

**XXVI ENCONTRO NACIONAL DO  
CONPEDI BRASÍLIA – DF**

**FILOSOFIA DO DIREITO**

**ALEXANDRE BERNARDINO COSTA**

**ROSÂNGELA LUNARDELLI CAVALLAZZI**

**LEONARDO RABELO DE MATOS SILVA**

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

#### **Diretoria – CONPEDI**

**Presidente** - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP

**Vice-presidente Sul** - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS

**Vice-presidente Sudeste** - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM

**Vice-presidente Nordeste** - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN

**Vice-presidente Norte/Centro** - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP

**Secretário Executivo** - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC

**Secretário Adjunto** - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

**Representante Discente** – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

#### **Conselho Fiscal:**

Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches – UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)

Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

#### **Secretarias:**

**Relações Institucionais** – Ministro José Barroso Filho – IDP

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF

**Educação Jurídica** – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDI

**Eventos** – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC

Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG

Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA

**Comunicação** – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488

Filosofia do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Alexandre Bernardino Costa; Leonardo Rabelo de Matos Silva; Rosângela Lunardelli Cavallazzi - Florianópolis: CONPEDI, 2017.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-454-9

Modo de acesso: [www.conpedi.org.br](http://www.conpedi.org.br) em publicações

Tema: Desigualdade e Desenvolvimento: O papel do Direito nas Políticas Públicas

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Pensamento jurídico. 3. Justiça Social.

XXVI Encontro Nacional  
do CONPEDI (26. : 2017 : Brasília, DF).

CDU: 34



# XXVI ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI BRASÍLIA – DF

## FILOSOFIA DO DIREITO

---

### **Apresentação**

O XXVI Congresso Nacional do CONPEDI – Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito, sob o tema “DIREITO E DESIGUALDADES: O PAPEL DO DIREITO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS” realizado em Brasília-DF entre os dias 19 e 21 de julho promoveu o intercâmbio entre instituições e pesquisadores, a apresentação de pesquisas realizadas, em andamento, de inovações na área do conhecimento e em construção interdisciplinar.

Nessa publicação veiculam-se valorosas contribuições teóricas das mais relevantes inserções na realidade brasileira, e no campo teórico, com a reflexão trazida pelos pesquisadores, mestres, doutores e estudantes de todo Brasil, na abordagem da Filosofia do Direito.

Assim, a divulgação da produção científica socializa o conhecimento, com critérios rígidos de divulgação, oferecendo à comunidade acadêmica nacional e internacional o papel irradiador do pensamento jurídico aferido nos vários centros de excelência científica que contribuíram na presente publicação, demonstrando o avanço nos critérios qualitativos do evento.

Os artigos apresentados demonstraram um excelente nível acadêmico, como se demonstra a seguir: o trabalho “A BUSCA PELA SEGURANÇA JURÍDICA: DO JUIZ BOCA DA LEI AO JUIZ CRIATIVO” de Pablo Lemos Carlos Sant' Anna, delinea a compreensão dos marcos teóricos da filosofia do direito e de suas respectivas influências nas decisões judiciais, bem como a tentativa de elucidar o atual momento da teoria da decisão no Novo Código de Processo Civil Brasileiro de 2015. Em “A IGUALDADE DE OPORTUNIDADES À PESSOA COM DEFICIÊNCIA E O PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE”, de Larissa de Oliveira Elsner analisa como o princípio da fraternidade, em sua concepção política e com aplicação prática jurídica, pode contribuir na forma de atuação de cada cidadão enquanto agente ativo de mudança na busca de maior igualdade de oportunidades à pessoa com deficiência, como uma proposta de ação a reduzir os índices de desigualdades sociais referente a esses brasileiros. O texto “A PRAGMÁTICA CONTEXTUAL DE DOIS FILÓSOFOS ATUAIS E A DESCONSTRUÇÃO DO DISCURSO RACIONAL”, de Marta Beatriz Tanaka Ferdinandi trata da questão da pragmática, da metodologia contextual utilizada e descrita por Bruno Latour e Marc Maeschalck, onde enquanto um visa o afastamento da questão científica para explicar os fatos, o outro enxerga uma necessidade de

agrupamento das teorias. Sandra Pio Viana e Mariana Tamara de Lima Oliveira apresentaram “A PRIVACIDADE, O PÚBLICO E O PRIVADO EM HANNAH ARENDT” defendendo que o direito à privacidade protege a intimidade, a vida privada, o domicílio, a correspondência, as comunicações e os dados pessoais de uma pessoa. Na atualidade da sociedade de informação intensifica-se o interesse tanto dos governos quanto da iniciativa privada na perspectiva de Hannah Arendt, demonstrando a originalidade da noção de espaço público e privado. “A SUPERACÃO DA FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DO DIREITO À DIGNIDADE NO PENSAMENTO CRÍTICO CONTEMPORÂNEO: PARA UMA COMPREENSÃO INTERCULTURAL DA IDEIA DE DIGNIDADE” de Diva Júlia Sousa Da Cunha Safe Coelho e Saulo De Oliveira Pinto Coelho, analisa criticamente a ideia de dignidade, partido da filosofia kantiana e passando por seu contraponto e complemento na filosofia hegeliana, para identificar, como problemática básica, suas insuficiências no formalismo criticista. O artigo “CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE A TRIBUTAÇÃO: DO (NÃO) TRIBUTO NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS À DEMOCRACIA GREGA, O REGRAMENTO NO DIREITO ROMANO E OS ESTADOS CONTEMPORÂNEOS DE DIREITO”, de Rafaela Barbosa de Brito e Juliana Cidrão Castelo Sales trata do surgimento do ente estatal nos moldes atualmente conhecidos, nas sociedades tidas como primitivas, utilizando-se do método dedutivo, buscando realizar uma abordagem crítica da evolução da ideia de tributação. José Marcos Miné Vanzella e Zeima da Costa Satim Mori apresentaram “DEMOCRACIA, DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO HUMANO, INSTITUIÇÕES E GLOBALIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE AMARTYA SEN”, em uma proposta de metodologia hermenêutica filosófica, abordando a questão de como democracia pode contribuir para um desenvolvimento econômico mais humano em resposta a globalização a partir do pensamento de Amartya Sen. Em “DIREITO À INFORMAÇÃO E EXCLUSIVIDADE DO INTERESSE PRIVADO: UM DIÁLOGO ENTRE STEFANO RODOTÀ E HANNAH ARENDT”, Daniel Machado Gomes e Luiz Augusto Castello Branco de Lacerda Marca da Rocha anotam o direito à informação comportando os dados que interessam para a construção da esfera social, salvaguardando-se a intimidade dos indivíduos. Indicam Rodotà em uma ligação entre a vida privada e o direito à informação, na medida em que entende a privacidade como o direito de autodeterminação informativa confrontando o direito à informação e os interesses privados do cidadão. Unindo o pensamento de Hannah com Rodotà, toma o princípio da exclusividade do interesse privado como critério para definir o conteúdo do direito à informação. Luciano Gomes Dos Santos apresentou o tema “DIREITO, JUSTIÇA SOCIAL E RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO: CONTRIBUIÇÕES ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS E SUPERACÃO DAS PATOLOGIAS SOCIAIS”, analisando as relações entre direito, justiça social e reconhecimento intersubjetivo, investigando as contribuições às políticas públicas e superação das patologias sociais. O direito é apresentado como reconhecimento e libertação.

A justiça social é o reconhecimento da dignidade humana e sua participação nos bens da sociedade. “DITADURAS CONSTITUCIONAIS: UMA ANÁLISE DA DEMOCRACIA OCIDENTAL MODERNA, À LUZ DA TEORIA DO ESTADO DE EXCEÇÃO DE GIORGIO AGAMBEN” de Anna Laura Maneschy Fadel e Thiago Augusto Galeão De Azevedo apresentam o estudo entre o conceito de Estado de Exceção, relativo ao filósofo Giorgio Agamben, e a Democracia Ocidental. Em um segundo momento, analisou-se a figura do Homo Sacer, correlacionando-a, posteriormente, com o conceito de Estado de Exceção. O trabalho “INFLUÊNCIA DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO NA POLÍTICA E NO DIREITO: ANÁLISES FILOSÓFICO-JURÍDICAS” de Juan Esteban Sanchez Cifuentes e Catalina Maria Gutierrez Gongora, mestrandos colombianos em intercâmbio na Brasil, refletem sobre a influência dos meios de comunicação na política e no direito, sob um viés filosófico-jurídico. Sob o entendimento de que a liberdade é condicionada, de uma forma muito considerável, pelos diferentes meios de comunicação, tanto os de massa como a Internet, podem-se gerar cenários que não têm sido muito estudados até o momento. “O PAPEL DO ESTADO NO CONCEITO DE THOMAS HOBBS, O CONCEITO DE JUSTIÇA PARA ARISTÓTELES E O LIBERALISMO HODIERNO” de Rodrigo Marcos Bedran propõe a abordar o papel do estado defendido por Thomas Hobbes e fazer um paralelo com o modelo Liberal, além de abordar o conceito de justiça social na ótica de Aristóteles e sob o prisma do modelo Liberal brasileiro nas demissões coletivas, bem como a democracia, que está em constante transformação. “O PARADIGMA DA COMPLEXIDADE E A CIÊNCIA JURÍDICA: CONSIDERAÇÕES E POSSIBILIDADES SOBRE ASSIMILAÇÃO TEÓRICA” de Luiz Mesquita de Almeida Neto aborda a relação entre o paradigma da complexidade e a Ciência Jurídica, traçando parâmetros de possibilidades de interação e assimilação, verificando a possibilidade de compatibilidade entre o paradigma epistemológico da complexidade e a ciência jurídica. A apresentação de “PLURALIDADE ÉTICA, MORAL E JURÍDICA: UMA ABORDAGEM A PARTIR DE É. DURKHEIM” de Geraldo Ribeiro De Sá, traz a pluralidade de princípios éticos e de práticas morais e jurídicas está presente no passado e presente. Ela está na raiz da compreensão, reconhecimento e convivência pacífica ou conflituosa entre etnias, religiões, nações, línguas, costumes, Estados e povos diferentes. Resgata temas como a moralidade e a imoralidade, a ordem e a desordem, crises e sua superação, o conflito e a colaboração entre capital e trabalho, a igualdade de valores entre culturas e civilizações distintas. O trabalho “PRUDENCIA E RAZOABILIDADE NO CONHECIMENTO DOS DIREITOS NATURAIS: A PROPOSTA DE JAVIER HERVADA” de autoria de Antonio Jorge Pereira Júnior e Lucas Silva Machado, coloca uma problemática focada na compreensão do fenômeno jurídico, especificamente no que diz respeito aos direitos naturais. No esteio de Javier Hervada propõe que a ordem jurídica é composta por duas partes: uma natural e outra positiva. A percepção de cada uma dessas ordens se dá de forma distinta, precisamente por

conta de suas peculiaridades. Carlos Augusto Lima Campos apresenta “REVISITANDO O JUDICIÁRIO DE MONTESQUIEU” abordando o papel do judiciário na estrutura de separação de poderes, compreendendo o surgimento de seu protagonismo. Propõe-se uma releitura da obra “Do Espírito das Leis” de Montesquieu inserindo-a no contexto do sistema jurídico do antigo regime francês para demonstrar que a solução proposta no século XVIII correspondia ao contexto no qual o Judiciário era fonte de oposição ao poder político e legislativo. Em conclusão, tem-se que o atual protagonismo judicial não se opõe à clássica teoria da tripartição de poderes.

A Coordenação fez uma avaliação absolutamente positiva dos trabalhos, cuja relevância das atividades desenvolvidas no âmbito do GT está cristalizada no qualificado debate com abordagem interdisciplinar e sobre as múltiplas questões. As metas estabelecidas pelos pesquisadores, já consolidada nos vários Encontros e Congresso do CONPEDI, no sentido proporcionar um locus de debate acadêmico, e de ampliar a difusão do conhecimento foram , sem dúvida, alcançadas. O encontro interinstitucional transcorreu de forma ampla viabilizando também futuros diálogos. Os coordenadores agradecem a oportunidade da produtiva reunião acadêmica ressaltando a imprescindível e valiosa contribuição teórica de todos os pesquisadores participantes.

Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa - Universidade de Brasília - UNB

Prof. Dr. Leonardo Rabelo, de Matos Silva - Universidade Veiga de Almeida – UVA/RJ

Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ / Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ

**A SUPERACÃO DA FUNDAMENTAÇÃO KANTIANA DO DIREITO À  
DIGNIDADE NO PENSAMENTO CRÍTICO CONTEMPORÂNEO: PARA UMA  
COMPREENSÃO INTERCULTURAL DA IDEIA DE DIGNIDADE**

**THE OVERCOMING OF THE KANTIAN GROUNDING OF THE RIGHT TO  
DIGNITY IN CONTEMPORARY CRITICAL THOUGHT: FOR A  
INTERCULTURAL UNDERSTANDING OF THE IDEA OF DIGNITY**

**Diva Júlia Sousa Da Cunha Safe Coelho <sup>1</sup>  
Saulo De Oliveira Pinto Coelho <sup>2</sup>**

**Resumo**

O presente trabalho analisa criticamente a ideia de dignidade, partido da filosofia kantiana e passando por seu contraponto e complemento na filosofia hegeliana, para identificar, como problemática básica, suas insuficiências no formalismo criticista. Busca-se, subsequentemente, identificar novos aportes possam atualiza-la no contexto contemporâneo, notadamente em seus aspectos interculturais, notadamente aqueles propostos por François Jullien. Como principais resultados verifica-se que a consolidação de uma compreensão intercultural da dignidade no pensamento político-jurídico é chave para a efetividade dos direitos humanos-fundamentais, não como um universal, mas como um “universalizante” (na expressão de Jullien); funcionando como elemento organizador convívio humano na contemporaneidade turboglobalizada.

**Palavras-chave:** Dignidade, Direitos humano-fundamentais, Kant, Hegel, François jullien

**Abstract/Resumen/Résumé**

Critically analyzing the idea of dignity, starting from Kant’s philosophy, which is lighted in its basic problematic, the insufficiencies of critical formalism, through Hegel’s Philosophy, as its counterpoint-complement, the work proposes to identify new ways of actualizing the idea of dignity in the contemporaneity, notably in its intercultural aspects, as proposed by François Julien. Thereafter, it is argued that the consolidation of an intercultural understanding of dignity in political-juridical thinking is the key to the effectivity of human-fundamental rights, not as universals, but as “universalizing” (as Jullien puts it); functioning as an organizer of human sociality in turboglobalized contemporaneity.

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Kant, Hegel, François jullien, Dignity, Human-fundamental rights

---

<sup>1</sup> Doutora em Cidadania e Direitos Humanos pela Universidad de Barce-lona, Mestre em Filosofia Política pela UFG, graduada em Direito pela PUC-Minas Gerais. E-mail: diva.julia@hotmail.com

<sup>2</sup> Mestre e Doutor em Direito pela UFMG. Professor da Faculdade de Direito da UFG. Coordenador do Programa de Pós-Graduação (Mestrado Profissional) em Direito e Políticas Públicas da UFG. E-mail: saulopintocoelho@yahoo.com.br

## **1- Introdução**

A dignidade como direito humano-fundamental precisa ser muito bem analisada e profundamente debatida, quanto aos seus fundamentos e sentidos, para que de fato possamos buscar efetivamente sua concretização no âmbito jurídico-normativo, de modo a ser mais que um discurso, um motor para transformações e ganhos inclusivos à tessitura social e à qualidade de vida humana. (ACEMOGLU; ROBINSON, 2012).

O pensamento ocidental moderno colaborou sobremaneira para a construção e desenvolvimento da capacidade conceitual da dignidade, tal como a vemos hoje nas culturas constitucionais em todo o mundo.

O pensamento kantiano talvez possa ser considerado como o principal alicerce da fundamentação estrutural da dignidade. Já a superação dessa matriz kantiana (seu contraponto principal nesse sentido) se dá com a filosofia hegeliana.

Hegel busca superar não somente os dualismos kantianos, mas também busca problematizar as variáveis históricas, ponto este, considerado como extremamente deficitário no pensamento de Kant.

Após a análise da ideia de dignidade dentro do pensamento de Kant e Hegel, passaremos a um contexto interculturalista para verificarmos a possibilidade de universalização da dignidade dentro do cenário de turboglobalização atual.

Deste modo, após termos procedido a essas três matrizes de análises, buscaremos refletir sobre os caminhos nos quais a dignidade possa ter uma capacidade conceitual universal. E que, enquanto arcabouço de Direitos humano-fundamentais, a dignidade possa significar, na prática, um mínimo comum de efetividade presente nas culturas constitucionais atuais.

## **2- A ideia de dignidade a partir da matriz kantiana: autonomia da vontade e não-reducibilidade objetal.**

A compreensão da dignidade como ideia-chave na estruturação da vida política ocidental contemporânea passa por um retorno à sua definição no pensamento filosófico iluminista, sobretudo aquele de matriz kantiana. Acertadamente ou não, é no trilhar do pensamento de Kant que atuam a maioria dos entusiastas da dignidade como direito



fundamental nuclear dos Estados Constitucionais democráticos contemporâneos. Retorno, que vai explicitamente marcado, por exemplo, por Bloch:

[...] ha llegado el momento de unir funcionalmente y superar las diferencias en las antiguas intenciones de dignidad de las teorías iusnaturalistas. Teniendo la plena seguridad de que tan poco posible es la dignidad humana sin el término de la miseria como una dicha humana sin poner término a toda opresión antigua o moderna. Lo mejor de la Ilustración no sale al paso precisamente en este terreno y se alza como una pretensión que nada puede eliminar. (BLOCH, 1980, p. XII).

Veremos, porém, que o importante contributo da Ilustração para a construção da ideia de dignidade na modernidade precisa ser complementado com aportes oriundos na própria reação à Ilustração, notadamente aqueles desenvolvidos na esteira do pensamento de matriz hegeliana.

Podemos afirmar que é na complementaridade das matrizes kantiana e hegeliana de pensamento que se pode precisar e atualizar a ideia de dignidade no contexto atual de *modernidade crítica* (dos países desenvolvidos) e de *modernidade tardia* (dos países em desenvolvimento).

Na Ilustração, foi Kant quem trouxe à ideia de Dignidade seu mais importante ganho significacional até então. Essa ideia, até então, podia ser considerada como algo filosoficamente indefinido, quicá sem contornos propriamente racionais:<sup>1</sup>

Chega-se, então, à dignidade humana, símbolo de um valor inexprimível por assim dizer, prova da consciência humana de si mesma, imperativo de reconhecimento imediato e universal deste valor, desafio de efetivação assumido pelo direito. (SALGADO, 2011, p.13).

Pensar a dignidade vai muito além de analisar um princípio jurídico. Cada batalha que cunhou o espírito desse princípio, e pelo qual se teve de passar para afirmar a dignidade enquanto valor intrínseco do homem, para que ela nascesse e florescesse tal como a conhecemos no presente e para que possamos salvaguardar vidas e direitos, nos traz a responsabilidade de dialogar criticamente de modo a buscar cada vez mais a concretização e efetivação deste princípio.

Seguindo a filosofia kantiana, devemos considerar a dignidade como um princípio *a priori*. Para Kant algo que não tem preço, que não se pode mensurar o valor, possui, como

---

<sup>1</sup> O que podemos afirmar hoje é que, todavia, não temos o contorno conceitual pleno para a dignidade porque chegou-se à conclusão de que contorná-la seria limitá-la e como a concepção atual da dignidade é algo tão caro e precioso para o mundo, não podemos delimitá-la materialmente, mas sim, buscar reafirmá-la e concretizá-la.

característica intrínseca, dignidade. São com essas simples e fundamentais palavras que Kant por primeira vez deu nome à essa ideia em suas obras.

É justamente com base em Kant, que Comparato afirma que “a humanidade como espécie, e cada ser humano em sua individualidade, é propriamente insubstituível: não tem equivalente, não pode ser trocado por coisa alguma”. (COMPARATO, 2015, p. 34).

A compreensão do conceito de dignidade em Kant passa por revisitar a forma como Kant fundamenta a moralidade deontológica, sua ética do dever, enquanto uma estrutura correlata a uma ordem de direitos.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* o dever é um componente da normatividade social que somente pode ser fundamentado racionalmente se conectado à noção de limite da vontade (KANT, 1995, p.26). E o que pode limitar a vontade de um sujeito, numa sociedade pensada como lugar de realização racional de liberdade, e a percepção de outros sujeitos, irredutíveis a menos objetos da vontade alheia; ou seja, é a percepção da dignidade dos demais sujeitos.

Outra dualidade que podemos verificar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, relevante para a discussão, é aquela que se estabelece entre a moralidade e a liberdade. De acordo com o filósofo alemão o indivíduo só é livre quando a sua ação é determinada autonomamente, e se ele é capaz de exercer sua liberdade enquanto autonomia, deve ser capaz de agir segundo uma lei que ele se impõe a si mesmo. Essa, é a lei da razão, se há razão na ação de um indivíduo, então essa ação torna-se uma força de decisão independente das inclinações do desejo, das regras da natureza ou das circunstâncias.

Kant, pensando nos modos em como a razão pode determinar a ação, formula os imperativos morais. Os imperativos hipotéticos utilizam-se da razão instrumental, ou seja, do raciocínio sobre como um meio que se utiliza para se chegar a um fim, a ação é apenas um meio. A ação precisa encontrar fundamento em algo externo a ela.

Nos imperativos categóricos a ação é válida em si mesma e, portanto, necessária. A ação, neste caso, está em harmonia com a razão, pois não tem referência ou dependência de qualquer outro propósito.

Para Kant, o dever “deve ser a necessidade prática-incondicionada da acção, tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um

imperativo), e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana” (KANT, 1995, p.26).

Segundo Kant, o dever moral tem três possibilidades de ser cumprido, mas somente uma das possibilidades pode ser considerada consentânea à dignidade. (KANT, 1995, p.27).

Isso se dá quando o cumprimento do dever moral, ocorre segundo o seguinte conceito: “Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei”. (KANT, 1995, p.31).

Nesse sentido, Kant afirma o seguinte:

O valor moral da acção não reside, portanto, do efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da acção que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade – e só nela – se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. (KANT, 1995, p.32).

Assim o que atribui esse valor moral é a capacidade do indivíduo de estar acima do interesse próprio e das inclinações, agindo apenas por dever; é sua intenção de agir por dever que atribui o valor moral à acção.

E é a dignidade, para Kant, que faz com que ajamos por dever e com autonomia, ou seja, a dignidade consiste em ser governado por uma lei criada pelo próprio indivíduo, que ele se impõe a si mesmo com autonomia. Esse é um segundo sentido, que se soma ao primeiro, consubstanciado na ideia de algo que tem valor em si mesmo e é fim em si mesmo. Assim sendo:

Ora, a dignidade da pessoa não consiste apenas no fato de ser ela, diferentemente das coisas, um ser considerado e tratado, em si mesmo, como um fim em si e nunca como um meio para a consecução de determinado resultado. Ela resulta também do fato de que, pela sua vontade racional, só a pessoa vive em condições de autonomia, isto é, como ser capaz de guiar-se pelas leis que ele próprio edita. (COMPARATO, 2015, p. 34, grifo nosso).

Sabemos que a liberdade como autonomia para Kant, significa poder agir livremente sem ser motivado pelo fim determinado da sua acção, ou seja, sem que a intenção para agir sejam as consequências que resultam dessa acção. Uma inclinação egoísta não respeita a dignidade humana, consistente em tratar os sujeitos como fins em si próprios e não apenas como um mero meio. E para Kant somente um tipo de intenção condiz com a moralidade: a intenção do dever, ou seja, fazer a coisa certa pelo motivo certo.

O conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo

e às suas ações, leva sempre, segundo o filósofo, a um conceito que lhe anda aderente: o *reino dos fins*. Afirma Kant:

Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora, como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo conjunto de fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins. (KANT, 2008, p. 79).

Seres racionais estão, pois, submetidos a uma lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros seres racionais *simplesmente como meios*, mas sempre e *simultaneamente como fins em si* (KANT, 2008, p. 79-80). E o reino dos fins que pode ser universalizado como fins que devem ser compartilhados por todos tem lugar para os direitos humanos como um desses fins racionais que se convertem em dever, em razão de sua necessidade para realização da razão-de-ser do homem (a liberdade enquanto dignidade).

Nesse reino dos fins, cada máxima de vontade concebida como legisladora universal é relacionada pela razão com todas as outras vontades e com todas as ações para consigo mesmo em virtude da ideia de *dignidade* de um ser racional, o qual não obedeceria a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente se dá. Na fórmula consagrada já citada, afirma o filósofo alemão que, no reino dos fins, tudo tem ou um peso ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um peso, um valor, uma importância, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade. Aqui se vê somar aos sentidos kantianos de dignidade à noção de singularidade. Essa perspectiva kantiana declarou-se também no plano das relações internacionais; e relaciona-se com seu cosmopolitismo.

Assim, atualizando o debate, a construção de um reino dos fins no plano internacional, segundo leis que organizem sistematicamente, por meio de máximas do agir (normas), as relações internacionais, deve ser visto como importante instrumento para a estruturação de uma *Justiça Universal Concreta*, no atual mundo globalizado. (SALGADO, 2004, p. 50-53).

Tal como adverte Pinto Coelho, a atual “globalização econômica, que já se operou, exige uma globalização da dignidade humana e dos direitos humanos, em termos de justiça social, grande desafio da contemporaneidade” (COELHO, 2010, p. 113). Mas esse processo não pode ocorrer de modo a desconsiderar o fato de que a experiência internacional da igualdade (formal e material, de condições e social), sem respeito ao caráter multicultural e à intrínseca solidariedade internacional do mundo atual (dada pela inter-implicação inafastável que a

globalização produz), não passaria de imposição de um padrão uniforme que, por desconsiderar as bases axiológicas de cada cultura (suas inclinações, no sentido kantiano) e a autodeterminação dos povos (sua dignidade de ser fim em si mesmo, autônomo na manifestação de sua vontade), se revelaria totalitário e injusto.

Em nosso entendimento, os desdobramentos atuais da perspectiva kantiana deveriam ser entendidos no sentido de que a universalização de um reino dos fins, calcado na autonomia racional da vontade, deve ter como diretriz fundamental, um humanismo que saiba reconhecer em cada pessoa e em cada nação a sua dignidade – enquanto fim em si mesmo, fazendo valer, no plano nacional (relação entre os indivíduos) e no plano internacional (relação entre os Estados) a máxima de fundamentação kantiana acima mencionada: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1995, p. 69). Tal desafio de internacionalização de uma moralidade calcada na autonomia racional da vontade, no sentido kantiano, perpassa pelo valor central da alteridade – capacidade de reconhecer o outro, diferente, como igualmente digno, ou seja, também como um fim em si mesmo. (SALGADO, 1995, p.21-62).

Ocorre que a moralidade formal kantiana, estruturada num sujeito formal aprioristicamente configurado, produz dificuldades para a tratativa atual da questão da dignidade em contextos interculturais. A ter pretendido uma fundamentação ética puramente racional, o criticismo kantiano deixou de problematizar as variáveis da história, da cultura e da linguagem na tratativa dos fenômenos de convivência social. Assim sendo, é necessário buscar aportes complementares no pensamento dialético.

### **3- Aportações da matriz hegeliana à ideia de dignidade: culturalidade da “vida ética” e reconhecimento**

Saulo Pinto Coelho demonstra a necessidade de superação do apriorismo kantiano para poder se pensar concretamente a dignidade, capaz de lidar com a diversidade de valores e mundivisões culturais nas sociedades contemporâneas:

O pensamento hegeliano se traduz, justamente, na superação (nunca mera suplantação) da postura transcendental kantiana, alçando-a em renovado patamar, que se pode chamar de perspectiva especulativa. Nesse ângulo hegeliano de consideração das questões filosóficas, nem se opera a crença numa verdade por trás das aparências (perspectiva transcendente), nem se renuncia à verdade insulando-a na coisa-em-si (perspectiva transcendental). Reconhece-se que a subjetividade é inerente a todo e

qualquer processo de cognição, mas se busca compreender que a própria verdade, a própria realidade, é enquanto humanamente compreendida e trabalhada. (COELHO, 2008, p. 94).

Para o autor, um pensamento jurídico capaz de lidar com a interculturalidade vai além do sujeito formal do apriorismo kantiano, pois há uma necessidade de se pensar o homem no meio social, o que para Hegel é denominado de Espírito, bem como, pensar a comunicação intersubjetiva na imersão permanente na tradição e na linguagem, o que para Heidegger e Gadamer se denomina *Horizonte de Mundo*.

Assim, segundo Fernandes:

Hegel, por sua vez, irá sofisticar ainda mais a noção de dignidade humana quando concebe que esta é fruto de um complexo processo de reconhecimento. A ideia de reconhecimento surge no discurso filosófico a partir do pensamento de Hegel, ao trabalhar a dialética do senhor e do escravo, na *Fenomenologia do Espírito*. Aqui, o reconhecimento surge como uma luta. Assim, a mente existe como consciência individual. (FERNANDES, 2010, p.223).

Em Hegel, portanto a dignidade pode ser analisada principalmente na *Fenomenologia do Espírito* quando o autor traz, dentro do complexo processo que vai da consciência ao reconhecimento, notadamente na dialética do senhor e do escravo, principalmente a partir da seguinte passagem:

190 – [Der Herr ist] O senhor é a consciência para si essente, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um ser independente, ou com a coisidade em geral. (HEGEL, 2014, p.147).

Assim “o senhor se relaciona com esses dois momentos: com uma *coisa* como tal, objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial” (HEGEL, 2014, p.147). O reconhecimento neste processo surge primeiramente com a luta. “Assim, a mente existe como consciência individual”. Para Hegel, uma consciência, inicialmente somente é capaz de reconhecer no outro aquilo que ela reconhece de si mesma, não conseguindo reconhecer a autonomia do outro, “mais que isso, ela rouba essa autonomia, escravizando-a – impondo sobre ela sua visão de mundo e seus projetos para garantir o reconhecimento” (FERNANDES, 2010, p.223). Este, porém, não é o verdadeiro reconhecimento. É para Hegel o reconhecimento abstrato, portanto, infeliz, fruto de uma consciência infeliz que quer fazer do *nós* apenas um reflexo do seu próprio *eu*. Na luta que se estabelece cabe ao servo, na alegoria hegeliana, resistir à inicial pretensão de objetificação realizada pelo senhor. A negação abstrata que por vezes opera o escravo, consiste na luta pela inversão dos polos entre dominador e dominado. Essa negação, evidentemente, ainda não é o reconhecimento no seu conceito. Mas

virá do servo (ou escravo), o movimento do verdadeiro reconhecimento, consistente em lutar para a identificação *em si e para si* do *eu* e do *outro* como *nós*.

Sobre essa questão, a explicação que faz Pinto Coelho sobre a construção hegeliana do conceito de reconhecimento e sua relevância para a compreensão de um fundamento dialético para os direitos humanos na atualidade, pode explicar com igual pertinência a adequação do conceito hegeliano de reconhecimento como ponto de partida para uma compreensão interculturalmente adequada da ideia de dignidade. Vejamos o que diz o autor sobre a questão do reconhecimento em Hegel:

Em nosso entender, o conceito hegeliano de “reconhecimento” é a chave para a compreensão do mundo da cultura: por meio desse conceito, a cisão kantiana entre saber e agir, entre o plano teórico e o plano ético, é superada. Isso se dá porque, na experiência da consciência, o próprio homem exige-se reciprocamente, em sua relação com os demais homens, no processo pelo qual eles se reconhecem como sujeitos, na relação eu – outro eu, inaugurando o mundo do nós e, nele, o mundo da cultura, do “auto-formação”, no qual o homem, ao mesmo tempo, é sujeito criador e resultado do meio criado. O reconhecimento é o momento de objetivação das intencionalidades da consciência (noção da fenomenologia de Husserl). Constitui-se, assim, o mundo das significações humanas (mundo cultural), uma vez que, segundo Lima Vaz, “o ato de conhecer é mediado pelo auto-conhecimento e pelo conhecimento daquele com o qual se compartilha a significação”, ou seja, o ato de conhecer exige, em sua faina histórica, o ato de re-conhecer. A dialética do reconhecimento ganha sua máxima expressão na filosofia hegeliana, na figura da luta entre o senhor e o escravo, que encarna a passagem, não só do plano da consciência ao da autoconsciência, mas dessa ao plano da objetivação social dos direitos, como exigência do movimento inaugurado na luta pelo reconhecimento. (COELHO, 2012, p. 287).

Para Gómez i Ventura a “dialética do senhor e do escravo” não seria a mais adequada como ponto de chegada para os atuais debates sobre reconhecimento, afinal, por tratar a questão de um ponto de vista conceitual e logicamente inicial, da passagem da consciência para a autoconsciência, a alegoria leva em conta tão somente o conflito interpessoal, sem qualquer mediação institucional ainda (GÓMEZ i VENTURA, 2015, p. 28). Somente em momentos posteriores da obra de Hegel se construirá essa mediação, pelas instituições do reconhecimento, enquanto conquista e respeito a direitos. Assim, temos em Seelman uma reconstrução da dinâmica que leva em conta a ideia do Direito, enquanto momento de realização do Espírito Objetivo, centrada na dignidade e sua relação para com o reconhecimento:

Se existe o dever para consigo mesmo de respeitar a humanidade na própria pessoa, então afirma-se que este conceito multifacetado de dignidade que reconhece ao indivíduo, perante os outros, o direito moral de respeito mas que justamente também opõe ao indivíduo a dignidade como imperativo. (SHEELMAN, 2009, p.107).

Para Hegel a vontade livre que constitui a base do direito não é vontade isolada, mas uma vontade mediada intersubjetivamente. Ela é sim vontade que quer a liberdade, e essa é também a liberdade do outro. Poder-se-ia mesmo dizer que Hegel pensa a constituição

intersubjetiva da esfera do direito ainda mais profundamente do que quando ele a ancora no interior do próprio conceito da liberdade fazendo surgir a verdadeira liberdade, não como resultado de uma limitação recíproca da liberdade natural, ou seja, da liberdade ainda não-mediada intersubjetivamente” (JAESCHKE, 2004, p. 60). “O reconhecimento recíproco é o sinal de respeito mútuo de vontades livres. Portanto, a dignidade e liberdade são inseparáveis pois somente vontade reconhecida é vontade livre, isto é efetivada é concretizada” (WEBER, 2014, p.390).

Na filosofia do direito importantes questões éticas surgem na modernidade, e é sob esta perspectiva que Hegel tem um intuito de demonstrar que as pessoas devem ser consideradas indiscriminadamente. Ao passo que, se tomado o conceito de pessoa como o daqueles que possuem capacidade legal, isso quer dizer que, todo homem tem potencial igualdade enquanto pessoa, e por conseguinte, possui competência para ser titular de direitos. É nesse sentido que, “a proteção à dignidade requer a garantia do exercício dessa capacidade. É sugestivo que com a concepção de pessoas de direito se estabeleça a igual dignidade de todos, como ponto de partida ou fundamento de toda a estrutura jurídica, econômica e social” (WEBER, 2014, p.389).

E é neste sentido que a filosofia do direito vai ao encontro dessa questão. Com efeito, “seu princípio é a liberdade [...], o respeito à dignidade se expressa pelo respeito à liberdade”. Neste sentido afirma Seelman:

A degradação como objeto de uma possível proibição jurídica, portanto como violação contra um dever de respeito jurídico, pode ser pensada na recusa do reconhecimento da “pessoa” como indivíduo particular. Aquele que não reconhece o outro como livre, isso é, não reconhece como igual na competência da titularidade de direitos ou como indivíduo particular com suas necessidades específicas, degrada-o. Isso independe de um auto-respeito lesado. O auto-respeito só pode tornar-se uma questão da dignidade ali onde esta resulta de ser objeto do direito, próprio. (SEELMAN, 2009, p.114).

De acordo com Mayos, devemos interpretar a liberdade como autonomia como “una necesidad subjetiva de los individuos, que quieren verse como autónomos e independientes como reclama el individualismo liberal”. E conclui que “[...] Hegel exige comprender que, en realidad y objetivamente, la autonomía absoluta y la autooposición originaria tan sólo pueden ser la del todo, de la substancia de que es sujeto, del espíritu universal” (MAYOS, 2007, p. 106). Para Hegel, a dignidade não é inata, ela se adquire a partir do momento em que o indivíduo se torna cidadão do mundo ético, e isso se dá através do reconhecimento. Tal como o autor afirma, “cada um deve ser pessoa e respeitar os outros como pessoas” (HEGEL, 1997, §36).



Assim, a luta por reconhecimento se mostra presente também na *Filosofia do Direito*<sup>2</sup> de Hegel, e consiste no caminho percorrido para a plena efetivação da eticidade do ser humano. Em termo, “o conteúdo da dignidade é explicitado pelo efetivo exercício dessa capacidade jurídica” (WEBER, 2014, p. 389).

41 - Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como ideia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata, a pessoa é a vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável.

42 - O que é imediatamente diferente do espírito livre, e considerado este como em si, é a extrinsecidade em geral: uma coisa, qualquer coisa de não livre, sem personalidade e sem direito.

43 - Como conceito imediato essencialmente individual, tem a pessoa uma existência natural que, por um lado, lhe está ligada mas para com a qual, por outro lado, ela se comporta como para com um mundo exterior. A propósito da pessoa em sua primeira imediateidade, apenas se trata aqui de coisas em seu caráter ele mesmo imediato e não de determinações suscetíveis de se tornarem coisas por intermédio da vontade. (HEGEL, 1997, p.44-45).<sup>3</sup>

O reconhecimento de alguém como pessoa pode ser considerado a base da dignidade humana na filosofia hegeliana, nesse sentido a auto-referência e a subjetividade estão subjacentes ao dever de respeito, e é este dever de respeito o garantidor a liberdade. Para Hegel o dever de respeito como pessoa é um imperativo jurídico, ao contrário da teoria kantiana que o classifica como dever de virtude<sup>4</sup>. Nesse sentido, afirma Kurt Seelman:

Diferentemente de Kant, esse respeito recíproco do primeiro estágio como pessoa, como legitimado à detenção de direitos, não é um mero dever de virtude, mas, expressamente, um imperativo jurídico. Ao lado e até mesmo antes do dever de respeito dos direitos individuais impõe-se, então, o imperativo jurídico de respeito desse centro de competência que é o homem, ao qual dizem respeito os direitos individuais. (SEELMAN, 2013, p.112).

Segundo a crítica hegeliana de Seelman, se for atribuído como objeto da dignidade “[...] aquilo que precede qualquer reconhecimento, subtrai-se dela, na procura da ‘vida humana pura’, a dimensão social, para adquirir-se, por meio disso, a indisponibilidade da dignidade” (SEELMAN, 2013, p.113).

---

<sup>2</sup> Para uma interpretação em consonância com a aqui presente, cf. SARLET, I. W. Notas sobre a dignidade (da pessoa) humana no âmbito da evolução do pensamento ocidental. *Revista Opinião Jurídica*, v. 17, p. 249-267, 2015.

<sup>3</sup> A propriedade, enquanto manifestação da vontade autônoma, faz parte dos direitos fundamentais da pessoa humana. Com efeito, a violação desse direito fundamental, é considerada, para Hegel, uma violação aos direitos de personalidade. A capacidade legal de uma pessoa, segundo Hegel, deve ser tratada indistintamente, em outras palavras, existe uma igualdade entre pessoas a qual deve ser observada dentro do mundo jurídico.

<sup>4</sup> Para Kant (1995, p.09). “[...] o dever é a necessidade de cumprir uma ação pelo respeito à lei. Para o objeto concebido como efeito da ação que me proponho, posso verdadeiramente sentir inclinação, nunca porém respeito, precisamente porque ele é simples efeito, e não a atividade de uma vontade”.

Dentro da filosofia do direito de Hegel, a pessoa tem a potencialidade de capacidade jurídica, e a ela também lhe é reconhecida a igualdade formal. Mas a igualdade formal não pode significar a ignorância das condições materiais e culturais de vida concreta. Veja-se:

O homem vale assim, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita, - apenas é insuficiente quando se fixa, enquanto cosmopolitismo, num opor-se à vida concreta do Estado. (HEGEL, 2010, §209).

#### **4- O debate sobre a universalidade da dignidade humana na contemporaneidade política: os problemas da fundamentação intercultural dos Direitos Humanos em François Jullien**

Dando continuidade à análise sobre a dignidade humana na contemporaneidade política os problemas de fundamentação intercultural dos Direitos Humanos, passamos, então, ao debate acerca do potencial universalizante da dignidade desde as perspectivas de François Jullien.

Para François Jullien, o “universal” é uma invenção do pensamento grego, enquanto conceito e modo de ver a realidade, o que foi incorporado pela tradição ocidental, assumido como herança durante o desenvolvimento de seu pensamento. (MARCONDES, 2009. p. 07).

Podemos então afirmar que a pretensão do dever-ser universal tem suas raízes gregas, romanas e cristãs. Pensando no atual contexto (turbo)globalizado e tendencialmente intercultural, se faz relevante propor a seguinte pergunta: E este universal pode ser a soma das partes totalizando uma unidade de realidade, que tem por conteúdo todas as culturas? Em outros termos: nosso momento atual é um momento de afirmação do relativismo cultural? Ou de construção, pela aproximação dialogal entre as culturas de uma universalidade concreta?

Para François Jullien, a universalidade pode ser distinguida em dois níveis distintos (ou: por duas pretensões distintas): “De um lado uma universalidade fraca, degradada, indolente, limitando-se exclusivamente à experiência[...]. De outro lado, uma universalidade forte, universalidade estrita ou rigorosa, a concebida pela filosofia, única, a seu ver legítima” (JULLIEN, 2009. p. 19).

A primeira universalidade, segundo Jullien, se limita à experiência, ou seja, “constatamos na medida em que podemos observar até aqui, que essa coisa sempre se dá de tal forma; ou que todos os casos achavam-se efetivamente concernidos”. Já a segunda universalidade pode ser expressa na seguinte passagem: “[...] apenas juízos efetivamente

necessários podem ser estritamente universais (como também apenas juízos estritamente universais podem ser absolutamente necessários” (JULLIEN, 2009. p. 19-20).

No diálogo entre as culturas, a proposta de Jullien é entender as relações entre o universal, o comum e o uniforme na compreensão que se constrói a partir do ocidente. Essa teoria pode ser definida a partir da alusão a um triângulo no qual, o universal é uma ponta desse triângulo e também, podemos ver o uniforme e o comum como sendo as outras pontas do triângulo. Essa teoria traz uma importante contribuição para as relações e diálogos entre as culturas, uma vez que, evita entender o comum como se fosse universal.

Podemos perceber, a partir de Jullien, que a relação entre o universal, o uniforme e o comum traz novos aspectos para as discussões interculturais. Fazendo essa análise podemos verificar até que ponto o comum (aquilo que é ordinário) vem tomando o lugar do universal, no ambiente cosmopolita em que vivemos, e em que as relações de cooperação se tornam cada vez mais importantes para que haja o desenvolvimento humano em âmbito internacional. É importante verificar até que ponto o comum vem adquirindo um papel universalizante nos dias de hoje, especialmente no que diz respeito a países nos quais o desenvolvimento econômico supera em muito do desenvolvimento social.

Complementarmente ao sequestro do universal pelo ordinário, o uniforme não é considerado um conceito da razão, “mas da produção – este é o padrão ou o estereótipo”. Não surge a partir de uma necessidade, mas de uma mercadoria, fazendo com que o produto seja mais barato, pois sua produção é feita em grande escala. Transportando essa concepção de uniforme para o direito, num caso de uniformização “das medidas, dos códigos, das jurisdições, é exclusivamente o princípio de funcionalidade que prevalece nele”. Neste caso não há como saber nem se a igualdade poderia vir a ser reconhecida nestes processos, uma vez que só se pode ser atribuído aos processos de uniformização uma racionalidade eminentemente econômica e/ou de gestão (JULLIEN, 2009).

Ao contrário do universal, o uniforme “é produzido pelo *habitus*, apenas sua frequência parece autorizá-lo”, por conseguinte, “assim como o universal tem como oposto o individual ou o singular, o uniforme tem como oposto o diferente”. Para Jullien, o uniforme possui uma ditadura discreta, “impõe seus padrões como única paisagem imaginável, e sem sequer parecer impô-los” (JULLIEN, 2009. p. 33). De certa forma, essa ideia também se expressa na noção de “pensamento único” trabalhada por Mayos quando aborda a turboglobalização atual (MAYOS, 2011).

O outro ponto do triângulo representa o comum, que em essência pode ser considerado um conceito político. Nas palavras de Jullien, o verdadeiro sentido do comum deveria ser “aquilo de que temos parte ou tomamos parte, que é partilhado e do qual participamos”. O universal é tido na tradição europeia como algo *pré-ditado*, lei da razão no sentido kantiano. Já o comum se enraíza na experiência, sua vinculação se realiza *in res*, ao “passo que a abstração com universal lhe é ulterior”, *post ren*. O comum tem como seu oposto “o *próprio* ou o *particular*”, ao mesmo tempo que este conceito pode ser considerado sob dois aspectos, um inclusivo e outro exclusivo (ou excludente). (JULLIEN, 2009. p. 36,39).Veja-se essa distinção segundo Jullien:

De um lado, com efeito, ele conclama à participação e é extensivo: assegura a “comunicação” através das diferenças e não cessa de unir numa mesma circulação. Esse é o comum aberto, por exemplo, do “senso comum”. Mas, de outro lado, esse comum pode igualmente, fechando-se em suas fronteiras, dispor seus limites na forma de gumes, suas cercas na forma de muralhas. Rechaça então para o vazio – para fora de sua plenitude – aqueles que dela não participam; literalmente, *ex-comunga*. (JULLIEN, 2009. p. 42).

Os sentidos inclusivo e exclusivo do particular podem ser vistos claramente na experiência social e intelectual. O sentido exclusivo está, segundo o autor, diretamente ligado aos “comunitarismos”. Nas sociedades contemporâneas, são opositores da partilha, ou seja, existe uma ambivalência no sentido de perquirir o que une essa comunidade, e ao mesmo tempo, o que é dela não se soa repartir com os demais.<sup>5</sup>

Assim, há grandes diferenças entre o universal e o comum, pois “enquanto o comum vem à luz bem lentamente, através dos desdobramentos e das violências da História, o universal estende-se de imediato sobre o plano operatório do conhecimento”. E é precisamente sobre o caráter imediato do universal que passaremos a refletir, buscando precisar o sentido universal dos direitos humanos, na compreensão desse autor.

Jullien critica a definição de “juízo de universalidade” trazida pela “Razão Europeia”, notadamente no que se refere aos direitos humanos, o autor afirma que:

Os direitos humanos fornecem o exemplo perfeito do que [seja o] juízo do belo, ou mais precisamente de sua articulação paradoxal – mais legítima – do absoluto e do singular, é transponível à ordem dos valores e do político: os ocidentais os estabelecem, até mesmo os impõe, como dever-ser universal, ao passo que é manifesto que esses direitos são oriundos de um condicionamento histórico particular, exigindo que todos os povos subscrevam-nos absolutamente, sem exceção nem redução possíveis, ainda que não possam deixar de constatar que outras opções culturais, através do mundo, os ignoram ou contestam (JULLIEN, 2009, p. 132).

---

<sup>5</sup> Nesse sentido, Jullien destaca um importante exemplo do elemento comum, afirmando que: “o comum é a essência da polis grega, e a polis grega identifica-se com o pensamento comum” (JULLIEN, 2009, p.44).

De acordo com os fundamentos apresentados pelo autor, a pretensão do mundo Ocidental em estabelecer concepções como dever-ser universais, podem ser questionadas. O autor afirma serem os direitos humanos produto da própria história ocidental e que se pode constatar um caráter heteróclito<sup>6</sup> na “fabricação do universal” ocidental.<sup>7</sup>

Uma das questões que Jullien levanta, na tratativa do tema da relação entre direitos humanos e universalidade é se as interpretações atuais que se tem “para salvar a universalidade dos direitos humanos” são adequadas (JULLIEN, 2009).

Segundo uma análise proposta pelo autor, vários são os caminhos doravante utilizados para justificar os direitos humanos como universais, trazidos aqui em formas de cinco diferentes propostas: relativização dos direitos humanos; reintegração destes; redescoberta deles em outras culturas; redução nomológica dos direitos humanos e; estreitamento do escopo dos direitos humanos

A proposta de *relativização* dos direitos humanos, poderia, por um lado explicar a diversidade cultural, buscando um processo de adaptação das culturas, mas, por outro lado, esse processo de adaptação eliminaria a característica de *absoluto* dos direitos dos homens. Isso incorreria na inexistência de um dever-ser considerado como princípio *a priori*. Assim, a proposta de relativização não encontra eco nesta discussão.

Outro caminho proposto é o da *reintegração* dos direitos humanos no sentido de transformá-los num pensamento mais global, este discurso está mais presente no extremo Oriente. O problema dessa proposta é que “a lógica da libertação por efração, que é a deles, não apenas se afasta da integração cujo princípio é o pensamento da harmonia, como também entra em conflito com este” (JULLIEN, 2009, p. 134).

Outra proposta seria a de *reencontrá-los*, de um modo ou outro, em vários lugares do mundo, um pouco em cada parte, porém, isso ocasionaria segundo Jullien:

O risco de se perder todo rigor, a noção de direitos humanos pode suportar ser diluída em noções de contornos indefinidos, diversamente interpretáveis e sobretudo

---

<sup>6</sup> O “caráter heteróclito” ao que Jullien se refere no tocante à “fabricação do universal” pelo Ocidente é no sentido de que essa construção foi algo particular; único; fora do comum; “para não dizer caótico” (JULLIEN, 2009, p. 132).

<sup>7</sup> Seguindo esta linha crítica, o autor destaca a construção do texto da Declaração de Direitos dos Homens de 1789, a qual foi “reconhecida e votada, por seus próprios autores, como ‘não concluída. [...] esse texto, redigido às pressas e numa atmosfera de reticência em que a má-fé mistura-se às vezes ao entusiasmo, reverte-se de uma abstração que o sacraliza. Apresentando-se a si mesmo como não engendrado, nascido todo pronto no cérebro dos constituintes, paramenta-se de uma aura mítica e almeja uma universalidade de princípio”. Assim, o autor busca demonstrar que somente o fato da Declaração ser por vezes reescrita, ela perde seu caráter de universalidade pretendido (JULLIEN, 2009, p. 132).

desconfortáveis na prática, como as de dignidade ou valor humanos, às quais eles são então associados. (JULLIEN, 2009, p. 145).

Destarte, outra proposta se funda em *reduzir a agudeza dos direitos humanos*, isso significa rebaixar o status teórico-operatório do conceito, tornando-o meramente um símbolo, assim sendo, não só excluiríamos o caráter a priori, como também se dificultaria sobremaneira a possibilidade de torná-los “culturalmente transmissíveis”.

Por fim, tem-se proposta de *estreitar* a ambição dos direitos humanos a um ponto de torná-los irrecusáveis, ou seja, utilizando termos que são compreendidos facilmente, tais como o “trabalho” e “infância”, malgrado se tratar de associação pautada em estilos de vida contemporâneos, exportados do Ocidente, que em sua longa processualidade história veio a pensar à parte o trabalho e a infância, como esferas excludentes, fazendo assim “surgir o trabalho infantil como uma injustiça gritante, em nome da autonomia individual” (JULLIEN, 2009, p. 150). A dificuldade de transpor tais noções para outras culturas resulta para o autor na impossibilidade de se justificar ideologicamente os direitos humanos. Sua universalidade só pode advir de um ponto de vista lógico, em que, isolados, ganham em radicalidade e operacionalidade, assumindo o papel de um objeto privilegiado para o diálogo.

Nessa opção, passa a ser crucial distinguir o que é *universalizante* e o que é *universalizável*, pois cada um tem seu plano distinto, com os direitos humanos enquanto discurso estando no segundo plano para o autor. O *universalizável* “é aquilo que aspira à qualidade de universalidade, enquanto enunciado de verdade”, não é um dever-ser, mas sim, um poder-ser, podendo ser tratado como “pretensão excessiva”, portanto, não pode ser comprovada sua legitimidade como universal. Já o universalizante “é imune a esse problema de legitimidade: uma vez que é o que faz surgir – por falta de maneira operatória- o universal, ele não aspira, faz; e medimos seu valor pela potência e intensidade desse efeito”, ou em outras palavras, “digamos assim que os direitos humanos são um *universalizante* forte ou eficaz” (JULLIEN, 2009, p. 152).

## 5- Conclusões

Diante do exposto, e buscando responder às mais dispares proposições com relação aos direitos humanos serem considerados universais ou não, foi com recurso a Jullien que encontramos eco para corroborar com nosso entendimento, desde uma perspectiva intercultural,

do caráter universalizante dos direitos humanos, notadamente no que diz respeito à dignidade, o que, segundo nosso entendimento poderia perfazer este mesmo trajeto analisado.

Existe uma tendência do discurso ocidental a ser universalista (ROULAND, 2008) – vocação que desagua historicamente na proclamação de direitos humanos como direitos universais, ainda que sejam direitos de origem claramente ocidental. Ocorre que o modo como esse universalizável (se é que assim pode ser considerado) vem se realizando na particularidade e na singularidade de cada cultura e nacionalidade, produz diferenciações de compreensão do que seja o complexo significacional norteador do Estado de Direito e produz também compreensões e pesos diversos para o que seja a Dignidade da Pessoa Humana e seu papel no processo político-social. Ou seja, o *ser-aí* desse universal dos direitos humanos no mundo revela que o seu sentido efetivado na História (seu *em-si* e *para-si*) no momento presente é o de um projeto lançado pelo Ocidente e que, ao que se observa, somente pode legitimar-se se alcançar, dialogalmente, características interculturais superadoras da perspectiva meramente cosmopolita.

## 6- Referências

ACEMOGLU; ROBINSON. *Por qué Fracasan los Países: Los orígenes del poder, la prosperidade y la pobreza*, Ediciones Deusto, 2012.

BLOCH, Ernest. *Derecho Natural y Dignidad Humana*. Biblioteca Jurídica Aguilar, 1980.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. *Miguel Reale e o Pensamento Jurídico no Brasil: história, fundamentos e atualidade do culturalismo jurídico brasileiro*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Valor e atualidade da busca por um conceito crítico-reflexivo e histórico-especulativo para o Direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 34, p. 98-115, 2010.

COELHO. Saulo de Oliveira Pinto. Reconhecimento, Experiência e Historicidade: considerações para uma compreensão dos direitos humano-fundamentais como (in)variáveis principiológicas do direito nas sociedades democráticas contemporâneas. In: *Filosofia do direito* [Recurso eletrônico on-line] / organização CONPEDI/UFF; coordenadores: José Fernando de Castro Farias, Enoque Feitosa Sobreira Filho, José Alcebíades Oliveira Jr. – Florianópolis : FUNJAB, p. 275-295, 2012.

COMPARATO, Fabio Konder. *A afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 10. Ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

GÓMEZ i VENTURA, Ricard. *Reconeixement i subjecte: Bases étiques de la Teoria Crítica social en Axxel Honneth*. 331 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departament d’Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la cultura, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2015.

HEGEL, G.W.F. *A Filosofia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995. *Filosofia do Direito*. Tradução: Paulo Meneses...[et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISSINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Tradução: Paulo Meneses...[et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISSINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JAESCHKE, W.. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

JULLIEN, François. *O Diálogo entre Culturas: Do universal ao multiculturalismo*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

MARCONDES, Danilo. Apresentação. In: JULLIEN, François. *O Diálogo entre Culturas: Do universal ao multiculturalismo*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: Antropologia jurídica na modernidade*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça Em Kant: Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade*. Editora da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 1995, p.21-62.

SALGADO, Joaquim Carlos. Globalização e Justiça Universal Concreta. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, MG, v. 89, 2004.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*. Por que a essência não chegou ao conceito? Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SARLET, I. W. Notas sobre a dignidade (da pessoa) humana no âmbito da evolução do pensamento ocidental. *Revista Opinião Jurídica*, v. 17, p. 249-267, 2015.

SHEELMAN, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel. In: *Dimensões da Dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Organizadores: Ingo Wolfgang Sarlet; [et al.]. 2. Ed. Rev. E ampl.- Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora. p. 105-118, 2009.

WEBER, Thadeu. Dignidade Humana e Liberdade em Hegel. *Espaço Jurídico Journal of Law*. v.15, nº2, p.387-396, 2014.