade por ele desenvolvido:

[...] o princípio, que hoje designamos de solidariedade, e cuja validade, quer na ordem interna de cada Nação, quer na ordem internacional, sublinhei na *Sollicitudo rei socialis*, apresenta-se como um dos princípios basilares da concepção cristã da organização social e política. Várias vezes Leão XIII o enuncia, com o nome ‘*amizade*’, que encontramos já na filosofia grega; desde Pio XI é designado pela expressão mais significativa ‘*caridade social*’, enquanto Paulo VI, ampliando o conceito na linha das múltiplas dimensões atuais da questão social, falava de ‘*civilização do amor*’.²⁶⁴

Desta feita, o termo solidariedade vai alargando-se e enchendo-se de conteúdo teológico de forma que passa a abarcar grande parte do conteúdo axiológico da fraternidade, dentre eles a relação com o amor *caritas*. João Paulo II, além de ressaltar todo esse conteúdo teológico da solidariedade, através dela, faz uma ampla análise do panorama internacional contemporâneo em busca de um desenvolvimento humano autêntico na promoção dos “direitos humanos, pessoais, sociais, econômicos e políticos,

²⁶¹ ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da... op. cit.*, p. 147-148.

²⁶² *Ibidem*. p. 148.

²⁶³ *Ibidem*. p. 149.

²⁶⁴ *Ibidem*. p. 152.

incluindo os direitos das nações e dos povos. É assim que o papa reafirma o conceito de ‘desenvolvimento integral’, que deve se realizar ‘no quadro da *solidariedade* e da *liberdade*, sem jamais sacrificar uma e outra com nenhum pretexto.’”²⁶⁵

A solidariedade não perde seu sentido jurídico nato, mas o tem revigorado ao abarcar agora também o conteúdo teológico fraterno. O Papa João Paulo II, ao fazer uma leitura teológica da situação contemporânea, encontra solução na conversão de todos para a solidariedade:

Esta [a solidariedade], portanto, não é um sentimento de compaixão vaga ou de enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas próximas ou distantes. Pelo contrário, é a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos.²⁶⁶

João Paulo II radica a solidariedade na unidade do próprio Deus, sugerindo que ela seja também modelo da identidade humana convocada a ser imagem e semelhança de Deus:

Por cima dos vínculos humanos e naturais, já tão fortes e estreitos, delineia-se, à luz da fé, um novo modelo de unidade do gênero humano, no qual deve-se inspirar em última instância a solidariedade. Este supremo modelo de unidade, reflexo da vida íntima de Deus, uno em três Pessoas, é o que nós cristãos designamos como a palavra ‘comunhão’.²⁶⁷

E no capítulo V da exortação pós-sinodal *Ecclesia in America*, ‘Caminho para a Solidariedade’, esboça João Paulo II verdadeira teologia da solidariedade, em que esta é vista como fruto da comunhão.

“Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a Mim mesmo que o fizestes” (Mt 25,40; cf. 25,45). A noção da comunhão com Cristo e com os irmãos, que por sua vez é fruto da conversão, leva a servir o próximo em todas as suas necessidades, tanto materiais como espirituais, porque em cada homem resplandece o rosto de Cristo. Por isso, a solidariedade é fruto da comunhão que se baseia no mistério de Deus uno e trino, e no Filho de Deus encarnado e morto por todos. Ela se exprime no amor do cristão que procura o bem de todos, especialmente dos mais necessitados.²⁶⁸

Com isso o conteúdo teológico de solidariedade passou a abrigar o de fraternidade em sua origem, sem contudo perder sua característica jurídica nata. A fraternidade evoluiu historicamente, de um sentido originariamente cristão rumo a um

²⁶⁵ ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da... op. cit.*, p. 153.

²⁶⁶ *Idem.*

²⁶⁷ *Ibidem.* p. 154.

²⁶⁸ ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da... op. cit.*, 155.

sentido jurídico, enquanto que a solidariedade, tendo sentido primeiro jurídico, no curso da história alargou-se por agregar a si um sentido teológico não só fraterno pela acepção comum do amor como caridade, mas também próprio e adaptado à contemporaneidade. Por este sentido alargado de solidariedade é que o princípio em estudo será tratado.

Foi no âmbito da sociologia que a expressão fraternidade recebeu o nome de solidariedade, para caracterizar os modelos descritivos e normativos de sociedades comunitárias, dentro das quais os bens são repartidos e as ações são coletivamente praticadas, em regime de cooperação mútua.²⁶⁹ Muito embora tenha ocorrido essa transformação, o conceito de fraternidade persistiu. Assim, fraternidade não é sinônimo perfeito de solidariedade e nem o contrário ocorre. Solidariedade seria a ação que deve ser praticada por aqueles na qualidade de frateros, ou irmãos.

No presente trabalho adota-se o princípio da solidariedade em seu conceito amplo, o qual contém em si essa dinâmica que articula os conceitos historicamente agregados de solidariedade como ação que realiza a fraternidade, muito embora alguns autores citados troquem um princípio pelo outro como se sinônimos fossem. A emergência do significado de solidariedade em seu sentido englobante advém de cada época. Assim, o desenvolvimento do significado do princípio de solidariedade irá passar por seus momentos históricos relevantes, curso no qual deixará de ser definido como forma estereotipada e casual de auxílio/assistencialista a outras pessoas, o que em verdade gera desigualdades e desrespeito à pessoa humana, para passar a ser tratado como conceito base capaz de explicar e propor uma ordem social.

²⁶⁹ SIGNATES, Luiz. *O conceito de solidariedade... op. cit.*, p. 2.

Capítulo 2 - SOLIDARIEDADE COMO DIREITO HUMANO-FUNDAMENTAL

1 Objetividade do direito de solidariedade

Verificou-se a transformação do valor fraternidade em direito a partir do momento que a Assembléia Nacional Legislativa francesa aprovou, em 26 de agosto de 1789, e votou definitivamente, em 2 de outubro do mesmo ano, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Até este momento, os valores fraternos desenvolveram-se intersubjetivamente nas comunidades e eram cumpridos como leis morais, as quais, universais, eram subjetivamente por todos reconhecidas. Contudo, verificou-se insuficiente o seu cumprimento espontâneo, motivo pelo qual buscou-se na objetividade do direito que a fraternidade passasse a tornar-se exigível. Assim, os princípios declarados universais foram transformados em direitos fundamentais dentro das constituições de cada Estado. No curso da história, o princípio da solidariedade ganha relevo e engloba o princípio fraterno.

A distinção kantiana entre moral e direito coloca a moral no plano da obrigação interior pelo dever e o direito no plano da obrigação exterior pela coação, contudo, Lima Vaz, referido por Mariá Brochado, entende que

a obrigação exterior ou *coatividade* não pertence à essência do direito, mas é uma propriedade inerente a sua objetividade (transcendente ao sujeito individual), e colocá-la como essência equivaleria a separá-la irremediavelmente da Moral, e fazer da legislação, *enquanto exterior*, o único objeto da doutrina do direito seria propugnar um extrinsecismo jurídico que dificilmente poderia explicitar os fundamentos *morais* do direito.²⁷⁰

Para ele, o direito seria “razão imanente ao livre consenso²⁷¹ e que explicita em leis, regras, prescrições e sentenças, e que está para a comunidade como a razão reta está para o indivíduo.”²⁷² Assim, é a moral que dá o conteúdo ético ao direito, é ela que o imbuí de valor. A dimensão ética do direito está no conteúdo moral da lei que se

²⁷⁰ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 159.

²⁷¹ Quando há quebra no consenso estabelecido, o direito existente tende a manter a coesão social, o que não ocorre estaticamente, pois que pode ser um momento de reformulação do direito posto, a partir de um projeto de direito em formação, que só o momento futuro definirá como legítimo ou não. [...] essas reformulações [...] é o próprio ‘metabolismo’ do direito na história das sociedades. (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy Editora, 2006, p.175.)

²⁷² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 159.

realiza sob forma da virtude justiça. O direito é sempre objeto da justiça, ele é a face objetiva do *ethos*. A relação entre ética e direito se estabelece no domínio da ação justa.²⁷³

Não há uma consciência moral pública porque ela está no indivíduo. O que existe é um extensão analógica da consciência moral à sociedade. É o jurídico quem tem sua natureza na sociedade; é ele quem estabelece as leis e as normas. Assim, a moralidade está na intenção subjetiva, enquanto que o *ethos* dar-se-ia objetivamente na consciência jurídica.²⁷⁴ Segundo Mariá Brochado, para Lima Vaz

A passagem da realidade empírica para a realidade da norma da lei, e do sujeito empírico para sujeito de direito, dá-se pela aceitação da lei pela consciência moral, o que insere a dimensão ética no direito. A norma moral, enquanto objetividade imanente ao sujeito do agir ético, deve passar a uma objetividade transcendente ao sujeito, considerada por Vaz uma objetividade intersubjetiva, que é a passagem da identidade ética (enquanto tal, individual) à comunidade ética, o que aparece sob a forma de leis.²⁷⁵

A sede da consciência moral é o indivíduo e a da consciência jurídica é a sociedade. A consciência jurídica não pode ser entendida como entendeu Kant, como obrigação externa. O direito não pode ser definido como "ordenação coerciva da conduta humana"²⁷⁶. A consciência jurídica posiciona-se diante de questões que interessam a toda sociedade. O fenômeno jurídico apresenta-se como dever e direito. Não se confunde com cumprimento por temor a sanções. Na esfera subjetiva, moral, o princípio da legislação universal está na consciência do homem. Na esfera objetiva, a lei ética gera no indivíduo a necessidade de agir conforme o princípio, que vale ante a todos, tendo este mesmo sujeito o direito de exigir que tal princípio lhe seja reconhecido.²⁷⁷ É uma pretensão universalmente válida diante de todos, que cada qual tem a obrigação de respeitar.²⁷⁸

Na concepção de Gustav Radbruch, a cultura está referida a um ideal, que é o valor, e o Direito é vivido como fato cultural. A justiça só é possível na relação humana

²⁷³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 160.

²⁷⁴ *Ibidem*. p.161.

²⁷⁵ *Ibidem*. p.163.

²⁷⁶ *Ibidem*. p.174.

²⁷⁷ *Ibidem*. p.184-185.

²⁷⁸ É esta a correlação bilateral e transubjetiva do direito exposta por Del Vecchio²⁷⁸, o qual, no entanto não conseguiu alcançar o conceito de consciência jurídica por não chegar à concepção de que é o direito quem realiza a totalidade ética. (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 187.)

e o fundamento da obrigatoriedade do direito está na segurança que ele proporciona.²⁷⁹ A situação jurídica seria o momento do reconhecimento, pois “pratico a ação justa com a convicção interior de estar sendo justo, não porque me torno melhor, mas porque o outro tem direito e pode exigi-lo, porque, universalmente, qualquer indivíduo naquela situação o teria, inclusive eu mesmo.”²⁸⁰ O direito proporciona ao sujeito a dignidade de impor-se como sujeito de direitos e tal dignidade decorre da essência intersubjetiva, bilateral²⁸¹ e atributiva do direito.²⁸² O princípio jurídico “traz consigo a absoluta exigibilidade pela qual a conduta deve ser normatizada com força irresistível, que decorre dessa mesma exigibilidade, que, por sua vez, exsurge da universalidade material e formal do direito enquanto norma posta por todos e dirigida a todos, com conteúdo axiológico máximo.”²⁸³

O momento da elaboração do direito seria meramente abstrato se não resultasse no momento de sua aplicação, quando a exigibilidade universal alcança a efetividade através do direito positivo.²⁸⁴ O que é devido ao outro não está fundado na mera vontade subjetiva e nem em uma lei moral posta pela razão pura. Neste momento do direito o que é devido não é a coisa em si, mas o *ius* que gera o dever de atribuir a cada um o seu direito que não é arbitrário, mas objetivo.

Segundo Salgado, o direito é a forma de universalização dos valores éticos, os quais, enquanto permanecem como valores morais de um grupo, não podem ser elevados ao *status* jurídico. Numa sociedade pluralista convivem sistemas éticos, e é somente quando existem valores éticos comuns a todos esses sistemas que alcançam materialmente a categoria de universalidade, sendo por todos os membros reconhecidos, que podem esses valores ingressar na esfera do direito²⁸⁵:

primeiro, por serem considerados como universais na consciência jurídica de um povo, a exemplo dos direitos naturais, assim concebidos antes da Revolução Francesa; depois, formalmente positivados na declaração de direitos, ato de vontade que os normatiza

²⁷⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 190-191.

²⁸⁰ *Ibidem.* p.197.

²⁸¹ Bilateralidade como movimento dialético pelo qual “o sujeito de direito se manifesta como universal concreto e no qual se dá tanto o direito subjetivo como o dever jurídico, pois que só é sujeito de direito diante do outro, se é também portador do dever jurídico diante desse outro.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça contemporânea*. 1998-1999 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 218.)

²⁸² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 201.

²⁸³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça contemporânea*. 1998-1999 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 211.

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 216.

universalmente, isto é, como de todos os membros da sociedade e por todos reconhecidos.²⁸⁶

O direito é o *maximum* ético de uma cultura; ele formaliza os valores.

Então, quando certos valores, constituindo um núcleo da constelação axiológica de uma cultura, alcançam a universalidade material reconhecida na consciência ético-jurídica de um povo e a universalidade formal pela sua posição e normatização através da vontade política desse povo é que adquirem a natureza de direitos.²⁸⁷

Desta forma, não é mais possível compreender o direito como o conjunto das condições segundo as quais o arbítrio de cada um pode coexistir com o arbítrio dos outros, visto que “o arbítrio é faculdade de um sujeito isolado, podendo conflitar com o arbítrio do outro e com a própria universalidade objetiva da liberdade - a lei”.²⁸⁸ A liberdade universal concreta constitui-se pela relação consigo mesma, meio pelo qual a liberdade de um indivíduo é negada pela liberdade de outro, gerando a contradição que é superada na liberdade concreta de todos, na unidade do direito e do dever.²⁸⁹ Kant esvazia o fenômeno jurídico de eticidade, pois apenas faz uma relação formal entre arbítrios²⁹⁰, excluindo o desejo e as manifestações de afecções sensíveis.²⁹¹

A coercibilidade²⁹² não se funda no temor, mas no que Salgado denomina irresistibilidade jurídica. A norma irresistível é aquela que sendo reconhecida por todos é posta pela autoridade não resistida pela visão realista do justo.²⁹³ Ela é a essência do

²⁸⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. Contas e Ética. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, n. 1, v. 30, p. 98, jan./mar./1999 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 217.

²⁸⁷ *Idem*.

²⁸⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996, p.337.

²⁸⁹ *Idem*.

²⁹⁰ “Hegel entende que todas as discussões sobre o livre-arbítrio individual só tomaram sentido dentro dos sistemas filosóficos que introduziram *dogmaticamente* uma oposição entre *subjetividade empírica*, reduzida à consciência de si mesma, e *transcendência*, concebida nas suas diversas formas, seja como Deus, Natureza ou Sociedade” Assume dessas propostas que o homem se distingue do animal por sua humanidade, mas que permanece como questão filosófica o que seria essa humanidade, a partir do que a questão passa a ser a de determinar se o homem é livre, visto que ela não é um ideal, mas um fato. Muito embora o homem não nasça livre ele conquista sua liberdade historicamente exercendo-a na vida quotidiana por projetos reivindicando-a como possibilidade de autonomia, livre determinação de si. De forma que liberdade “não é nem concedida nem recusada por um ente sobre-humano, mas conquistada e imposta.” (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy Editora, 2006, p.111)

²⁹¹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.108.

²⁹² Segundo Joaquim Carllos Salgado “A coação do direito desempenha um papel meramente ancilar da liberdade que á a sua *ratio essendi*.[...] Numa linguagem mais técnica, dá ela eficácia ao direito e não validade, que é buscada na sua instância última: a justiça como ideal de realização igual da liberdade. Efetividade do direito dada pela coação tem seu fundamento no poder, enquanto força a serviço da razão 9ou da liberdade). Sem ela, a liberdade não vem ao mundo da sociedade civil.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p. 277)

²⁹³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 220.

direito, o que dá a possibilidade do uso da força para obrigar o indivíduo à prática do ato desejado. Assim, a coerção aparece quando o sujeito pode exigir a realização de determinada conduta. Ela é “a forma de poder institucionalizado que cada cidadão tem à sua disposição para que possa exercer seus direitos subjetivos, conferidos por uma ordem universal, isto é, qualquer cidadão pode exigir o cumprimento de um direito seu.”²⁹⁴ Este poder não se confunde com arbitrariedade, de forma que jamais pode legitimar uma vontade subjetiva.

A separação kantiana entre moral e direito isola o sujeito moral no momento do conhecimento da lei moral de maneira que esta não se efetiva obstaculizada pela afetividade humana e o humano fica incapacitado de se realizar eticamente. Por esta separação, o direito em Kant fica impossibilitado de apresentar qualquer interioridade humana que seja. A moral subjetiva não chega ao seu momento objetivo, de forma que, em Kant, não é possível fazer a passagem da consciência moral para o seu momento jurídico. Hegel tentando superar essa noção dual *une ser e dever ser*, existência empírica, com o que o homem deveria ser, entendendo o homem como “seu próprio projeto de ser, que, ao se realizar, demanda outro ideal de ser.”²⁹⁵ É, pois, um indivíduo concreto que pratica a ação moral e não um sujeito moral ideal. A lei não é mais produto da subjetividade universal, mas ela tem objetividade como lei posta por todos concretamente.²⁹⁶ O direito e a moralidade separados são para Hegel²⁹⁷ abstratos, porque necessitam da realidade que seria a manifestação dos dois. “A vontade livre não é o poder de dar a si mesmo suas leis, como pensa Kant em sua abstração, mas a vontade livre deve se dar uma presença (*dasein*) em uma matéria, nas coisas existentes (*Dinge*).”

É na Revolução Francesa que surge o sujeito de direito universal, categoria conferida a todos os humanos, que assim passam a ser declarados nas constituições de cada Estado. Tal universalidade singulariza-se para cada sujeito em sua individualidade através da *actio* como força irresistível do direito institucionalizado que garante a coação estatal. E o sujeito de direito portador da *actio* é o próprio singular universal.²⁹⁸

²⁹⁴ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p.221.

²⁹⁵ *Ibidem*. p. 241.

²⁹⁶ *Ibidem*. p. 243.

²⁹⁷ Hegel considera o direito como ponto de chegada da realização ética efetiva, contudo, ele atribui essa realização ao Estado partindo para uma filosofia do Estado.

²⁹⁸ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p.226.

Para Mariá Brochado, juridicidade poderia ter sua noção delimitada da seguinte forma: “qualidade exclusiva do direito de se manifestar *normativamente* conforme todas as categorias mencionadas (bilateralidade, exigibilidade, irresistibilidade, universalidade formal e material, todas atualizadas na *actio*).”²⁹⁹ É a consciência jurídica que realiza a juridicidade, “ela surge empiricamente na mentalidade dos povos (como saber ético), de acordo com suas necessidade históricas, mas sempre segundo aquelas categorias. Quaisquer valores que surjam sob a forma da juridicidade são produto de uma consciência jurídica.”³⁰⁰ Existem valores que já surgem dentro dos contornos da juridicidade, como é o caso do valor da fraternidade.

Certos valores, quando se instauram no espírito humano, já aparecem com seu caráter jurídico, dada a imprescindibilidade da sua exigibilidade num dado momento histórico. As revoluções éticas aparecem como um rompimento com valores, mas de forma que a nova sociedade que surge é precedida por um embate de forças, em que a imposição de novos sobre velhos valores aparece sempre sob forma jurídica. Se assim não o fosse, não haveria um movimento da humanidade sempre no sentido positivo de melhorar eticamente. O jurídico faz parte do processo de rompimento com padrões éticos, que historicamente não satisfazem às culturas mais desenvolvidas.³⁰¹

A idéia de direito está na realidade produzida concretamente pelos homens. “É o direito tal como é no seu tempo e tal como se forma na conjunção dos seus momentos.”³⁰² Segundo Mariá Brochado

Jurídico é todo movimento que envolve as leis postas (fatos) e sua constante negação, avaliação e substituição por normas ideais, que já surgem nas consciências com a exigência de serem positivadas justamente por constituírem ideais produzidos pelo real experimentado. Não nos esqueçamos de que tais normas ideais só aparecem na história a partir da experiência feita com normas vigentes e vice-versa, num movimento que tende a aperfeiçoar cada vez mais a vida ética das sociedades.³⁰³

2 Desenvolvimento do direito de solidariedade na modernidade

2.1 O jusnaturalismo

A ordem jurídica é um ideal que se modifica historicamente no embate dos valores que também são historicamente construídos. O direito aparece como forma de

²⁹⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 233.

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ *Ibidem.* p.246.

³⁰² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996, p.334 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 252.

³⁰³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 252.

projeto a ser realizado.³⁰⁴ “O melhor direito é o ideal a ser posto sob a forma normativa em cada época, mas de tal forma, que só nesse contexto este ideal se coloca.”³⁰⁵ Os direitos humanos são direitos naturais positivados que imprimem os valores jurídicos constituídos pela história tal posituação.³⁰⁶ Ao tornarem-se, dentro de cada Estado, direitos fundamentais constitucionalizados concretizam a noção de juridicidade que traz a idéia de posituação dos ideais jurídicos forjados em regras coercíveis do agir, regras estas que retornam ao campo da subjetividade na forma de direitos exigíveis.³⁰⁷

No ocidente, a partir da concepção cristã de vida segundo a qual todos os homens são irmãos, é dado início a um processo que muito posteriormente chega à compreensão do homem enquanto sujeito de direitos, muito embora a fraternidade não tenha em si exatamente o mesmo valor do princípio de solidariedade, mas seu germe. Quem fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina da moral e do Direito foi o jusnaturalismo que, segundo Bobbio, pode ser considerado como “a secularização da ética cristã”.³⁰⁸

Para se compreender a sociedade, é preciso partir dos indivíduos que a compõem, antes de chegar-se ao todo. Os direitos naturais nascem com a concepção individualista da sociedade e são uns dos principais indicadores do progresso histórico. O direito natural surge como forma de manifestação da consciência jurídica. Os teóricos da Revolução Francesa pensaram direito natural por entenderem que seu conteúdo parecia o ideal jurídico, visto que este, quando ainda sem forma jurídica, apresentou-se contrário ao despotismo.

Como todo projeto que nega a realidade, e depois se concretiza, criando uma nova realidade acompanhada de novo projeto, estes ideais jurídicos aparecem sob a forma de direitos naturais (projeto), negaram a ordem positiva (realidade) e depois se positivaram sob forma de declaração de direitos, que caminha cada vez mais para o seu aperfeiçoamento. O projeto para o qual a humanidade caminha hoje é para a efetivação dos direitos fundamentais.³⁰⁹

Há que se diferenciar o jusnaturalismo que em sentido amplo refere-se às doutrinas do direito natural antigo e medieval do jusnaturalismo que surge da escola natural e das gentes no período moderno, sob o paradigma do contrato social, fundado

³⁰⁴ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 245.

³⁰⁵ *Ibidem.* p.248.

³⁰⁶ *Ibidem.* p.253.

³⁰⁷ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.17.

³⁰⁸ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos.* (trad. Carlos Nelson Coutinho), Rio de Janeiro: Campus, 1992, p.59.

³⁰⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 253.

na razão humana e não na ordem cosmológica ou na vontade divina.³¹⁰ A dicotomia direito natural e direito positivo aparece em virtude do racionalismo jurídico do século XVIII. Tal dicotomia não deixava espaço para pensar-se um direito positivo ético.³¹¹ Já na moderna compreensão de direito, após a experiência ocidental da declaração dos direitos humanos, que são em essência direitos naturais positivados, tal dicotomia não tem mais razão de ser, principalmente depois das promulgações constitucionais dos direitos fundamentais, que estabelecem o direito natural na forma de normas postas nas constituições.³¹²

No jusnaturalismo, que inspirou o constitucionalismo, os direitos do homem eram vistos como direitos inatos e tidos como verdade evidente, a compelir a mente [...] A proclamação dos direitos do homem surge como medida desse tipo, quando a fonte da lei passa a ser um homem e não mais o comendo de Deus ou os costumes.³¹³

A partir do Renascimento, o direito passa por uma dessacralização e aparece como um regulador supranacional, surge um direito natural que substitui o seu fundamento ético e bíblico pela noção de ‘estado de natureza’, que diz respeito a uma situação hipotética do homem antes da organização social.³¹⁴ Com o contratualismo de Rousseau, o direito natural passa a ser aquele conforme a natureza humana, sendo o homem, e não a natureza das coisas, a fonte do direito. O contrato social deriva da simples faculdade racional do homem e, como o Estado nasce desse contrato, tem ele a única finalidade que é a de reconhecer os direitos fundamentais, também razão de existir do pacto.³¹⁵ Em Hegel, a consciência alienada volta para si e resgata sua essência, o direito natural deixa de ter um fundamento objetivo exterior e passa a ter base subjetiva, a partir do que passa a ser pensado como produção cultural.³¹⁶

Foi na Revolução de 1789 que finalmente o direito positivo encontrou-se com o direito natural; o encontro da forma com a matéria, deixando o direito menos arbitrário

³¹⁰ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 23.

³¹¹ Após a superação da oposição entre direito natural e positivo o direito passa a avocar para si a missão da realização material (e não apenas formal) da eticidade desenvolvendo a moral. (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 109)

³¹² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 118.

³¹³ LAFFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos*; um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 123, *apud* HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do Estado de Direito*. Uma investigação tridimensional do Estado Liberal, do Estado social e do Estado democrático, na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002, p. 104.

³¹⁴ *Ibidem*. p. 38.

³¹⁵ *Ibidem*. p. 39.

³¹⁶ *Idem*.

e mais ético. É a partir de então que aparecerá um jusnaturalismo pós-kantiano, a afirmar um direito natural não mais eterno e imutável, mas de conteúdo variável.

2.2 Divisão em gerações de direitos

No desenrolar da história geracional, a dicotomia entre moral e direito proposta pelo kantismo é superada pela idéia de que o direito positivo alcançou em si e para si a sua eticidade. O direito positivo deixa de ser só forma, mas também matéria, a qual se apresenta jurídico-ética. Com a Revolução Francesa, momento da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a categoria do sujeito de direito passa a ter cunhagem histórica de um ‘sujeito universal de direitos universais’³¹⁷, a partir do que se concebe um direito de direitos.

A idéia de justiça em Salgado realiza-se com “a formação de um Estado *Social* que promove a igualdade *positivamente*, ao garantir *direitos sociais* – para uma concepção da idéia de *justiça em si mesma*”³¹⁸, resgatando a essência do direito como um projeto em si mesmo de justiça e afastando a concepção do direito como meio formal de realização de um ideal não jurídico. Entendendo que “nada mais jurídico que a idealidade de uma sociedade justa, e nada mais idealmente justo que a Declaração dos *direitos* do homem. *Justiça e Direito* enfim se encontram.”³¹⁹ Para ele, a verdade não é parcial, ela é concreta, a totalidade do processo que assume todo o momento anterior. “A *declaração de direitos* é toda a verdade do processo ético, é o termo real da totalidade ética.”³²⁰ E são os Estados Democráticos contemporâneos o termo de chegada do processo dialético do todo ético

Pois é o momento em que se cumpre a auto-inteligibilidade do espírito do Ocidente na sua vertente ética, desenvolvido no tempo histórico, no qual o homem se revela: a) como animal racional na cultura grega; b) como pessoa de direito na cultura romana e pessoa moral na cultura cristã; c) como indivíduo livre ou cidadão e sujeito de direito universal na declaração de direitos das constituições pós-revolucionárias.³²¹

A positivação dos direitos humanos encontra suas raízes na *Bill of Rights*, no século XVII. Em seguida, em 1776, deu-se a Declaração da Virgínia. A Assembléia

³¹⁷ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 192.

³¹⁸ *Ibidem.* p. 203.

³¹⁹ *Ibidem.* p. 205.

³²⁰ *Idem.*

³²¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo.* No prelo *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 207.

Constituinte da Revolução Francesa aprovou, em 26 de agosto de 1789, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. No Século XX, os direitos humanos ganham *status* de direitos internacionais pela Carta das Nações Unidas, aprovada em 10 de dezembro de 1948, principal documento contemporâneo referente a estes direitos.

Os direitos humanos surgiram na história já com essência de reivindicação, como é de natureza de qualquer *jus*, ainda que não seja direito legal. Neste caso, podem ainda não ser efetivamente exigidos por um problema de eficácia jurídica, o que não anula a sua exigibilidade, visto que ele já surge nas consciências com contornos jurídicos, ou seja, com caráter de exigibilidade, de que *deve* ser positivado e efetivado, ainda que empiricamente não o seja. Para que isso ocorra, ou seja, para que alcancem sua plena realização, antes têm que passar pela cunhagem das constituições, pois aí se tornam obrigatórios, como direitos fundamentais dos Estados soberanos.³²²

Os direitos humanos são entendidos hoje como direitos históricos, distinguem-se dos direitos fundamentais principalmente sob o ponto de vista formal, visto que são tratados como prerrogativas colocadas acima, até mesmo, de qualquer ordem posta; os direitos fundamentais, por sua vez, seriam fundamento da ordem posta, pois positivados pelos ordenamentos jurídicos de cada Estado, garantindo validade a outros direitos.³²³

A evolução dos direitos fundamentais passa por um processo histórico que pode ser apresentado em três momentos, quais sejam, em primeiro, “o seu aparecimento como consciência em determinadas condições históricas”³²⁴ (um primeiro momento em que pode-se dizer que o que se tem seriam os direitos humanos propriamente ditos); por segundo, a sua declaração positiva; e por terceiro a sua realização concreta.³²⁵

Ao partir-se de uma interpretação histórica dos direitos humanos, verifica-se que eles foram classificados em gerações conforme o momento em que tiveram surgimento. Embora assevere Salgado que tal classificação traz uma idéia linear do fenômeno histórico, o que acaba não precisando ontologicamente os tipos de direitos³²⁶, esta classificação no presente trabalho será utilizada tão somente para que seja abordado o desenvolvimento do princípio da solidariedade no curso do tempo.

Com a ocorrência da ampliação do âmbito dos direitos humanos, há a passagem do homem abstrato para o homem concreto por processo de gradual diferenciação e

³²² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 163.

³²³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 124.

³²⁴ *Ibidem.* p.125.

³²⁵ *Idem.*

³²⁶ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 127.

especificação das suas carências que necessitam de reconhecimento e proteção.³²⁷ Os direitos do homem são históricos, ou seja, surgem em circunstâncias caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra antigos poderes. Assim, surgem de forma gradual, e não todos de uma só vez e continuam em constante expansão.³²⁸ Tais direitos nascem de carências humanas e estas aparecem em função das mudanças sociais, tal como quando há o aumento do poder do homem sobre o homem a exigir direitos em busca tanto da limitação deste poder, quanto para regulamentar que tal poder venha intervir de forma protetora. Os primeiros correspondem aos direitos de liberdade, a não agir do Estado, e os segundos aos direitos sociais, que pedem atuação positiva do Estado.³²⁹

O desenvolvimento dos direitos do homem passou por três fases: num primeiro momento, afirmaram-se os direitos de liberdade, isto é, todos aqueles direitos que tendem a limitar o poder do Estado e a reservar para o indivíduo, ou para os grupos particulares, uma esfera de liberdade *em relação ao* Estado; num segundo momento, foram propugnados os direitos políticos, os quais – concebendo a liberdade ao apenas negativamente, como não-impedimento, mas positivamente, como autonomia – tiveram como consequência a participação cada vez mais ampla, generalizada e frequente dos membros de uma comunidade no poder político (ou liberdade *no* Estado); finalmente, foram proclamados os direitos sociais, que expressam o amadurecimento de novas exigências – podemos mesmo dizer, de novos valores -, como os do bem-estar e da igualdade não apenas formal, e que poderíamos chamar de liberdade *através* ou *por meio* do Estado.³³⁰

A Revolução Francesa assinala o fim de uma época e o início de outra. Dois momentos em especial foram o 4 de agosto de 1789, quando os nobres renunciam aos seus privilégios com o fim do regime feudal, e o 26 de agosto de 1789, quando se deu a aprovação da Declaração dos Direitos do Homem. A Declaração francesa foi precedida pela *Bill of Rights*³³¹, mas Bobbio entende que não se pode comparar uma guerra de independência com a derrubada de um regime político e de toda uma ordem social que

³²⁷ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. (trad. Carlos Nelson Coutinho), Rio de Janeiro: Campus, 1992, p.3.

³²⁸ *Ibidem*. p. 5.

³²⁹ *Ibidem*. p. 6.

³³⁰ *Ibidem*. p. 32-33.

³³¹ O núcleo doutrinário da Declaração americana está contido nos seus três artigos iniciais que referem-se respectivamente à condição natural dos indivíduos que é anterior à sociedade civil, à finalidade da sociedade política que vem depois do estado de natureza e ao princípio de legitimidade do poder que caberia à nação. A fórmula do primeiro artigo que dispõe “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos” foi retomada pelo artigo primeiro da Declaração Francesa que diz que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos.” (BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.93.)

se buscava substituir por uma outra completamente diferente.³³² Foi a afirmação desta época, de que o homem, por ser humano e, portanto, antes de formar um grupo social, tem direitos originários, que causou uma reviravolta teórica e prática.³³³

Durante a Revolução Francesa, depois de 9 de julho de 1789, a Assembleia Nacional francesa tornou-se Assembleia Constituinte e proclamou, aos 26 de agosto, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem representa a manifestação da única prova através da qual um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto reconhecido: e essa prova é o senso geral acerca da sua validade.³³⁴

Tais valores foram fundados pela descoberta de que, num dado período histórico, eles passaram a ser unanimemente aceitos, entraram em processo de positivação e passaram a ser direitos. Desta forma, a Declaração de 1789 teve seu fundamento histórico, que ao longo do tempo foi sendo modificado e seu conteúdo ampliado, pois novos consensos em torno dos valores fundamentais ali erigidos foram formando-se.

A Declaração Universal representa um fato novo na história, pela primeira vez um sistema de princípios fundamentais foi aceito pela maioria dos homens que vivem na Terra. Com isso, um sistema de valores se tornou de fato universal, por haver consenso sobre sua validade e capacidade de reger os destinos da comunidade de todos os homens, o que passou a ser explicitamente declarado.³³⁵ Somente depois desta declaração é que se pôde ter a certeza histórica de que toda humanidade partilha valores comuns.”³³⁶

Os direitos de primeira geração são direitos fundamentais do homem afirmados nas lutas contra o absolutismo, tendo por escopo limitar a atuação estatal em busca da preservação de direitos como a vida e a liberdade. “Tratam-se das liberdades civis e das liberdades políticas: dos direitos individuais e dos direitos políticos.”³³⁷ Tais direitos

³³² BOBBIO, Norberto. *A era dos...* op. cit., p.113-114.

³³³ *Ibidem.* p.116.

³³⁴ *Ibidem.* p. 26.

³³⁵ *Ibidem.* p. 28.

³³⁶ BOBBIO, Norberto. *A era dos...* op. cit., p. 28.

³³⁷ HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do Estado de Direito*. Uma investigação tridimensional do Estado Liberal, do Estado social e do Estado democrático, na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002, p. 107.

exigem obrigações puramente negativas.³³⁸ Com eles surge o Estado moderno liberal, onde o poder soberano está nos indivíduos singularmente considerados.³³⁹

A concepção individualista parte da idéia de que primeiro vem o indivíduo tendo valor em si mesmo e que depois virá o Estado, o qual é feito pelo indivíduo.³⁴⁰ Rompe com o despotismo, onde o Estado vinha primeiro e o indivíduo depois, e a inversão desta relação está manifesta no artigo 2º da Declaração de 1789 que dispõe a conservação dos direitos naturais como imprescritíveis e objeto de toda associação política.

Cada um dos direitos de primeira geração significou naquele momento histórico a abolição de uma série de abusos intoleráveis, que correspondiam a uma urgente necessidade³⁴¹ de que os valores violados fossem transformados em direitos.

Foi a Revolução Francesa que constituiu o modelo ideal para a emancipação e libertação dos povos por dois séculos. Kant³⁴² ligava seu aspecto positivo com o direito de um povo decidir seu próprio destino, visto que tal direito - o de liberdade - revelou-se pela primeira vez justamente em função do evento da Revolução. Aqui é entendida a liberdade individual, tão somente na esfera moral, sem objetivação.

Tanto a Declaração Francesa de 1789 quanto a Constituição americana de 1787 são individualistas, partem do homem considerado singularmente e os direitos que elas proclamam entendem pertencentes aos indivíduos, que os possuem antes mesmo de seu ingresso em qualquer sociedade.³⁴³ Tratava-se do nascimento da concepção individual da sociedade e da história, que vem como uma antítese da concepção organicista que entendia que o todo seria anterior às partes. A inversão deste entendimento permite a afirmação de que primeiro vem o indivíduo, e depois a sociedade³⁴⁴, idéia fundante do contrato social e da vontade livre em si e para si, que, no entanto, no Estado, aparece como vontade individual originada pelo contrato. Desta forma, “o Estado acaba sendo

³³⁸ *Ibidem.* p. 72.

³³⁹ *Ibidem.* p. 100.

³⁴⁰ *Ibidem.* p. 60.

³⁴¹ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p. 125.

³⁴² Kant defendia o Estado Liberal de sua época visto que mergulhado em seu contexto entendia ser aquele que permitia a expressão da liberdade de cada um com base em uma lei universal racional, rechaçando o Estado que pretendia fazer os súditos felizes, pois a felicidade de cada um não pode ser dada externamente e nem é uma fórmula a ser imposta por ninguém, a verdadeira finalidade do Estado é aquela de dar aos súditos a liberdade que lhes permita cada qual buscar a sua própria felicidade. Impor um conceito geral de felicidade seria coisificar as pessoas retirando-lhes a autonomia. (BOBBIO, Norberto. *A era dos...op. cit.*, p.90.)

³⁴³ *Ibidem.* p. 90.

³⁴⁴ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p. 118-119.

um elemento abstrato e externo, cuja finalidade é limitar a pessoas, por meio do direito, que é a coexistência do livre-arbítrio de cada um com o dos demais.”³⁴⁵

O homem, detentor dos direitos enunciados neste primeiro momento era o burguês e estes direitos apenas individualmente tutelados seriam os de um homem que se encontraria separado de outros homens e da comunidade, que segundo Marx seria o homem enquanto mônada isolada e fechada em si mesma³⁴⁶, muito embora ditos direitos tenham naquele momento histórico solucionado o problema da relação do governado com o governo absoluto.

Há a oposição entre a ordem social e a natureza, entre direito e moral, entre o direito natural e o direito positivo, de tal forma que o direito moderno passa a operar com oposições, apresentando-se apenas formalmente e desta forma incapaz de concretizar materialmente os direitos que enuncia, o que traz novas carências no âmbito social e com elas novas reivindicações de proteções de direitos.

“O liberalismo estruturou-se em um quadro sociopolítico relativamente simples e pequeno – população escassa, pequenas indústrias, instituições governamentais simples e próximas do povo.”³⁴⁷ Contudo, o aumento da complexidade social advinda do processo de industrialização, causou fortes abalos na estrutura liberal de forma que as instituições tiveram que se estender às parcelas da população que restaram excluídas. Após a Primeira Guerra Mundial “a situação dos operários era desesperadora, com um altíssimo índice de desemprego e todo o seu cotejo de miséria [...]”³⁴⁸ O que funda a chamada segunda geração de direitos são os direitos sociais que buscam sua efetivação material. José Luiz Borges Horta citando Saldanha diz:

De certo modo, o socialismo veio trazer uma nova ética: ou antes, os diversos socialismos (efetivamente diversificados durante o século XIX) trouxeram novas formulações éticas, fundadas sobre a consideração de igualitarismo e da dimensão social dos homens [...] Em vez do puro racionalismo, o destaque da condição concreta dos homens; em vez da valorização dos méritos individuais, a estimação do coletivo.³⁴⁹

³⁴⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996, p. 298.

³⁴⁶ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p. 99.

³⁴⁷ BARACHO JÚNIOR, José Alfredo de Oliveira. *Responsabilidade civil por dano ao meio ambiente*. Belo Horizonte: Del Rey, 1999, p. 55.

³⁴⁸ DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 17. Ed. São Paulo: Saraiva 1993, p. 177, *apud* HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do... op. cit.*, p. 126.

³⁴⁹ SALDANHA, Nelson Nogueira. O chamado “Estado Social”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 62, p. 55-81, jan. 1986, p. 57-58, *apud* HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do... op. cit.*, p. 138

Tal crise também faz nascer no século XIX um discurso solidarista que traz novas formas de pensar a sociedade, o direito e o Estado. Ele vem não só como crítica ao liberalismo, como também se torna forma de ampliação da legitimidade do direito.³⁵⁰

A trilogia em sua perspectiva meramente formal fundamentou práticas de exploração do homem pelo homem. A reação animou os movimentos coletivos de massa na luta pelos direitos coletivos sociais.³⁵¹ É o Estado Social de Direito que traz os direitos econômicos, sociais e culturais, pois que compatibiliza “o capitalismo, como forma de produção, e a consecução do bem estar social.”³⁵² Tem objetivos sociais a realizar e por tal razão sua atuação obrigatoriamente é interventiva³⁵³, promovendo uma enorme mudança estrutural no Estado. O Estado interventivo avoca para si não só a realização dos direitos dos cidadãos, mas passa a dizer por eles quais seriam seus direitos, suas necessidades, seus valores, o que tira a condição humana dos sujeitos por suprimir-lhes a autonomia: é a atuação do Estado assistencialista. Assim, o Estado Social de Direito comporta uma ambiguidade que foi ressaltada pelos regimes autocráticos tais como os da Alemanha nazista, da Itália fascista, da Espanha franquista, Portugal salazarista, dentre outros.³⁵⁴ Arthur Diniz entende que:

O Direito se torna possível quando imerso em atmosfera ética. A Política deve ser seu meio ambiente. O jurídico é possível quando politicamente factível. E a política é a arte do consenso. A dificuldade reside em se pensar uma política que seja ao mesmo tempo reflexo do Direito. Este é o assentamento, a explicação da ação política, o vínculo da realização do homem como ser comunitário. Há uma política que é a busca daquilo que auxilia a definir a dignidade humana – restaurando-a – servida por um Direito que explicita a busca do justo. Há uma política que se torna o domínio do grupo dos ‘possuidores’ do Direito imposto, extrinsecamente válido pelo formalismo e exclusivamente pela coerção: é intrinsecamente nulo. As leis da Alemanha nazista sobre o racismo e as leis do ‘apartheid’ na África do Sul, bem como leis de ‘purificação étnica’ exemplificam este Direito intrinsecamente nulo, vazio, ausente.³⁵⁵

Apesar deste contraste, é com o desenvolvimento dos direitos sociais nesta segunda geração que os direitos de solidariedade ganham mais relevo. O artigo 21 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão admitidos pela Convenção Nacional francesa em 1793, após a queda da monarquia, na plenitude do Terror, durante a

³⁵⁰ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 196.

³⁵¹ BARACHO JÚNIOR, José Alfredo de Oliveira. *Responsabilidade civil por... op. cit.*, p. 57.

³⁵² *Ibidem*. p. 56.

³⁵³ *Ibidem*. p. 97.

³⁵⁴ *Ibidem*. p. 57.

³⁵⁵ DINIZ, Arthur José Almeida. *Vertigem*. Revista da Faculdade de Direito, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 50, p. 62-78, 2007, p. 75-76.

primeira geração de direitos, é que reconheceu a necessidade da ajuda social: “Os auxílios públicos são uma dívida sagrada. A sociedade deve a subsistência aos cidadãos infelizes, quer seja procurando-lhes trabalho, quer seja assegurando os meios de existência àqueles que são impossibilitados de trabalhar”. Esta noção de dever de assistência inaugurada na declaração francesa de 1793 formou-se progressivamente no século XIX, mas é apenas no final deste e no início do século XX que surge um saber jurídico a enfrentar conflitos tais como os entre o coletivo e o individual, o público e o privado, dentre outros, e que busca romper como o direito moderno dos Séculos XVII e XVIII, corespondente às práticas do individualismo jurídico³⁵⁶, em busca da superação da oposições³⁵⁷ com as quais o direito passou a operar. Foi somente no fim do século XIX que apareceu um discurso de solidariedade em que esta não se confunde com assistencialismo ou ‘filantropia’, apresentando-se como uma nova maneira de pensar a sociedade por políticas concretas, ou seja, não apenas como sendo proteção social, mas, além disso, uma forma de conduzir a conceitualização e a construção das políticas sociais.³⁵⁸

No percurso histórico da Segunda Grande Guerra, do advento da bomba atômica, da ‘guerra fria’, do socialismo da ditadura até a globalização, o Direito passa a ser percebido como instrumento essencial à regulação social e, ao mesmo tempo, tem que impor aos indivíduos referências comuns de comportamento, o que faz dele meio de identificação social fundamental para a criação e recriação desta mesma ordem social.³⁵⁹ Trata-se de articular a liberdade individual com a solidariedade social.

Quando do nascimento dos direitos de liberdade, a mudança social que demanda constante criação de novos direitos era menos evidente, contudo com o florescimento dos direitos sociais e a transformação da sociedade, o fator histórico passou a ter que ser considerado. As exigências sociais passaram a ser tanto mais numerosas quanto mais rápida foi a transformação social.³⁶⁰ Da especificação destas exigências sociais, que atingiram toda humanidade, é que surgem os direitos de solidariedade, ou direitos de

³⁵⁶ FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 12.

³⁵⁷ “A constituição de Weimar foi durante muito tempo o documento inspirador de todas as tentativas de conciliar os direitos individuais e sociais no marco do Estado Social de Direito.” (PEREZ LUÑO, Antonio Henrique. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitucional*; um contributo para o estudo das suas origens e evolução. Coimbra Editora, 1989, p. 122, *apud* HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do... op. cit.*, p. 181.)

³⁵⁸ *Ibidem*. p. 190.

³⁵⁹ FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 222-225.

³⁶⁰ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.76.

terceira geração, quando a sociedade foi se tornando mais complexa.³⁶¹ Desta forma o princípio da solidariedade tem raiz tanto nos eventos da primeira geração de direitos quanto nos ocorridos durante a segunda. O princípio da solidariedade além de renovar aqueles direitos preexistentes gera novos, muitos dos quais ainda encontram-se em fase de reconhecimento. Os direitos fundamentais não podem ser vistos estaticamente e nem separadamente uns dos outros e de seus contextos históricos.

Os Direitos advindos do princípio de solidariedade desprendem-se da figura homem-indivíduo e têm por característica a titularidade coletiva ou difusa.³⁶² Para Paulo Bonavides, tal titularidade estaria em todo “gênero humano mesmo, num momento expressivo de sua afirmação como valor supremo em termos de existencialidade concreta.”³⁶³

Os direitos de solidariedade, os interesses sociais difusos, preocupam-se com os problemas indivisíveis. A dignidade humana pressupõe a coexistência social, a proteção e aperfeiçoamento do próprio homem. Sentido em que o princípio da solidariedade reconhece a importância do respeito pelos direitos difusos para tornar viável o direito das futuras gerações, tendo promovido o processo pelo qual passaram os direitos fundamentais nas últimas décadas visando o desenvolvimento econômico-sustentável, aperfeiçoando a justiça distributiva, implementando a justiça social e buscando possibilitar uma vida digna em sociedade, para garantir a liberdade e manter a paz social, na persecução do ideal de justiça.³⁶⁴

Os direitos de solidariedade são universais e transindividuais, exigindo esforços e responsabilidades em escala até mesmo mundial para sua efetivação.³⁶⁵ Dentre eles, ressalta-se o direito à paz, à autodeterminação dos povos, ao desenvolvimento, ao meio ambiente e qualidade de vida, à conservação e utilização do patrimônio histórico e

³⁶¹ Exemplo de transformação no universo ético provocado pela declaração dos direitos e sua constitucionalização está entre 1891 e 1931, é o de quando a Igreja Católica mudou seu posicionamento em relação à propriedade privada e passou a conceber a sua função social como um direito natural. Entendeu que devia ser imposta à propriedade gravames funcionais e que fosse desenvolvida a tributação progressiva. Passou também a entender que o proletariado devia ser protegido das incertezas por uma distribuição equitativa dos bens e que os serviços sociais deviam ser generalizados, propondo, assim, uma reforma no capitalismo da época e promovendo uma crítica ao liberalismo econômico por uma ampliação da fraternidade e da solidariedade. (FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 212.)

³⁶² SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado. Ed., 2009, p. 48.

³⁶³ BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 7ª Ed. São Paulo: Malheiros, 1997, p. 518.

³⁶⁴ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade: o paradigma ético do direito contemporâneo*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2010, p.100.

³⁶⁵ SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos... op. cit.*, p. 49.

cultural e o direito de comunicação³⁶⁶, além das controversas garantias contra manipulação genética, o direito de morrer com dignidade, bem como o de mudar de sexo, que para alguns autores já seriam direitos de quarta dimensão.³⁶⁷ Tal titularidade coletiva é muitas vezes indefinida e indeterminável, reclamando novas técnicas de proteção, de forma que a atribuição da titularidade muitas vezes é dada ao Estado, como ocorre com o direito à paz e ao desenvolvimento.³⁶⁸ Estes direitos fundamentais são fruto de reivindicações concretas surgidas em razão do processo histórico, curso em que inevitáveis acontecimentos injustos vem pedir correção por ferirem valores reconhecidamente fundamentais, sendo que assim vão sendo revelados novos direitos e deveres.

São direitos advindos de novas demandas humanas, de reivindicações sociais surgidas de mudanças causadas pelo impacto tecnológico, pelos impactos da sociedade industrial e pelas guerras, mas também são direitos pautados no que pressagiu Kant ao tratar da necessidade de regulamentação de um direito cosmopolita. Os direitos de solidariedade são reivindicações deduzidas do princípio da dignidade da pessoa humana, que dão aos direitos de liberdade nova roupagem em franca adaptação à modernidade³⁶⁹, pois em que pese serem direitos coletivos ou difusos, estes não deixam de objetivar a proteção da vida do homem em sua individualidade³⁷⁰.

O homem não somente é um indivíduo independente e autônomo, consciente dessa autonomia; supõe-se que ele seja mais do que isso: ele torna-se um 'ser social', não somente por causa de sua natureza social, mas também porque existe uma norma social e jurídica que lhe impõe um comportamento de colaboração no campo da 'solidariedade social'.³⁷¹

Nesta terceira dimensão a lei é vista como forma máxima de expressão da autonomia do sujeito, indo além da esfera privada e atingindo o âmbito social. O indivíduo é destinatário e co-autor de direito. O Estado rege-se em conformidade com a democracia alcançando a máxima objetivação e racionalização mediante o discurso e a reflexão dos argumentos trazidos da sociedade pelas consciências morais individuais, mediatizadas pela consciência moral intersubjetiva, que alcança uma consciência

³⁶⁶ *Ibidem*. p. 48.

³⁶⁷ *Ibidem*. p. 49.

³⁶⁸ *Idem*.

³⁶⁹ SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos... op. cit.*, p. 50.

³⁷⁰ *Ibidem*. p. 54.

³⁷¹ FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 228.

jurídica situada temporal e espacialmente elaborada por normas ao mesmo tempo de todos e de cada um.³⁷²

Embora Kant tenha colocado a igualdade em articulação com a liberdade, nele, pela cisão inteligível-sensível, estes dois princípios permaneceram abstratos, visto que o ético permaneceu isolado na esfera inteligível, longe de qualquer prática. A necessidade de materialização destes princípios é percebida e reivindicada historicamente, sendo nesta terceira geração em que, pela integração da trilogia, os direitos humanos atingem concretude.

Verifica-se que o ressurgimento dos debates axiológicos, metafísicos não é uma volta ao modelo jusnaturalista que eleva a moral como paradigma ético do direito, visto ser ele ético em si. O aumento da complexidade social é que demanda agora do direito maior complexidade material, o que não quer dizer que também não requeira maior complexidade formal, pois que as dificuldades das novas relações jurídicas surgidas pedem soluções proporcionalmente inovadoras para serem regulamentadas. O que se percebe é a “chegada histórica de um direito vivido, primeiro, como alienado da moral e, hoje, suprassumido nela, tornado, portanto, materialmente ético, concebido por uma consciência ético-jurídica dos atores desse momento histórico.”³⁷³

Na terceira dimensão o que ocorreu não foi simples readaptação do discurso liberal sobre o Estado e o Direito, mas tratou-se de mudanças estruturais da esfera pública, com redefinição do espaço público a propiciar o nascimento do Estado de Solidariedade.³⁷⁴ O princípio da solidariedade apresenta uma complexidade crescente e em resposta a estas novas práticas sociais, políticas, jurídicas, econômicas, culturais, industriais e tecnológicas que modificam os dados da vida social.³⁷⁵

A revisão do critério de juridicidade, bem como a crítica à escola exegética, ao individualismo jurídico e ao formalismo, leva a uma visão pluralista do direito, que consiste em uma forma nova de pensar as fontes do direito, que afirma a multiplicidade de procedimentos, indo muito além do dogmatismo jurídico e, portanto, da fonte formal cristalizada na lei, partindo para fontes materiais, dinâmicas e autônomas, que fundamentam as fontes formais.³⁷⁶ O Direito passa a ser legitimado não mais em função

³⁷² TOLEDO, Cláudia. Direito adquirido e estado democrático de direito. São Paulo: Landy Editora, 2003, p. 122 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.102.

³⁷³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.153.

³⁷⁴ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 91.

³⁷⁵ *Ibidem.* p.195.

³⁷⁶ *Ibidem.* p.119.

da sua origem, mas em razão de seu conteúdo e pela ampliação de seus destinatários considerados ao mesmo tempo co-autores.

O todo social é um sistema dinâmico onde a multiplicidade e a unidade tendem à sintetização de forma permanente. O sistema social pressupõe um procedimento de participação ativa, é um espaço que implica em movimento contínuo de correlação do todo com as partes.³⁷⁷ O direito faz parte do processo social interativo que constitui o ‘nós’ coletivo. “O direito seria, então, o resultado dessa complexidade ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, ao mesmo tempo fática, axiológica e normativa, ao mesmo tempo empírica e espiritual, que constitui a própria essência do corpo social.³⁷⁸ [...] Ele é o resultado de um processo social transpessoal [...]”³⁷⁹

Vários institutos são transformados cabendo ressaltar o da responsabilidade que passa a ser objetiva como novo mecanismo jurídico de gestão social, que requer superação do individualismo jurídico e o abandono da responsabilidade subjetiva, para atender as relações dos grupos sociais tanto entre eles, como dos grupos com os indivíduos, e de todos estes com o Estado.³⁸⁰ Este último passa a ser responsabilizado porque seu dever é o de assegurar os administrados contra todo o risco e dano que advenham de sua intervenção. A tese central da responsabilidade do Estado critica a idéia deste enquanto entidade de vontade superior à dos indivíduos, rejeitando a antiga noção de Estado liberto de toda obrigação jurídica para com os cidadãos. O Estado passa a ser um conjunto de serviços públicos confiados aos governantes e a seus funcionários, possuindo todos estes uma missão social a cumprir, qual seja, a de satisfazer as necessidades da coletividade.³⁸¹

Outra mudança ocorrida foi em relação à seguridade, visto que o Estado de solidariedade caracteriza-se por ser também um Estado de seguridade, vinculada à idéia de reparação de danos causados por riscos. Castro Farias, citando R. Saleille, entende que “a verdadeira solução jurídica, a única que corresponde à equidade social e à realidade das coisas seria fazer da reparação dos riscos um encargo coletivo da organização industrial; e isso só pode ser realizado pelo mecanismo da seguridade.”³⁸² A lógica da seguridade é a solução que o direito solidário exige para tentar conciliar

³⁷⁷ *Ibidem.* p.128.

³⁷⁸ *Ibidem.* p.129.

³⁷⁹ *Ibidem.* p.130.

³⁸⁰ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 136.

³⁸¹ *Ibidem.* p. 140.

³⁸² *Ibidem.* p. 144.

solidariedade e liberdade, socialização e individualização. Tal seguridade conclui o processo de socialização da responsabilidade civil, visto que o risco é uma questão concernente à toda sociedade; estando em todos os domínios da vida, vem como solução para a construção da síntese prática do direito de solidariedade para garantir ao máximo a liberdade individual em um mundo solidário e socializado³⁸³.

No fim do século XIX e início do século XX, a luta operária, as associações e os sindicatos, levam a um novo pensamento, não mais dicotômico em relação ao direito público e ao direito privado. O direito não pode mais ser concebido a partir do individualismo jurídico e nem das noções tradicionais do direito público. Ocorre uma mudança na racionalidade jurídico-política, colocando-se em evidência uma nova forma de regulação social rumo a uma governabilidade social.³⁸⁴

A criação de sindicatos e associações é uma espécie de pluralidade, produto da integração, coordenação e harmonização social, e elemento constitutivo de uma totalidade onde o todo e as partes se entrecruzam em processo constante e interativo.³⁸⁵ É uma forma nova de pensar o indivíduo e o coletivo e de uma maneira bem diferente da que foi pensada no momento pós-revolucionário, de forma que a sociedade não cabe mais no conceito de nação, que àquela época excluía a possibilidade de grupos autônomos em relação à unidade nacional, fazendo com que existisse apenas o interesse particular de cada indivíduo e o interesse geral separadamente. A lei Chapelier, de 14 de junho de 1791, proibia o estabelecimento de corporações sob qualquer pretexto ou forma, fundamentando-se na alegação de ser esta uma necessidade constitucional, além da infundada alegação de não existir interesse intermediário entre o indivíduo e o geral. Tais argumentos notoriamente acobertavam o receio de ressurreições de corporações e a organização do trabalho de maneira institucionalizada. Tal concepção alimentou o individualismo do homem ‘mônada’ da época. Em 1864 foi suprimido o delito de formação de associação e a lei dos sindicatos veio aos 1884, pondo fim ao referido antiassocionismo pós-revolucionário. Essa transformação integra a fase de solidariedade, cujo germe está nestas mudanças que exigem a superação daquele individualismo absoluto. O associacionismo mostra que a solidariedade representa a

³⁸³ *Ibidem.* p. 144-146.

³⁸⁴ *Ibidem.* p. 167-168.

³⁸⁵ *Ibidem.* p. 170.

afirmação das individualidades e das liberdades por revelar sua articulação com o coletivo em sua nova forma de regulação social.³⁸⁶

Ao dar à convenção coletiva de trabalho um caráter público e geral de “regra-lei”, de “*Lex*”, de “regulamento”, e ao considerá-la como um produto da negociação entre grupos sociais, pretende-se inevitavelmente ver aí a criação de um direito novo nascido da sociedade civil ela mesma, pois ela se aplica a todos os indivíduos do grupo profissional e não somente aos membros do sindicato. Com isso, a convenção coletiva de trabalho procura estreitar os laços de solidariedade da coletividade pela via de um apego do indivíduo ao grupo social, sem que isso possa significar a negação das liberdades individuais. Estamos aí em plena marcha na direção da construção de um espaço social autônomo, onde se entrecruzam de maneira permanente o coletivo e o individual num novo campo de regulação social.³⁸⁷

A Declaração Universal de 1948, advinda da necessidade de reconstrução dos direitos humanos esfacelados pela Segunda Grande Guerra, é o marco do direito contemporâneo e assenta suas perspectivas na premissa da solidariedade. Ela é fruto do movimento de internacionalização dos direitos humanos e da reconstrução do direito da pessoa como referencial ético a orientar a ordem internacional.³⁸⁸ Ela deu força normativa ao princípio da dignidade humana inaugurando sua moderna visão, sendo o ponto de chegada para uma maior atuação tanto dos Estados quanto da sociedade, para que cada humano possa existir e desenvolver-se com dignidade em um emaranhado sistema de solidariedade que envolve tudo o que está relacionado à garantia de que todos usufruam da vida ética.³⁸⁹ A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é a manifestação suprema de um ‘Direito *de direitos*’, e não de um ‘Direitos de *deveres*’ imposto coercivamente, é, portanto, manifestação de um *direito em si mesmo ético*.³⁹⁰ “O espírito de fraternidade, consagrado na Declaração de 1948, e que vem, como já verificamos, somar-se aos valores da liberdade e da igualdade; assim sendo, também a terceira geração adere às antecedentes, garantindo-as e ampliando seu leque de efetivação.”³⁹¹

³⁸⁶ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 170-172.

³⁸⁷ *Ibidem*. p. 177.

³⁸⁸ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade: o paradigma ético do direito contemporâneo*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2010, p. 95.

³⁸⁹ *Ibidem*. p. 95-96.

³⁹⁰ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.18.

³⁹¹ HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do Estado de Direito*. Uma investigação tridimensional do Estado Liberal, do Estado social e do Estado democrático, na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002, p. 256-257.

Assim, com a referida Declaração³⁹², há o início desta terceira fase onde a afirmação dos direitos humanos é ao mesmo tempo universal e positiva, ou seja, seus destinatários não são mais somente os membros de um ou outro Estado, mas são todos os homens. Ela coloca em movimento um processo para que, ao final dele, os direitos não sejam tão somente proclamados ou idealmente reconhecidos, mas efetivamente protegidos.³⁹³

O processo de desenvolvimento das declarações dá-se da seguinte forma, segundo Bobbio: “os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais.”³⁹⁴

Quanto ao conteúdo das declarações, jamais se pode pretender que a quantidade de direitos ali elencados seja definitiva, pelo fato de que os direitos humanos são históricos emergindo gradualmente das lutas dos homens por emancipação e transformação das condições de vidas.³⁹⁵ Por meio dela, direitos fundamentais são reconhecidos a todos os seres humanos.³⁹⁶

Ao imputar, ao Estado e a todos os membros da sociedade, o encargo de construir uma sociedade solidária, mediante os ditames de justiça distributiva e social, a ordem social democrática agregou um novo valor aos já existentes, estabelecendo natureza jurídica ao dever de solidariedade, que se tornou passível de exigibilidade³⁹⁷.

O constitucionalismo³⁹⁸, além de positivizar o valor social, traçou objetivos tanto para o Estado como para a sociedade. Assim, na Constituição da República Federativa do Brasil são articuladas finalidades sociais clamadas pelo princípio da solidariedade

³⁹² Arthur Diniz citando Antônio Augusto Cansado Trindade entende que: “A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 constituiu um ímpeto decisivo no processo de generalização da proteção dos direitos humanos testemunhado pelas quatro últimas décadas, permanecendo como fonte de inspiração e ponto de irradiação e convergência dos instrumentos dos direitos a níveis global e regional.” (DINIZ, Arthur José Almeida. *Vertigem*. Revista da Faculdade de Direito, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 50, p. 62-78, 2007, p. 75)

³⁹³ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.30.

³⁹⁴ *Ibidem*. p. 30.

³⁹⁵ *Ibidem*. p. 32.

³⁹⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos... op. cit.*, p. 56.

³⁹⁷ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, 2010, p. 94.

³⁹⁸ Segundo José Luiz Borges Horta: “O constitucionalismo traduz-se em complexo movimento intelectual, que a um tempo reúne-se em torno dos textos postos, construindo a hermenêutica constitucional respectiva, e a outro cuida de informar o próprio processo constituinte, atuando decisivamente no processo de mutação constitucional. É um fenômeno típico do Estado de Direito, ainda que possamos falar em constitucionalismo pré-modernos.” (HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do Estado de Direito*. Uma investigação tridimensional do Estado Liberal, do Estado social e do Estado democrático, na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002, p. 97.)

nos artigos 3º e 170, *caput*, quais sejam: construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação; bem como consumir uma ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, o que tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social. Desta forma, Constituição da República impõe ao Estado o dever de efetivamente proporcionar possibilidades às pessoas para que os direitos e as liberdades não se convertam em proclamações vazias e retóricas.³⁹⁹

A Constituição da República pressupõe um Estado socialmente redistribuidor. Ela o colocou como principal viabilizador dos direitos básicos da pessoa, o que deve ocorrer por meio de políticas públicas cuja tônica está na reunificação do Estado e da sociedade, onde o Poder Público auxilia na criação das condições necessárias para que cada pessoa realize suas escolhas de forma livre e portanto orientada pelos valores morais sociais e de acordo com o interesse da coletividade. Articulando-se a política e a sociedade pelo direito, busca-se que, no ordenamento pátrio, a solidariedade como princípio constitucional gere novos direitos e deveres, tendo a pessoa humana como um ser concreto com necessidades materiais, carências e fragilidades.⁴⁰⁰

Como o Poder Público não consegue suprir todas as necessidades públicas, os deveres prestacionais são cumpridos na articulação deste com instituições que envolvem também iniciativas privadas. O chamado terceiro setor é uma junção do setor estatal com o privado e abrange instituições, que sem fins lucrativos, tendem a cooperar para a realização dos fins sociais fixados na Constituição da República envolvendo assuntos de interesse comum, em especial os voltados ao desenvolvimento pleno do ser humano, buscando a realização da dignidade humana e o ideal de bem-estar e justiça social.⁴⁰¹ Tais organizações vinculam-se obrigacionalmente a um plano de metas sociais que é celebrado em parcerias ou por contratos de gestão, de forma que também se sujeitam ao controle pelo Tribunal de Contas e do próprio ente público que lhe seja parceiro.⁴⁰² Somam-se “as organizações não governamentais, as organizações da sociedade civil de interesse público, as fundações, os institutos empresariais, as associações comunitárias,

³⁹⁹ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, 2010, p. 153.

⁴⁰⁰ *Ibidem*. p. 151-152.

⁴⁰¹ *Ibidem*. p. 154.

⁴⁰² CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, 2010, p. 156.

as entidades assistenciais e filantrópicas, além de várias outras instituições sem fins lucrativos”⁴⁰³, originadas pelo princípio solidário. O envolvimento e a participação cívicos favorecem a cooperação intersubjetiva, como também legitimam os direitos de terceira geração.

Assim, o princípio da solidariedade projeta-se sobre todo o ordenamento jurídico necessitando tornar-se operante de forma que não basta estar em programas escritos e não implementados, sendo sim preciso uma articulação entre as esferas pública e privada para que sua concretização ocorra.

Os direitos de terceira geração constituem categoria excessivamente heterogênea⁴⁰⁴; a liberdade e a igualdade não são mais dadas pela natureza, e são produtos e resultados da consciência histórica, não podendo mais permanecer de forma abstrata. Ao longo do tempo, as proclamações dos direitos do homem continuaram a enriquecer-se com as novas exigências sociais e passaram a englobar não só os direitos sociais como as especificações humanas: homem, mulher, criança, idoso, portador de necessidades, dentre outros, o que traz enorme proliferação de cartas de direitos.⁴⁰⁵ Estas ampliaram o campo de validade dos Estados para o sistema internacional principalmente após a aprovação da Declaração Universal dos Direitos do Homem, pela qual todos os homens da Terra adquiriram a cidadania mundial.⁴⁰⁶

Naquele luminoso opúsculo que é *À paz perpétua*, Kant traça as linhas de um direito que vai além do direito público interno e do direito público externo, chamando-o de ‘direito cosmopolita’. É o direito do futuro, que deveria regular não mais o direito entre Estados e súditos, não mais aquele entre os Estados particulares, mas o direito entre os cidadãos dos diversos Estados entre si [...].⁴⁰⁷

No início do século XX, o Estado de Solidariedade busca romper com a divisão Estado e sociedade civil, Estado e mercado, político e econômico, pois foi colocado em evidência que a solidariedade social não ocorre através de um Estado liberal e nem por via de um Estado intervencionista. Percebe-se que a solidariedade não se realiza somente através do Estado, não sendo ele a única forma de vida coletiva. O princípio da solidariedade pressupõe uma pluralidade composta também por toda a sociedade civil, “onde os grupos sociais são sujeitos de direitos no sentido de que são produtores de

⁴⁰³ *Ibidem.* p. 154.

⁴⁰⁴ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.6.

⁴⁰⁵ *Ibidem.* p.127-128.

⁴⁰⁶ *Ibidem.* p.128.

⁴⁰⁷ *Idem.*

direitos autônomos em relação ao Estado.”⁴⁰⁸ Assim, o direito de solidariedade alimenta-se de sua própria complexidade social, exigindo uma sociedade aberta, flexível, e plural. O Estado de solidariedade traz não só novos direitos do homem como nova leitura dos direitos das gerações anteriores.

O direito social não pode ser reduzido unicamente a uma “política social do Estado”, em que o Estado, através de uma legislação social, intervém no domínio econômico para proteger os elementos mais fracos da sociedade. As práticas do direito social são mais profundas e complexas do que isso. Elas implicam um “pluralismo jurídico na vida real do direito, que é uma consequência do pluralismo de fato na realidade social.”⁴⁰⁹

Com a passagem do Estado Social para Estado de Solidariedade, tal como os direitos e garantias individuais mantiveram-se, ganharam reforço e amplitude, também os direitos sociais não só se firmaram como também adquiram uma nova perspectiva onde suas práticas passam a ser condições para a existência do pluralismo jurídico e vice-versa. O direito de solidariedade tem uma vocação plural que busca combater toda teoria monista do direito, como também toda teoria que atrele o direito unicamente ao Estado.⁴¹⁰ O princípio de solidariedade apoia-se em uma legitimidade alargada e fundada em um direito em constante articulação com o social que supõe a participação ativa dos atores sociais, sendo neste sentido que os juristas do direito de solidariedade baseiam o direito nos elementos de confiança, de obra comum, da entre-ajuda, solidariedade social e integração social, dentre outros. Todas estas expressões manifestam a ligação especial que existe entre os sujeitos do direito de solidariedade. Tal ligação está pautada na interdependência mútua, na fusão parcial de suas pretensões e de seus deveres correspondentes.⁴¹¹

A reestruturação da esfera pública pela nova irrupção do espaço social acaba com a divisão privado-público tão marcada nas duas primeiras gerações de direitos. A experiência jurídica do direito de solidariedade pretende ser uma experiência histórica, ativa, aberta, criadora e recriadora⁴¹², onde não há liberdade sem solidariedade e vice-versa, como também não há solidariedade sem igualdade em dignidade, sendo o contrário também verdadeiro.

⁴⁰⁸ FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do... op. cit.*, p. 186.

⁴⁰⁹ *Ibidem.* p. 270.

⁴¹⁰ *Ibidem.* p. 271.

⁴¹¹ *Ibidem.* p. 272-274.

⁴¹² FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do... op. cit.*, p. 281.

O princípio da solidariedade equilibra a liberdade individual, a vontade individual com a obrigação social, de forma que a cooperação se realiza sem que cada pessoa deixe de ter preservada sua individualidade.

Os direitos individuais só podem existir por intermédio da sociedade organizada. [...] A existência do homem só tem sentido no quadro da sociedade, e sua ação deve ser dirigida para o 'dever social' de preencher seu papel na perspectiva da 'solidariedade', pois seu próprio desenvolvimento enquanto homem depende do funcionamento do sistema social de 'solidariedade'. Como um todo.⁴¹³

O Direito possui a tarefa de proteger e assegurar a liberdade de agir do indivíduo compatibilizando-a ao interesse coletivo e difuso, momento em que o valor solidariedade acaba por trazer à reflexão a função social do direito, que deve ao mesmo tempo zelar pela existência digna de todos e de cada um. O direito não pode se apresentar de forma abstrata, ou seja, sob mera forma de enunciados normativos, ou como simples diretriz a reger a conduta social sem nenhum outro intermediário. O direito que age sobre os motivos que levam às ações dos indivíduos e dos grupos sociais é aquele advindo das necessidades surgidas na sociedade, onde os sujeitos de direitos constituem e reconhecem tal realidade sócio-jurídica.⁴¹⁴ Assim legitimado, o direito realmente torna-se instrumento de organização social.

O direito de solidariedade é um conjunto de práticas jurídicas vistas como espaço fático, valorativo e cognitivo, no qual procura-se fazer a articulação entre o direito e o social/difuso, implicando, destarte, numa abordagem do direito em termos de sistema de estratégias que interagem, se interpenetram e se auto-regulam, em prol de um principal objetivo: a busca de uma sociedade mais justa e menos desigual, mediante a afirmação do valor da dignidade da pessoa humana como algo absoluto, tanto para si mesmo (internamente) quanto para com a sociedade (externamente).⁴¹⁵

Os direitos de terceira geração tanto se respaldam como enaltecem

O valor absoluto da dignidade da pessoa humana no âmbito do direito tanto público quanto privado, encetando inclusive a idéia de que esta divisão clássica do direito encontra-se superada, afirmando-se hoje a existência de um único direito, que compatibiliza interesses individuais e difusos na perspectiva da solidariedade.⁴¹⁶

Para Sarlet, a idéia de dignidade tem que se concretizar culturalmente e seu conteúdo deve ser determinado no contexto da situação concreta para que não se

⁴¹³ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.130.

⁴¹⁴ *Ibidem.* p. 117-118.

⁴¹⁵ *Ibidem.* p. 123-124.

⁴¹⁶ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.144.

desvaneça.⁴¹⁷ Sendo impossível para o indivíduo realizar suas necessidades existenciais básicas sem o concurso do Estado ou da comunidade, resta claro que a dignidade é dependente da ordem comunitária.⁴¹⁸

O direito de solidariedade pretende encontrar seu fundamento numa experiência jurídica associativa e aberta que tenta dar ao ser humano ao mesmo tempo sua dimensão coletiva e sua dimensão individual. A experiência jurídica é vista no quadro do fenômeno social global.⁴¹⁹

O direito fundado na solidariedade faz estreita relação com o político, no sentido em que o direito não pode mais ser pensado sem o campo político e vice-versa. Estes dois âmbitos são chamados a mediar os valores pessoais e coletivos. Assim buscando-se a preservação das autonomias tanto da esfera jurídica como da política, estas irão se articular para realizar a síntese do individual como coletivo.⁴²⁰

As gerações de direitos sucedem-se no tempo por reflexo dos avanços tecnológico e moral das sociedades, que, por serem incessantes, tornam tal classificação em constante expansão. As sociedades contemporâneas já apresentam novas necessidades e exigências que, segundo Bobbio, poderiam ser chamadas de direito de quarta geração.⁴²¹ Estes referem-se aos efeitos das pesquisas biológicas e à manipulação do patrimônio genético.⁴²²

Na perspectiva geracional dos direitos ocorreu a passagem dos direitos de liberdade (das liberdades negativas) para os direitos sociais, que requerem uma intervenção direta do Estado, a partir do que ocorre a passagem da consideração do indivíduo na sua singularidade (o primeiro a ter direitos naturais) para sujeitos diferentes, como a família, as minorias étnicas e religiosas, bem como toda humanidade em seu conjunto. Sendo desta forma que se dá a passagem do homem genérico para o homem específico, “ou [do homem] tomado de diversidade de seus diversos *status* sociais, com base em diferentes critérios de diferenciação (o sexo, a idade, as condições físicas), cada um dos quais revela diferenças específicas, que não permitem igual

⁴¹⁷ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, P. 46.

⁴¹⁸ *Ibidem*. p. 47.

⁴¹⁹ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 85.

⁴²⁰ *Ibidem*. p. 275.

⁴²¹ Há ainda o posicionamento de Paulo Bonavides que sustenta que por resultado da globalização dos direitos fundamentais, que a quarta geração seria composta pelos direitos à democracia direta e ao pluralismo, que, no entanto, por agora revelam-se como esperança futura, sendo esta dimensão profética, embora necessária para um porvir da liberdade de todos e da legítima globalização política. (SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado. Ed., 2009, p. 50-51.)

⁴²² BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p. 6.

tratamento [...]”⁴²³, mas igual proteção sob a égide do princípio de solidariedade como direito humano universal.

Desse modo, o direito das gentes foi transformado em direito das gentes e dos indivíduos; e ao lado do direito internacional como direito público externo, o *ius publicum europaeum*, está crescendo um novo direito, que podemos chamar, com as palavras de Kant, de ‘cosmopolita’, embora Kant o limitasse ao direito de todo homem a ser tratado como amigo, e não como inimigo, qualquer que fosse o lugar onde estivesse, ou seja, ao direito (como ele dizia) de ‘hospitalidade’. Contudo, mesmo com essa limitação, Kant via no direito cosmopolita não uma ‘representação fantástica de mentes exaltadas’, mas uma das condições necessárias para a busca da paz perpétua, numa época da história em que a ‘violação do direito ocorrida num ponto da terra é sentida em todos os outros.’⁴²⁴

⁴²³ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.69.

⁴²⁴ *Ibidem.* p.103.

Capítulo 3 - O PRINCÍPIO UNIVERSAL DA SOLIDARIEDADE COMO DIREITO HUMANO-FUNDAMENTAL

1 Dignidade da Pessoa Humana

O princípio da solidariedade tem seu conceito histórico alargado de maneira que, na contemporaneidade, chega como princípio humano universal com toda sua carga axiológica, pelo curso do tempo desenvolvida, e deontológica integradas, continuando em constante transformação.⁴²⁵ A interação dos princípios da trilogia revolucionária torna-se novamente possível, pois que os três princípios finalmente são postos lado a lado. Entretanto tal relação agora ressurgiu sendo informada pelo princípio da dignidade humana. Para Sarlet

Os direitos da primeira, da segunda e da terceira dimensões (assim como os da quarta, se optarmos pelo seu reconhecimento), consoante lição já habitual na doutrina, gravitam em torno dos três postulados básicos da Revolução Francesa, quais sejam, a liberdade, a igualdade e a fraternidade, que, considerados individualmente, correspondem às diferentes dimensões. Todavia tenho para mim que esta tríade queda incompleta em não se fazendo a devida referência ao mais fundamental dos direitos, isto é, à vida e ao princípio fundamental da dignidade da pessoa humana, o qual - em que pese a discussão travada sobre a sua caracterização como direito ou princípio fundamental - se encontra na base da mais variada gama de direitos, ainda que exista alguma controvérsia no que concerne ao grau de vinculação do conteúdo de todos os direitos fundamentais às exigências do princípio da dignidade da pessoa humana [...]⁴²⁶

O princípio da solidariedade é aquele que contemporaneamente indica o caminho que o direito deve seguir para tornar-se um instrumento de valorização do homem. A dignidade humana fundamenta referido princípio e está na base do sistema jurídico a regular a vida em sociedade.⁴²⁷

Se a solidariedade, em termos objetivos, decorre da necessidade imprescindível da cooperação, como valor, deriva ela da consciência racional dos interesses em comum, que implicam, para cada membro, a obrigação moral de não fazer aos outros o que não se deseja que lhe

⁴²⁵ Inclusive o conteúdo cristão que na positivação do princípio fraterno tinha sido rechaçado, pelo princípio solidário é reintegrado de forma diferenciada, mas a proporcionar integralidade.

⁴²⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos... op. cit.*, p. 55.

⁴²⁷ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.134.

seja feito, pois antes de ser princípio jurídico, a solidariedade é uma virtude ética calcada na noção de fraternidade.⁴²⁸

A dignidade da pessoa humana para Sarlet seria

[a] qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência da vida em comunhão com os demais seres humanos.⁴²⁹

A dignidade vem sendo considerada qualidade intrínseca e indissociável de todo e qualquer ser humano e sua proteção seria a meta permanente da humanidade.⁴³⁰ No pensamento estoico, a dignidade era a qualidade inerente ao humano que o distinguia das demais criaturas. A idéia de que todos os humanos são dotados da mesma dignidade ligava-se à noção do homem como ser livre e responsável por seus atos e seu destino, como também à idéia de igualdade em dignidade.⁴³¹ Posteriormente, no pensamento cristão

[...] tanto no Antigo quanto no Novo Testamento podemos encontrar referências no sentido de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, premissa da qual o cristianismo extraiu a consequência [...] de que o ser humano – e não apenas os cristãos – é dotado de um valor próprio e que lhe é intrínseco, não podendo ser transformado em mero objeto ou instrumento.⁴³²

No pensamento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII, mesmo após o processo de laicização, a noção de igualdade em dignidade foi mantida. Destaca-se a concepção kantiana de que a dignidade parte da autonomia ética humana, a qual serve de fundamento à dignidade de forma que ninguém pode ser tratado como um objeto.⁴³³ A autonomia da vontade, como visto anteriormente, é a faculdade de determinar-se a si mesmo e de agir segundo as leis que o humano mesmo se dá. Este atributo só se encontra em seres racionais sendo, portanto, o fundamento da dignidade humana. A dignidade respalda a premissa de que

o homem – e, de uma maneira geral, todo ser racional – existe como um fim em si mesmo, e não apenas como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Em todas as suas ações, pelo contrário,

⁴²⁸ *Ibidem.* p. 132.

⁴²⁹ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 60.

⁴³⁰ *Ibidem.* p. 27- 28.

⁴³¹ *Ibidem.* p. 31.

⁴³² *Ibidem.* p. 30.

⁴³³ *Ibidem.* p. 32.

tanto nas direcionadas a ele mesmo como nas que são a outros seres racionais, deve ser ele sempre considerado simultaneamente como fim. [...] seres racionais denominam-se *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, ou seja, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, portanto, nessa medida, limita todo arbítrio (e é um objeto de respeito).⁴³⁴

Tal repúdio a qualquer espécie de coisificação e instrumentalização do sujeito insere-se em um contexto onde a dignidade constitui qualidade distintiva do humano como ser dotado de razão e consciência que está vinculada à tradição do pensamento judaico-cristão.⁴³⁵

A concepção jusnaturalista consagra a idéia de dignidade partindo do pressuposto de que o homem é titular de direitos, que devem ser reconhecidos e respeitados por seus semelhantes e pelo Estado em virtude de sua condição humana.⁴³⁶

A dignidade da pessoa é valor que identifica o homem como ser racional; representa o valor absoluto de cada humano como ser insubstituível, e isto acaba por dificultar a compreensão do que efetivamente seria o âmbito de proteção do princípio da dignidade em sua condição jurídico-normativa.⁴³⁷

A dignidade não pode ser conceituada de maneira fixa, visto que isto não estaria em harmonia com o pluralismo e a diversidade de valores sociais que ela guarda. Desta forma, o seu conceito será um permanente processo de construção e desenvolvimento.⁴³⁸ Ela é parte integrante da própria pessoa, não podendo lhe ser concedida e nem por ela renunciada.

Como o direito das pessoas de serem tratadas de forma digna tem variedade de critérios conforme o local e a época de sua vigência, o Tribunal Federal Constitucional da Alemanha, segundo Sarlet, ofereceu uma solução global para a questão de não se poder definir previamente o que deve ser protegido quando se trata do princípio da dignidade. Tal solução está na verificação de se houve violação à dignidade humana à luz dos casos concretos, o que, ao longo do tempo, vai trilhando um caminho para que a doutrina e a jurisprudência colaborem na identificação de posicionamentos que vão integrar a noção do que seria o conteúdo do princípio, tornando possível que este direito

⁴³⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. Editora Martim Claret: São Paulo, 2011, p. 58-59.

⁴³⁵ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 35.

⁴³⁶ *Ibidem*. p. 30.

⁴³⁷ *Ibidem*. p. 39.

⁴³⁸ *Ibidem*. p.40.

de conteúdo tão dinâmico torne-se passível de sua reclamação através da ordem jurídica.⁴³⁹

O que se percebe, em última análise, é que onde não houver respeito pela vida e pela integridade física e moral do ser humano, onde as condições mínimas para uma existência digna não forem asseguradas, onde não houver limitação do poder, enfim, onde a liberdade e a autonomia, a igualdade (em direitos e dignidade) e os direitos fundamentais não forem reconhecidos e minimamente assegurados, não haverá espaço para a dignidade da pessoa humana e esta (a pessoa), por sua vez, poderá não passar de mero objeto de arbítrio e injustiças.⁴⁴⁰

No direito pátrio a dignidade da pessoa humana, na qualidade de princípio fundamental, constitui valor-guia não apenas dos direitos fundamentais, mas de toda ordem jurídica.⁴⁴¹ No art. 16 da Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), está que a sociedade que não reconhece e não garante a dignidade da pessoa não possui Constituição, a partir do que a dignidade da pessoa humana passou a ser critério aferidor da legitimidade substancial de uma determinada ordem jurídico-constitucional. Os direitos e garantias fundamentais encontram seu fundamento direto na dignidade da pessoa humana e são desta concretizações. Ela está na base de todos os direitos fundamentais constitucionalmente consagrados, vendo-se aí a função integradora e hermenêutica deste princípio que serve como referencial para todo o ordenamento jurídico.⁴⁴²

Em cada direito fundamental há alguma projeção da dignidade humana. Com base nisso, Sarlet sustenta que a dignidade, na condição de valor e princípio normativo fundamental que atrai conteúdo de todos os direitos fundamentais, exige e pressupõe o reconhecimento e a proteção dos direitos fundamentais de todas as dimensões (ou gerações).⁴⁴³

A noção de dignidade repousa na autonomia pessoal, ou seja, na capacidade para a liberdade, a qual é pressuposto de concretização direta da dignidade, sendo assim que se articulam os princípios da liberdade e da dignidade. Também o princípio da igualdade está diretamente ancorado na dignidade da pessoa humana, sendo inclusive por este motivo que a ONU consagrou serem todos os humanos iguais em dignidade e direitos. A igualdade tanto no seu aspecto formal quanto material é pressuposto

⁴³⁹ *Ibidem.* p. 59.

⁴⁴⁰ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 59.

⁴⁴¹ *Ibidem.* p. 72.

⁴⁴² *Ibidem.* p. 80-83.

⁴⁴³ *Ibidem.* p. 87.

necessário para o respeito à dignidade.⁴⁴⁴ Também não pode haver solidariedade sem a liberdade de todos, assim como também não há solidariedade senão entre iguais. A lição de Bernhard diz que:

[...] a fraternidade pressupõe a liberdade individual e a igualdade de todos os homens, e está numa relação de interdependência mútua com esses dois princípios. Os três conceitos têm por raiz a dignidade da pessoa humana.⁴⁴⁵

Tal movimento de integração entre os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, como visto, sofreu grandes alterações no curso da história, de forma que, na contemporaneidade, tornou-se indispensável garantir a solidariedade, pois este princípio encontra-se como premissa e condição dos outros dois (liberdade e igualdade), na medida em que a solidariedade aparece como aquele que é capaz de tornar esses outros dois princípios efetivos na sociedade contemporânea, cada vez mais complexa e específica, e de fato afirma Baggio, que:

O pensamento moderno desenvolveu a liberdade e a igualdade como categorias políticas, mas não fez o mesmo com a fraternidade - embora esta seja o alicerce das outras duas -, seja por fraqueza, por medo das implicações, seja pela eclosão do conflito entre religião e modernidade, que tornou particularmente cheio de obstáculos o terreno da fraternidade. No entanto, a fraternidade é o princípio regulador dos outros dois princípios: se vivida fraternalmente, a liberdade não se torna arbítrio do mais forte, e a igualdade não degenera em igualitarismo opressor.⁴⁴⁶

Sarmento manifesta-se no sentido seguinte:

Ela [a solidariedade] significa que a sociedade não deve ser um lócus da concorrência entre indivíduos isolados, perseguindo projetos pessoais antagônicos, mas sim um espaço de diálogo, cooperação e colaboração entre pessoas livres e iguais, que se reconheçam como tais.⁴⁴⁷

José Luiz Borges Horta salienta que:

Diversos autores Têm compreendido a fraternidade em íntima conexão com a liberdade e a igualdade: PEDRO PAULO CHRISTOVAM DOS SANTOS propõe o “equilíbrio da liberdade e da igualdade com solidariedade”⁴⁴⁸, e a interdependência entre

⁴⁴⁴ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 87-89.

⁴⁴⁵ BERNHARD, Agnes. Elementos do Conceito de Fraternidade e de Direito Constitucional. In. CASO, Giovanni, CURY, Munir, CURY, Afife, Souza, Carlos Aurélio Mota de (Coords.). *Direito e Fraternidade: Ensaios/ Prática Forense*. São Paulo, Ltr e Cidade Nova. 2008.

⁴⁴⁶ BAGGIO, Antonio Maria (Org.); PIZZOLATO, Filippo; AQUINI, Marco. *O princípio esquecido*. São Paulo: Ed. Cidade Nova, 2008, p. 54.

⁴⁴⁷ SARMENTO, Daniel. *Direitos Fundamentais e Relações Privadas*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006.

⁴⁴⁸ SANTOS, Pedro Paulo Christovam dos. *apud* HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do Estado de Direito*. Uma investigação tridimensional do Estado Liberal, do Estado social e do Estado

liberdade e solidariedade aparece já nas reflexões de ARTHUR DINIZ.⁴⁴⁹

Sendo nesse sentido, a dignidade humana serve também de diretriz material para a identificação de direitos implícitos.⁴⁵⁰ Isso não significa, no entanto, que o princípio da dignidade humana tenha mera aplicação subsidiária, sendo que, na verdade, sua relação com os demais direitos fundamentais seria de “uma substancial fundamentalidade, o que quer dizer é que ele exerceria a função tanto de elemento quanto de medida dos outros direitos fundamentais.”⁴⁵¹ “[...] A dignidade da pessoa humana irradia seus efeitos indistintamente para todos que compõem a civilização, e seu valor absoluto proíbe qualquer conduta capaz de trazer para as relações humanas a mitigação dos direitos individuais, sociais e difusos [...]”⁴⁵²

A abstração e indeterminação que caracterizam o princípio da dignidade humana fazem com que seja diante de um caso em concreto que se possa perceber a ofensa ao direito fundamental, situação fática que vem determinar o princípio, além de reduzir sua margem de arbítrio.⁴⁵³ Da dignidade decorrem direitos subjetivos a serem protegidos, respeitados e promovidos tanto pelo Estado quanto pelos particulares. A dignidade, por força de sua dimensão intersubjetiva, implica em dever geral de respeito por parte de todos e de cada um isoladamente.⁴⁵⁴

A Declaração Universal acolheu a idéia de indivisibilidade dos direitos humanos de forma que os direitos solidificados nas dimensões anteriores passaram a se articular com novo conteúdo. Isto modernizou o conceito de democracia, a qual passou a ser social, participativa e pluralista, além de conferir lastro axiológico para a formação do sistema internacional de proteção dos direitos.⁴⁵⁵ Ao reconhecer a dignidade como direito inerente a todos os homens, a Declaração Universal de 1948 fez surgir a idéia do cooperativismo internacional, para que o princípio da solidariedade passe a exigir que o direito, a ciência e a economia cumpram seus fins sociais.⁴⁵⁶ Assim, o princípio da solidariedade fez a sua aparição sobretudo no debate do direito dos povos. Pela

democrático, na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002, P. 220.

⁴⁴⁹ HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos...* op. cit., P. 220.

⁴⁵⁰ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e...* op. cit., P. 101.

⁴⁵¹ *Ibidem.* p.103.

⁴⁵² CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade...* op. cit., p.158.

⁴⁵³ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e...* op. cit., P. 104.

⁴⁵⁴ *Ibidem.* p. 112.

⁴⁵⁵ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade...* op. cit., p. 96.

⁴⁵⁶ *Ibidem.* p. 97.

Declaração ficou evidenciado que, mais que incluir, é preciso reconhecer a existência do outro.

2 Justiça social

A liberdade como conteúdo da igualdade não mais abstrata, como na primeira e segunda gerações, mas concreta, materialmente desenvolvida no curso da terceira dimensão, apresenta-se, através da dignidade humana, como justiça social. Segundo Salgado

Kant faz-se presente também na nova concepção de justiça social através da noção de dignidade humana [...] como critério de fixação do mérito, um valor exclusivamente ético do homem, pelo qual é justo que cada um, pelo simples fato de ser um ser humano, seja considerado como fim em si mesmo (como valor próprio e não apenas como ser útil) e recebe o que lhe seja necessário para sua vida material e espiritual. Assim, o homem, por dignidade própria, como ser livre, possui um direito à participação na riqueza social (material ou espiritual) quando não pode contribuir para a sua produção. Só assim, é redimida a sua dignidade, garantindo-se-lhe um direito à participação nessa riqueza, que não é fruto de mera caridade ou benevolência humilhantes.⁴⁵⁷

O direito de solidariedade constitui-se a partir da concepção de justiça social que também busca articular a liberdade individual com o bem-estar-social. A concepção de justiça social somente foi consolidada no fim do século XIX e início do século XX; nela, a dignidade humana e a sociedade são conciliadas como partes de uma mesma realidade.

A justiça social é baseada no equilíbrio entre o indivíduo e o grupo para encontrar condições de realização da liberdade e da justiça. Assim, ela busca ainda integrar a liberdade com a solidariedade social, reaproximando o direito da moral, de forma que o direito passa a exprimir o reconhecimento das pessoas pelos valores morais e torna-se conformador do universo ético, por tratar-se de elementos constitutivos da realidade histórico-social.

É no início do século XX que o progresso da ciência passa a ser considerado uma obra comum da humanidade, e é quando também a natureza passa a retomar o seu valor. O compartilhar desses elementos humanos e naturais indispensáveis à vida alarga a concepção de comunidade para o âmbito mundial. A interdependência social e o

⁴⁵⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p. 333

sentimento de justiça passam a caminhar juntos, de forma que a justiça não encontra mais sua expressão tão somente numa igualdade comutativa, e nem somente na igualdade distributiva; ela surge do equilíbrio entre estes dois princípios que passam a interpenetrarem-se na mesma realidade social. Da síntese da igualdade de proporção geométrica e da igualdade à base de proporção aritmética é que surge a justiça distributiva e comutativa.⁴⁵⁸ O debate sobre o princípio da solidariedade na esfera internacional intensifica-se com a globalização, fenômeno de extensão de visão de mundo nas esferas econômica, política e jurídica a todo planeta, que leva a um projeto mundial de civilização, requerendo um mercado mundial sem barreiras e uma organização jurídico-política para sua realização concreta.⁴⁵⁹

John Rawls procura apresentar uma concepção da justiça que eleva a um alto grau de abstração a teoria do contrato social. Sua idéia base é a de apresentar uma teoria de distribuição de riquezas que seja reconhecida e legitimada por todos, de forma que a economia de mercado deve ser equitativa e economicamente eficiente. Com base na cooperação social, propõe alargamento do princípio da igualdade de chances.⁴⁶⁰ Explica que consenso sobre concepções de justiça não seria o único modo de tornar uma comunidade humana viável, mas que as relações sociais devem ser coordenadas com eficiência e estabilidade, de forma que os planos dos indivíduos encaixem-se, de tal modo que as atividades de cada um possam compatibilizar-se sem frustrar suas expectativas. Por outro lado, a execução desses planos deve levar em conta também a consecução de fins sociais coerentes com a justiça.⁴⁶¹ O esquema de cooperação deve ser estável. Caso ocorram infrações, forças estabilizadoras devem impedir mais ocorrências buscando a restauração da organização social. Estes mecanismos de coesão social referidos por Rawls, historicamente experimentados, são componentes de uma concepção jurídica de justiça.⁴⁶²

⁴⁵⁸ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 60-61.

⁴⁵⁹ BAGGIO, Antonio Maria (Org.); PIZZOLATO, Filippo; AQUINI, Marco. *O princípio esquecido*. São Paulo: Ed. Cidade Nova, 2008, p. 157-158.

⁴⁶⁰ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 65.

⁴⁶¹ Rawls entende que o princípio da diferença seria uma interpretação do princípio da fraternidade. Com isso ele introduz uma fraternidade sistêmica que se torna elemento imprescindível na nova concepção de contratualismo. Através do princípio da diferença, que entende manter certa igualdade entre os diferentes, constrói um esquema de cooperação que expressa reciprocidade (benefício recíproco), de forma que a fraternidade passa a ser para ele um padrão aceitável desde que dentro da concepção democrática. (BAGGIO, Antônio Maria *et al.* *O princípio esquecido*. (Trad. Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida), São Paulo: Cidade Nova, 2008, p. 14.)

⁴⁶² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.173.

“A cooperação social pressupõe a idéia de que os termos são equitativos. Cada participante pode racionalmente aceitá-los, com a condição de que todos os outros os aceitem igualmente, havendo, portanto, uma relação de reciprocidade e de mutualidade.”⁴⁶³ A justiça social pressupõe a adoção dessa lógica equitativa. A partir dessa concepção de cooperação, a unidade da sociedade funda-se na adesão das pessoas à mesma noção de bem, pautada na aceitação pública de uma concepção de justiça para reger a estrutura base dessa mesma sociedade.

A justiça social é chamada a equilibrar os conflitos, visto que, numa ordem onde não existem conflitos, a justiça é inaplicável. Assim, para que a questão da justiça seja colocada, é preciso conflitos existentes na esfera dos valores. Não é possível a harmonia perfeita entre os valores individuais e coletivos; há que se admitir que tal discordância é inevitável para que a justiça seja chamada a cumprir seu papel regulador, intervindo em busca da realização da vida em sociedade.⁴⁶⁴ As soluções obviamente serão provisórias, visto que novos conflitos surgirão a cada nova resposta dada. Trata-se de buscar fazer uma síntese entre o universal e o particular, pois o sistema social nutre-se de uma dinâmica aberta e conflituosa, que se funda em “equilíbrios de mediações móveis, onde as soluções propostas serão sempre provisórias e adaptadas às novas exigências de equilíbrio da crescente complexidade social.”⁴⁶⁵

A justiça social é um juízo segundo o qual uma sociedade vai organizar suas relações sociais. Ela é uma espécie de valor universal, o valor dos valores, que não é oposto aos valores particulares, pois a justiça social é o produto de uma profunda ‘crença’ da tomada de consciência da massa dos indivíduos, numa dada sociedade e num dado momento, da necessidade da adesão a um conjunto de valores de solidariedade para tornar possível a vida social.⁴⁶⁶

Verifica-se que o direito de solidariedade traz a concepção de justiça social como diretiva para práticas jurídicas novas, ou seja, ela é um parâmetro da experiência jurídica, visto que a situa o direito como justo meio, ou justa medida.⁴⁶⁷ Ela necessita da relação de um sujeito com o outro para a realização concreta dos direitos humanos.

⁴⁶³ FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 66.

⁴⁶⁴ FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 63.

⁴⁶⁵ *Ibidem.* p. 64.

⁴⁶⁶ *Ibidem.* p. 67.

⁴⁶⁷ *Idem.*

3 Identidade da pessoa humana

É impossível uma vida ética construída e atualizada por um indivíduo solitário; é imanente ao indivíduo a relação com o outro. Decorrem dessa relação três dimensões do agir ético, quais sejam, o momento subjetivo, o intersubjetivo e o objetivo.⁴⁶⁸ O momento subjetivo é aquele do sujeito consigo mesmo, o intersubjetivo é a experiência com o outro e o momento objetivo é o da realidade objetiva formada por leis, princípios, regras expressos no *ethos* e que não podem ser modificados pelo arbítrio de cada pessoa. A vida ética forma-se pela convergência de valores comuns, válidos objetivamente, que é a tradição.⁴⁶⁹

A indiferença é o contraponto da solidariedade e revela falta de identidade entre os humanos. A enfraquecida significância do outro revela uma enfraquecida significância do próprio eu; as formações das identidades pessoais e coletivas ocorrem pela atribuição de valores humanos aos homens. “O reconhecimento é um momento do processo de fraternização”⁴⁷⁰, ponto em que vale fazer uma breve digressão a respeito da formação da identidade da pessoa humana nos três momentos em que é articulada: o subjetivo, o intersubjetivo e o objetivo.

3.1 Momento subjetivo

A construção da identidade pessoal está intimamente ligada ao reconhecimento do sujeito como sujeito de direitos e de deveres em permanente processo de transformação.⁴⁷¹ Tal construção tem início pela formação da interioridade, mediante o que há a identificação do indivíduo como sujeito, como um *eu*; alguém capaz de se reconhecer. Santo Agostinho em *Confissões*, ao tratar da interioridade, coloca que “o seu passado são suas impressões, sendo a sua memória que garante sua continuidade temporal como pessoa, sua identidade, portanto.”⁴⁷² É a narrativa de si mesmo que permite a Santo Agostinho relacionar o passado lembrado e o presente como

⁴⁶⁸ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.74.

⁴⁶⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.76.

⁴⁷⁰ ANDRADE, Maria Inês Chaves de. *A fraternidade como direito fundamental – entre o ser e o dever ser na dialética dos opostos de Hegel*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007, p. 102.

⁴⁷¹ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. Identidade pessoal: um ensaio sobre sua trajetória in: *Educação para Direitos Humanos: diálogos possíveis entre a pedagogia e o Direito*. Belo Horizonte: ed. PROEX/UFMG, 2010, p. 75.

⁴⁷² *Ibidem*. p. 76.

continuidade de si. Diz ele: “Sou eu quem me lembro, eu o espírito” (*Ego sum, qui memini, ego animus*).⁴⁷³ É um momento que liga memória e presença “A memória de mim” [...] “do que fiz” até o ponto de “eu me lembrar até de ter me lembrado.”⁴⁷⁴ Sendo no Livro X, de *Confissões*, que traz a expressão “vastos palácios da memória”, onde o Bispo de Hipona coloca o sujeito na espacialidade de um lugar íntimo. É quando ele diz do recordar: “é interiormente (*intus*) que realizo estes atos, no pátio imenso do palácio de minha memória”.⁴⁷⁵ Aqui o *animus* é considerado o lugar onde estão as coisas futuras e as coisas passadas, e é no Livro XI, também em *Confissões*, que Santo Agostinho entra na problemática da interioridade: “É em ti, meu espírito, que meço os tempos”⁴⁷⁶[...] “Medimos os tempos enquanto eles passam”⁴⁷⁷. Para ele o passado é memória, o presente, atenção e o futuro, expectativa⁴⁷⁸; desta forma, entende que é a fala que faz o homem relembrar, ela é que suscita recordações, nos outros e no próprio autor do discurso.⁴⁷⁹ Esta interioridade desenvolvido por Santo Agostinho teve enorme influência no ocidente, é um voltar-se para dentro de si não só para encontrar Deus, mas para descobrir o significado da vida humana.⁴⁸⁰

A subjetividade é desenvolvida quando o sujeito passa a adquirir consciência de si mesmo, conceituando objetos, recriando-os a partir de si, tornando-os nele mesmo. Esta consciência de si pensante (que faz a separação sujeito-objeto) passa a fazer parte da formação da identidade.⁴⁸¹ É neste diapasão que Descartes funda o individualismo moderno, pela teoria que faz o pensador individual voltar-se para sua própria responsabilidade, construindo uma ordem de pensamento para si mesmo, na primeira pessoa do singular⁴⁸²; e a partir do qual John Locke desenvolve a idéia de consciência de si⁴⁸³. Para Locke, a pessoa é identificada pela consciência. Diz ele que a identidade “é a mesma que ela mesma e não outra”⁴⁸⁴, ponto em que Paul Ricoeur explica que: “[n]essa

⁴⁷³ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora nova cultura LTDA, 2000, segunda parte, livro X, XVI, 24-25, p. 275 – 276.

⁴⁷⁴ *Ibidem*. p. 110.

⁴⁷⁵ RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007, p. 109.

⁴⁷⁶ RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o...* *op. cit.*, p.111.

⁴⁷⁷ *Ibidem*. p.112.

⁴⁷⁸ *Idem*.

⁴⁷⁹ SANTO AGOSTINHO *apud* GARCIA-ROSA, L. A. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 109.

⁴⁸⁰ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal... op. cit.*, p. 78.

⁴⁸¹ *Ibidem*. p. 2.

⁴⁸² TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 237.

⁴⁸³ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal... op. cit.*, p.78.

⁴⁸⁴ LOCKE, J. *apud* RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o...* *op. cit.*, p.114.

relação auto-referencial é ordenado o movimento de dobrar-se sobre si em que consiste a reflexão. A identidade é exatamente a dobra desse dobrar-se sobre si.⁴⁸⁵ Assim, em Locke a identidade brota da consciência, sobre o que ele diz: : “É, penso, um ser pensante e inteligente, dotado de razão e de reflexão, que pode considerar a si mesmo como si mesmo, uma mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares”⁴⁸⁶. Em relação a esta separação entre sujeito e objeto, que leva à formação da subjetivação pelo posterior reconhecimento de si através da observação de que os objetos só existem a partir do ‘eu’⁴⁸⁷, é que Locke entende existir a reconciliação, dentro do sujeito, daquilo que foi negado fora dele como diferença, mediante o que há a consciência de si. Esclarece Ricoeur que: “A consciência reconhece-se na ‘produção’ dessa unidade que constitui o conceito de um objeto”⁴⁸⁸; é por ela que o sujeito adquire consciência de que os objetos só existem a partir dele e passa a reconhecer-se como o produtor desses objetos via conceitos.⁴⁸⁹

O saber dessa identidade de si pensante é que pode ser chamado de ‘a consciência’. Conforme Locke: “É impossível alguém perceber sem também perceber que percebe” [...] “Pois a consciência sempre acompanha o pensamento, ela é o que faz com que cada um seja o que chama de si e o que distingue de todas as outras coisas pensantes”. E continua: “a identidade de tal pessoa estende-se tão longe que essa consciência consegue alcançar retrospectivamente toda ação ou pensamento passado; é o mesmo si agora e então e o si que executou essa ação é o mesmo aquele que, no presente, reflete sobre ela” [...] “só a consciência faz a identidade pessoal.”⁴⁹⁰

Nesta passagem Locke resgata a memória e a interioridade agostiniana, projetando-as em sua idéia de consciência de si. Sobre isso Ricoeur entende que em Locke:

A identidade pessoal é uma identidade temporal. [...] A existência continuada é que faz a identidade. [...] no futuro também o si, o mesmo si continua sua existência. [...] É essa existência continuada à frente de si, tanto como retrospectivamente reunida, que torna a consciência responsável: quem pode prestar contas de si a si de seus atos é responsável por eles; Segundo Locke: Ele pode imputá-los a si mesmo.⁴⁹¹

⁴⁸⁵ RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o...* op. cit., p. 114.

⁴⁸⁶ LOCKE, J. *apud* RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o...* op. cit., p. 115.

⁴⁸⁷ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal...* op. cit., p.78.

⁴⁸⁸ RICOEUR, Paul. *O percurso do reconhecimento...* op. cit., p. 59.

⁴⁸⁹ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal...* op. cit., p. 78.

⁴⁹⁰ *Idem.*

⁴⁹¹ LOCKE, J. *apud* RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o...* op. cit., p. 115.

Embora Locke revele a autoconsciência, ou auto-percepção⁴⁹², Charles Taylor critica-o entendendo que em seu pensamento “há uma visão radicalmente subjetivista da pessoa, visto que a identidade depende da consciência que se tem dessa identidade. A identidade incorpora experiências e consiste na consciência de que essas experiências pertencem em conjunto à mesma pessoa.”⁴⁹³

Michel de Montaigne, desenvolvendo outra perspectiva da subjetivação, inaugura um tipo de reflexão intensamente individual, uma auto-explicação que busca o autoconhecimento. “Outro tipo de individualismo moderno, o da auto-descoberta. Ele é o criador da originalidade de cada pessoa. Trabalha com a identificação do indivíduo em sua diferença irrepitível por meio de uma crítica de auto-interpretação”⁴⁹⁴. Sua busca da identidade pode ser vista como a busca do que se é em essência. Esta teoria ilustra de outra forma como a interioridade agostiniana entrou na vida moderna.⁴⁹⁵ Contudo, Montaigne é tão subjetivamente radical quanto Descartes e Locke.

3.2 Momento intersubjetivo

A manifestação da identidade está no designar-se a si mesmo, contudo, o ‘eu’ que fala de si precisa do outro, de um interlocutor. Descobrir este outro como um ‘não-eu’ é que se diferencia para então, reflexivamente, poder reconhecer-se. Na narração, a identidade é projetada como narrativa e “poder narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo”⁴⁹⁶, é perceber a produção da própria identidade e adquirir autonomia de sua (re)construção.⁴⁹⁷ Este é o meio pelo qual o homem permanentemente reconstrói seu conhecimento na descoberta do mundo. “A esse respeito já dizia Rousseau em seu ensaio sobre a origem das línguas que quando um homem foi reconhecido por outro homem como um semelhante a ele, surgiu o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e pensamentos.”⁴⁹⁸ Contudo há

⁴⁹² “Nessa identidade pessoal fundamenta-se todo o direito de recompensa e castigo; felicidade e desgraça sendo aquilo com que todos se preocupam para si, não importando o que acontece com qualquer substância não acrescentada a essa consciência, ou afetada por ela.” Aqui, entende Taylor, que a pessoa de Locke é o agente moral que assume responsabilidade por seus atos à luz da retribuição futura. (LOCKE *apud* TAYLOR, Charles. *As fontes do self... op. cit.*, p. 224-225.)

⁴⁹³ ÁLVARES, Márcia de oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal... op. cit.*, p. 80.

⁴⁹⁴ *Idem.*

⁴⁹⁵ TAYLOR, Charles. *As fontes do self... op. cit.*, p.238-239.

⁴⁹⁶ RICOER, Paul. *A memória, a história e o... op. cit.*, p. 115.

⁴⁹⁷ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal... op. cit.*, p. 81.

⁴⁹⁸ *Ibidem.* p. 8.

de se ressaltar que a linguagem é imposta externamente por outrem. Quando cada homem nasce, encontra todo o universo simbólico de uma cultura já pré-constituído, de maneira que, para narrar-se, o sujeito tem que se submeter à linguagem que lhe é preexistente, forma de aderir ao movimento intersubjetivo. “O reconhecimento passa pelo compartilhar dos elementos da cultura, movimento pelo qual os sujeitos se reconhecem reciprocamente como representantes dessa mesma cultura.”⁴⁹⁹

Diz Husserl que “[d]e um lado, embora seja mesmo como estrangeiro, isto é, como um não-eu que o outro se constitua, é em mim que ele se constitui.”⁵⁰⁰ Ricoeur explica essa coextensividade ao dizer que “[...] identificar e distinguir constituem um par verbal indissociável. Para identificar é preciso distinguir e é ao distinguir que se identifica.”⁵⁰¹ Sendo esta a maneira pela qual o sujeito diferencia-se para depois reconhecer-se⁵⁰². Ao se diferenciar, a identidade do sujeito deixa de ser um ‘não-eu’ e passa a se reconstruir através do reconhecimento de outras subjetividades.

E, é desta forma, que sujeitos capazes de designarem a si mesmos em diferentes graus de consciência refletida percebem-se autores de seus atos e responsáveis por eles; não só em relação a si mesmos, mas também em relação a outrem, visto que agem com ele, sobre ele e são afetados por ele, desenvolvendo a noção de pertencimento que se dirige ao fenômeno transgeracional [...] Os mundos dos predecessores e dos sucessores estendem nas duas direções do passado e do futuro, como em Santo Agostinho, na memória e na expectativa, traços do viver junto na contemporaneidade.⁵⁰³

A presença *do outro* é o que faz o *eu* deslocar-se reflexivamente para os indivíduos atuarem em conjunto, em histórias compartilhadas. “O reconhecimento é a forma pela qual o *eu* faz-se reflexivamente através do *outro* ao mesmo tempo em que o transforma. Este movimento intersubjetivo marca a relação sujeito-sujeito.”⁵⁰⁴ Isto é o que possibilita a inserção participativa do indivíduo no espaço público. É mediante a autonomia conquistada em sua formação, como também por ser reconhecido pelos outros, que pode o sujeito autodesignar-se como pertencente, a partir do que passa a transformar este mesmo espaço conjunto. “Essa dupla manifestação é o que fomenta a tomada de decisões tanto do sujeito como de um grupo ou vários grupos, em um processo intersubjetivo de reconhecimento de direitos.”⁵⁰⁵

⁴⁹⁹ *Idem.*

⁵⁰⁰ HUSSERL, E. *apud* RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o... op. cit.*, p.128.

⁵⁰¹ RICOEUR, Paul. *O percurso do reconhecimento... op. cit.*, p. 36.

⁵⁰² ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal... op. cit.*, p. 82.

⁵⁰³ *Idem.*

⁵⁰⁴ *Ibidem.* p. 76.

⁵⁰⁵ *Idem.*

Desta forma tem-se o movimento onde a identidade do sujeito em momento subjetivo nega-se a ser redutível aos objetos, pela descoberta da consciência de si, pela memória e percepção de que os objetos só existem nos seus próprios conceitos. Em seguida, a identidade parte em busca do outro, do qual diferencia-se negando não ser este outro e passa a tornar-se para si o que é em si agindo no mundo. “A interação do sujeito com a sociedade promove esse movimento constante de auto-construção da identidade pessoal e auto-construção de identidade social.”⁵⁰⁶

Kant, ao tratar do juízo de gosto que acaba por reunir os homens, trata de um senso estético partilhado, que, no entanto, surge para cada pessoa de forma íntima. O juízo estético está na pressuposição de identidade entre as condições subjetivas humanas, articulando o sentido comum, a sensação comum. O gosto vem de uma subjetividade que pretende a adesão de outrem.⁵⁰⁷ O belo é sensível e ao mesmo tempo está no intelecto humano, reconciliando, portanto, natureza e liberdade.⁵⁰⁸

A crítica do gosto é, nesse sentido, subjetiva em relação à representação pela qual um objeto é dado, mas o Juízo de gosto exige a universalidade dessa subjetividade, ou seja, a aquiescência de qualquer um. O juízo de gosto é sempre proferido como um juízo singular sobre o objeto, “sua peculiaridade, porém, consiste em que, embora ele tenha validade meramente subjetiva, ele estende a sua pretensão a todos os sujeitos [...]”⁵⁰⁹. Com a descoberta de Kant da discutibilidade intersubjetiva do gosto, os subjetivistas pensamentos clássico e materialista são superados. Tal possibilidade de discutibilidade ocorre “[...] já que sobre o fundamento da possibilidade dos juízos de gosto em geral surgem natural e inevitavelmente conceitos conflitantes entre si.”⁵¹⁰

Entende Kant que

Pode-se discutir sobre o gosto (embora não disputar). [...] Pois sobre o que deva ser permitido discutir tem que haver esperança de chegar a um acordo entre as partes; por conseguinte se tem que poder contar com fundamentos do juízo que não tenham validade simplesmente privada e, portanto, não sejam simplesmente subjetivos [...]”⁵¹¹

⁵⁰⁶ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. Identidade pessoal... *op. cit.*, p. 86.

⁵⁰⁷ FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três críticas*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p. 148.

⁵⁰⁸ Para Luc Ferry parece que Kant tenta promover na estética transcendental a reunião entre o inteligível e o sensível, a já ressaltada ruptura interna da razão promovida por ele mesmo nas duas primeiras críticas.

⁵⁰⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, §33, 142, p. 131-132.

⁵¹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo... op. cit.*, § 55, 232, p. 182.

⁵¹¹ *Ibidem*. §56, 233, p. 183.

Embora o gosto seja um juízo privado, tendo sua validade limitada ao indivíduo que julga, no juízo de gosto “está contida uma referência ampliada à representação do objeto (ao mesmo tempo também do sujeito), na qual fundamos uma extensão desta espécie de juízos como necessária para qualquer um [...]”⁵¹²

Kant revela que se pode discutir gosto embora não seja possível uma demonstração a respeito. E “nas situações em que é permitido discutir, também se deve ter a esperança de entrar em acordo, portanto de transcender a esfera monadista do *cogito*, da subjetividade individual, voltada para seu ego.”⁵¹³ Embora o homem tenha a convicção íntima de não poder demonstrar a validade de seus julgamentos estéticos ele sabe que é legítimo discutir sua validade por conservar na discussão a esperança de partilhar uma experiência que embora individual sabe-se não ser completamente estranha para o outro, visto que este outro também é humano. Assim, “Kant nos convida a pensar na idéia de que o julgamento do gosto aponta, a partir de si mesmo, para um objetivo de comunicação intersubjetivo, para uma ampliação do objeto e do sujeito.”⁵¹⁴

A concordância da maioria dos homens vem do senso comum e, por esta experiência estética com o outro, o sujeito deixa de ser fechado em sua consciência, passando da esfera puramente subjetiva para a intersubjetiva. Existe uma ampliação da subjetividade, porque o que se comunica é sempre o que o sujeito apreende do objeto, visto a impossibilidade de saber-se o que é o objeto em si. Segundo Kant

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido comunitário <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.⁵¹⁵

A intersubjetividade da estética transcendental dá-se pelo que Kant chama de reflexão. Esta operação de reflexão consiste na transposição para o lugar de qualquer outro, de forma que a máxima da faculdade do juízo é exatamente “pensar no lugar de qualquer outro”⁵¹⁶, ou seja, é uma maneira de pensar alargada, em que a pessoa “não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros

⁵¹² *Ibidem*. §57, 235, p. 184.

⁵¹³ FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das... op. cit.*, p. 146.

⁵¹⁴ *Ibidem*. p. 146.

⁵¹⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo... op. cit.*, §40, 157, p. 139-140.

⁵¹⁶ *Ibidem*. §40, 158, p. 140.

estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre seu juízo desde um ponto de vista universal (que ela somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista de outros).”⁵¹⁷ O juízo universal reflexivo é transcendentemente transubjetivo.

Entende Kant que o gosto pode ser chamado de *sensus communis* e que a faculdade do juízo estético pode usar o nome de sentido comunitário.⁵¹⁸ Ao comunicar seu prazer a outros, sentir satisfação em comunidade com outros, “cada um também espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade.”⁵¹⁹

Por outro lado, se as idéias da razão, embora indeterminadas, não fossem consideradas comuns à humanidade, o objeto belo, ao despertar essas idéias, não suscitaria um senso comum nem mesmo o projeto, em caso de contestação, de discutir o gosto, pois, para discutir, “é preciso ter ao menos a esperança de entrar em acordo [...]”⁵²⁰

Portanto, a intersubjetividade remete à reflexividade, a qual remete à noção de pensamento ampliado. O senso comum é o comum a todos: aquele de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, tem em consideração pessoas totalmente diferentes, ampliando e ligando o julgamento a toda razão humana. O pensamento ampliado vem da capacidade de colocar-se no lugar do outro. A razão amplia-se pela reflexão e cria um senso comum, tornando-se uma razão da idéia. Desta forma, o sujeito para julgar tem que se situar na idéia do todo, como humanidade em geral, o que não se confunde com mera simpatia que diz respeito apenas ao particular. Nesta concepção humanista de Kant, a sociedade é fundada na existência dos homens uns com os outros, tendo por base um mundo comum. O pensamento ampliado parte de um colocar-se no lugar do outro, que vai levar a um julgamento universalizado não só pela compreensão deste outro como também para que em um movimento de retorno para si o sujeito possa enxergar-se do exterior, ou seja, do ponto de vista que poderia ser de outros. “É necessário que o ser humano seja capaz de instaurar uma distância de si mesmo (aquela do espírito crítico) e, para compreender a si mesmo, de instituir a possibilidade de ter em relação a suas próprias tradições um olhar de certo modo externo.”⁵²¹ De fato, “para tomar consciência de si mesmo, o ser humano precisa estar distante de si mesmo; entre outras coisas, é isso que nos permite considerar pontos de vista diferentes dos

⁵¹⁷ *Ibidem.* §40, 159, p. 141.

⁵¹⁸ *Ibidem.* §40, 160, p. 142.

⁵¹⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo... op. cit.*, §41, 163, p. 143.

⁵²⁰ FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das... op. cit.*, p. 159-160.

⁵²¹ *Ibidem.* p. 159-165.

nossos.”⁵²² A evolução humana está em colocar-se no lugar do outro, poder julgar de forma universalizada e no retorno consciente e crítico a si mesmo. “[...] É no viver em comum, reconhecendo a existência do próximo, sem ignorá-lo, que a sociedade se materializa. Vivendo em comum, o homem sente no outro a sua própria liberdade.”⁵²³

3.3 Momento objetivo

Embora Kant tenha conseguido desenvolver a intersubjetividade pelo agir comunicativo, é somente em Hegel que a identidade alcança dialeticamente o universal concreto, o que, conforme Salgado, seria a síntese do universal com o particular, permitindo a formulação do conceito atual de justiça social como materialização do direito.⁵²⁴ O reconhecimento, em Hegel, designa um movimento que caracteriza o próprio existir. Mariá citando Lima Vaz diz que

Padre Vaz esclarece que o reconhecimento consiste em uma relação entre consciências, quando o indivíduo salta do momento do conhecimento das coisas (relação sem reciprocidade, pois elas não o conhecem) para o conhecimento de uma realidade que lhe é semelhante (e não diversa como a natureza), e que lhe diz algo. Essa realidade que se coloca diante do indivíduo é um outro indivíduo, tão consciente quanto ele mesmo, o que os iguala. São livres ou consciências ‘*para si*’ mesmas, porque se sabem como tais (*em si e para si*, ou seja, são livres, e sabem disso).⁵²⁵

O processo de conhecimento implica dois momentos, o primeiro é a apreensão do mundo, o entorno do humano que o cerca passivamente, e o segundo é o encontro com o outro, que se impõe ao sujeito barrando-lhe o processo espontâneo de domínio sobre as coisas. A universalização abstrata feita pelo intelecto de captação de cada coisa não é suficiente; ela consome o objeto desejado e depois de dominá-lo volta-se a outro objeto e assim infinitamente, até perceber que o universal concreto não é consumível, por ser, em si mesmo, a própria capacidade de universalização a própria consciência.⁵²⁶ A consciência só percebe esse universal concreto ao deparar-se com outro universal também inconsumível, ou seja, com outra consciência, momento do reconhecimento (compreendido como conhecimento recíproco e não unilateral como ocorre com os

⁵²² *Ibidem.* p. 159-165

⁵²³ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.108.

⁵²⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p. 331.

⁵²⁵ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.78.

⁵²⁶ *Ibidem.* p. 79.

objetos).⁵²⁷ Assim é colocado por Hegel como o homem desenvolve-se mediante o reconhecimento.

É este reconhecimento que permite a aceitação mútua dos indivíduos num mesmo plano, e é o que permite que se apresentem como portadores dos mesmos direitos e correspondentes deveres, como indivíduos universais. Este ato de reconhecer é ético e no encontro dos sujeitos morais forma-se o consenso.⁵²⁸ É no plano objetivo que está situada a lei jurídica (ponto de chegada da lei moral que foi do universal à particularidade experimentada com o outro e que encontra seu termo como direito⁵²⁹).

A reflexão individual em si mesma é muito limitada quando não passa pela relação com o outro, pois o que se tem por direito também se dá pelo julgamento de terceiros, confrontando as razões de agir (deliberando).⁵³⁰ As culturas vivem o consenso ético caracterizado pela transmissão dos costumes. A vocação reflexiva ocidental é revelada por Sócrates quando este propõe que se reflita pela razão sobre a interiorização do *ethos* a partir de um discurso de persuasão. É a partir desta idéia que o consenso fundamenta-se em normas e instituições.

O direito na concepção hegeliana, segundo Salgado, desdobra-se nas dimensões seguintes: “a razão prática ou vontade, o sujeito de direito, o reconhecimento da norma do direito e o reconhecimento do outro como igual sujeito de direitos, enfim, a liberdade como fundamento racional do direito norma (objetividade) e do direito do sujeito (subjetividade)”⁵³¹. A vontade livre encontra realização da liberdade nos direitos do sujeito, por um lado e, por outro, no dever que lhe é correspondente, “como o verso da mesma realidade, compreendido como dever de reconhecimento.”⁵³²

É no dever de reconhecimento que se move a vontade fundante do direito; por ele, a vontade livre realiza-se como objetiva na lei reconhecida e por ela se reconhece a liberdade subjetiva do outro, igual titular de direitos. É somente nessa dialética do sujeito de direitos diante do outro sujeito de direitos, por meio do qual esses direitos são a um só tempo sua negação, que se pode encontrar a realização da liberdade universalmente reconhecida, quer na lei, quer nos sujeitos de direitos, como *iguais*.⁵³³

⁵²⁷ *Ibidem.* p. 79-80.

⁵²⁸ Habermas aposta no consenso como forma de substituição do conceito de razão prática pela razão comunicativa, incluindo no conceito de racionalidade o mediú linguístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam, visto ser o entendimento humano em si mesmo linguístico. (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 82-83.)

⁵²⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 81.

⁵³⁰ *Ibidem.* p. 91.

⁵³¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996, p. 335.

⁵³² *Idem.*

⁵³³ *Ibidem.* p. 336.

Em Hegel, o direito seria essa dialética através da qual a “vontade livre universal da lei se realiza na vontade livre particular do indivíduo, pela mediação do outro titular do direito[...]”⁵³⁴ Os direitos de uma pessoa somente o são na medida em que sejam também a sua negação, através dos direitos do outro, visto que ela somente terá direitos se, ao mesmo tempo, existir o dever que reconheça no outro estes mesmos direitos. Assim, “direito e dever são dois momentos da realidade concreta do direito.”

É a relação com o outro que produz o dever de reconhecimento, o qual se funda no fato de que ninguém é livre sem o reconhecimento de outro ser livre, o qual também é o único capaz de fazê-lo. Tal relação de reconhecimento do outro por meio do dever é ao mesmo tempo dever consigo mesmo⁵³⁵, no sentido de que o sujeito de direito tem o dever de considerar-se como pessoa, de reconhecer-se como tal.⁵³⁶

A busca do homem por reconhecimento de sua identidade está vinculada à busca de direitos legítimos, de tal forma que deve ser garantido a todo sujeito o direito de participação e de realização pessoal. O direito tem que buscar a concreção, tanto quanto possível, e em mesma medida, dos projetos de vida pessoais e dos coletivos.⁵³⁷ A inclusão necessária para a formação da identidade passa pela disponibilização a todos os elementos básicos da cultura. O desenvolvimento humano só ocorre pela promoção dos meios básicos que possibilitam ao sujeito formar-se e refazer-se continuamente através do estabelecimento de sua relação com o universo social plural.⁵³⁸ “Somente pela formação constante de sua identidade é que o sujeito pode se posicionar historicamente em determinados grupos e falar de si, de suas necessidades e se fazer representar legitimamente.”⁵³⁹ Nesta altura, a solidariedade, como direito, não pode mais ser confundida com assistencialismo, como era quando regulava as relações humanas tão somente na esfera moral. O assistencialismo coisifica o humano, impedindo o

⁵³⁴ *Idem.*

⁵³⁵ “O ser humano, a pessoa fraterna pela qual nos reconhecemos uns aos outros revela nossa fraternidade; seja então como acontece, no plano do direito abstrato, a fraternidade, quando o outro respeitando a minha existência, o que ele respeita nela é a própria. O outro tem o dever, ou seja, está obrigado, porque eu sou um ser humano e porque ele o é também. A relação com o outro, nesse sentido, produz o dever de fraternidade, seja em se sendo ser humano, sujeito da ação de ser que se exerce em relação ao outro, porque ninguém é humano em relação às coisas. Por isso, a relação de reconhecimento da liberdade igual demanda o dever em relação a si mesmo.” (ANDRADE, Maria Inês Chaves de. *A fraternidade como ... op. cit.*, p. 131.)

⁵³⁶ *Ibidem.* p. 338.

⁵³⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do Outro. Estudo de teoria política.* Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 235.

⁵³⁸ ÁLVARES, Márcia de Oliveira; LEMOS, Tayara Talita. *Identidade pessoal... op. cit.*, p. 13.

⁵³⁹ *Ibidem.* p. 13.

desenvolvimento de sua identidade e de que haja qualquer forma de reconhecimento pelo outro, o que bloqueia o relacionamento intersubjetivo e qualquer possibilidade de que o humano possa tornar-se quem é em si.⁵⁴⁰ Contrário a isso, a solidariedade proporciona o movimento dialético do reconhecimento e a formação da identidade de cada um e de todos conjuntamente, porque sua proposta parte do reconhecimento jurídico da igualdade em dignidade para que os elementos formadores da cultura, indispensáveis ao desenvolvimento humano, sejam disponibilizados a todos de forma equitativa. O princípio da solidariedade, como direito positivo, emana do universo ético para realizá-lo e neste realizar também acaba por transformá-lo trazendo ao mundo novas formas de relacionamentos entre os homens, o que atinge inclusive a esfera íntima, pessoal, moral de cada um.⁵⁴¹ É no retorno do direito sobre a subjetividade ética como consciência jurídica, co-autora e destinatária da lei jurídica, que se tenta superar a dicotomia entre moral e direito kantiana, que coloca a ética fora do direito e este fora do sujeito. Conforme Mariá Brochado:

Toda ação humana transita por essa teleologia imanente e tendente à concretização, como uma *vis a tergo* da razão: o conhecimento da norma, a liberdade de se autodeterminar diante dela, e a consciência moral formada a partir desses momentos, que formam a *identidade ética* de cada sujeito moral. Cada identidade é formada, por sua vez, no encontro particular com o outro, mas como verdadeiro encontro de reconhecimento, justamente por comungarem ambos da estrutura universal racional-livre pertencente a cada sujeito singular-universal, o que é possibilitado pelos critérios objetivos ou a *objetividade do ethos*, que, ao mesmo tempo em que vincula os indivíduos entre si, funciona como paradigma para a auto-avaliação (subjetiva) que cada um historicamente pode fazer de si para saber se se aproxima mais ou menos da ‘perfeição de ser’ projetada pela razão.⁵⁴²

O ato moral é ao mesmo tempo ato subjetivo do indivíduo, como também o refere à sociedade em que vive de forma intersubjetiva, visando um fim objetivo, que seriam os valores e as instituições transmitidos no *ethos*.⁵⁴³ A relação entre o indivíduo e as instituições sociais apresenta-se inicialmente como uma tensão entre a consciência

⁵⁴⁰ “O homem é fraterno, mas só o será para si a partir da ação de ser que demanda dele a fraternidade, isto é, ter a consciência de que é humano. [...] A idéia de fraternidade realiza-se a partir do conceito de ser humano cuja ação de ser adapta a realidade à medida que o homem revela a sua identidade, ou seja, a humanidade como tal, a humanidade enquanto fraternidade de homens, ‘a unidade da objetividade e da subjetividade.’” (ANDRADE, Maria Inês Chaves de. *A fraternidade como direito fundamental* – entre o ser e o dever ser na dialética dos opostos de Hegel. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007, p. 68)

⁵⁴¹ “A fraternidade revela o ‘eu que é um nós’ por seu caráter social quando a essência do homem, aquilo que realmente é, vem a ser humano que deve ser porquanto o direito cumpre seu papel educador para a liberdade e a igualdade.” (ANDRADE, Maria Inês Chaves de. *A fraternidade como ... op. cit.*, p. 101.)

⁵⁴² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.99.

⁵⁴³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 134.

moral e sua submissão a uma instância exterior, tensão que garante o *ethos* humano.⁵⁴⁴

A motivação social do agir ético fundamenta-se no reconhecimento entendido como reconhecimento moral do outro considerado como indivíduo tão consciente quanto aquele que reconhece, o que os iguala, na medida em que são consciências ‘para si’.⁵⁴⁵

O reconhecimento seria

O conhecimento do outro numa relação de reciprocidade que permita a sua aceitação no mesmo nível de universalidade, na medida em que ambos se apresentam como portadores *ex aequo* dos mesmos direitos e correspondentes deveres (é o caso, por exemplo, do elenco dos direitos humanos na sua atual enumeração), sendo ambos, como indivíduos pretensamente universais, proclamados como fonte primeira de valor.⁵⁴⁶

O ato do reconhecimento é necessariamente ético. O reconhecimento ocorre no momento da passagem do agir ético subjetivo para o do agir ético intersubjetivo, sendo o consenso ético aquele que possibilita a existência de uma dimensão intersubjetiva da consciência moral, por consequência da relação de reciprocidade do reconhecimento. Dito consenso vem do simples fato de que no mundo não se debate expressamente sobre tudo todo o tempo, como se para cada dia vivido fosse necessário refazer-se o pacto social.⁵⁴⁷ “O consenso⁵⁴⁸ é fundamentalmente a ‘livre aceitação do outro na relação de reconhecimento.’”⁵⁴⁹ Ele é estabelecido pelas normas⁵⁵⁰ e instituições⁵⁵¹ (realidades que compõem o plano da objetividade do *ethos*).

⁵⁴⁴ *Ibidem.* p. 149.

⁵⁴⁵ *Ibidem.* p. 150.

⁵⁴⁶ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura.* São Paulo: Loyola, 1997, p. 149 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 151.

⁵⁴⁷ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 152.

⁵⁴⁸ Observa Hauriou que o erro do contrato social de Rousseau foi pensar a possibilidade de obtenção do consenso por consentimentos paralelos todos com o mesmo objeto. Segundo Hauriou os contratantes podem trocar consentimentos diferentes, visto que o consenso não exclui o conflito (FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de solidariedade*, Rio de Janeiro: Renovar, 1998, p. 261.) Não há conflito social sem referência cultural comum aos dois adversários, sem historicidade compartilhada. A solidariedade, como um dos fundamentos da democracia, supõe combinar sempre três dimensões: o *consenso*, que é a referência às orientações culturais comuns; o *conflito*, que opõe os adversários; o *compromisso*, que combina esse conflito com o respeito de um quadro social – em particular jurídico – que o limita (FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de solidariedade*, Rio de Janeiro: Renovar, 1998, p. 284.)

⁵⁴⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 152.

⁵⁵⁰ Segundo Mariá Brochado, Padre Vaz entende norma como máxima universalizada resultante de um processo de universalização sendo por isso aceita por todos que participam da comunidade. Sua validade se torna possível quando há o reconhecimento do seu conteúdo universal de forma que ela possa passar a impor aos sujeitos do consenso a necessidade de agir para que a ação destes mesmo sujeitos seja reconhecida como ação moralmente boa. Assim, a norma é um processo de universalização externada e posta para todos. “É o retorno da racionalidade a máxima de cada um, torando-a regra de conduta para todos.” (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 154 e 99)

⁵⁵¹ “[...] a instituição é uma grandeza axiológica presumidamente consentida, que possibilita expectativas e atitudes comuns numa sociedade, e as normas, por sua vez, são estruturas imperativas formalizadoras de

O direito faz-se pela relação entre homens⁵⁵². É o sujeito de direito surgido na Revolução Francesa que carrega a carga de dignidade a qual se torna impensável na contemporaneidade senão intersubjetivamente. A vontade do direito funda-se no reconhecimento, pressuposto para a existência de uma comunidade ética, e que aparece como dever.⁵⁵³ É somente quando um sujeito de direitos está diante de outro sujeito de direitos que há a realização da liberdade universalmente reconhecida, quer na própria lei, quer dentro dos sujeitos de direito. “Uma ordem moral para se sustentar depende do reconhecimento dos indivíduos que a praticam. Uma ordem jurídica também.”⁵⁵⁴

Verifica-se o surgimento de um *ethos* universal, o qual só é possível pelo intermédio de uma ordem objetiva, pelos direitos humanos. Mas tal constituição de valores éticos universais não pode ocorrer sem que as relações intersubjetivas, principalmente na reciprocidade entre direitos e deveres, sejam reconhecidas e vividas como relações éticas, sendo assim “legitimadas objetivamente e vigentes publicamente como expressões de uma comunidade ética.”⁵⁵⁵

A moral no homem é necessariamente relacional e seu desenvolvimento acompanha a ordenação jurídica, que sempre esteve presente para a realização ética de um povo ou ainda como crítica às leis que inviabilizam tal realização. Tal crítica foi efetivada pelas propostas jusnaturalistas até a declaração dos direitos humanos, os quais passam a reelaborar-se a cada dia, repensando um ideal de sociedade.⁵⁵⁶ O indivíduo, vivificador das declarações desta natureza, deve reconhecer nelas o lugar da realização de suas necessidades eticamente postuladas.

O princípio da solidariedade traz valores que exprimem significado ao próximo e desperta a intenção humana em reconhecer o outro. De acordo com Iering a vida

instituições. [...] as normas conferem validade objetiva às instituições, e estas, por sua vez, viabilizam a eficácia das normas [...] (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 155.)

⁵⁵² Maria Inês Chaves de Andrade bem coloca que: “Então, tanto há de se dizer de direito à fraternidade quanto dever de fraternidade, de modo que o ser humano realizado a partir da existência do outro proceda, por meio do Estado de direito, o dever ser humano. Nesse ponto, o que se tem é a relação entre direito e dever, quando liberdade e poder se impõe pela democracia, reconhecidos os direitos fundamentais do homem, seja essa a forma de governo na qual todos são livres para tomar decisões e têm poder de fazê-lo.” (ANDRADE, Maria Inês Chaves de. *A fraternidade como ... op. cit.*, p. 35.)

⁵⁵³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 264.

⁵⁵⁴ *Ibidem.* p. 264.

⁵⁵⁵ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia III*. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997, p. 143 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 266.

⁵⁵⁶ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 275.

humana está no estado, na sociedade e nas relações.⁵⁵⁷ É no existir junto que uma sociedade justa é idealizada, sendo nessa forma de identidade que a solidariedade assenta suas bases.⁵⁵⁸ Desperta no homem a noção do estado de interdependência em que ele se encontra e de que faz parte de um todo. Assim, todas as pessoas devem ser reconhecidas como iguais em dignidade e concretamente devem possuir iguais chances para desenvolverem-se.

4 Solidariedade como igualdade em dignidade

Dentre os valores retornados pelo princípio da solidariedade à sociedade está o sentimento de respeito mútuo que é o que permite que se firmem condições para o desenvolvimento do humano. “[...] O homem só é um ser moral porque vive em sociedade, [...] não há vida humana que exista meramente para si. Toda ela existe, ao mesmo tempo, em função do mundo.⁵⁵⁹ Todo homem atua, na sua posição, ainda que muito limitada, pelos fins culturais da humanidade.”⁵⁶⁰ A solidariedade normatizada traz direitos e deveres que ligam todos os humanos de forma duradoura. Num todo coerente, as dimensões individual e comunitária articulam-se e o “eu” só faz sentido em relação com o outro.⁵⁶¹

Ser solidário com outros é sentir-se incumbido de interesses comuns a si e a eles.⁵⁶² A dignidade humana está no fato que “cada ser humano é humano por força de seu espírito, que o distingue da natureza impessoal e que o capacita para, com base em sua própria decisão, tornar-se consciente de si mesmo, de autodeterminar sua conduta, bem como de formatar a sua existência e o meio que o circunda.”⁵⁶³ A pessoa conquista sua dignidade tanto a partir de uma conduta autodeterminada como também da construção de sua identidade pessoal e social.

⁵⁵⁷ IERING, Rudolf Von. *A finalidade do Direito* – tomo I . Trad. Heder K. Hoffmann, Capinas: Bookseller, 2002, p. 37.

⁵⁵⁸ Segundo Durkheim a sociedade consiste em cooperação. (DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008, p. 358.)

⁵⁵⁹ “A fraternidade revolve o ser humano na inter-realção das consciências postas para si por meio da razão para pensar o homem no plano universal e torná-lo como obra de toda consciência para si por meio do outro numa humanidade.” (ANDRADE, Maria Inês Chaves de. *A fraternidade como ... op. cit.*, p. 105)

⁵⁶⁰ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.112.

⁵⁶¹ *Ibidem*. p. 128.

⁵⁶² *Ibidem*. p. 145-146.

⁵⁶³ DÜRING, Günter. *Der Grundsatz der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 19 abs. II des Grundgesetzes*, in: Archiv des Öffentlichen Rechts (AÖR) nº 81 (1956). *Apud* SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 44.

É no valor da vida humana que se encontra o fundamento para o respeito à dignidade. De fato, ninguém jamais pode ser tratado como objeto, de forma que não se pode negar a importância da vida de cada um. “[...] A dignidade constitui atributo da pessoa humana individualmente considerada, e não de um ser ideal ou abstrato, razão pela qual não se deverá confundir as noções de dignidade da pessoa e dignidade humana [...]”⁵⁶⁴ Por outro lado, embora a dignidade da pessoa esteja ligada à condição humana de cada indivíduo, é impossível descartar-se a dimensão social e comunitária desta mesma dignidade de cada um e de todos, por ter-se em conta que todos são iguais em dignidade e direitos.⁵⁶⁵ Assim, a dimensão intersubjetiva da dignidade parte da relação entre os humanos uns com os outros em prol da comunidade.

[...] a dignidade da pessoa humana – no âmbito de sua perspectiva intersubjetiva – implica uma obrigação geral de respeito pela pessoa (pelo seu valor intrínseco como pessoa), traduzida num feixe de deveres e direitos, de natureza não meramente instrumental, mas sim, relativos a um conjunto de bens indispensáveis ao “florescimento humano”.⁵⁶⁶

“O reconhecimento da dignidade é uma forma de preservação da vida e da liberdade com igualdade”.⁵⁶⁷ A proposta da solidariedade é a de articular os direitos e as instituições que ela regula para que haja a consumação plena da dignidade humana, dada a total contingência do homem de existir no mundo com outros. O comportamento do sujeito é sempre situado no meio social de forma que a consciência jurídica impõe a todos a obrigação de ter em conta a condição dos demais.⁵⁶⁸

[...] é somente a partir do reconhecimento dos direitos do próximo que o ser humano poderá fazer da sociedade um ambiente propício à justiça e à segurança, e para tanto, o comportamento de solidariedade é o caminho mais adequado.⁵⁶⁹

Sem tirar das pessoas a sua singularidade, o princípio de solidariedade busca tornar a sociedade um ambiente propício ao desenvolvimento da dignidade de cada um de forma integrada e em todas as suas dimensões e busca alcançar o ideal de justiça em seu âmbito difuso⁵⁷⁰, pois ele está voltado a tornar equânime o ambiente social consubstanciando uma dimensão comunitária da dignidade da pessoa humana tendo em

⁵⁶⁴ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 52.

⁵⁶⁵ SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 52.

⁵⁶⁶ LOUREIRO, João Carlos Gonçalves. *O Direito à identidade genética do ser humano*, in: Portugal-Brasil Ano 2000, Boletim da Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra, 2000, p. 28, *Apud* SARLET, Ingo SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e... op. cit.*, P. 54.

⁵⁶⁷ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.100.

⁵⁶⁸ *Ibidem.* p. 102.

⁵⁶⁹ *Ibidem.* p. 105.

⁵⁷⁰ *Ibidem.* p. 103.

conta serem todos iguais em dignidade convivendo uns com os outros em comunidade e grupos.⁵⁷¹ Não se pode pensar o direito fora dos interesses sociais, visto que ele existe em função da civilização humana e deve atender à complexidade da trama social. A dignidade é um valor imanente ao homem, e o direito não pode ser fruto da autonomia das vontades individualmente consideradas, e nem mesmo de uma vontade que seja externa ao indivíduo, sendo, sim, o resultado de um processo trans-pessoal cuja idéia de unidade está na pluralidade.⁵⁷² Assim, “o direito de solidariedade constitui uma prática alimentada pela sua própria complexidade social, que exige uma sociedade aberta, flexível e pluralista.”⁵⁷³

Desta forma, o conceito solidariedade, em sua concepção moderna, caracteriza-se por reunir as pessoas na perspectiva do bem comum e por isso relaciona todas as pessoas humanas com o todo social. Pode ser compreendido como um “fato social que dá razão à existência do ser humano no mundo, como virtude ética para que uma pessoa reconheça na outra um valor absoluto”⁵⁷⁴, como comportamento para evitar a lesão a outrem, a si mesmo e a sociedade.

A consciência do homem é parte integrante da existência coletiva, assim, ele sente sua dignidade nele mesmo e em outrem, trazendo dentro de si uma moralidade que lhe é superior e que constitui sua essência, a qual também é a essência da sociedade, que se aperfeiçoa pela relações e faz germinar a vida social.

O sentimento de individualidade é sempre considerado na sua ligação com a vida social, com o outro e com a coletividade, em que se trata da existência de uma relação ou de um laço de reciprocidade de comunicação e de troca permanente. A aspiração à liberdade individual é associada à aspiração à igualdade social. Não há liberdade sem solidariedade social, e não há solidariedade social sem liberdade. O sentimento da justiça é sempre ligado ao sentimento de sociabilidade.⁵⁷⁵

Desta forma, a solidariedade também traz a responsabilidade social e assim seu espírito dirige-se para a realização do bem comum.⁵⁷⁶ A cooperação entre os humanos torna a sociedade não o plural do “homem” no singular (homens-mônadas), mas aa

⁵⁷¹ *Ibidem*. p. 125.

⁵⁷² CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p. 127.

⁵⁷³ *Ibidem*. p. 127.

⁵⁷⁴ *Ibidem*. p. 91.

⁵⁷⁵ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 62.

⁵⁷⁶ O bem comum não é apenas o somatório dos bens particulares, mas a realização *proporcional*, na perspectiva da comunidade e de suas possibilidade, do bem de cada um, de acordo com a posição proporcionalmente ocupada no todo, projeto de uma ordem objetiva de justiça, o Direito. (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.101.)

pluralidade em sua solidariedade, coesão e unidade internas e externas produzidas para o objetivo comum.⁵⁷⁷

O bem comum é o bem de uma comunidade de homens e assenta base na dignidade humana, portanto, consiste no respeito à existência do outro.⁵⁷⁸ Viver humanamente é poder ter suas faculdades desenvolvidas de forma que a pessoa possa tornar-se quem ela é e que, por consequência, atue na vida coletiva colaborando no desenvolvimento conjunto. Para tanto, o senso de justiça é essencial, compreendendo o justo, o humano identifica o outro e passa a desejar-lhe o mesmo que para si. É no meio coletivo que as individualidades se formam e que

A esfera pública, reestruturada pelo espaço social, constitui a referência de um mundo comum onde a formação da identidade não admite o esmagamento do outro. A criação de uma identidade faz-se no reconhecimento da pluralidade e da heterogeneidade, na convivência com o outro.⁵⁷⁹

O princípio de solidariedade tende a ampliar o número de sujeitos responsáveis, o que não diminui a responsabilidade das autoridades que deverão diretamente interferir para que o direito seja aplicado, ou ao menos predispor um quadro legislativo que promova a ação de outros sujeitos para que se realize o objetivo fundamental que é a aplicação do Direito.⁵⁸⁰ Tal aplicação concreta é que alcança o conceito de justiça social como justiça concreta advinda da igual dignidade de todo ser humano.

5 À paz perpétua

No período da Guerra Fria o que mais se temeu foi o extermínio, causando um retorno e uma retomada das considerações kantianas sobre o tema da paz. E o caminho indicado seria o do direito cosmopolita, considerando este último como aquele capaz de conduzir a união entre povos pelo estabelecimento de leis universais para o comércio, o que possibilitaria uma relação pacífica entre os Estados, visto que tal relação passaria a ser tutelada juridicamente.⁵⁸¹

Habermas remete ao direito tal função pacificadora já em um plano juridicizado, entendendo que o pacifismo jurídico vai além da intenção de cercar os estados de guerra

⁵⁷⁷ IERING, Rudolf Von. *A finalidade do... op. cit.*, p. 111

⁵⁷⁸ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.143.

⁵⁷⁹ FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 280.

⁵⁸⁰ ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. *Vida Digna: Direitos, Ética e Ciência*. in: ROCHA, Cármen Lúcia Antunes (Coord.). *O Direito à Vida Digna*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2004, p. 76.

⁵⁸¹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.131.

latentes entre Estados, pois visa superar toda essa latência em uma ordem cosmopolita inteiramente juridificada.⁵⁸² Entende Mariá Brochado que, no plano internacional, a efetivação do direito-ético contemporâneo implica no redimensionamento do direito internacional em direito cosmopolita, com suas consequências.⁵⁸³

A universalidade dos direitos humanos promove a universalidade ética, e por ela todos os povos da Terra encontram-se interligados. Contudo, a efetivação destes princípios para além das fronteiras dos Estados constitui-se um persistente dilema contemporâneo. Kant, no seu opúsculo '*À paz perpétua*', traça a ligação entre o desenvolvimento jurídico dos direitos humanos internos aos Estados e sua correlata aplicação na relação entre Estados. O faz por entender que o direito seria o único instituto capaz de acabar com o estado de guerra. Segundo Mariá Brochado, a concepção kantiana de humanidade é a mais desenvolvida e precisa dentro das que foram propostas no pensamento filosófico ocidental, entende ela que

Immanuel Kant desenvolve o conceito de humanidade dentro das fórmulas do imperativo categórico. A fórmula geral do imperativo categórico é o agir de maneira tal, que sua máxima de conduta possa ser erigida à categoria de lei universal. A partir dessa fórmula, Kant desenvolve três outras: a de equiparação de máxima à universalidade das leis naturais; a da autonomia ou da liberdade positiva da pessoa como um fim em si mesma; e a máxima relativa à humanidade. Toda pessoa deve ser considerada um fim em si mesma, e nunca como meio para alcançar algum outro fim, pois, se assim ela for considerada, estará sendo categorizada como objeto e não mais como sujeito que é. A máxima kantiana relativa à humanidade assim se resume: 'Age de tal modo que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo, como fim e nunca como meio simplesmente.'⁵⁸⁴

À paz perpétua foi publicada pela primeira vez em 1795, logo após a era do terror (de 1793 a 1794). Nela, Kant formula questões para o futuro; tal como o esboço do que veio a ser um século e meio depois a Organização das Nações Unidas, ele propõe a organização de uma federação de nações com o fim de evitar as guerras. Entende ele que fazer a guerra e utilizar-se de seus súditos para matarem ou serem mortos seria utilizar homens como meios e que tal uso não se harmoniza com o direito de humanidade que há em cada pessoa.⁵⁸⁵ A guerra é a triste forma de afirmação do direito pela força no estado de natureza⁵⁸⁶, pois que “[o] estado de paz entre os homens

⁵⁸² *Ibidem*. p. 132.

⁵⁸³ *Ibidem*. p. 236.

⁵⁸⁴ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 121.

⁵⁸⁵ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. (Trad. Marco Zingano). Porto Alegre, RS: L&PM, 2011, p. 16.

⁵⁸⁶ *Ibidem*. p. 19-20.

que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*) que é antes um estado de guerra [...]”⁵⁸⁷ A cessação de hostilidades, embora não seja garantia de paz, só pode ocorrer em um estado legal.

O direito até Kant tinha duas dimensões: o direito estatal, ou seja, o interno de cada Estado e o direito das gentes, o que rege as relações entre estados e dos indivíduos com outros Estados que não sejam os seus. A estas duas dimensões Kant acrescenta uma terceira: o direito cosmopolita, “direito dos cidadãos do mundo, que considera cada indivíduo não membro de seu Estado, mas membro, ao lado de cada Estado, de uma sociedade cosmopolita.”⁵⁸⁸ Para Kant, um único Estado corresponderia à categoria da unidade; enquanto que vários Estados à da pluralidade e todos os seres humanos e os Estados à da totalidade sistemática que reúne as duas categorias anteriores no cosmopolitismo.

O direito cosmopolita é apresentado como condição para a paz. Kant ressalva que não se trata de filantropia, mas de direito derivado da condição humana, do fato de se ocupar um lugar na Terra e do compartilhamento do planeta pelos homens, um direito originário.⁵⁸⁹

No cosmopolitismo kantiano, “o direito internacional deve fundar-se em um *federalismo* de Estados livres”⁵⁹⁰ mantendo cada Estado a sua soberania. Com isso propõe uma “liga de povos”⁵⁹¹ onde os Estados, equiparados a homens individuais, cada qual devem exigir do outro entrar com ele em uma constituição similar à civil para que cada um fique seguro de seu direito. Neste federalismo, o estado de paz deve ser

um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si: tem então de haver uma liga de tipo especial, que se pode denominar *liga de paz* (*foedus pacificum*), que deveria ser distinta do *tratado de paz* (*pactum pacis*) que simplesmente procura por fim a uma guerra, aquela, porém, a todas as guerras para sempre. Esta liga não visa a nenhuma aquisição de alguma potência de Estado, mas meramente à conservação e à garantia da *liberdade* de um Estado para si mesmo e ao mesmo tempo para os outros Estados aliados, sem que estes, porém, por isso devam ser submetidos (como homens no estado de natureza) a leis públicas e a uma coerção sob elas.⁵⁹²

⁵⁸⁷ *Ibidem.* p. 23

⁵⁸⁸ NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional das relações internacionais*. São Paulo: Martins fontes, 2004, p. 54-55.

⁵⁸⁹ *Ibidem.* p. 56.

⁵⁹⁰ KANT, Immanuel. *À paz perpétua... op. cit.*, p. 31.

⁵⁹¹ *Idem.*

⁵⁹² KANT, Immanuel. *À paz perpétua... op. cit.*, p. 34.

Acredita Kant, tal como homens acordam que não deve haver guerra entre eles e partem à formação de um Estado, também pode este Estado dizer: “não deve haver guerra entre mim e outros Estados [...]”⁵⁹³ querendo fundar a sua confiança no direito e no ‘livre federalismo’ pactuado com base no direito internacional. Com isso prevê que os homens sentirão necessidade de abdicar de sua “liberdade selvagem (sem lei)”⁵⁹⁴ pelas leis públicas de coerção formando um crescente “*Estado de povos (civitas gentium)* que viria compreender todos os povos da Terra”⁵⁹⁵, uma “*república mundial*”⁵⁹⁶.

Kant limita o direito cosmopolita às condições de hospitalidade, significando direito de um estrangeiro de não ser tratado hostilmente, o que é pautado no *direito de visita*, que assiste a todos os homens, em virtude do direito da posse comunitária da superfície da Terra. Sobre o direito da superfície que pertence ao gênero humano comunitariamente diz Kant que:

Já que agora a comunidade (mais estreita, mais larga), difundida sem exceção entre os povos da Terra, foi tão longe que a infração do direito em um lugar da Terra é sentido em todos, não é, assim, a idéia de um direito cosmopolita nenhum modo de representação fantasioso e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual pode-se aprazer encontrar-se na aproximação contínua somente sob esta condição.⁵⁹⁷

Acrescenta que a natureza necessita de várias gerações a transmitirem umas às outras ‘suas luzes’⁵⁹⁸, para conduzir o humano ao grau de desenvolvimento adequado ao seu propósito. Posto que coloca em sua segunda proposição que “[n]o homem (única criatura racional sobre a terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo.” A natureza dá ao homem a razão e a liberdade para que esse deixe de ser guiado pelo seu instinto de forma que ele possa ‘tirar tudo de si mesmo’⁵⁹⁹, tornando-se digno por sua conduta.

⁵⁹³ *Ibidem.* p. 35.

⁵⁹⁴ *Ibidem.* p. 36.

⁵⁹⁵ *Idem.*

⁵⁹⁶ *Idem.*

⁵⁹⁷ *Ibidem.* p. 41.

⁵⁹⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* (org. Ricardo R. Terra; trad. Rodrigo Novaes e Ricardo R. Terra). 3ª Ed, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 6.

⁵⁹⁹ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de... op. cit.*, p. 7.

Entende que o processo histórico é o progresso e o produto deste chama-se cultura, sendo que o mais alto fim planejado para o homem é a sociabilidade.⁶⁰⁰ Tal sociabilidade advém do fato que nenhum homem pode viver sozinho, visto que as pessoas não somente são interdependentes em suas necessidades e cuidados, como também o são em sua mais alta faculdade, qual seja, o espírito humano, o que não funcionaria fora da sociedade⁶⁰¹. Os homens têm um fim verdadeiro que seria a sociabilidade⁶⁰²

A paz é o pressuposto necessário para o reconhecimento e efetiva proteção dos direitos do homem em cada Estado e no sistema internacional. Em contrapartida, a paz não pode ser alcançada sem a gradativa ampliação do reconhecimento e da proteção dos direitos do homem. O processo de democratização internacional é o caminho para que se alcance a paz enquanto que, sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia. Somente haverá paz quando existirem somente cidadãos e não mais deste ou daquele Estado, mas cidadãos⁶⁰³ do mundo⁶⁰⁴.

Geracionalmente, o homem é mortal de uma espécie imortal e como ser racional deve atingir a plenitude do seu desenvolvimento. Para que isso ocorra, entende Kant que “O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade.”⁶⁰⁵ O antagonismo está na ‘insociável sociabilidade’⁶⁰⁶ que trata da tendência dos homens de entrar em sociedade ao mesmo tempo em que todos opõem-se a todos de forma a ameaçar esta mesma sociedade. Desta forma, o homem tem uma inclinação a associar-se e a separar-se, porque, ao mesmo tempo em que não vive senão em sociedade, tem em si também uma qualidade insociável que o conduz a levar tudo ao seu próprio proveito, esperando

⁶⁰⁰ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. (Trad. André Duarte de Macedo) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 14-15.

⁶⁰¹ *Ibidem*. p. 18.

⁶⁰² *Ibidem*. p. 37.

⁶⁰³ Segundo Joaquim Carlos Salgado “Essa perspectiva de que todos se tornem cidadãos (que aparecerá em Hegel como realidade) é, em Kant, uma possibilidade e apenas uma esperança, ainda que esta esperança seja para ele a certeza da vitória da razão pelas luzes da *Aufklärung* (Iluminismo)”. [...] Hegel procurará definir o cidadão pelo critério da humanidade, independente do credo, da raça, ou de posse, que são elementos contingentes. E o faz pela ‘reflexão sobre o processo da história universal’ [...] O Estado aparece como fim do indivíduo, na medida em que nele se realiza o universal concreto, ou seja, a ‘síntese’ da vontade universal com a particular que, para Kant, é apenas uma esperança. (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant...* op. cit., p. 293 e 331.)

⁶⁰⁴ BOBBIO, Norberto. *A era dos...* op. cit., p.1.

⁶⁰⁵ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de...* op. cit., p. 8.

⁶⁰⁶ *Idem*.

receber oposição a isto da mesma forma que se opõe aos outros quanto a esta tendência. Tal oposição recíproca leva o homem a superar-se como também a posicionar-se frente a outros homens disposto à convivência, o que conduz ao desenvolvimento da cultura.⁶⁰⁷

Com base nisso, Kant vai afirmar que é em uma constituição republicana⁶⁰⁸ que as inclinações dos homens produzem o melhor efeito em associação civil, pois estas estão ali reguladas evitando que o convívio dê-se em ‘liberdade selvagem’. “O antagonismo das intenções hostis pode conduzir o ser humano a se obrigar reciprocamente a se submeter a leis jurídicas. Por analogia, o mesmo poderia acontecer com os Estados em relação ao direito das gentes.”⁶⁰⁹

A sociedade que permite a máxima liberdade é a que permite um antagonismo geral; desta forma, é a que também mais precisa resguardar dita liberdade, de maneira que esta possa coexistir com a liberdade dos outros, e assim necessita de leis jurídicas e que estas leis sejam irresistíveis. Assim, a insociabilidade obriga os homens “a entrar em um estado civil conforme leis”⁶¹⁰ para colocarem-se um auto-limite. Segundo Rohden “o conceito de sociabilidade revela-nos uma base racional da sociedade”⁶¹¹, de forma que ela é possibilidade da sociedade de se fundar em regras racionais do direito.⁶¹² A solidariedade é a expressão mais profunda da sociabilidade.⁶¹³

Kant entende que o direito é possibilidade da sociedade, sendo que o sentido de sociabilidade legal “é a capacidade e disposição a deixar-se guiar por princípios do direito”⁶¹⁴. O que se pode esperar como membro da sociedade humana, segundo Salgado, é a paz perpétua “como reino de realização da justiça, nas nações e entre as

⁶⁰⁷ Para Salgado, em Kant, a força propulsora para que todos entrem em uma sociedade civil seria a “insociável sociabilidade” do ser humano. É da tensão dos dois momentos constitutivos da natureza humana, a insociabilidade e a sociabilidade que o homem é compelido “à sociedade civil, no sentido de preservar cada um a sua liberdade sob a forma de liberdade civil – isto é, sob leis gerais – e tornar possível o desenvolvimento da cultura.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p. 295-296.)

⁶⁰⁸ Esclarece Salgado que “A República é o Estado fundado no direito ou nos princípios a priori do direito formulados pela razão pura prática e não a manifestação empírica, pura e simplesmente, das vontades psicológicas somadas dos cidadãos.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p. 315)

⁶⁰⁹ NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant... op. cit.*, p. 65.

⁶¹⁰ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de... op. cit.*, p. 13.

⁶¹¹ ROHDEN, Valério. Sociabilidade legal - a propósito de uma ligação entre direito e humanidade na terceira Crítica de Kant. In: Alexandre Travessoni. (Org.). *Kant e o Direito*. 1ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 610.

⁶¹² ROHDEN, Valério. *Sociabilidade legal... op. cit.*, p. 610.

⁶¹³ CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade... op. cit.*, p.93.

⁶¹⁴ *Ibidem*. p. 612.

nações, cuja idéia central é a liberdade⁶¹⁵. Isto se pauta no reconhecimento advindo da autonomia pela qual cada cidadão é co-autor⁶¹⁶ de uma legislação universal, a qual

tem como fim precípua realizar essa mesma liberdade, que só se alcança propriamente na paz perpétua (não só dentro da fronteira, mas entre todos os povos como superação do estado de guerra, em convívio independente) e que se consolida não apenas pelo dever de amor, mas por um dever maior e incondicional, o respeito pelos direitos dos homens.⁶¹⁷

Para extrair o estado de paz entre os homens do estado de guerra, verifica Kant que o homem não pode abstrair-se do conceito de direito tanto em suas relações privadas quanto públicas, de forma que a política não pode ser fundada em simples manobras de prudência. Kant aposta em um longo trabalho interior de formação dos cidadãos de cada República, a despertar em todos o sentimento de importância de manutenção do todo, o que traz a esperança “de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana.”⁶¹⁸

6 A questão em torno dos Direitos do Homem

A tutela dos direitos humanos dá-se na ordem internacional, o que faz pressupor que os indivíduos devem figurar como sujeitos de relações internacionais. Contudo são os Estados os verdadeiros sujeitos nessas relações, muito embora seja o indivíduo aquele que sofre os reflexos dos mandamentos emanados destes princípios. De fato, direitos humanos não são direitos dos Estados, mas da pessoa humana de todo o planeta. A necessidade do indivíduo de compor as relações internacionais está na dignidade humana e na noção de direito em si mesma. Contudo, a capacidade de agir individualmente no direito internacional é extremamente limitada devido à falta de operacionalidade.⁶¹⁹

⁶¹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 323.

⁶¹⁶ Salienta Salgado que o que explica a expressão ‘suprema dignidade do direito’ em Kant seria o fato de que “Toda lei jurídica tem de nascer da liberdade dos que devem obedecê-la.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p. 319.)

⁶¹⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p. 323.

⁶¹⁸ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal d... op. cit.*, p. 19.

⁶¹⁹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.133.

O problema ainda não solucionado hoje é sobre a obrigatoriedade da Declaração do Direitos do Homem e do Cidadão. Para alguns autores ela vincula ordenamentos jurídicos internos e para outros ela seria mera diretiva. A corrente kelseniana entende a Declaração não obrigatória, mas mero ideal a ser perseguido, tendo em vista a autonomia de cada Estado soberano, sentido em que ela se torna ineficaz.⁶²⁰ Na corrente desenvolvida a princípio por Soder e Lauterpacht, os Estados-membros não podem violar as finalidades do Organismo Internacional, contudo a Carta das Nações Unidas traz normas de conteúdo programático. Bobbio afirma que a comunidade internacional não tem condições de garantir os direitos do homem por não ser detentora da força que caracteriza o Estado moderno.⁶²¹

A finalidade da ONU seria de prevenção das agressões e a composição de controvérsias entre países. É uma tentativa de democratizar o sistema internacional, mas ela não realiza plenamente o sistema democrático de direito, tendo em vista o poder de veto dos países que compõem o Conselho de Segurança, pois que, se os Estados não se colocam à disposição da consecução dos fins por ela almejado, assim a ONU nada pode fazer e torna-se impotente na realização da paz, sua maior finalidade.⁶²² Também a organização não tem poderes para excluir membros que não declarem internamente em suas Constituições os direitos humanos, pela prevalente e clássica concepção de soberania que tem de respeitar. Contrária a isso, a União Europeia pode sim excluir um Estado que não venha a garantir os direitos humanos por suas Constituições.⁶²³ Sendo que alguns avanços são verificados no fato de o sistema global do direito internacional da ONU vir coordenando-se com sistemas regionais visando facilitar o acesso dos indivíduos à tutela jurídica humanitária.

Após a Segunda Guerra, a ONU tentando estabelecer uma nova ordem mundial fundada na noção de direitos humanos, organizou uma comissão para estabelecer a fundamentação teórica destes direitos. Dois grupos formaram-se e a diferença entre eles estava no fato dos jusnaturalistas entenderem que a própria essência humana possui direitos fundamentais anteriores e superiores à sociedade, o que situa a positividade dos direitos humanos na moral, enquanto o grupo historicista entendeu que tais direitos nascem do próprio processo de formação e evolução sociais, o que se aproxima da idéia

⁶²⁰ *Ibidem.* p. 135.

⁶²¹ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 136.

⁶²² *Idem.*

⁶²³ *Ibidem.* p. 137.

de consciência jurídica, na medida que ela é consciência ética construída historicamente. Conforme Habermas, os direitos humanos são valores especificamente jurídicos e só podem ser compreendidos como consciência da juridicidade que é essencial deles.⁶²⁴

Os Direitos Humanos são desejáveis, são fins que merecem ser perseguidos, no entanto não foram todos eles ainda reconhecidos. Entendeu-se que encontrar-lhes o fundamento seria a forma de persuasão mais convincente e efetiva para obter-lhes mais amplo reconhecimento. Contudo, Bobbio esclarece que toda busca de um fundamento absoluto é infundada. Entende ele que os Direitos do Homem são difíceis de serem definidos, constituem uma classe variável, visto que seu elenco modificou-se e continua modificando-se na história.⁶²⁵

Conforme são as mudanças das condições históricas, direitos declarados como absolutos no final do Século XVII já não o são mais, tal como o de propriedade, que contemporaneamente encontra-se limitada, de forma que o que parece ser, em uma época histórica e em determinada civilização, pode encontrar-se visto por outro ângulo em outra época e cultura.⁶²⁶ Assim, não há um fundamento absoluto para direitos historicamente transmutáveis e nem o fundamento pode ser o mesmo para direitos com eficácia tão diversa, pois uns se sujeitam a restrições, enquanto outros não.⁶²⁷ Historicamente, dita ilusão de existir tal fundamento absoluto para alguns direitos humanos, acabou sendo obstáculo à introdução de novos direitos⁶²⁸ e à articulação dos direitos já declarados com a sociedade.

Assim, para Bobbio, a solução para que se obtenha a adesão aos Direitos do Homem não está tanto na busca de um fundamento absoluto para estes direitos, mas em que se convença que tais direitos são desejáveis, embora ele mesmo refute o mero convencimento, entendendo que muito mais que isso é necessário⁶²⁹, visto que ditos direitos revelaram-se dependentes de eventos históricos que lhes são propulsores, tal como foi a transformação industrial para trazer a necessidade da proteção dos direitos ligados à relação de trabalho.

⁶²⁴ *Ibidem*. p. 141.

⁶²⁵ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.16-18.

⁶²⁶ *Ibidem*. p. 19.

⁶²⁷ *Ibidem*. p. 21.

⁶²⁸ *Ibidem*. p. 22.

⁶²⁹ *Ibidem*. p. 23.

Quais são os direitos, sua natureza e fundamentos, tudo isso apresentar-se-á a cada época em conformidade com o contexto histórico e cultural, restando então saber qual é a melhor forma de protegê-los e garantir-lhes a eficácia, evitando que continuem sendo violados. Assim, para Bobbio, resta claro que o problema fundamental em relação aos Direitos do Homem não é, portanto, o de justificá-los, mas de como protegê-los, e que tal problema é jurídico.⁶³⁰ Segundo Arthur Diniz⁶³¹, “[t]orna-se essencial compreendermos a relação entre o direito e a ordem social geral.”⁶³²

A ordem jurídica nasce da moral para possibilitar sua existência, ela é praticada porque se reconhece no outro o seu direito de exigí-lo⁶³³, mas é a lei que faz com que o estado de natureza do homem seja substituído pelo universal concreto, meio pelo qual o indivíduo “participa na realidade universal da lei, como síntese de características que a todos pertencem e não só a ele. A realidade legitimada pela lei ganha *status* de bem jurídico.”⁶³⁴ Por sua vez, a efetivação da lei deve processar-se sob a forma singular, no plano empírico de cada sujeito, como chegada do ideal de objetivação da universalidade subjetiva e como parte do *ethos* fazendo-se e refazendo-se na história.⁶³⁵

7 O problema da eficácia internacional dos direitos humanos

Os direitos elencados na Declaração não são os únicos e possíveis direitos do homem, pois estes são direitos do homem histórico não sendo preciso muito para se prever que as transformações econômicas, sociais, tecnológicas e culturais, bem como pela ampliação do conhecimento e intensificação dos meios de comunicação, serão capazes de produzir muitas mudanças na organização das vidas humanas e nas relações

⁶³⁰ *Ibidem.* p. 24-25.

⁶³¹ Arthur Diniz citando Antônio Augusto Cansado Trindade diz que: “A proteção dos direitos humanos e a proteção do meio-ambiente, juntamente com os temas do desenvolvimento humano (e a luta pela erradicação da pobreza extrema) e do desarmamento, constituem as grandes prioridades da agenda internacional contemporânea. Requerem do direito internacional público, em processo de contínua expansão, soluções aos problemas globais que apresentam, além de um enriquecimento conceitual para fazer face às realidades dos novos tempos...”(DINIZ, Arthur José Almeida. *Vertigem*. Revista da Faculdade de Direito, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 50, p. 62-78, 2007, p. 74.)

⁶³² DINIZ, Arthur José Almeida. *Vertigem... op. cit.*, p. 70.

⁶³³ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e... op. cit.*, p. 265.

⁶³⁴ *Ibidem.* p. 268.

⁶³⁵ *Idem.*

sociais propiciando o nascimento perpétuo de novas necessidades e demandas.⁶³⁶ Com base neste entendimento, Bobbio afirma que “a Declaração Universal representa a consciência histórica que a humanidade tem dos próprios valores fundamentais [...] É uma síntese do passado e uma inspiração para o futuro: mas suas tábuas não foram gravadas de uma vez para sempre.”⁶³⁷

Na contemporaneidade, regida pelo princípio solidário, desenham-se novos direitos de grupos humanos, povos e nações; para que estes sejam protegidos não basta que sejam proclamados⁶³⁸, sendo que o que se busca é sua eficácia.⁶³⁹ A comunidade internacional encontra-se hoje diante do problema de fornecer garantias válidas não só para os já sedimentados Direitos Humanos, como também para os direitos emergentes e esta dificuldade passa também pela atualização e aperfeiçoamento do conteúdo da Declaração e sua articulação com os novos contextos, bem como suas novas especificações, que visam evitar que os direitos se cristalizem e se enrijeçam “em fórmulas tanto mais solenes quanto mais vazias.”⁶⁴⁰ Tal problema enfrentado hoje pelos organismos internacionais pauta-se em manter o documento histórico vivo fazendo-o crescer, desenvolver-se a partir de si mesmo.⁶⁴¹

As dificuldades passam pela própria natureza da comunidade internacional, ou seja, pelas relações entre Estados singulares e a própria comunidade internacional como um todo. As atividades implementadas pelos organismos internacionais, visando a tutela dos direitos do homem, são consideradas por Bobbio sob três aspectos: “*promoção, controle e garantia*”⁶⁴². Promoção seriam as ações orientadas aos objetivos de induzir os Estados que não tem disciplina específica para que tutelem os direitos do homem, bem com induzir os que já têm a aperfeiçoá-la em relação à substância do direito. Por atividade de controle, entende-se o conjunto de medidas que os vários organismos internacionais põem em movimento para verificar em que grau as recomendações foram acolhidas. Já por garantia, entende ser a organização de uma autêntica tutela

⁶³⁶ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.33.

⁶³⁷ *Ibidem.* p. 34.

⁶³⁸ *Ibidem.* p. 37.

⁶³⁹ A eficácia jurídica seria a aptidão da norma vigente de gerar efeitos e a eficácia social (ou efetividade) seria a decisão pela efetiva aplicação da norma gerando resultado concreto e a eficácia do Direito engloba tanto a jurídica quanto a social que são aspectos diversos, por estarem em planos distintos, do mesmo fenômeno, mas que são indispensáveis à realização integral do Direito. (SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado. Ed., 2009, p. 56 - 57.)

⁶⁴⁰ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.34.

⁶⁴¹ *Ibidem.* p. 34.

⁶⁴² *Ibidem.* p. 39.

jurisdicional internacional a substituir a tutela nacional, pois tem, como meta, a criação de alta jurisdição que promova a substituição da garantia nacional pela internacional, quando aquela for insuficiente. Este tipo de garantia foi prevista pela Convenção Europeia dos Direitos do Homem (Roma, 4 de novembro de 1950).⁶⁴³

Mas, só será possível falar legitimamente de tutela internacional dos direitos do homem quando uma jurisdição internacional conseguir impor-se e superpor-se às jurisdições nacionais, e quando se realizar a passagem da garantia *dentro* do Estado – que é ainda a característica predominante da atual fase – para a garantia *contra* o Estado.⁶⁴⁴

Segundo Bobbio, a solução para o problema da realização destes direitos do Homem dependeria “de um certo desenvolvimento da sociedade. A efetivação de uma maior proteção dos direitos do homem está ligada ao desenvolvimento global da civilização humana.”⁶⁴⁵ Sendo este também o posicionamento de Kant, que, para Bobbio delinea uma história diferente da história empírica (a história dos historiadores), a sua é a história profética (a história do filósofo) que não ocorre por causa e efeito, mas busca descobrir um evento extraordinário, uma tendência humana considerada em sua totalidade para resolver o movimento histórico no curso de uma resposta à questão de se a humanidade terá um progresso para melhor.⁶⁴⁶ Sua história procura não prever, mas sim pressagiar, pois a previsão ocorre em histórias hipotéticas. Assim, Kant parte de um evento extraordinário que de fato ocorreu - a Revolução Francesa⁶⁴⁷ - que para ele revelou a tendência moral da humanidade. Tal disposição moral manifestase na afirmação do direito que tem um povo de não ser impedido de dar-se a constituição civil que creia ser boa e capaz de evitar por princípio a guerra.⁶⁴⁸ Assim, entende que a força da moralidade da Revolução está na capacidade de um povo de dar-se livremente tal constituição, de forma que os que obedecem à lei são os

⁶⁴³ *Ibidem*. p. 40.

⁶⁴⁴ *Ibidem*. p. 40-41.

⁶⁴⁵ BOBBIO, Norberto. *A era dos... op. cit.*, p.45.

⁶⁴⁶ *Ibidem*. p. 133-134.

⁶⁴⁷ A respeito desta idéia de progresso humano em Kant, Joaquim Carlos Salgado diz que: “É preciso encontrar um acontecimento que indique o progresso político, que seja sinal da sua existência. Esse acontecimento é a Revolução Francesa, cuja causa ética é o direito a uma constituição independente e eticamente boa, ou seja, uma constrição republicana. [...] O fato da Revolução Francesa permite-lhe [a Kant] mostrar, ao mesmo tempo, os dois grandes passos éticos que o homem empreendeu na história: dar-se uma constituição – sair do estado de natureza – e fazer dessa constituição uma constituição republicana. [...] A Revolução Francesa propôs essa finalidade ética suprema, que é ao mesmo tempo a base de uma paz perpétua entre as nações.”(SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant... op. cit.*, p.297 e 305)

⁶⁴⁸ *Ibidem*. p. 134-136.

mesmos que se reúnem para legislá-la. Assim desenha uma tendência da história humana para uma ordem jurídica mundial, para o ‘ordenamento cosmopolita’.⁶⁴⁹

Kant entendia que a mola do progresso era o conflito, mas entendia que também deveria existir um limite para o antagonismo que pode se apresentar demasiadamente destrutivo. Assim, é necessário o autodisciplinamento do conflito, o que pode levar à constituição de um ordenamento civil universal⁶⁵⁰ onde cada homem torna-se potencialmente cidadão não só de um Estado particular, mas sim do mundo.⁶⁵¹ O que leva Bobbio a levantar a seguinte questão:

É fato hoje, inquestionável que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948, colocou as premissas para transformar também os indivíduos singulares, e não mais apenas os Estados, em sujeitos jurídicos do direito internacional, tendo assim, por conseguinte, iniciado a passagem para uma nova fase do direito internacional, que torna esse direito não apenas o direito de todas as gentes, mas o direito de todos os indivíduos. Essa nova fase do direito internacional não poderia ser chamada, em nome de Kant, de direito cosmopolita?

Uma das razões para o entrave na efetivação dos direitos humanos é apontada por Habermas como sendo a ausência de uma consciência sobre a juridicidade desses valores positivados, que passam a serem ainda tomados no plano da moral. Assim, propõe a promoção da real juridicização de tais valores, ou seja, que eles sejam assumidos como direitos dotados das características de fato pertencentes à categoria ética do direito.⁶⁵² Mariá Brochado define juridicidade como

Uma *qualificação* do fenômeno jurídico, ou seja, a ocorrência, o acontecer de normas dessa espécie, e que são assim consideradas (jurídicas) não pela manifestação nelas da *coerção* (inexistente na norma moral), mas por serem dotadas de características universais, apreendidas (ou acrescentadas) historicamente a esse tipo de *experiência normativa*, pelo desenvolvimento da consciência prática do homem dirigida a essa manifestação (como *consciência jurídica*), e que atribuem o caráter de (*materialmente*) *jurídicas* a tais normas, elementos conformadores de um *direito ético*, realizador de um *máximo ético*, e não de um *mínimo ético*, como pensaram aqueles que reduziram o conceito de direito a *direito positivo*, dissociado onticamente do seu *ideal* (o direito *natural*), que sempre fora concebido como *ordem moral*, ou plano da moralidade, que conferia *eticidade* ao plano jurídico (positivo).⁶⁵³

Segundo Habermas, os direitos humanos são direcionados à ordem supranacional, ou um direito cosmopolita.

⁶⁴⁹ *Ibidem.* p. 136.

⁶⁵⁰ *Ibidem.* p. 136-137.

⁶⁵¹ *Ibidem.* p. 137.

⁶⁵² FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.118.

⁶⁵³ *Ibidem.* p. 156.

Na pós-modernidade não se pensa apenas em direito de cidadãos vinculados à concepção restrita de soberania. Trata-se de universalizar, sem fronteiras, a garantia dos direitos sociais, dos de fraternidade, para se realizar, enfim, uma sociedade de consenso, pressuposta no reconhecimento, o que os estoicos já idealizavam como a ‘comunidade do gênero humano’.⁶⁵⁴

Seria a colocação do indivíduo como membro dessa associação cosmopolita, o que, para Habermas, protegeria o cidadão contra possíveis arbitrariedades de seu próprio Estado, entendendo que, a consequência mais importante de um direito que se impõe à soberania dos Estados, seria a responsabilização pessoal dos crimes cometidos pelos funcionários no desempenho do serviço público e militar.⁶⁵⁵ Esta idéia de coerção (aplicação de sanção) deve ser atrelada com o próprio entendimento habermasiano de autolegislação⁶⁵⁶, mediante a qual um cidadão estabelece as leis às quais ele se submete, “pois que a coerção garante um nível médio de aceitação das regras, enquanto que a idéia de autolegislação⁶⁵⁷, ou seja, de autonomia política dos integrantes do corpo social, é o que torna a regra aceitável no seu nível máximo.”⁶⁵⁸

Ele assevera que os direitos humanos devem evoluir do plano estritamente moral para o plano jurídico, pois as infrações aos direitos humanos não devem ser julgadas apenas do ponto de vista moral, mas devem ser observadas como crimes dentro de uma ordem jurídica pública.⁶⁵⁹ Entende Habermas que

Só quando os direitos humanos encontrarem seu ‘lugar’ em uma ordem jurídica democrática *mundial* de modo análogo ao que se sucedeu com os direitos fundamentais em nossas constituições nacionais, poderemos partir, no nível global, da idéia de que os destinatários desses direitos podem compreender-se, ao mesmo tempo, como seus autores.⁶⁶⁰

É neste ponto que se retoma a idéia de Joaquim Carlos Salgado, em que o direito é um *maximum* ético, por sua “natureza regulatória qualitativamente diferenciada de

⁶⁵⁴ *Ibidem.* p. 138.

⁶⁵⁵ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.138.

⁶⁵⁶ “A autolegislação é inconcebível em Kant, pois que a experiência do direito do seu tempo não permite situar o cidadão como promotor efetivo da lei, como co-autor de um sistema de normas consensualmente estabelecido como é o direito.” (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 206.)

⁶⁵⁷ “Apenas uma perspectiva *politicamente autônoma* do direito permite aos autores-destinatários das leis compreenderem corretamente a ordem jurídica. A fim de estabelecer a autolegislação como algo comunicativo, e mutuamente vinculante” FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 206.)

⁶⁵⁸ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 216.

⁶⁵⁹ *Ibidem.* p.138.

⁶⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Bestialidade e humanidade. Uma guerra no limite entre direito e moral*, p. 78 *apud* FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p. 139.

valores os mais essenciais e caros à experiência jurídica Ocidental.”⁶⁶¹, porque é “o ponto de chegada da dialética do reconhecimento, manifestação apurada da Razão Prática.”⁶⁶² Para ele o direito posto é

[o] termo final de um processo que envolve a atividade política, e que decorre de valores jurídicos universalmente construídos pela cultura (*universalidade material*) que desemboca na declaração universal de direitos (*universalidade formal*), referida a todas as *peessoas*, iguais e livres, portanto (enquanto pessoas).⁶⁶³

O direito positivado constitui o ideal de justiça de cada momento histórico. A teoria do *maximum* ético ultrapassa a colocação da ordem jurídica como normatividade de *mínimo* ético⁶⁶⁴, como “um mero realizador da moralidade.”⁶⁶⁵ O direito como *maximum* ético é formulado numa perspectiva qualitativa, como momento de realização da totalidade ética da vida humana. Não é possível mais conceber o desacoplamento entre o fundamento ético do direito e o direito na realidade, que é o ponto de chegada da sociedade que postulou o ideal do direito positivo.⁶⁶⁶ “Este direito posto deve realizar o tal ideal, mediado pela *faticidade* de uma autoridade que atualiza empiricamente este projeto, e que representa (ou deve representar) *legitimamente* toda a sociedade.”⁶⁶⁷ Assim, o direito deve ser admitido como projeto e *faticidade* que se implicam dialeticamente no curso da história, de forma que o projeto de todo o direito é a realização do *maximum* ético, que pressupõe a compreensão do direito como ordem realizadora de direitos e não como sistema normativo coercivo “guiado por um ideal moral solipsista”.⁶⁶⁸ Cabe esclarecer que não se trata de máximo como quantidade, mas como “*a tutela* mais expressiva e inafastável, que é a viabilizada pela experiência

⁶⁶¹ FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *O direito como mínimo ético e como maximum ético*. Revista da Faculdade de Direito, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 52, p. 237-260, 2008, p. 237.

⁶⁶² *Idem*.

⁶⁶³ FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *O direito como... op. cit.*, p. 239.

⁶⁶⁴ Segundo Mariá Brochado a doutrina do *minimum* ético fora sempre referida ao Jurista alemão Georg Jellinek, que inspirado na teoria orgânica para apresentação de seu conceito de Estado, entende competir ao direito conservar a comunidade através da preservação de um mínimo ético para que esta comunidade continue vivendo, contudo acaba por tornar irrelevante a externalidade coerciva do direito, pois a força do direito seria para ele apenas uma motivação, visto que ele toma o direito positivo tal como os demais jusnaturalistas de sua época. Contudo, apesar disso, Jellinek dá um passo adiante, visto que ao entender que a coerção é garantia de possibilidades aos indivíduos apresenta a força do direito como propriamente jurídica e acopla um substrato social ao direito que aponta para que ele seja visto como “uma realidade mais ampla que o ideal. [...] De qualquer forma, o direito ainda é tido como parte da ética, mas ontologicamente distinto da moral.”(FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *O direito como... op. cit.*, p. 244-245.)

⁶⁶⁵ FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *O direito como... op. cit.*, p. 246.

⁶⁶⁶ *Idem*.

⁶⁶⁷ *Idem*.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p.247.

jurídica em seu sentido mais amplo, efetivada na forma da *actio*.”⁶⁶⁹ O direito é abordado por Salgado como componente ético formador da sociedade, único que é capaz de apresentar-se como “a ordem exigida por essa sociedade”.⁶⁷⁰ Tal ordem, segundo o jusfilósofo, aparelha-se com os seguintes elementos:

Regras universais postas para todos e idealmente por todos postas, quer empiricamente por atos de vontade, quer por prática coletiva, capazes de gerar consequências idealmente previstas a partir de fatos relevantes para essa ordem, consequências que se traduzem em sanção, deveres e direitos, cujo elemento formal é a exigibilidade assentada no reconhecimento ideal ou formal da bi-universalidade da norma jurídica, e garantida pela irresistibilidade, vez que sustentada pela sociedade como um todo ordenado, por meio da força aparelhada, e posta em execução segundo o critério da neutralidade da decisão objetiva e universalmente justificada.⁶⁷¹

Referidos elementos realizam objetivamente a justiça material segundo seu momento histórico. O direito visto como *maximum* ético resgata a essência do próprio direito como um projeto “em si mesmo de justiça”⁶⁷², afastando a compreensão do direito como mero meio de realização de um ideal “não jurídico de justiça (um justo moral).”⁶⁷³

A tarefa atual da jurística é encontrar um lugar ético para o direito não o remetendo à estrutura moral. A alienação da vida ética ao plano moral, como ocorreu na proposta cristã e pela separação do direito da moral, ocorrida na proposta jusnaturalista deixou o direito no plano dos deveres nem sempre legítimos, no arbítrio e na coerção nem sempre justificada.⁶⁷⁴ É inaceitável um retorno histórico, pois a humanidade já atingiu uma consciência jurídica. Habermas denuncia o tratamento de direitos como se não fossem direitos. Quando se requer a juridificação dos mesmos, quer-se dizer que o jurídico não é o meramente legal, mas realiza-se eticamente. Acredita Mariá Brochado que a melhor proposta para se encontrar o lugar ético do direito seria compreender o direito como fenômeno normativo em si, um *maximum* ético como faz Salgado. Segundo Lima Vaz, referenciado por Mariá Brochado, “[...] o problema do *fundamento* (ou justificação) dos direitos humanos já foi solucionado com a Declaração Universal de 1948, o que acaba por reduzir tanto a *fundamentação* quanto a *aplicação* às soluções

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p.250.

⁶⁷⁰ *Idem*.

⁶⁷¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de justiça no... op. cit.*, p.29, *apud* FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *O direito como... op. cit.*, p. 251.

⁶⁷² FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. *O direito como... op. cit.*, p. 252.

⁶⁷³ *Idem*.

⁶⁷⁴ FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética... op. cit.*, p.142.

encontradas no direito positivo [...]”⁶⁷⁵, sendo que a questão que resta a ser resolvida é a proposta de juridificação habermasiana.

⁶⁷⁵ *Ibidem.* p. 228.

CONCLUSÃO

Na esfera moral cristã, na subjetividade do sujeito, a virtude amor informa o comportamento de um humano para com o outro do que surge o valor fraternidade, experiência que ocorre em sociedade. É um amor que parte do amar a si que é universalizado pelo amor a Deus e que reconhece no próximo um ser também criado pelo amor deste mesmo Deus, de forma que se ama este amor de Deus no outro. Dito amor foi estendido a todos, para além dos laços cristãos, pela descendência histórica de Adão, a partir do que surge o amor fraterno e de que uma compreensão justa do próximo tem por condição uma compreensão justa de si mesmo. Desta forma, o outro torna-se um igual a si. É em uma perspectiva histórica, uma descendência comum, que se funda a coexistência humana, revelando a dependência recíproca dos homens que transmitem seu parentesco geracionalmente, fundamento da comunidade. Esta comunidade fraterna, fundada no parentesco original e no destino comum: - a morte, leva à universal compreensão de que não existe homem no mundo que não se deva amar.

A caridade é dever que nasce deste laço fraterno. É ato moral centrado na vontade, a qual leva à obediência do referido dever, contudo esta obrigação está sujeita a uma auto-sujeição que emana da consciência de cada sujeito. O ato moral parte de uma motivação autodeterminada, de um controle de si mesmo, na busca do cumprimento do dever auto-imposto por leis feitas por si mesmo, as quais são consideradas válidas por sua universalidade, seu compartilhamento social. Este dever quando descumprido gera sanção tão somente no plano moral. Kant, ao separar a consciência que conhece da consciência que age, parte a unidade da consciência moral de forma que a norma subjetiva perde sentido, por advir de uma máxima que se realiza por uma vontade pura que não se relaciona empiricamente.

Assim, o valor fraternidade entra no mundo cívico, no âmbito das experiências, e passa a ser elaborado na práxis cotidiana ao mesmo tempo em que rege as relações humanas. Sua importância passa a ser ressaltada pelos teóricos cristãos, como também pelos iluministas. Contudo, na perspectiva destes últimos ela resta laicizada o que acaba por comprometer sua realização plena no âmbito axiológico. A fraternidade passa a

fazer parte dos princípios eleitos a compor a trilogia da Revolução Francesa, e, por ocasião da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, passa a ser princípio jurídico deixando de ser tão somente um valor moral. Com o aumento da complexidade social, há a mudança sociológica da fraternidade pela solidariedade que passa a englobar. A fraternidade passa a integrar e dar conteúdo ao princípio jurídico da solidariedade ao mesmo tempo em que o princípio da solidariedade restaura o conteúdo cristão da fraternidade. Dentro do princípio jurídico da solidariedade, fraternidade e solidariedade articulam-se, por ser a solidariedade a ação entre aqueles qualificados como fraternos.

Cada indivíduo aceita a lei por sua consciência moral, sendo desta forma que referida lei é inserida na dimensão ética, no direito, que tem sede na sociedade. Desta forma o direito apresenta-se tanto como dever quanto como direito. A lei ética gera em cada indivíduo a necessidade de agir conforme o princípio jurídico declarado, o qual por ser válido ante todos, produz o direito de cada indivíduo de exigir que este mesmo princípio seja-lhe reconhecido e respeitado pelos outros. Pelo princípio jurídico da solidariedade, os valores éticos tanto da fraternidade quanto da própria solidariedade são universalizados e passam a ser exigíveis. Então, com a Revolução de 1789, surge o sujeito de direitos universal, categoria que é singularizada para cada sujeito através da ação (o singular universal).

No curso da história, o princípio da solidariedade ganha novos contornos e passa a causar novos efeitos. Os direitos do homem são históricos, a consciência jurídica manifesta-se por direitos naturais positivados, que ao regerem as condutas passam à esfera subjetiva como produção cultural. Os direitos humanos são positivados nas constituições dos Estados como direitos fundamentais. São também classificados em gerações, o que lhes dá mais didática, embora o surgimento dos direitos deixe de ser precisado ontologicamente na história.

Na primeira geração, momento pós-revolucionário, o que se buscou foi o fim do absolutismo dando-se maior destaque à liberdade em seu aspecto subjetivo e formal para limitar a atuação estatal, momento em que surge o Estado Liberal. Em busca de materialização do direito, depois da revolução industrial, surge a segunda geração, onde é dado maior enfoque aos direitos sociais que exigem a atuação positiva do Estado, na persecução de uma igualdade positiva a corrigir a disparidade social desencadeada pelo individualismo. O princípio de solidariedade, ainda compreendido como filantropia na

primeira geração, durante a afirmação histórica dos direitos sociais ganha mais relevo, mas só depois da Segunda Grande Guerra é que se distancia definitivamente do significado de assistencialismo. Na terceira geração, os direitos de solidariedade atingem tanto a esfera privada, quanto a pública, são difusos, transindividuais, ganham escala mundial, colocam todos os seres humanos como iguais em dignidade. Trazem consigo uma visão pluralista do direito e este passa a ter relações dinâmicas, tanto social quanto política. O direito visivelmente passa a constituir o nós coletivo.

O princípio da solidariedade neste percurso reintegra-se de seus conteúdos valorativos e passa a conformar de forma ativa a trilogia revolucionária. A articulação destes princípios tem por base a dignidade da pessoa humana. Contemporaneamente os princípios da liberdade, igualdade, solidariedade e dignidade humana não têm como atuarem sozinhos, pois se encontram em pressuposição recíproca uns aos outros e em relação constantemente complementar. A justiça social traz diretivas para as práticas novas que buscam conciliar a aplicação dos referidos princípios à vida prática do homem. Baseada no equilíbrio entre o indivíduo e o grupo (o coletivo) busca encontrar condições de realização da justiça. Ela surge da articulação entre os princípios da liberdade, igualdade, solidariedade e dignidade humana, e ao mesmo tempo é a forma de concreção de todos eles.

O princípio humano universal da solidariedade visa à realização do universo ético, o qual é impossível sem a relação de um indivíduo com o outro. Tal relação pressupõe reconhecimento entre identidades de forma intersubjetiva. Isto ocorre também pela articulação dos três momentos da evolução da identidade do sujeito que se dá pelo momento subjetivo, depois no encontro com o outro no momento intersubjetivo, e no objetivo onde está situada a lei jurídica, ponto de chegada da lei moral que foi do universal à particularidade vivida conjuntamente com o outro. É pelo consenso ético que se transmitem os costumes, que se fundamentam as normas e as instituições. O princípio da solidariedade realiza o universo ético ao mesmo tempo em que por ele é realizado, assim, tanto foi formado axiologicamente e deontologicamente pela história, como trouxe ao mundo novas formas de relacionamentos entre os homens promovendo o retorno do direito sobre a subjetividade ética. A vontade do direito está fundada no reconhecimento que é pressuposto para a existência da própria comunidade ética. O surgimento de um *ethos* universal pressupõe o intermédio dos direitos humanos relacionados entre si, promovendo a reciprocidade entre direitos e deveres nas relações

intersubjetivas dos humanos. Assim, a solidariedade como princípio de direito humano universal não pode mais ser pensada como assistencialismo, como quando era somente dever moral. Dito assistencialismo coisifica o humano, impedindo o desenvolvimento de sua identidade e, também, que haja qualquer forma de reconhecimento pelo outro, o que bloqueia o relacionamento intersubjetivo e qualquer possibilidade de que o humano possa tornar-se o que é em si autonomamente e no desenvolvimento de suas potencialidades. Contrário a isso, a solidariedade proporciona o movimento dialético do reconhecimento e a formação da identidade de cada um e de todos conjuntamente, porque sua proposta parte do reconhecimento jurídico da igualdade em dignidade para que os elementos formadores da cultura, indispensáveis ao desenvolvimento humano, sejam disponibilizados a todos de forma equitativa; o que se tornou direito a ser respeitado por todos e por todos exigível.

O Estado de Solidariedade não é mais um Estado absoluto que nega a existência do indivíduo singular, como também não é um Estado interventor que impõe ao cidadão o que seria melhor para ele, pois estes dois coisificavam a pessoa humana tanto por negar o que ela é, não reconhecendo-lhe os direitos, quanto por impor quem ela seria, ao dizer por ela qual seria o seu direito. No estado plural de solidariedade são os grupos de pessoas da sociedade civil quem dizem por si mesmos quais são seus direitos, a sociedade efetivamente participa e exerce sua autonomia.

É impossível separar da dignidade humana a sua dimensão social e comunitária, pois por ela todos são considerados iguais em direitos, tanto formais quanto materiais. Também é pelo reconhecimento da dignidade que a liberdade é preservada com igualdade que é indispensável à vida humana. É o princípio da solidariedade que busca tornar a sociedade o ambiente propício ao desenvolvimento da dignidade de cada um de forma integrada e em todas as suas dimensões, em seu âmbito difuso. O princípio da solidariedade busca promover o desenvolvimento das faculdades humanas para que cada um se torne quem ele é e atue na vida coletiva em prol de um desenvolvimento conjunto.

A tutela dos direitos humanos dá-se na ordem internacional e o problema que se apresenta é de que a ONU não tem como impô-los a Estados que não os adote internamente, devido às soberanias destes, e mais, nem tem com excluir Estados membros que venham a infringir estes direitos, tal como é possível na Comunidade

Europeia. Isto revela o problema da eficácia dos direitos humanos no âmbito internacional, algo que ainda não foi solucionado.

Existe a proposta kantiana de que para além do direito privado e do público que exista o cosmopolita, o qual levaria à união entre os povos pelo estabelecimento de leis universais. Tal perspectiva é adotada por Habermas que a ela acrescenta a necessidade de que os direitos humanos não sejam reduzidos à lei moral sendo, sim, reconhecidos como direitos, fenômenos normativos em si, a realizarem-se eticamente, portanto, juridicizados. Tal proposta visa à aplicação concreta do direito, que alcança o conceito de justiça social como justiça concreta advinda da igual dignidade de todo ser humano.

Os seres humanos compartilham o Mundo e nele estão relacionados e ligados, embora diferentes. O valor da existência humana revela-se no todo e nunca em um homem ou em uma única geração de homens, o processo histórico é perpétuo. A experiência jurídica não é fechada, sendo sim uma experiência ativa, aberta, criadora e recriadora. O direito funda a base das relações humanas, da qual ele mesmo surge. “O direito é visto no quadro de uma história que precede o indivíduo, no sentido de que ele pressupõe um mundo feito para durar, o qual se supõe existir depois de sua morte.”⁶⁷⁶

O princípio da solidariedade é universal por ser inerente a todo ser humano de forma difusa e coletiva, como também por sua dinâmica no tempo, ou seja, sua capacidade de regular as relações de vários povos em épocas distintas abarcando os conteúdos que a cada época foram-lhe demandados. Contemporaneamente, ele promove a participação efetiva dos cidadãos que se reconhecem como sujeitos de direitos e deveres e hoje está situado em um espaço plural de alta complexidade.

O direito de solidariedade, como prática social, encontra-se nas relações sociais e nos modos de produção da vida social, ao mesmo tempo em que o todo social é visto como uma relação de solidariedade, de integração e participação, um espaço aberto e em movimento em que todos participam de uma obra comum, a qual sempre está sendo realizada.⁶⁷⁷ A existência social manifesta-se pela íntima solidariedade de todos seus membros.

⁶⁷⁶ FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de... op. cit.*, p. 282.

⁶⁷⁷ *Ibidem.* p.130.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. (Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina) São Paulo: Nova Cultural, 2000.

AGOSTINHO. *Acidade de Deus*. Parte II. (Trad. Oscar Paes Leme). Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

ALMEIDA, João Carlos. Antropologia da Solidariedade. *Notandum* (USP), v. 14, p. 67-70, 2007.

ÁLVARES, Márcia de oliveira; LEMOS, Tayara Talita. Identidade pessoal: um ensaio sobre sua trajetória in: *Educação para Direitos Humanos: diálogos possíveis entre a pedagogia e o Direito*. Belo Horizonte: ed. PROEX/UFMG, 2010.

ANDRADE, Maria Inês Chaves de. *A fraternidade como direito fundamental – entre o ser e o dever ser na dialética dos opostos de Hegel*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007.

ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. (Trad. André Duarte de Macedo) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BAGGIO, Antonio Maria (Org.); PIZZOLATO, Filippo; AQUINI, Marco. *O princípio esquecido*. São Paulo: Ed. Cidade Nova, 2008.

BARACHO JÚNIOR, José Alfredo de Oliveira. *Responsabilidade civil por dano ao meio ambiente*. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. (trad. Carlos Nelson Coutinho), Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 7ª Ed. São Paulo: Malheiros, 1997.

CADA, Piero. Por uma fundamentação teológica da categoria política da fraternidade in: BAGGIO, Antônio Maria *et al.* *O princípio esquecido*. (Trad. Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida), São Paulo: Cidade Nova, 2008.

CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade: o paradigma ético do direito contemporâneo*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2010.

CASO, Giovani, CURY, Munir, CURY, Afife, Souza, Carlos Aurélio Mota de (Coords.). *Direito e Fraternidade: Ensaio/ Prática Forense*. São Paulo: Ltr e Cidade Nova, 2008.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. (Trad. Eduardo Brandão) São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 17. Ed. São Paulo: Saraiva, 1993.

DINIZ, Arthur José Almeida. Reflexões sobre a Liberdade e a Solidariedade. *Revista da Faculdade de Direito*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 38, p. 75-90, 2000.

DINIZ, Arthur José Almeida. Vertigem. *Revista da Faculdade de Direito*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 50, p. 62-78, 2007.

DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

FARIAS. José Fernando de Castro. *A origem do direito de solidariedade*, Rio de Janeiro: Renovar, 1998.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª ed.1986.

FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Direito e Ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy Editora, 2006.

FERREIRA, Mariá Aparecida Brochado. O direito como mínimo ético e como maximum ético. *Revista da Faculdade de Direito*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 52, p. 237-260, 2008.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três críticas*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

GARCIA-ROSA, L. A. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. (trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub), São Paulo: Discurso, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do Outro*. Estudo de teoria política. (Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe - UFPR), São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. (Trad. Orlando Vitorino) São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes jusfilosóficos do Estado de Direito*. Uma investigação tridimensional do Estado Liberal, do Estado social e do Estado democrático, na perspectiva dos direitos fundamentais. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002.

IDÍGORAS, José Luiz *Vocabulário Teológico para a América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983.

IERING. Rudolf Von. *A finalidade do Direito – tomo I*. Trad. Heder K. Hoffmann, Capinas: Bookseller, 2002.

KANT, Immanuel. *Á paz perpétua*. (Trad. Marco Zingano). Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Textos filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (org. Ricardo R. Terra; trad. Rodrigo Novaes e Ricardo R. Terra). 3ª Ed, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

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

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia V*. Introdução à Ética Filosófica 2. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de A. *Ética e Direito*. Organização e Introdução: Cláudio Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Landy Editora e Edições Loyola, 2003.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional das relações internacionais*. São Paulo: Martins fontes, 2004.

PAULO II, João. *Sollicitudo rei socialis*, São Paulo: Paulinas, 1989.

PLATÃO. *Diálogoa - Platão I - Mênon - Banquete – Fedro*. Trad Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Globo S. A., 1880.

RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição. *etic@: Florianópolis* v. 7, n. 1, p. 45-68, jun 2008.

PEREZ LUÑO, Antonio Henrique. *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. 5. ed. Madrid: Tecnos, 1995.

ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. Vida Digna: Direitos, Ética e Ciência. in: ROCHA, Cármen Lúcia Antunes (Coord.). *O Direito à Vida Digna*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato Social*. (Trad. Antônio de P. Machado). Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

SALDANHA, Nelson Nogueira. O chamado “Estado Social”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 62, p. 55-81, jan. 1986.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. Contas e ética. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Vol. 30, n. 1 . Belo Horizonte: jan./mar., 1999.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SARMENTO, Daniel. *Direitos Fundamentais e Relações Privadas*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006.

SIGNATES, Luiz. O conceito de solidariedade. 1998. in: *AURORA - periódico virtual*. Disponível em: <http://www.alternex.com.br/~solidario/j.html>.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.