

EM DEFESA DE UM UNIVERSALISMO SÓBRIO*

Wolfgang Kersting**

SÍNTESE - Em 1989, a era do realismo político chegou ao fim. As condições foram modificadas de forma a substituir o modelo hobbesiano de paz pela intimidação que prevalecia até então, por um modelo consideravelmente mais desafiador, o modelo kantiano da paz pelo direito. Se, todavia, o paradigma de Huntington das civilizações em conflito estivesse correto, teríamos de esquecer Kant e lembrarmos de Hobbes. A racionalidade pé-no-chão, a desconfiança sábia, a luta pela acumulação do poder e todos os demais instrumentos da caixa realista de ferramentas da prudência política são muito adequados para facilitar a auto-afirmação política numa época de culturas violentamente conflitantes. No entanto, um tal desamparo não é bem fundamentado. Considerando-se que, desde seu início, o liberalismo é uma teoria do pluralismo religioso e ético, e que é bem-testada no trato de problemas do multiculturalismo, é ao menos possível argumentar-se em favor de um universalismo liberal fraco que forneça fundamentos normativos para uma ordem global baseada na convivência pacífica. Naturalmente, modéstia conceitual e moral é crucial. Se a doutrina dos direitos humanos deseja defender sua alegação universal em face da diversidade cultural (que se define como sendo interpretações diferentes do que seja uma vida humana boa, verdadeira e perfeita), ela terá de se restringir às condições pré-culturais e meramente naturais do ser humano e da coexistência humana. Essas limitações dão fundamento a sua força normativa. Nem políticas nacionais, nem concepções culturais do que seja a vida próspera e a importância

ABSTRACT - In 1989, the age of power political realism ended. The conditions were set to replace the prevailing Hobbesian model of peace by deterrence with the considerably more challenging Kantian model of peace by right. If, however, Huntington's paradigm of fighting civilizations were right, we would have to forget Kant and remember Hobbes. Down-to-earth rationality, healthy distrust, striving for power accumulation and all the other instruments from the realist's toolbox of political prudence are very well suited to facilitate political self-assertion in an age of violently clashing cultures. However, this helplessness is not well-grounded. Considering that from the very beginning liberalism is a theory of religious and ethical pluralism and well-experienced in dealing with problems of multiculturalism, it is at least possible to argue for a weak liberal universalism which provides normative foundations for a global order of peacefully living together. Of course, conceptual and moral modesty is crucial. If the human rights doctrine wants to defend its universal claim in the face of cultural diversity (which is defined as culturally different interpretations of a good, true and perfect human life), it has to restrict itself to the pre-cultural and sheer natural conditions of human being and human coexistence. This restrictiveness grounds its normative strength. Neither national politics nor cultural conceptions of thriving life and existential significance can be accepted which contradict the fundamental imperatives and conditions of human being's pure biological functioning.

* Palestra proferida no *Seminário Internacional de Ética*, realizado na PUCRS, de 24 a 27 de setembro de 2001. Tradução de Luis Marcos Sander.

** Universidade de Kiel (Alemanha).

existencial podem ser aceitas se contradizem os imperativos e as condições fundamentais do funcionamento puramente biológico do ser humano.

PALAVRAS-CHAVE - Universalismo. Direitos humanos. Liberalismo.

KEY WORDS - Universalism. Human rights. Liberalism.

Onde se levantam pretensões de validade, aí o cético também toma a palavra. Quem quiser demonstrar a legitimidade de sua pretensão precisa refutar a ele. No início sistemático de toda filosofia, encontra-se, pois, a refutação do cético. Isso aplica-se não só à filosofia prática, mas também à teórica. Assim como nossa descoberta prática do mundo se expressa em convicções relativas à correção, nossa descoberta teórica do mundo se expressa em convicções relativas à verdade. Estamos convictos de que atingimos a realidade com nossas descrições e explicações, de que conhecemos a constituição das coisas e as relações reinantes entre elas. Também não temos menos certeza de que ações imputáveis podem ser distinguidas de movimentos corporais não-imputáveis e de que aquelas podem e devem ser averiguadas quanto à sua admissibilidade moral. E cremos confiantemente que esse regime de valoração não é expressão de idiossincrasias subjetivas, mas possui validade intersubjetiva.

O cético é uma criação do cérebro filosófico. Sua existência se restringe meramente à escrivania; por isso, também não o encontramos na realidade. Nessa ele não poderia sobreviver, pois o cético não se dá por satisfeito com contestações limitadas a questões específicas. Quem colocasse em dúvida minha afirmação de que hoje de manhã vi o presidente dos Estados Unidos no aeroporto de Frankfurt de modo algum já seria um cético filosófico. Essa pessoa só se tornaria um cético relevante em termos filosóficos se colocasse em dúvida aquilo que nós, habitantes do mundo ocasionalmente descrentes, em princípio não colocamos em dúvida, a saber, a validade das suposições sempre subjacentes a todas as afirmações e contestações específicas, por exemplo da suposição da existência de um mundo exterior que seria independente da consciência. É evidente que tanto a pretensão de poder obter conhecimento empírico objetivo quanto a suposição de que pretensões controvertidas de conhecimento empírico sejam passíveis de uma verificação intersubjetiva dependem, em termos de lógica de validade, exatamente dessa suposição. Caso essa suposição não subsistir, também precisaremos revisar ou corrigir nosso conceito de experiência. Por conseguinte, é perfeitamente compreensível que Kant fosse de opinião de que o fato de a existência do mundo exterior ainda não ter sido demonstrada seria um escândalo. Por outro lado, porém, também ocorre que essa lacuna em nossa cadeia demonstrativa não nos irrita particularmente. Reagimos com um dar de ombros típico do mundo da vida ao cético agitador e sua dúvida em relação à objetividade. Nada em nossa situação cognitiva indica que realmente precisássemos dessa demonstração. Nossa rotina empírica inabalável está situada

do lado do hermeneuta Heidegger, que retrucou ao racionalista Kant que o escândalo da filosofia não residiria no fato de ainda não ter conseguido demonstrar a existência do mundo exterior, e sim no fato de ser da opinião de que necessitaria de tal demonstração.

Portanto, o ceticismo especulativo é acadêmico e inofensivo. Ele produz, quando muito, um útil rumorejar intrafilosófico que dá ocasião a uma auto-reflexão sobre a fundamentação teórica e leva ao esclarecimento da arquitetura interna de sistemas de convicções, fazendo, neste contexto, com que se tornem particularmente conspícuos os elementos que, enquanto grandezas contingentes imprescindíveis, carecem tanto de fundamento quanto de alternativas.

Será que o mesmo se aplica ao ceticismo prático? Será ele também um assunto exclusivamente acadêmico, portanto inofensivo, por não dizer respeito à realidade do agir? Faça uma distinção entre três formas de ceticismo prático: o naturalismo, depois o emotivismo e, por fim, o particularismo; ocasionalmente, esse último também é chamado de contextualismo ou relativismo.

Naturalismo é o nome que se dá à tese ontológica de que tudo que é seria uma coisa, seria, portanto, da espécie de objeto que é passível de descrição completa pelas ciências naturais; o cosmo cognitivo das ciências naturais define os limites do mundo; esta – usando linguagem heideggeriana – realidade submetida a um curto-circuito pela ontologia do estar-dado não é mais um espaço para razões; nela se suspendem os limites de significado entre movimento e ação. Com isso cai por terra o pressuposto da atribuição de predicados normativos. A compromissividade torna-se vítima do exorcismo fiscalista. Não há reservas cartesianas nas quais a moral pudesse sobreviver. O próprio naturalismo, entretanto, tem uma vida extremamente não-natural; ele existe exclusivamente em livros; seu radicalismo fica confinado à retorta. Se o naturalista sai para a vida lá fora, se abandona os limites de seu laboratório ideativo, ele sofre uma recaída imediata, recai nos antigos hábitos do mundo da vida, sendo que desses faz parte, afinal, a valoração moral de nós mesmos e de outras pessoas.

Ao passo que o naturalista ataca a convicção moral a partir de fora, o emotivismo se confronta com ela na qualidade de inimigo interno. Ao passo que o naturalista afirma que a realidade não comportaria a compromissividade, que o universo do bem e do mal seria uma quimera ontológica, o emotivista acusa a convicção moral de entender erroneamente a moral, de atribuir equivocadamente uma validade transsubjetiva a seus predicados. Na realidade, a linguagem moral só serviria para expressar nossa condição, nossas valorações subjetivas; e a objetividade a ela atribuída seria meramente uma ficção estratégica destinada a dar mais peso a nossos pontos de vista e sensações idiossincrásicos, para forjar alianças de aprovação e desaprovação e, assim, exercer poder social. Todos nós somos, portanto, maquiavelistas que utilizam a linguagem moral e sua semântica da compromissividade para melhorar sua própria posição em termos de benefícios; e como o êxito desse jogo estratégico depende de que ninguém conheça sua verdadeira natureza, nós o escondemos atrás de um guarda-vento de objetividade. Entretanto, esse esclarecimento emotivista não nos impressiona muito. Que a

moral seja instrumentalizável é algo que sabemos bem, assim como é uma experiência comum que se possam obter ganhos político-morais desacreditando o adversário e expondo visivelmente a própria excelência moral. É evidente que a economia social do valor moral não segue as leis do imperativo categórico. Mas isso não diz nada contra a moral, não depõe em favor de sua verdade maquiavelista; pelo contrário: o que se aplica à hipocrisia aplica-se também a toda e qualquer utilização estratégica da moral: ela é um cumprimento indireto e atesta a autenticidade do normativo. O emotivista generaliza experiências de depravação e acaba ficando, com isso, no dilema que aflige toda forma de reducionismo subjetivista tanto na filosofia teórica quanto na prática: ele não pode mais explicar como, afinal, dentro de seu modelo, podem ocorrer experiências de depravação e, portanto, por que, afinal, temos condições de distinguir entre marcas de moralidade autêntica e fenômenos de emprego estratégico da moral.

A única versão de ceticismo que consegue desafiar tanto o *common sense* moral quanto a filosofia moral é o relativismo, que também é designado como contextualismo ou particularismo. O relativista defende a tese de que os sistemas morais só possuem validade relativa, não podendo, por conseguinte, reivindicar uma validade universal, uma validade que estivesse acima do tempo e não variasse de cultura para cultura. A convicção particularmente das teorias-padrão de filosofia moral da era moderna de que se poderia fundamentar uma moral universalista, que se poderiam formular princípios normativos de compromissividade geral, merecedores de reconhecimento geral, sensatamente queridos por todo o mundo no marco de procedimentos de justificação que, por sua vez, mereceriam reconhecimento geral e seriam aprovados por todos, baseia-se, para o relativista, numa ilusão arquiédica. O relativista é hegeliano e hermeneuta: ninguém – esta é sua convicção – pode saltar por cima de seu tempo, ninguém pode subtrair-se aos preconceitos constitutivos de seu ambiente cultural, ninguém consegue assumir um ponto de vista não-partidário, objetivo. Por isso, estão fadados ao fracasso todos os cenários de fundamentação da filosofia moral que pretendam transcender o próprio contexto cultural já existente com procedimentos tomados furtivamente das ciências naturais. A moral sempre só existe numa forma particular; as pessoas que são membros de uma comunidade moral, que formam sua identidade individual e cultural no horizonte de convicções partilhadas acerca de valores, obviamente consideram a moral vigente como um sistema de valores que é objetivamente compromissivo e sobrepuja interesses conflitantes. Mas os limites de validade dessa moral terminam nas fronteiras da área de influência cultural que expressa sua particularidade nesse sistema moral. A circunstância de que o discurso de fundamentação imanente à moral possa se apoiar não na autoridade da proveniência, mas em instâncias tão a-históricas quanto a natureza, ou a razão, ou a vontade de Deus, naturalmente também não coloca o relativista em apuros, pois ele crê poder encontrar, sem esforço, no conteúdo objetivo supostamente atemporal dessas propostas de fundamentação os sedimentos semânticos de sua história de significados. Deus, natureza, razão são conceitos-chave de todo auto-

entendimento cultural, estando, por isso, sempre semanticamente impregnados pela singularidade do respectivo contexto cultural. O relativista afirma, portanto, não só que todo o sistema de convicções morais se desenvolveu historicamente e possui um destino cultural. Ele afirma também que, em princípio, é impossível que dentro do sistema de convicções morais historicamente formado se encontre uma área de regras, um segmento de normas que não mostrasse vestígios da história de seu surgimento. Até mesmo os princípios mais genéricos têm uma coloração cultural e são, por isso, inadequados para um conjunto de regras cuja pretensão de validade não varie de acordo com a respectiva cultura. Dentro de cada um dos sistemas de moral, os princípios supremos definem o significado dos conceitos diretivos e predicados que servem à orientação e possuem caráter normativo; eles estabelecem o que, dentro dos diversos sistemas de moral, é tido como bom argumento, o que pode subsistir como justificação. Tais princípios organizam a prática de fundamentação imanente ao sistema de moral. Só que – esta é a convicção do relativista – não existe uma argumentação fundamentadora que pudesse transcender os distintos sistemas de moral e, por sua vez, relativizar esses sistemas em sua validade. Por conseguinte, o que salva o mundo do *clash of civilizations* (a expressão é de Huntington) não é uma heurística de elementos morais comuns, não é um etos mundial indutivo, e sim, na melhor das hipóteses, a prudência.

Para esboçar de maneira ainda mais precisa as características do relativismo ético, vamos excluir alguns equívocos que seriam de se esperar. O relativismo ético é uma tese filosófica sobre o alcance da validade de juízos morais. Por isso, ele não deve ser confundido com o multiculturalismo ou com o que – infelizmente – se denomina de relativismo cultural. O multiculturalismo é um fato que, quando muito, pode ensejar o relativismo ético, mas não o consegue fundamentar, pois do fato da coexistência de sistemas morais diferentes de modo algum se pode derivar a tese de que não haveria princípios de avaliação de validade universal. Ora, é exatamente isso que o relativismo ético afirma. Se não há princípios morais de validade universal que comprometem de igual maneira cada pessoa independentemente de sua situação de vida, então naturalmente também não se podem encontrar regras normativas para organizar a interação dessas diferentes esferas culturais. Todo manejo normativo do pluralismo é incompatível com o relativismo ético. Por isso, todas as propostas de paz moral com as quais o universalismo em apuros foi ao encontro do relativismo devem ser recusadas por esse. Ele não pode aceitar nem um princípio de tolerância nem um direito humano à autonomia cultural estreitamente relacionado com esse princípio, pois, embora tais princípios só defendam ainda um universalismo residual, só formulem ainda posições universalistas compensatórias face à importuna facticidade de um multiculturalismo realmente existente, eles levantam, não obstante, uma pretensão de validade irrestrita. Se o relativismo ético é verdadeiro, então fica eliminada a moral como meio de entendimento transcultural, então a ausência de violência não pode ser alcançada pela proscrição moral da violência, mas

meramente por meio de uma evitação prudente da violência, então é preciso apostar tão-só na competência coordenadora da racionalidade pré-moral.

Mas isso seria tão mau assim? É ruim que a validade de nossa moral se extinga fora dos limites da esfera cultural que nos molda? Não basta que partilhemos nossas convicções morais com as pessoas com as quais geralmente lidamos e, com todas as demais, nossa prudência? Por que outras pessoas haveriam de ter a mesma opinião que nós, aderir a nossas valorações, possuir nossas noções do bem, do mal e do que é eticamente importante? Por que, afinal de contas, deveria haver uma moral para todos? Não basta a tolerância fundamentada pela prudência para possibilitar uma coexistência das diferentes culturas? É evidente que fortes instintos universalistas se opõem a isso. Só assim se pode explicar que o relativista seja demonizado de modo tão resoluto, seja encarado como bicho-papão metaético, que o particularismo comunitarista tenha desencadeado tanta indignação moral e filosófico-moral entre os universalistas liberais. Só assim se pode entender também a inexorabilidade com que a ética do discurso universalista persegue o relativismo. Porém, e esta é a pergunta colocada pelo relativista: por que, afinal, a moral precisa aspirar ao universalismo das ciências naturais em termos de validade? Acaso a humanidade sofre algum prejuízo se permanecer na pluralidade de noções morais e não colocar uma abóbada universalista sobre o multiculturalismo existente? Será que não é hora do relativismo? Afinal de contas, todos nós concluímos com sucesso os exercícios de relaxamento pós-modernista e aprendemos nossa quota de pluralismo: tornamos-nos capazes de alteridade e só aceitamos ainda a razão em estado fragmentado.

Ora, neste ponto é preciso ter cautela. Há quem ache que está voando, mas na verdade apenas serrou o galho sobre o qual estava sentado. No embate entre universalismo e relativismo, algumas coisas estão em jogo: a autocompreensão da modernidade cultural, o igualitarismo em relação aos direitos humanos nela desenvolvido e o caráter modelar das formas liberais de organização do mercado, do Estado de direito, do Estado social e da democracia, que todos nós consideramos moralmente dignos de preferência porque são direito humano institucionalizado.

O relativismo ético é um fenômeno reativo. Ele depende da existência de posições morais universalistas que possa acusar de usurpação de validade e remeter a seus limites. Já que se alimenta exclusivamente de crítica, ele necessita de um biótopo saturado de universalismo para poder medrar. Se o iluminismo não tivesse sido tão bem-sucedido, ninguém teria dado ouvidos a um genebrino neurótico chamado Rousseau; se não tivesse havido um renascimento do liberalismo filosófico, teríamos sido poupados do comunitarismo; se Fukuyama não tivesse descoberto para nosso presente um *happy end* liberal da história mundial, Huntington não teria podido alertar com tanta eficácia nos meios de comunicação contra a volta das guerras de religião. Com efeito, há tempos os direitos humanos têm gozado de prosperidade. Por meio dos diversos processos de globalização, que, por sua vez, são apenas uma continuação coerente da modernização, o drama liberal do individualismo normativo é disseminado pelo mundo inteiro. O

mundo está se achegando; nunca houve tanta proximidade entre as pessoas. Aí surge a necessidade de uma moeda normativa irrestritamente compatível, que seja universalmente comensurável, pois essa nova proximidade e essa nova unidade precisam ser organizadas. Faz-se necessária uma linguagem normativa comum, que possa servir de base para uma prática de justificação que seja aceitável para todos e consiga ligar uma cadeia de legitimação que seja igualmente compromissiva para todos. Pretende-se que normas relativas aos direitos humanos ofereçam orientação moral à nova ordem mundial apregoada pelo presidente americano Bush após a Guerra do Golfo. Pretende-se que elas sirvam de diretrizes da nova política interna mundial, de princípios básicos do direito mundial emergente, dos quais os cientistas políticos e especialistas em direito internacional vêm falando há alguns anos. E o mundo de sociedades, que, na opinião de vários pesquisadores das questões relacionadas à paz, já há tempo substituiu o tradicional mundo de estados, vislumbra nelas sua constituição. Também as Nações Unidas vêm, há alguns anos, dando aos direitos humanos uma importância crescente e que vai muito além dos habituais discursos declamatórios. Manifesta-se de maneira cada vez mais enérgica a vontade de ampliar as tarefas tradicionais de garantir e restabelecer a paz internacional acrescentando-lhes os objetivos de proteger e fazer cumprir os direitos humanos, bem como de restringir, correspondentemente, a proibição de evitar a violência. Os contornos de um novo intervencionismo estão se delineando. E também os esforços encetados em prol de uma concepção da justiça distributiva internacional não podem dispensar o conceito de direito humano e o efeito compromissivo que abrange todos os estados que lhe é inerente.

A idéia de direitos humanos, entretanto, não é incontroversa. Os direitos humanos têm adversários filosóficos genuínos: Bentham, fundador do utilitarismo e, por conseguinte, de uma concepção universalista de moral, considerou a tese dos direitos humanos simplesmente "*nonsense upon stilts*", contra-senso sobre pernas de pau; Marx, que nesse aspecto tinha a mesma opinião de seu antípoda Burke, rejeitou os direitos humanos, porque nele a fatídica abstração peculiar da forma jurídica seria promovida ao máximo; e recentemente MacIntyre equiparou a crença nos direitos humanos à crença em unicórnios e bruxas. Mas os direitos humanos também têm muitos adversários no mundo da ação política e da formação de opinião através dos meios de comunicação, e para a idéia dos direitos humanos esses inimigos são muito mais perigosos do que o relativismo ético ou a crítica dos utilitaristas, marxistas e comunitaristas. Temos aí, por um lado, os contritos e penitentes filhos e filhas do Ocidente que se comprazem no papel de consciência suja do liberalismo e, num gesto de resistência recuperada com atraso, estigmatizam o universalismo relacionado aos direitos humanos como colonialismo moral, como a continuação do colonialismo com meios morais. O engajamento deles pelo outro, não-idêntico e estranho/estrangeiro é tão decidido, que não percebem que estão se tornando idiotas úteis dos ditadores deste mundo que, a pretexto da autodefesa cultural, isolam seus regimes autocráticos contra a penetração de exigências de democracia e Estado de direito. Basta pensar no

programa de política identitária dos *Asian values*, uma invenção da classe política dominante, que atingiu, mediante uma associação de uma ditadura calcada na educação e outra no desenvolvimento, uma modernização econômica bem-sucedida, mas então assustou-se com os efeitos de modernização social e política e quis, mediante encenações de política identitária, religiosa e étnica, dissuadir intelectuais, cidadãos e trabalhadores de suas exigências de pluralismo social e democratização política.

Temos aí, por outro lado, os céticos conservadores que têm uma profunda desconfiança política da moral e gostariam de devolver a autonomia à política. Eles contemplam o impulso retórico-declamatório em torno dos direitos humanos com grande suspeição. Segundo sua convicção, o universalismo moral arruinaria a política. Seja o sermão da montanha, sejam os direitos humanos, tanto um quanto outro causariam de igual modo graves déficits de racionalidade, acarretariam uma hipermoralização da política, alimentariam, como afirma Enzensberger em seu ensaio *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, "fantasias de onipotência moral" e levariam necessariamente a uma "sobrecarga psíquica e cognitiva" das pessoas, pois, já que o ímpeto moral acabaria fatalmentese partindo ao chocar-se com a resistência da realidade, há um distanciamento crescente entre a retórica e a ação. A política e as jornadas das igrejas cristãs [Kirchentage] vêem-se obrigados a cobrir esse hiato por meio da hipocrisia e do postulatismo ingênuo e, assim, fazem, sem o saber, o jogo do cinismo. Em sua presunção moral, o universalismo relativo aos direitos humanos transforma-se em seu contrário. Nada é tão fatal para a responsabilidade moral quanto sua ampliação para um nível global ou até planetário. Também à moral aplica-se o ditado que diz: fica em tua própria terra e ganha a vida honestamente. Por isso, a crítica ao universalismo de Enzensberger, um cidadão da Europa e do mundo, desemboca numa louvação do paroquialismo: não obstante todo o apoio aos direitos humanos da boca para fora, "em segredo toda pessoa sabe que precisa preocupar-se, em primeiro lugar, com seus filhos, seus vizinhos, seu entorno imediato. Até mesmo o cristianismo sempre falou do próximo, e não do distante."

Essa crítica é digna de consideração já pelo fato de apoiar-se em dados incontestáveis. Há uma lei básica da economia das sensações que diz que a excessiva saturação retórica, assim como a fisiológica, gera rejeição e má vontade. Há uma lei básica da psicologia que diz que a sobrecarga estrutural paralisa as pessoas, mas não libera quaisquer forças. E há uma lei básica da filosofia moral que diz que uma concepção de moral que faz pouco caso do que é humanamente possível não presta para nada. De fato, a idéia dos direitos humanos não se encontra em bom estado. A constante inundação da discussão pública com direitos humanos novos é insuportável. A paisagem dos direitos humanos está descuidada e intransparente; as excrescências semânticas impedem que se vejam os contornos, alguma ordem. Por conseguinte, os direitos humanos se evidenciam como imprestáveis em termos de fundamentação teórica ou teoria da fundamentação e por isso dificilmente estarão em condições de cumprir a tarefa

de orientação da política mundial que lhes é atribuída pelos entusiastas da globalização.

Disso se seguem várias coisas, mas não o brusco anti-universalismo de Enzensberger. O paroquialismo do amor escalonado ao próximo e das assimetrias éticas gradativas por ele favorecido não é a resposta adequada às dificuldades apontadas já pelo fato de o universalismo e o particularismo de modo algum se encontrarem numa relação mútua exclusiva. Diferentemente do Deus de Abraão, Isaque e Jacó, o universalismo não pede que se sacrifique o próprio filho por causa da pessoa mais distante ou mesmo que se equipare o interesse das pessoas que nos são próximas ao interesse de todas as outras. A saída apropriada do dilema da hipertrofia não consiste em sacrificar o universalismo, mas em salvá-lo de tendências autodestrutivas. A saída consiste num universalismo tornado sóbrio, num minimalismo rigoroso no tocante aos direitos humanos. Precisamos salvar a idéia dos direitos humanos de seu desgaste declamatório, submetê-lo a um tratamento semântico para separar a escória do metal e devolver-lhe sua boa forma. Mediante essa minimalização, o conceito de direitos humanos vai adquirir resistência contra o relativismo e o particularismo e também dissipar o temor de um missionarismo hipermoral e disposto à violência, relacionado aos direitos humanos e à democracia, por parte do Ocidente. A filosofia política das relações internacionais, particularmente a ética da intervenção, necessita, com urgência, de tal conceito de direitos humanos que tenha sido tornado aproveitável em termos de teoria da fundamentação.

Como mostra um exame da história da moderna filosofia da política e do direito, a semântica formal do conceito de direitos humanos pode ser delineada sem maiores dificuldades. Basta lembrar-se de que o liberalismo – atualmente muitas vezes desacreditado por causa do suposto efeito uniformizador de seu universalismo – começou sua carreira na área da ordem política como concepção sensível à alteridade e conseguiu impor-se especialmente por seu manejo não-violento do pluralismo na modernidade política. No início encontrava-se o Estado racional de Hobbes. O Estado é o lugar onde as pessoas podem estar seguras umas em relação as outras; ele é a domesticação da ameaçadora alteridade do outro, não sua diminuição e muito menos sua eliminação. O Estado de Hobbes é uma ordem de coexistência para pessoas que são estranhas umas das outras; e ele consegue garantir essa coexistência porque é imbativelmente tolerante para com a diferença ou discrepância, contanto que essa não se organize politicamente, mas permaneça no âmbito privado. Para selar normativamente essa obra-prima política da arte ordenadora liberal-individualista, o igualitarismo no tocante aos direitos humanos é eminentemente apropriado. Ele inverte o mote do estado natural: a ordem da desconfiança do *Cada um é o outro* é reformada pela ordem do respeito do *O outro é cada um*. Ele dá à ordem de pessoas estranhas umas para as outras uma forma jurídica geral que, independentemente de qualquer legislação positiva, atribui a cada ser humano *qua talis* direitos iguais imperdíveis e inalienáveis. Com isso, o conceito de ser humano adquire um sentido normativo; estou ligado com cada outra pessoa com base numa dotação igual em termos de direitos humanos;

na ordem leviatânica da paz da segurança repressiva é introduzida uma ordem da reciprocidade normativa que ainda corrobora o mútuo ser-outros-uns-para-os-outros de todas as pessoas. O Estado e o direito produzem um respeito fundamentado no poder, um respeito à liberdade dos outros que é, sobretudo, também um respeito à privacidade dos outros: dentro da zona, a ser respeitada, de privacidade individual a diferença pode florescer, podemos ser outros à vontade. E, para chegar a apresentar esse respeito, não precisamos fazer investimentos morais e emocionais exorbitantes. A produção de ordem mediante o estabelecimento de limites na forma do direito exige pouco mais do que o respeito mútuo que mantém a devida distância: que a confiança apoiada no direito seja suficiente e não haja necessidade de uma especial familiaridade coletivo-cultural, isso faz parte do credo de política de integração da arte liberal de estabelecer uma ordem. E essa tese precisa ser apropriada pela ética internacional, já que essa precisa abrir mão do efeito de conexão próprio da homogeneidade e intimidade culturais e, por conseguinte, apoiar-se exclusivamente em conceitos jurídicos.

Qual é, porém, a semântica do conteúdo do conceito de direitos humanos? Um conceito de direitos humanos apto em termos de fundamentação teórica é, como afirmei acima, um conceito de direitos humanos resistente ao particularismo e relativismo. E o conceito de direitos humanos é resistente ao particularismo e relativismo quando, numa situação multiculturalista, possui chances de ser reconhecido em nível transfronteiriço. Precisamos, portanto, desenvolver uma argumentação que atribua ao conceito de direitos humanos um significado que é independente de toda coloração cultural e não necessita de uma hermenêutica cultural. Por isso, também não podemos partir da tese – por um lado trivial e, por outro, logicamente disparatada – de que “desde o início as exigências relativas aos direitos humanos representam uma resposta a experiências concretas de injustiça”. Essa tese é trivial, porque de fato é sensato pressupor, no respectivo caso, um estado de carência para explicar empiricamente o surgimento de exigências legais. Mais problemático é o fato de que aqui não se menciona um nexos específico referente aos direitos humanos, já que tudo depende de se conseguir definir a semântica peculiar do conceito de direitos humanos. A tese é logicamente disparatada já que é evidente que o conceito de direito constitui o pressuposto lógico do conceito de injustiça. Para evitar essa petição de princípio, o conceito de experiências de injustiça precisa ser reformulado; ele precisa adquirir uma versão descritiva, independente de toda definição normativa.

Já que é o direito humano que nos interessa – e não o direito dos advogados alemães de calcular seus serviços conforme uma tabela, ou o direito dos limpachaminés distritais de inspecionar anualmente nossas lareiras mediante pagamento – é de se supor que o conceito de ser humano não seja secundário para uma compreensão adequada desse direito, visto que, segundo uma definição formal, ele compete ao ser humano como tal. Ora, que é esse ser humano dos direitos humanos? Temos de admitir que o ser humano dos direitos humanos é difícil de encontrar, e Huntington e os comunitaristas não foram os primeiros a desistir de procurá-lo. Já Rousseau tinha certeza de que o ser humano do

contratualismo moderno só é o ser humano moderno; e também Hegel, em seu ensaio sobre o direito natural de 1802, teceu a consideração de que a medida do apriorístico é sempre o aposteriorístico. De Maistre e – sempre seguindo-o – Carl Schmitt generalizaram, então, sem mais nem menos, esses elementos de crítica ideológica: quem diz humanidade mente. As abstrações são sempre cavalos de Tróia do particular. A antropologia parece, portanto, estar envenenada em termos de teoria da fundamentação. Para os anti-universalistas só existem mundos particulares de valores, que permanecem cerrados a estranhos. Por isso, afirma o comunitarista Michael Walzer, só resta aos de fora abster-se de qualquer juízo sobre os assuntos internos de outras coletividades e, por uma questão de tato ético, pressupor legitimidade. Mas o culto do particular vai decididamente longe demais quando, temendo uma hipermoralização da política, a gente se alia ao positivismo e subtrai os estados de coisas a toda e qualquer crítica. A familiaridade com a cultura e a história, com as raízes dos conflitos e do surgimento das linhas sociais da lealdade e do ódio é certamente necessária para entender o estado atual de um país. Porém, eu não preciso mergulhar numa cultura para perceber o genocídio, a perseguição de minorias, a privação de grupos populacionais inteiros de seus direitos como violações dos direitos humanos. Expulsões e valas comuns não têm uma gramática cultural que demandaria uma hermenêutica difícil. Elas próprias mostram o que significam.

Não sou de opinião que a antropologia esteja envenenada em termos de fundamentação teórica. Pelo contrário, só com a ajuda de argumentos antropológicos se consegue fundamentar os direitos humanos. A idéia fundamental, a ser desenvolvida no que se segue, da existência de elementos humanos comuns que são pré-culturais e moralmente significativos é conhecida. Todos vocês conhecem o famoso discurso de entrada em cena de Shylock no *Mercador de Veneza* de Shakespeare (3º ato, 1ª cena):

“E tudo, por quê? Por eu ser judeu. Os judeus não têm olhos? Os judeus não têm mãos, órgãos, dimensões, sentidos, inclinações, paixões? Não ingerem os mesmos alimentos, não se ferem com as mesmas armas, não estão sujeitos às mesmas doenças, não se curam com os mesmos remédios, não se aquecem e refrescam com o mesmo verão e o mesmo inverno que aquecem e refrescam os cristãos? Se nos espetardes, não sangramos? Se nos fizerdes cócegas, não rimos? Se nos derdes veneno, não morremos? E se nos ofenderdes, não devemos vingar-nos? Se em tudo o mais somos iguais a vós, teremos de ser iguais também a esse respeito.” [Trad. de Carlos Alberto Nunes.]

Ao que tudo indica, só há uma solução do problema dos direitos humanos se se procura o ser humano do direito humano na esfera pré-cultural. O ser humano como tal constitui a fórmula de atribuição do direito humano; ela corta o caminho de qualquer qualificação cultural da condição de atribuição. O ser humano como tal, isto é o ser humano natural, o ser humano nu, o ser humano da doutrina da classificação biológica, o *homo sapiens*. Esse se encontra de um lado, e a subjetividade relativa aos direitos humanos encontra-se do outro lado; e não é permitido a ninguém intrometer-se e regulamentar a atribuição de direito por meio

de imagens culturalmente coloridas do ser-humano autêntico ou superior. Justamente nisso mostra-se o caráter insuperavelmente revolucionário da concepção de direito humano: no fato de erigir uma ordem normativa de pura interpessoalidade que tem prioridade sobre todas as ordens jurídicas estatais, todos os grupos culturais históricos e todas as interpretações morais, religiosas ou metafísicas do ser-humano e da conduta humana; tal ordem normativa possui um caráter normativo incondicional para todas as formações sociais históricas e auto-interpretações culturais. *Portanto, só mediante a naturalização estrita do ser humano se chega ao cerne do conceito de direitos humanos.* Na igualdade classificatória biológica anterior a toda diferenciação ideológica e auto-interpretação cultural se encontra a contraparte do igualitarismo normativo dos direitos humanos. O único ser humano relevante em termos de fundamentação teórica dos direitos humanos é um ser finito, mortal, vulnerável e capaz de sofrer; a proteção dos direitos humanos baseia-se na singela evidência da vulnerabilidade humana e na preferencialidade, não menos evidente, de um estado de ausência de assassinato e homicídio, dor e violência, tortura, miséria e fome, opressão e exploração. E essa proteção só pode ser concedida num Estado. Os direitos humanos são, por conseguinte, essencialmente um direito ao Estado; a ligação entre os direitos humanos e a pertença a um Estado nacional é bem mais estreita do que pensam os cosmopolitas.

Para identificar o teor central da idéia de direitos humanos, dever-se-ia seguir uma distinção judiciosa que se encontra na doutrina dos deveres do direito natural dos séculos 17 e 18. Trata-se da distinção entre uma orientação da teoria dos deveres pelo *esse* humano e uma orientação pelo *bene esse* humano. Ao passo que um exame das condições do ser-humano possibilitado coloca diante dos deveres jurídicos, descobrem-se, na linha de fuga das condições do ser-humano que dá certo, é bem-sucedido ou até se consuma, os deveres de benevolência ou amor. Se o direito humano quiser tornar plausível sua pretensão universal face à diferença cultural, ele precisa se interpretar como direito do *esse* humano e se dar por satisfeito com uma formulação das condições pré-culturais da coexistência humana. A formulação completa do ser-humano bem-sucedido precisa, então, ficar por conta da cultura e das instâncias que poderão escorar a criação de sentido cultural em termos metafísicos e teológicos. E que ambas as coisas precisam andar de mãos dadas estava claro para a doutrina tradicional dos deveres, assim como a necessidade da primacialidade dos deveres jurídicos. Não se pode aceitar nenhum projeto cultural do ser-humano bem-sucedido que esteja em contradição com as definições fundamentais de consistência e coerência da esfera do *esse* medida pelos direitos humanos. De igual maneira, não se pode permitir à política de um governo que ela se coloque sob a proteção da autodeterminação estatal e da proibição de intervenções se incorre em violações desses direitos humanos centrais, se o governo mostrar ser *hostis populi* para com o povo do Estado ou partes da população, um *hostis populi* que aterroriza e persegue pessoas, as faz morrer de fome ou deporta, as expulsa do país ou assassina e sepulta em valas comuns.

Se quisermos reproduzir a importante diferença entre juridicidade básica e ordem política mínima, por um lado, e entre justiça e formação política ideal, por outro, no interior dos direitos humanos e dar uma precisão conceitual ainda maior à separação, já mencionada, entre orientação pelo *esse* e orientação pelo *bene esse* na idéia do direito humano, deveríamos distinguir entre elementos condicionais e programáticos dos direitos humanos. Os direitos humanos condicionais abrangem o direito à vida, à incolumidade física e à segurança básica, isto é, a condições de vida sem violência e a uma ordem política confiável e previsível. Eles assinalam o limiar entre situação limítrofe e normalidade; asseguram os pressupostos coletivo-institucionais de uma vida que tenha sentido e possa esperar que vá terminar por morte natural.

As condições políticas da vida melhoram se não só os direitos humanos condicionais estão assegurados, mas também os direitos humanos programáticos são realizados. Entre os programáticos incluo o direito à liberdade e à igualdade políticas, à democracia e autodeterminação política, ao Estado de direito e constitucionalismo, a um abastecimento básico suficiente do ponto de vista da ética cidadã e a uma condição assegurada de membro numa república mundial. Um grupo de direitos humanos se chama de condicional porque ele formula exclusivamente as condições que precisam estar cumpridas para que os seres humanos tenham, afinal, a oportunidade de poder levar uma vida pacífica e livre de violência. O outro grupo de direitos humanos se chama de programático, porque nele se delineiam as condições que precisam estar adicionalmente cumpridas para que as pessoas possam levar uma vida boa. Os direitos humanos condicionais suprem a necessidade antropológica, existencial; os programáticos projetam o marco institucional do cumprimento em termos de ética cidadã. Representam o máximo daquilo que se pode realizar coletivamente, por meios políticos, através do estabelecimento de ordens e instituições, para que os indivíduos possam levar uma vida bem-sucedida em liberdade e responsabilidade própria.

A epistemologia e a prática dos direitos humanos programáticos são, por isso, bem mais complicadas do que as dos direitos relativos à existência. Não há necessidade de muito para reconhecer e atender as exigências dos direitos relativos à existência; necessita-se apenas da renúncia ao emprego de violência e do estabelecimento de uma ordem que regulamente conflitos sem violência e, mediante um conjunto de regras colocadas em vigor, permita previsibilidade, isto é, segurança em relação ao futuro. Neste caso não existem margens de interpretação, não há alternativas de interpretação. Aí estão em jogo a vida ou a morte, domicílio ou expulsão, incolumidade física ou tortura, estupro, mutilação, regra ou arbitrariedade. Aí impera o disjuntivo caráter inequívoco do elemento existencial. Aí está em pauta a área biológica central da antropologia, não suas áreas periféricas culturalistas, onde a semântica histórica floresce e onde se pode viver de maneira muito mais agradável. Essa transparência epistemológica tem sua razão na negatividade das normas referentes aos direitos humanos. As normas relativas ao direito à existência são normas de interpessoalidade negativa: elas são

cumpridas evitando-se certas ações, mediante omissões. Por conseguinte, essas normas de interpeçoalidade negativa possuem não só validade universal, mas também uma aplicabilidade universal, independente da respectiva situação. Seu espaço de aplicação e seu tempo de aplicação estendem-se indistintamente e sem interrupções a nossa vida inteira.

Diferente é o caso da epistemologia e prática dos direitos humanos programáticos. Nesse caso, existem espaços de configuração, variantes de interpretação; aí a interpretação da excelência política constituída pelos direitos humanos tem muita margem. Aí existem, por conseguinte, muitos experimentos e erros, muita luta política em torno de mais ou menos em termos de democracia ou Estado de direito, justiça social ou estatalidade constitucional ecológica. Aí, então, as particularidades históricas e peculiaridades culturais vão intervir na configuração, vão dar um colorido característico às formas de excelência em termos de direitos humanos.

No conceito de natureza humana, nos deparamos com as necessidades básicas em cujo cumprimento, em cuja asseguaração duradoura de cumprimento, as pessoas têm um interesse fundamental. Por trás dos direitos emergem, portanto, os interesses que dão aos direitos o fundamento e conteúdo, que consideramos tão importantes que, para protegê-los, atribuímos direitos. Como mostra a reflexão que se segue, essa dotação básica com direitos tem também uma camada de significado referente ao direito à subsistência. O direito humano serve aos interesses fundamentais dos seres humanos na vida, na conservação e no desenvolvimento. E esse interesse é indivisível; já que tanto ações ameaçadoras quanto situações de dramático subabastecimento o violam gravemente, o direito humano precisa reagir de igual maneira a ambas as formas de ameaça. É inconsistente só dotar o interesse fundamental na autoconservação da proteção dos direitos humanos onde ele é posto em perigo através de uma ameaça ativa do corpo, da vida e da liberdade, mas deixá-lo sem apoio jurídico se ele acaba parando em situações nas quais depende do abastecimento por outros para sobreviver. Portanto, a convergência entre direito humano e interesse humano de modo algum se limita à esfera da liberdade negativa, seja essa esfera marcada assinalada normativamente, seja preferencialmente. Em termos da teoria dos direitos humanos, o conceito de natureza humana é bem mais passível de comprometimento e pode ser empregado até mesmo para a fundamentação de obrigações distributivas internacionais.

Para caracterizar a intersecção do direito humano e do interesse humano, remeti aos interesses a respeito dos quais se pode sensatamente esperar que sejam fundamentalmente próprios de todos os seres humanos, que façam parte da natureza humana e possuam *status* antropológico. A peculiaridade desses interesses reside em seu caráter de pressuposto. Eles são insuperavelmente fundamentais. Precisam ser satisfeitos para que as pessoas possam, em seus contextos culturais de vida, desenvolver e perseguir interesses diferentes. Sua satisfação precisa estar assegurada para que as pessoas possam deixar para trás a dramaticidade existencial da luta pela existência e da asseguaração da

continuidade biológica e levar uma vida em contextos culturais institucionalmente consolidados. O interesse na autoconservação, na incolumidade física e na condução da vida é, portanto, primordialmente um interesse nas condições que precisam estar cumpridas para que pessoas possam traçar e realizar projetos de vida individuais. Trata-se, pois, de interesses transcendentais relativos à felicidade. Eles merecem, por isso, uma proteção jurídica prioritária, justamente a proteção dos direitos humanos. Entretanto, o interesse nas condições que precisam estar cumpridas para que as pessoas possam levar uma vida autodeterminada nem sempre já está suficientemente cumprido quando, mediante um Estado de direito efetivo, se impede todo abuso das pessoas e do Estado em relação ao corpo, à vida e à liberdade de outras. Já que os pressupostos da condução da vida humana podem ser destruídos não só por morte, violência, violação e escravização, mas também pela carência material e graves déficits de abastecimento, a proteção dos direitos humanos que se ocupa com as condições fundamentais da condução autodeterminada da vida humana precisa ser estendida ao interesse no abastecimento, pois, ainda aquém de todas as dependências que determinam a vida: dependências ético-culturais, econômicas robustas e psicológicas, ramificadas qual filigrana, os seres humanos encontram-se, enquanto seres humanos, antes de toda e qualquer vida, numa dupla dependência: por um lado, dependem da disposição negativa para a cooperação por parte de seus semelhantes e, por outro, dependem de um abastecimento suficiente de bens. A situação dos interesses antropológicos básicos abrange, portanto, um interesse na existência e um interesse no abastecimento. Por conseguinte, por uma questão de coerência, a reivindicação de proteção mediante os direitos humanos precisa ir além da coexistência negativa, que não prejudica o outro, que o deixa simplesmente em paz, e ser estendida a uma dotação com bens que seja suficiente e possibilite a subsistência.

Até agora, para mostrar a imbricação, em termos de fundamentação teórica, do direito humano e da antropologia, recorri a dois fatos antropológicos: por um lado, a vulnerabilidade do ser humano por seres humanos; por outro lado, a dependência de gêneros alimentícios. Qualquer que seja o contexto cultural específico que determine a ética de condução de vida dos seres humanos e a produção coletiva de sentido compromissiva para eles, independentemente disso deve-se afirmar que pressupostos fundamentais precisam estar cumpridos para que as pessoas possam levar, dentro de tais contextos, uma vida que lhes seja suportável, que faça sentido para elas. Por um lado, é preciso assegurar sua capacidade básica de funcionamento biológico; por isso, toda ação individual e institucional que conflite com os interesses existenciais básicos das pessoas, que lhes tire a vida, lhes cause deliberadamente dor ou as mantenha encarceradas ou as deposite de forma violenta, está proscribida em termos de direitos humanos. Por outro lado, é preciso assegurar a subsistência; por isso, existem deveres distributivos fundamentais que obrigam os que têm o suficiente a dar àqueles que, sem sua ajuda, iriam morrer de fome, de sede ou acabar na miséria. Isto é, em situações nas quais, seja lá por quais circunstâncias, pessoas ficam em situações

nas quais sua subsistência está ameaçada, os estados cujos cidadãos têm mais do que o suficiente e poderiam abrir mão de muita coisa sem uma perda sensível de sua própria qualidade de vida, têm a obrigação de, representando juridicamente seus cidadãos e visando um cumprimento eficiente do direito humano ao abastecimento, ajudar as pessoas que passam necessidade. Não se pode falar, neste caso, da impossibilidade de universalizar o conceito de felicidade, da semântica cultural da carência e dos bens por ela desejados. Naturalmente Kant tem toda a razão ao afirmar que não é possível apoiar uma legislação universalmente compromissiva num conceito de felicidade definido em termos de conteúdo. Naturalmente o conceito de necessidade ou carência depende do padrão de vida usual da respectiva sociedade; quanto mais elevado for o padrão, tanto mais cedo se fazem valer situações de carência ou emergência, tanto mais cedo se reivindica o direito de receber ajuda. Mas é incontestável que existe aí uma zona central inegociável, que se pode identificar, sem dificuldade e sem esforços hermenêuticos, uma área de carência natural básica que se subtrai à interpretação. Existem situações que clamam por um samaritano, nas quais só a percepção da necessidade ou carência nua e crua pode governar de maneira confiável a ação moral, nas quais a aflição torna-se tão eloqüente que não há necessidade de um intérprete conhecedor da cultura. É dessas situações que estou falando aqui, de situações nas quais a carência coloca em risco a subsistência, ao causar primeiro subabastecimento, depois doenças e, então, ameaça à vida, permitindo perceber uma situação básica de interesse antropológico não-filtrado culturalmente. Por isso, todas as objeções que se possam apresentar contra um direito humano à felicidade não se aplicam ao direito à subsistência fundamentado antropológicamente.

Existe, porém, um terceiro fato antropológico; também ele pode ser descrito de maneira formal, independentemente de qualquer contexto cultural. Também a ele pode-se dar um caráter transcendental, também ele designa um desejo antropológico que, embora sempre só possa ser realizado num contexto cultural determinado, também pode ser desrespeitado por carências específicas e recusas que têm motivos políticos. Trata-se, por um lado, do fato de que as pessoas são seres que podem desenvolver-se e amadurecer, que têm capacidades e talentos que podem ser melhorados mediante uma formação apropriada; e trata-se, por outro lado, do fato de que qualquer pessoa considera mais significativa e valiosa uma vida que lhe permita desenvolver suas capacidades e talentos, otimizar-se; tal vida nos parece mais significativa e valiosa porque nossas capacidades e aptidões não são contingências externas à identidade, mas nos constituem essencialmente, razão pela qual nós as ampliamos ao exercê-las e empregá-las, ao utilizar nossas forças, e nos desfrutamos nessa auto-ampliação. Por conseguinte, o nível de significado referente ao direito à existência e à subsistência de minha concepção antropológica de direitos humanos deve ser acrescida de uma camada de significado referente ao direito ao desenvolvimento. É evidente que, com isso, a concepção de direitos humanos se abre a gradações internas em termos de urgência; e não é menos evidente que as necessidades relativas ao direito à

existência e à subsistência possuem, basicamente, uma prioridade emergencial sobre as necessidades desenvolvimentais.

A argumentação que apresentei se sustenta, ou não, junto com a tese acerca da convergência do interesse humano e do direito humano. Caso se constatasse que nos interesses que as pessoas têm, em suas preferências e necessidades não se pudesse ressaltar essa camada independente de variantes culturais, se a aspiração humana à felicidade não possui essa sintaxe antropológica, então o argumento cai por terra. Caso se constatasse que o querer revelado pela análise transcendental – o qual tem de acompanhar, qual pressuposto, todo querer determinado, subjetivamente gravitado e culturalmente impregnado – não avança além da esfera de criação cultural de significado, então o argumento fracassa. Mas isso não é muito provável. Se buscarmos os pressupostos que precisam estar cumpridos para que possamos levar uma vida com sentido, seja lá qual for seu contexto cultural; se procurarmos os critérios formais com os quais consideramos uma vida, de maneira totalmente independente de qualquer inserção cultural, mais satisfatória do que uma outra, certamente toparemos com esses fatos antropológicos (como os chamei): com o interesse na existência, com o interesse na subsistência e com o interesse no desenvolvimento. E justamente essa tríade de interesses constitui o contraforte material de um universalismo sóbrio que dota esses interesses de proteção em termos de direitos humanos e obriga as pessoas, as instituições e a instituição das instituições, o Estado, a ir ao encontro desses interesses humanos básicos mediante omissões apropriadas, medidas distributivas apropriadas e o estabelecimento de sistemas de formação adequados.

Esse universalismo é sóbrio por três razões: por um lado, ele se restringe à esfera do direito; por outro lado, abre mão de concepções problemáticas em termos de fundamentação que se agrupam em torno do valor e da dignidade do ser humano. Não sei o que essas autodescrições auráticas poderiam significar independentemente de contextos metafísicos, personal-filosóficos e teológicos de caráter determinado e, indubitavelmente, sem validade universal. Por isso considero-os inúteis como concepções fundamentadoras, já que sua própria carência de explicação supera em muito a concepção que eles visam assegurar em termos de fundamentação teórica. Caso possamos, afinal, obter uma explicação neste caso, isso só acontecerá se invertermos a direção da explicação e não fundamentarmos o direito humano por meio do valor e da dignidade, e sim interpretarmos o valor e a dignidade do ser humano mediante a tríade antropológica de interesses protegida em termos de direitos humanos. A terceira razão do caráter sóbrio e não-enfático do universalismo aqui esboçado é sua compatibilidade qualificada com o particularismo moral. Nem a necessidade de orientação normativa da ação estatal, nem a necessidade de moralidade da criação cultural de sentido, nem a necessidade de moral e de valor por parte da condução individual da vida podem ser negadas com as distinções contidas nos três grupos de normas, descritos acima, do universalismo referente aos direitos humanos. A capacidade orientadora do antropológicamente universal e do normativamente transcendental precisa ser sempre inserida na concretude moral-cultural, moral-

individual e jurídico-política. O universal e o transcendental são, como tais, inóspitos e necessitam de múltipla contextualização e particularização para poder mostrar eficácia. Contudo, eles oferecem também a sintaxe antropológica cujos imperativos de formação não podem ser ignorados pela expressão de vida humana individual e coletiva que busque sentido e significado.