

Auxiliadora Conceição dos Santos

Paideia e Direitos Humanos



Universidade dos Açores
Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais
Ponta Delgada
2009

Auxiliadora Conceição dos Santos

Paideia e Direitos Humanos

Dissertação apresentada à Universidade dos Açores para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia Contemporânea: Valores e Sociedade, sob a orientação da Prof^a Doutora Berta Maria Pimentel Miúdo.



Universidade dos Açores
Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais
Ponta Delgada
2009

Aos meus pais
À minha irmã
Aos meus amigos
Aos meus alunos

Índice

Agradecimentos	1
Introdução	2
1. Objecto de estudo.....	3
2. Organização Temática.....	10

I Capítulo

Em torno dos Significados de Realidade Humana

1. O Homem: esse Desconhecido	14
2. Do conceito de Indivíduo ao conceito de Pessoa	
2.1. Conceito de Indivíduo.....	20
2.2. Conceito de Pessoa.....	26
3. A Intersubjectividade	
3.1. Eu e os Outros	32
3.2. Comunidade e Cidadania	41

II Capítulo

Para a Fundamentação dos Direitos Humanos

1. Cosmopolitismo Clássico	49
2. O Cristianismo	59
3. O Novo Direito Natural da Modernidade	66
4. Reemergência dos Direitos Humanos após a II Guerra Mundial	83

III Capítulo

Os Direitos Humanos e a Escola

1. O Direito à Educação	96
2. Os Objectivos da Escola para a Formação do Homem	102
3. A Filosofia: Reflexão sobre os Fundamentos dos Direitos do Humanos ...	110
4. Direitos Humanos e Valores Fundamentais	119
Conclusão	127
Bibliografia	134

Agradecimentos

Qualquer trabalho científico depende do “entendimento do seu autor”, mas resulta também, em muitos casos, e este não é exceção, da participação e da colaboração de pessoas e instituições que não só merecem o devido reconhecimento, mas a devida referência.

Por isso, deixamos aqui exarado o nosso agradecimento:

Aos funcionários dos Serviços de Documentação da Universidade dos Açores, pela maneira sempre diligente, carinhosa e disponível com que nos facultaram os materiais para consulta, tornando a investigação mais agradável.

Aos funcionários da Biblioteca Pública e Arquivo de Vila Franca do Campo, pelo mesmo motivo.

À Prof^a Doutora Berta Miúdo, por ter aceite ser a nossa orientadora científica e por ter criado as condições necessárias ao desenvolvimento da investigação, cujas sugestões e a experiência conjunta de reflexão crítica, ao longo das fases da dissertação, em muito contribuíram para a sua melhoria. A sua orientação esclarecida constitui para nós uma experiência significativa e enriquecedora. As omissões e as incorrecções ainda existentes são da nossa responsabilidade.

Por último, mas não menos importante, à minha família, com quem sempre partilhámos esta investigação.

Bem hajam pela ajuda!

Introdução

Nas últimas décadas, o aparecimento de obras que nos remetem para a análise dos Direitos Humanos tem sido uma constante, o que é revelador da importância que esta temática tem na actualidade. Devido à sua pertinência, torna-se urgente analisá-la no contexto do Ensino Secundário em Portugal, procurando compreender, por um lado, qual a dimensão que ela ocupa nos programas disciplinares, e por outro lado, de que modo se formam os jovens para uma efectiva cultura dos Direitos Humanos.

Por isso, é com esta pretensão que a dissertação que agora se apresenta, com vista à obtenção do grau de Mestre, na especialidade de “Filosofia Contemporânea: Valores e Sociedade”, deve também ser entendida. O facto de ter optado por este tema resultou do meu interesse pelas questões na área da formação de jovens e por considerar que a disciplina de Filosofia, no Ensino Secundário, é essencial para o desenvolvimento de consciências críticas, especificamente, na temática dos Direitos Humanos.

1. Objecto de Estudo

O Homem como ser iminente social e em constante procura de aperfeiçoamento forma-se como pessoa, defendendo e lutando por valores que cada vez mais são essenciais à sociedade. A forma do ser humano adquirir, cimentar e defender estes valores é, sem dúvida, a educação.

A educação do ser humano é um vínculo à sua própria promoção e conseqüentemente à dos valores fundamentais de uma sociedade bem organizada, que tem como um dos seus principais objectivos a formação de cidadãos responsáveis e livres.

Se procurarmos na história da educação as fontes ou as origens para o surgimento de uma valorização da formação humana, temos de regressar ao modelo educacional grego.

Como afirma Werner Jaeger, os conhecimentos gregos são a:

«(...) força formativa a serviço da educação e formar por meio deles verdadeiros homens, como o oleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras, é uma ideia ousada e criadora que só podia amadurecer no espírito daquele povo artista e pensador. A mais alta obra de arte que o anelo se propôs foi a criação do Homem vivo. Os Gregos viram pela primeira vez que a educação tem de ser um processo de construção consciente.»¹

Durante os séculos V e IV a C., a cultura grega, impulsionada pelas transformações sociais e económicas, sofre mudanças. Surgem novos grupos sociais ligados ao comércio e estes reclamam uma maior participação na vida política da Grécia. Para transmitir essa nova cultura, nasce um ideal de educação conhecido como *Paideia*, que procura atingir a formação do Homem nas várias esferas que o compõem, desde a social até à cultural, entre muitas outras, ou seja, é uma educação que adquire um cariz antropológico, partindo do princípio de que o Homem é um ser racional e que orienta as suas acções sem interferências externas.

Werner Jaeger afirma, ainda, que:

«Todo o povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual.»²

¹Werner Jaeger, *Paideia. A Formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes/Editora da Universidade de Brasília, 1986, p. 9.

²*Ibidem*, p. 3.

Decorrente desta nova perspectiva de pensamento, a *Paideia* é entendida como a formação geral do indivíduo, isto é, que o construirá como Homem e como cidadão, por isso, o termo *Paideia* não pode ser traduzido simplesmente como educação. A *Paideia* significa mais do que isso, significa também cultura, instrução e formação. Se inicialmente tinha a conotação apenas de instrução das crianças, alargou-se e é compreendido como a procura do conhecimento do Homem, de uma forma individual, para que tenha as condições que lhe permitam interferir na organização social e política da *polis*. A ideia principal é colocar o Homem a par de todo o conhecimento necessário para a harmonia consigo próprio e com a comunidade à sua volta³. Para o povo Grego, e tal como hoje seria desejável, o indivíduo somente se tornava cidadão quando exercia os seus direitos de discutir, argumentar, deliberar e votar em lugar próprio, construindo uma participação cívica saudável, na qual se promovia os direitos de todos⁴.

Werner Jaeger acentua, novamente, que:

«Todo o futuro humanismo deve estar essencialmente orientado para o facto fundamental de toda a educação grega, a saber: que a humanidade, o “ser do Homem” se encontrava essencialmente vinculado às características do Homem como ser político.»⁵

³Na democracia grega dos séculos V e IV a. C., o cidadão era o membro da cidade-estado que participava, activamente, na gestão dos assuntos que diziam respeito a todos. Portanto, para os Gregos, a cidadania era a expressão do direito e dever de governar, fundados na qualidade de Homem livre e na relação de pertença à *polis*. A *polis* pode ser considerada o centro gravitacional da vida grega.

⁴No entanto, não podemos esquecer que ao transpor para a actualidade os princípios do modelo democrático grego é necessário clarificar que a democracia grega tinha peculiaridades que em nada são favoráveis a todos os membros da sociedade. Existiam limitações na *polis*, nomeadamente as mulheres, os metecos e os escravos não eram considerados cidadãos, estando, por isso, impedidos de exercer cargos públicos. Os cidadãos dispunham de tempo livre para desempenharem cargos políticos graças ao trabalho gratuito dos escravos. A democracia grega inspirou as democracias modernas, mas hoje o direito de cidadania alargou-se a todos os homens e a todas as mulheres que elegem os seus representantes para exercerem cargos políticos.

⁵Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 12.

Segundo os Gregos, apenas na *polis* é que o Homem podia desenvolver todas as esferas da sua vida, desde a familiar, social, cultural, educativa até à política. Do mesmo modo, actualmente temos de compreender o Homem como um ser inserido numa cidade, da dimensão do globo terrestre, em que o respeito pela diferença e a promoção da igualdade devem ser sempre objectivos de uma sã convivência.

Por tais motivos, é que se poderá afirmar que a *Paideia* é, entre todas, a maior e a mais original criação cultural do espírito grego e que, ainda hoje, tem princípios que devem ser seguidos por todas as sociedades que entendem a educação como um dos pilares de uma efectiva liberdade.

É de salientar que na Grécia, ao contrário do que aconteceu após o surgimento do Cristianismo, não existia a noção do “eu”, de um “eu” individual, fragmentado, deslocado da vida pública. Os Gregos não se consideravam senhores da sua integridade, tinham consciência que existiam forças que agiam no indivíduo e que impeliam a sua vontade, considerando-as como parte do seu destino. É, precisamente, na *polis* que o Homem grego se sente igual perante os outros e perante a lei⁶.

A lei para os Gregos, desde muito cedo, se tornou fundamental, uma vez que viviam em comunidade e se tornava essencial o respeito pela autonomia do Outro. A primeira lei a que obedeciam era a lei divina.

Neste sentido, um dos exemplos mais célebres e conhecidos sobre o peso da lei é a *Antígona* de Sófocles que apesar das diversas leituras que se podem descobrir nas palavras e comportamentos das personagens, pode-se ver exposto o conflito entre a lei dos deuses e a lei humana⁷. Antígona encontra-se perante um dilema ético, por um lado,

⁶Referimo-nos apenas aos que eram considerados cidadãos.

⁷Na *Antígona*, Sófocles evidencia como duas opiniões podem ser correctas, dependendo da perspectiva analisada. Após a morte de dois possíveis candidatos ao trono, Creonte, cunhado de um deles, manda enterrar honrosamente o que foi considerado vencedor, mas cria uma lei em que o vencido não deve ter direito a honras fúnebres e quem lhe prestar as referidas honras é considerado um traidor da pátria. Não obstante, Antígona que é irmã dos dois falecidos, não cumpre a lei, prestando homenagens fúnebres ao

como grega, não lhe faz sentido desobedecer à lei da *polis*, por outro lado, como ser humano que é, também não lhe faz sentido desobedecer à lei divina. Jacques Maritain, a este propósito, afirma: «Antígona é a heroína eterna da lei natural, que os antigos chamavam lei *não escrita*, é o nome que melhor lhe convém.»⁸

Maritain assegura, na obra *Les Droits de L'Homme et la Loi Naturelle*, que o direito natural tem origem não no século XVII, como é habitual pensar-se, mas na filosofia antiga e nos pensadores cristãos. Esclarece este facto do seguinte modo:

«Os grandes filósofos da antiguidade, e os pensadores cristãos sabiam ainda melhor que a natureza deriva de Deus, que a lei não escrita deriva da lei eterna, que é Sabedoria criadora de si mesma. Porque a ideia do direito natural ou da lei não escrita estava relacionada com um sentimento de religiosidade natural, a reverência ao sagrado inesquecivelmente expressa por Antígona. Conhecer o princípio real da presente lei, a crença de que a lei é mais forte, mais firme e constante para aqueles que acreditam em Deus do que nos outros. (...) a lei natural é algo tão real como as leis morais do crescimento e do envelhecimento físico.»⁹

A lei surge, pois, na antiguidade como uma forma de procurar o equilíbrio social e consequentemente o respeito e a igualdade dos seus membros, não esquecendo, no entanto, as especificidades da democracia grega. A este propósito, José Trindade dos Santos refere:

vencido e com este comportamento é condenada à morte. (Cf. Sófocles, *Antígona*, Lisboa, Ed. Inquérito Limitada, 1988).

⁸«Antigone est l'héroïne éternelle du droit naturel, que les Anciens appelaient la loi *non écrite*, et c'est le nom qui lui convient le mieux.» (Jacques Maritain, *Les Droits de L'Homme et la Loi Naturelle*, Paris, Paul Hartmann Éditeur, MCMXLV, p. 63).

⁹«Les grands philosophes de l'antiquité savaient, les penseurs chrétiens savent mieux encore, que la nature dérive de Dieu, et que la loi non écrite dérive de la loi éternelle qui est la Sagesse créatrice elle-même. C'est pourquoi l'idée de la loi naturelle ou non écrite était liée chez eux à un sentiment de piété naturelle, à ce profond respect sacré inoubliablement exprimé par Antigone. Connaissant le principe réel de cette loi, la croyance en cette loi est plus ferme et plus inébranlable chez ceux qui croient en Dieu que chez les autres. (...) le droit naturel est quelque chose d'aussi réel dans l'ordre moral que les lois de la croissance et du vieillissement dans l'ordre physique.» (*Ibidem*, p. 64).

«Portanto, todo o quotidiano do cidadão se inscreve na acção, continuada, profunda e extensamente educativa, pela qual a *polis* se prolonga na *paideia* que torna possível a vida no seu seio. Como se poderá entender de outro modo a obrigação de participar na gestão e administração da coisa *púbea*? A vida de cada cidadão acha-se permanentemente exposta aos olhos de todos os outros. Sem padrões de eficiência, sem finalidades exteriores à própria dignidade dos actos políticos, sem critério que não seja o expresso pela lei, todos são iguais a ponto de se não poderem distinguir uns dos outros: esse é o espírito potenciado pela conjugação dos princípios de rotatividade do poder e da tiragem à sorte para o desempenho de cargos públicos. A igualdade é a essência do regime ateniense, pois, onde começa a diferença, aí acaba a democracia.»¹⁰

Actualmente, é precisamente na análise da diferença que se encontra o desenvolvimento da sociedade. Ao aceitarmos o Outro como diferente estaremos certamente a respeitá-lo em toda a sua dignidade, daí que ao longo de vários séculos, muitos foram os filósofos que contribuíram para uma maior clarificação do conceito de Homem e das suas diferenças como um elemento enriquecedor da sua própria espécie.

O Homem tem consciência das suas potencialidades e é dentro dela que se torna um Homem pleno de direitos, entendendo o outro Homem como uma mais-valia para a sua formação e aperfeiçoamento.

A educação é a forma privilegiada de aperfeiçoamento do Homem em todas as suas dimensões, desde a psicológica até à política. Cada vez mais, a sociedade actual toma consciência que é através de uma educação, organizada e aberta às diferenças, que poderá melhorar todos os cidadãos que dela fazem parte.

Aos jovens têm de ser dadas as ferramentas não só físicas, mas fundamentalmente mentais, que lhes possibilitem progredir como pessoas. A educação

¹⁰José Trindade Santos, “A Cidade dos Homens. Polis: Educação e Democracia”, *Philosophica*, 4, 1994, p. 94.

deve promover todas as dimensões humanas, perseguindo os valores positivos que se encontram na base de toda a formação. Valores como a fraternidade, a solidariedade, a responsabilidade, a liberdade e o respeito mútuo são metas que todos deviam procurar alcançar numa sociedade que procura a defesa e a efectivação dos Direitos Humanos.

Nesta ordem de ideias, é necessário que a Escola não descure a *educação para a cidadania*, preparando crianças e jovens para a sua integração na comunidade, para o respeito pelo Outro, mesmo que não sejam da mesma cultura, religião ou partido político, mesmo que não tenham as mesmas convicções, a mesma cor da pele ou a mesma orientação sexual.

A Escola tem um papel essencial na *educação para a cidadania*. Deve ser o lugar onde se ensinam os jovens a serem tolerantes, respeitando todos os outros e reconhecendo a sua humanidade, para além de todas as diferenças, preferindo o diálogo e a argumentação em vez da violência, aceitando a diversidade de opiniões e de crenças e não discriminando os que têm convicções diferentes.

A Filosofia, no Ensino Secundário, será neste sentido, a disciplina que contribui de forma significativa para a formação dos jovens. Segundo a UNESCO, a Filosofia deve ser uma disciplina a que todos os jovens do mundo devem ter acesso, porque contribui para a formação de Homens livres e de cidadãos críticos, participativos e responsáveis. Estudar Filosofia mobiliza a capacidade crítica e argumentativa, favorece a abertura de espírito, a responsabilidade cívica, a compreensão e a tolerância entre os indivíduos e os grupos.

Considerando a enorme importância que a Filosofia tem na educação dos jovens, José Ribeiro Dias, de forma quase poética, afirma:

«Verifica-se assim, que o momento originário da plenitude da capacidade de filosofar coincide com o período de educar próprio da Educação Secundária.

Quando estão criadas as *condições* do desenvolvimento fundamental do homem, revela-se o seu real crescimento na capacidade plena de ver, observar, experimentar, reflectir, ponderar, pensar, criticar, questionar. Quando a meio dos Solstícios, em Março, o sol inunda o jardim, as sementes e os bolbos, os troncos e os ramos das plantas, cada qual a seu tempo e a seu modo, irrompem em primaveras. Não se compreende, por isso, melhor, não é possível separar, ou mesmo camuflar, a ligação entre o Sol e a Vida, ou, falando ao nosso jeito, entre *Educar e Filosofar*.»¹¹

É emocionante analisar a analogia que José Ribeiro Dias faz entre o Educar/Filosofar e o Sol e a Vida. A Escola, e em especial os docentes da disciplina de Filosofia, devem na sua prática lectiva diária fazer ver aos alunos que a Filosofia promove a capacidade crítica, reflexiva e argumentativa do ser humano. A Filosofia forma consciências livres e defensoras da dignidade humana, ou melhor dizendo, dos Direitos Humanos.

2. Organização Temática

A presente dissertação está dividida em três capítulos, compostos por vários pontos.

No primeiro capítulo é apresentada uma aproximação à definição da realidade humana. Realidade Humana como componente de um ser individual, mas também constituindo-se na intersubjectividade. Neste capítulo, serão analisados, numa perspectiva histórica da filosofia, os conceitos de Homem, indivíduo e pessoa, como

¹¹José Ribeiro Dias, “A Filosofia na Educação Secundária: uma Reflexão no Contexto da Reforma Curricular e Educativa”, in Emanuel Oliveira Medeiros (Coord.), *Utopia e Pragmatismo em Educação: Desafios e Perspectivas*, Actas do II Colóquio de Filosofia da Educação, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2002, pp. 18-19.

forma de clarificar quem é este Homem, detentor e defensor de direitos na contemporaneidade.

O segundo capítulo procurará fazer uma fundamentação dos Direitos Humanos, também baseada nos grandes períodos da história da Filosofia e na forma como alguns dos mais eminentes filósofos desses períodos contribuíram para um novo olhar sobre o Homem em si mesmo e na sua relação com o Outro.

No terceiro capítulo apresentaremos a relação que se torna cada vez mais íntima entre os Direitos Humanos e a Escola. Procuraremos responder à questão: de que forma a Escola actual educa para uma prática dos Direitos Humanos? Neste sentido, demonstraremos que o Ensino Secundário, e muito em especial a disciplina de Filosofia, é fundamental neste processo, enquanto motor de desenvolvimento de espíritos críticos, tolerantes, livres e responsáveis.

Sem a pretensão de termos sido exaustivas, consultámos a vasta bibliografia que nos permitiu a fundamentação teórica e o adequado enquadramento da filosofia dos Direitos Humanos.

Quanto às referências bibliográficas, optou-se pela nota de rodapé, por entendermos que se torna mais cómodo à leitura, como facilita o acesso a outras informações complementares, que se fossem inseridas no texto o tornariam extremamente “pesado”.

Aquando da citação bibliográfica em língua estrangeira, optámos por fazer a tradução, sendo esta da nossa responsabilidade, surgindo incorporada no corpo do texto, apresentando-se em nota de rodapé as citações na língua original.

I Capítulo

Em Torno dos Significados de Realidade Humana

Neste capítulo procuraremos definir o conceito de Realidade Humana, entendendo-a como a componente de um ser individual, mas, também, na sua dimensão de intersubjectividade. Analisaremos, com recurso a momentos fundamentais da história da filosofia, os conceitos de Homem, de indivíduo e de pessoa, por forma a clarificar quem é esse Homem, que surge na contemporaneidade como detentor e defensor de direitos.

1. O Homem: esse Desconhecido

O conceito de Homem afirma-se no Ocidente a partir do surgimento do Humanismo, entendendo-se este como o movimento espiritual que, no século XV, começou na Itália com alguns pensadores, como são exemplo Pico della Mirandola e Maquiavel, entre outros, e que no século seguinte se expande por todo o continente europeu.

A grande questão que se colocou ao longo dos séculos foi tentar compreender qual é a essência do Homem. Muitos foram os contributos para esta temática, mas nenhum deles a conseguiu resolver totalmente, o que faz com que ainda hoje se analise e se debata esta questão.

A noção ocidental de Homem como indivíduo tem como ponto de partida o pensamento grego. Sócrates com a afirmação *Conhece-te a ti mesmo* vem revelar o interesse que este filósofo tinha pelo próprio Homem, uma vez que apela a que o

Homem olhe para si próprio e se descubra como fonte da moral e do conhecimento¹². Na continuidade das teorias socráticas sobre o Homem, Platão surge como um dos grandes defensores da tese de que o Homem é um ser composto de corpo e alma. A alma humana é essencialmente imortal e pertence ao mundo imutável das ideias, enquanto o corpo é a prisão da alma e esta deverá procurar libertar-se das suas grades, com vista ao seu aperfeiçoamento.

«Segundo Platão, o homem está orientado pelo seu espírito para o mundo inteligível. Esse mundo é a verdadeira realidade perante o mundo aparente e mutável das coisas que se percebem pelos sentidos. Logo, a alma do homem é essencialmente imortal, pertence ao mundo imutável das ideias e está fundamentalmente acima do mundo que se altera. Platão é o primeiro que procura demonstrar filosoficamente a imortalidade da alma.»¹³

Se Platão defende que a marca essencial do Homem é a alma e, conseqüentemente, que a parte espiritual é a que é determinante na acção humana, com Aristóteles, o Homem aceita-se como um todo, ou seja, como um composto de corpo e alma. O Homem torna-se concreto e como todas as criaturas da natureza, transporta consigo o sentido da sua vida, da sua existência. O Homem procura compreender as

¹²Nicola Abbagnano refere: «A sua missão é promover no homem a investigação em torno do homem. Esta investigação deve tender a pôr o homem, cada homem individual, a claro consigo mesmo, a levá-lo ao reconhecimento dos seus limites e a torná-lo justo, isto é, solidário com os outros. Por isso Sócrates adoptou a divisa délfica *Conhece-te a ti mesmo* e fez do filosofar um exame incessante de si próprio e dos outros: de si próprio em relação aos outros, dos outros em relação a si próprio.» (Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol.1, Lisboa, Ed. Presença, 1985, pp. 100-101).

¹³«Según Platón, el hombre está ordenado por su espíritu al mundo inteligible. Ese mundo es la verdadera realidad frente al mundo aparente y mudable de las cosas que se perciben por los sentidos. Por ello, el alma del hombre es esencialmente inmortal, pertenece al mundo inmutable de las ideas y está fundamentalmente por encima del mundo cambiante. Platón es el primero que intenta demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma.» (Emerich Coreth, *Qué es el Hombre? Esquema de una Antropología Filosófica*, Barcelona, Editorial Herder, 1982, p. 48).

suas atitudes e comportamentos através da sua acção na organização política da cidade

14 .

Desta forma, Emerich Coreth conclui que, para os gregos, o Homem fazia parte integrante da natureza, «(...) o homem pertence ao campo da física (no sentido antigo). Mas o que o caracteriza e constitui a sua própria essência é única e exclusivamente a sua alma.»¹⁵ No pensamento grego, o Homem é apresentado como corpo e alma, sendo o corpo a parte natural e a alma o que é específico do Homem. A essência humana radica na alma, na racionalidade, o que implica afirmar que o Homem é uma coisa cuja natureza consiste em definir, por um lado, o que são as outras coisas, e por outro lado, definir-se a si próprio.

«O homem entendido como ser racional – ainda que com um claro predomínio prático e ético – está ligado à verdade eterna e imutável e sempre vinculante, por cima de todas as mudanças do mundo sensível.»¹⁶

O interesse do Homem por si próprio e conseqüentemente o respeito que lhe é atribuído intensifica-se com o Cristianismo, principalmente com Santo Agostinho. Para este santo pensador, o Homem não é um ser que se possa simplesmente definir. «O Homem encontra em si próprio, sob a forma mais pessoal, o destino do homem em

¹⁴A cidade grega, a *polis*, era considerada o centro de toda a organização política. Para Aristóteles a virtude não pode ser atingida fora da vida social. A origem da vida social fundamenta-se no facto do indivíduo não se bastar a si próprio: não só no sentido de que não pode por si prover às suas necessidades, mas também no de que não pode por si, isto é, fora da disciplina imposta pelas leis e pela educação, alcançar a virtude. Logo, o Estado, a organização política, é uma comunidade que não tem em vista apenas a existência humana, mas a existência material e espiritualmente feliz. (Cf. Aristóteles, *Política*, Lisboa, Vega, Livro III, 1281a).

¹⁵«(...) el hombre pertenece al campo de la física (en sentido antiguo). Pero lo que le caracteriza y constituye su propia esencia es única y exclusivamente su alma.» (Emerich Coreth, *op.cit.*, p. 45).

¹⁶«El hombre, entendido como ser racional – aunque aquí con un neto predominio del aspecto práctico y ético – está ligado a la verdad eterna e inmutable y siempre vinculante, por encima de todos los cambios del mundo sensible.» (*Ibidem*, p. 47).

geral. Está doente, pelo facto de ser homem; quer redimir em si o homem.»¹⁷ O Homem conserva a sua humanidade permanecendo concreto e não ultrapassando a sua mundanidade. Não tende para uma existência puramente espiritual e só dependente da alma, quer curar os seus pecados de forma a alcançar, enquanto Homem, a perfeição. Portanto, com a chegada do Cristianismo acentua-se a dignidade como um elemento integrante do ser humano. O Homem é uma criatura cuja realidade não lhe é própria, mas que foi criada à imagem e semelhança de Deus, o que lhe confere superioridade em relação aos outros seres. Se para os Gregos, o Homem vivia em dois mundos: o sensível, que ele apreende pelos sentidos, e o inteligível que apreende pela razão, e onde se confirma a sua realidade como ser racional, para o Cristianismo, o Homem, também, se encontra suspenso entre dois mundos, colocando, no mesmo patamar, a sua pequenez perante Deus e a sua imensa grandeza perante todas as outras coisas.

Esta ideia do Homem olhar para si e se compreender continua a desenvolver-se durante o Renascimento.

«(...) o homem procura compreender, a partir do mundo, o que constitui o seu valor próprio; sente a necessidade de dar um fundamento cósmico à consciência que tem de si mesmo. Explica-se com o mundo, compara os valores de todos os mundos com os do seu, para chegar, finalmente, a uma afirmação do seu próprio valor, perante o Universo.»¹⁸

O Homem compreende-se na sua relação com o Universo e é partir desta compreensão que interpreta e estabelece relações com a natureza. De acordo com esta perspectiva, Erasmo de Roterdão aponta para o facto do Homem se aceitar cada vez mais como é, isto significa que se aceita com todas as imperfeições e consequentemente

¹⁷Bernard Groethuysen, *Antropologia Filosófica*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 113.

¹⁸*Ibidem*, p. 139.

com todas as suas limitações, revelando ter plena consciência da sua realidade. O Homem compreende-se, aceita e conhece-se como é e não sobre ou subvalorizando-se. Podemos dizer que o Homem entra em si próprio e coloca em destaque o que lhe é próprio e particular, isto é, as suas qualidades e os seus defeitos. Neste sentido, Maria do Céu Patrão Neves sublinha:

«(...) mas sobretudo com Erasmo de Roterdão o homem aceita-se cada vez mais tal como é, aprende a viver com as imperfeições e dentro dos seus limites, não numa atitude de resignação fatalista face a uma realidade inalterável, mas antes na justa consciência das suas capacidades.»¹⁹

Perante esta breve análise do conceito de Homem, podemos defini-lo como um ser finito, que tem um fim no tempo e que procura neste espaço de tempo corrigir as suas imperfeições, procurando ultrapassar os seus limites. Com o objectivo de transpor as suas limitações o Homem procura compreender-se a si próprio, muitas vezes comparando-se com as coisas que o rodeiam e com a entidade transcendente que o criou. Como afirma Maria do Céu Patrão Neves, o Homem «(...) um ser unitário, na dimensão concreta do seu existir, mas explica-se como dual, num plano metafísico; ele exprime-se pelo pensar, pelo agir (...).»²⁰

Segundo a mesma autora, a primeira forma de o Homem se compreender a si próprio foi distanciando-se da natureza, mas reconhecendo-se como um elemento integrante dela²¹. Pode-se considerar o Homem como um pequeno universo, onde estão presentes todos os elementos que o constituem, no entanto, supera-o, porque é possuidor de razão. A razão é a característica que o faz ser diferente da natureza.

¹⁹Maria do Céu Patrão Neves, “A Pessoa e o seu Universo”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 52, fasc. 1/14, 1996, p. 610.

²⁰*Ibidem*, p. 603.

²¹*Ibidem*, p. 605.

Ao mesmo tempo que o Homem se compreende como diferente da natureza, também tem consciência do mundo transcendente e da sua dimensão espiritual. «O homem descobre-se na sua constitutiva dimensão espiritual. Ele reconhece-se como um ser espiritual e, como tal, possuidor de uma alma singular.»²² É na relação com o transcendente que o Homem verifica que é imperfeito e que a sua alma tem de se aperfeiçoar no sentido de compartilhar a perfeição do Transcendente.

A procura da perfeição ocorre através da sua relação com o Transcendente e com os Outros que o rodeiam.

Na busca da compreensão da presença do Outro, Pedro Laín Entralgo afirma «O Homem é o ser que leva consigo a questão do ser e do ser que originária e constitutivamente pergunta: o que é o outro?»²³

Como tentativa de resposta Laín Entralgo apresenta várias características que definem o Homem: a liberdade, a simbolização, a vida no real; o ensimesmamento, ou seja, a capacidade que o Homem tem de entrar dentro de si próprio, indo até ao seu mais íntimo; a pergunta; a criação; o sorriso e a sepultura e a inconclusão²⁴. São todas estas capacidades que caracterizam o Homem.

A permanente reflexão sobre a essência do Homem leva-nos a concluir que o Homem tem uma pluralidade de dimensões, através das quais se relaciona consigo próprio, com o mundo e com o Outro. O Homem é um ser que podemos caracterizar como sendo moralmente livre, em que a responsabilidade pelos seus actos se encontra presente e também que se constrói numa dialéctica comunicativa, na medida em que estabelece diálogo consigo próprio e com os outros. É um ser que estabelece para si um

²²*Ibidem*, p. 607.

²³Pedro Laín Entralgo, *O que é o Homem?* Lisboa, Notícias Editorial, 2002, p. 8.

²⁴*Ibidem*, p. 9.

projecto de vida, no qual obrigatoriamente tem que integrar a participação do Outro, o que o leva a ter que respeitá-lo²⁵.

2. Do conceito de Indivíduo e do conceito de Pessoa

2.1. Conceito de Indivíduo

Ao procurar analisar o conceito de indivíduo, a primeira grande tarefa a executar será esclarecer o seu sentido etimológico. A palavra indivíduo tem origem no termo latino *individua*, que significa único e indivisível²⁶.

Segundo Réjane Bernier, durante muito tempo na comunidade científica o termo indivíduo gerou grande polémica, existindo diferentes perspectivas sobre qual a sua melhor definição. Bernier esclarece a sua perspectiva, do seguinte modo: «(...) vou tentar mostrar que a individualidade evolui com as espécies e que a situação específica da individualidade humana tem as suas raízes nos níveis mais baixos da individualidade.»²⁷ E aprofunda a sua ideia quando afirma: «(...) mas o indivíduo não é

²⁵Xavier Zubiri na obra *Sobre el Hombre* acentua a ideia de que o Homem realiza um projecto de vida e nesta definição coloca em prática a sua capacidade preferencial e valorativa. «El hombre realiza un proyecto. Y lo que constituye el carácter formal del proyecto es aquello en visto de lo cual el hombre va a preferir lo que se le presenta como un posibilidad entre varias, para ser una manera distinta o igual a lo que era antes.» (Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 141).

²⁶Cf. Celestino Pires, “Indivíduo”, João Bigotte Chorão (Dir.), *Logos*, Vol. 2, Lisboa, Editorial Verbo, 1990, p. 1410.

²⁷«D’autre part (...), je tenterai de montrer que l’individualité à évolué avec les espèces et que la situation particulière de l’individualité humaine prend ses racines dans le niveau inférieurs d’individualité.» (Réjane Bernier ‘L’Ontogénèse de l’Individu: ses Aspects Scientifiques et Philosophiques’, *Archives de Philosophie*, n° 54, 1991, 3 – 42, Paris, Beauchesne Éditeur, p. 5).

um todo qualquer (...).²⁸ O ser humano é um indivíduo que não se pode considerar como uma junção de partes soltas, mas como um ser singular, único e irrepetível, logo é uma unidade orgânica. O conceito de unidade orgânica implica a heterogeneidade, porque os indivíduos se constroem através das suas actividades, isto é, daquilo que vão fazendo ao longo do seu período de vida. O indivíduo, assim, não se caracteriza pela passividade, mas pela dinâmica que impõe à sua acção.

A nível metafísico, a palavra indivíduo vai ao encontro da sua origem latina, descrevendo-o como uma coisa singular e única, que não se repete. Só existe um indivíduo com determinadas características, nunca se encontram dois indivíduos iguais. O indivíduo é único e desenvolve-se, ao longo da sua vida, de acordo com o meio em que se insere. Para além de, originalmente, cada indivíduo ser diferente, também o é devido ao mundo que experencia.

A filosofia moderna entende o indivíduo como um ser racional, autónomo e responsável pelos seus actos, o que é notoriamente uma aproximação ao conceito de pessoa. No entanto, com a chegada de filósofos como Marx, Freud e Nietzsche, a visão da filosofia moderna sobre o indivíduo é colocada em causa e olha-se o indivíduo de outro modo.

Para Marx, o indivíduo é determinado por aquilo que faz, o que significa que é analisado a partir da sua acção, da forma como age no mundo. Pode-se dizer que a explicação da alienação da actividade produtiva do Homem e a necessidade de uma superação das formas de alienação, radicam naquilo que constitui a natureza humana para Marx. Isto significa que o trabalho é a essência do Homem. A acção do indivíduo no mundo passa pelo trabalho: é o ser que produz, trabalha e estabelece relações de produção e relações com os outros. «É a produção que no entender de Marx, o distingue

²⁸ «(...) mais l'individu n'est pas une totalité quelconque (...)» (*Ibidem*, p. 34).

originariamente dos animais, e nenhuma outra coisa.»²⁹ A natureza do Homem consiste, então, na produção da sua vida. Essa produção constitui-se numa dupla relação, por um lado com a natureza, e, por outro lado, com os outros Homens.

«"O indivíduo é o ser social" (...); o homem não se perde no seu objecto, só se for para ele se tornar objecto humano ou o homem objectivo. Isso só é possível quando o objecto se torna para ele um objecto, se ele se tornar a si mesmo um ser social, como a sociedade se torna para ele nesse objecto.»³⁰

Assim, podemos dizer que o que é originariamente humano é o conjunto das relações sociais. Perante a constituição do Homem no seio da sociedade e consequentemente nas relações produtivas, Marx irá negar a existência de um ser superior, de um Deus, à natureza e ao Homem, uma vez que defende a autonomia do Homem como ser natural e que este é capaz de realizar as suas potencialidades no mundo.

No mesmo sentido da negação de um ser transcendente que conduz a vida do Homem, Nietzsche valoriza o Homem por si mesmo, embora não nas suas relações de produção.

Nietzsche considera que a cultura ocidental, após um período de grande apogeu, entrou numa longa fase de decadência, que conduziu o Homem a uma ausência de valores, tendo culminado na indiferença. Ao longo deste período, os valores mais importantes foram substituídos por valores inferiores. Estes valores inferiores foram defendidos pelo Cristianismo e pela ascensão das classes trabalhadoras. Os valores

²⁹ Juan Manuel Navarro Cordón e Tomás Calvo Martínez, *História da Filosofia*, Vol. 3, Lisboa, Ed. 70, 1998, p. 39.

³⁰ «"L'individu est l'être social" (...); l'homme ne se perd pas dans son objet à la seule condition que celui-là devienne pour lui objet *humain* ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet *social*, que s'il devient lui-même pour soi un être social, comme la société devient pour lui être dans cet objet.» (Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987, p. 82).

inferiores negam a vida a favor de ilusões ou de uma vida futura que na realidade poderá não existir. Nietzsche afirma que a única possibilidade do Homem se libertar da fase de decadência é transformar-se a si próprio, mediante a transmutação de todos os seus valores, encaminhando-se para aquilo que irá designar por Super-Homem.

Tais teses são defendidas, entre outras, na obra *Assim Falava Zaratustra*, onde é anunciada a morte de Deus e o surgimento do Super-Homem. Com a morte de Deus, o Homem olha-se como um criador de valores e abandona a máxima “Tu deves!” para dizer “Eu quero”. Para tornar mais clara esta situação, Nietzsche através da voz de Zaratustra expõe três metamorfoses do espírito. O espírito metamorfoseia-se em camelo, o camelo converte-se em leão e este transfigura-se numa criança. O camelo simboliza aqueles que se contentam em obedecer cegamente, ajoelhando-se, sem questionar, aos valores que se apresentam como crenças. O camelo quer transformar-se num leão, ou seja, num elemento que seja contrário ao estabelecido, recusando todos os valores tradicionais. Porém, também o leão sente necessidade de se transfigurar numa criança, para superar a sua auto-suficiência e para poder criar e viver com uma nova tábua de valores, como podemos constatar nas palavras de Zaratustra:

«Mas no mais ermo dos desertos, ocorre a segunda metamorfose: aí, o espírito transforma-se em leão, quer apoderar-se da sua liberdade e ser amo e senhor do seu próprio deserto.

É aí que ele procura o seu último amo: quer tornar-se seu inimigo e inimigo do seu último deus, quer lutar com o grande dragão e vencê-lo.

Qual é o grande dragão, a quem o espírito já não gosta de chamar seu senhor e seu deus? “Tu deves”, chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: “Eu quero.”

“Tu deves” está-lhe atravessado no caminho, faiscante como o ouro, um animal coberto de escamas, e em cada escama brilha em letras douradas: “Tu deves!”³¹

³¹Friedrich Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1998, p. 29.

Com a metamorfose final em criança, o Homem volta ao início, é um recomeçar, esquecendo o que passou, o que lhe permite ser senhor de si e criador de valores. Este Super-Homem, que Zaratustra anuncia, pode ser compreendido sob a perspectiva moral de Kant, na qual o Homem procura a sua melhoria, o Homem deve procurar superar-se a si mesmo, porque sabe que autónoma e responsabilmente pode ser melhor.

Na mesma linha de pensamento de Marx e de Nietzsche, em que o Homem é quem conduz a sua vida, sem recorrer a algo exterior ou transcendente, voltando-se para si mesmo, encontramos, também, Freud. Este considera que o indivíduo não é um ser apenas da consciência, mas também do inconsciente. O indivíduo não é um ser marcado pela racionalidade, mas antes, é governado por um querer cego e irracional, em que dominam as pulsões, as paixões e os desejos inconscientes³². Freud compara a mente do indivíduo a um *iceberg*, onde a parte superficial, que se encontra acima da linha de água, seria a consciência e a parte mais profunda, que se encontra submersa, é o inconsciente. A dimensão das duas partes é diferente, sendo que a parte inconsciente é superior à consciente, conseqüentemente o inconsciente é que domina. Freud concebe, assim, o Homem como um ser em conflito com exigências internas e externas irreconciliáveis e inconscientes. Porém, os conflitos internos ocorrem no próprio indivíduo, mas ultrapassam-nos atingindo os Outros. Neste sentido, e com o evoluir da tese de Freud sobre o psiquismo humano, observa-se a abertura do indivíduo à relação

³²Maria Gabriela Castro explica: «Há quem veja Freud como um naturalista, devendo a sua metodologia ser comparada à da biologia ou à da física. Segundo esta corrente o homem freudiano é em essência um complexo pulsional, um produto passivo de impulsos que vêm do corpo. (...) Aqui o homem deve ser compreendido a partir de um jogo de forças. (...) Em oposição aparecem-nos os intérpretes de Freud que entendem a sua obra como uma hermenêutica. Os que defendem esta posição assentam a sua tese no facto de que a obra de Freud é uma constante pesquisa no sentido a partir das significações ocultas. A própria relação terapêutica na psicanálise só pode ser pensada como uma produção de sentidos. O sentido dos sintomas está oculto aos pacientes, as significações que a sessão produz tratam exactamente de devolver o sentido ao paciente.» (Maria Gabriela Castro, *Imaginação em Paul Ricoeur*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p. 172).

social. Maria Gabriela Castro, referindo-se à análise que Paul Ricoeur faz da teoria freudiana, afirma:

«(...) ultrapassa o solipsismo da primeira tópica, que não tematizava a condição social do aparelho psíquico e aponta para o facto do ganho teórico da psicanálise ser precisamente o de falar de um psiquismo sempre em situação social.»³³

Concluimos, assim, que Freud, Marx e Nietzsche têm algo em comum, na medida em que os três podem ser considerados filósofos da suspeita, pois, pretendem tornar manifestos os condicionamentos ocultos que determinam múltiplos comportamentos e formações ao nível da consciência: a vontade de poder em Nietzsche, a infra-estrutura económica em Marx e os mecanismos e impressões inconscientes em Freud³⁴. Interessam-nos estes três filósofos porque, apesar de analisarem o indivíduo na sua essência, defendem que o mesmo só se compreende nas relações que estabelece com os Outros. E é, precisamente, na relação com os Outros que a pessoa humana se aperfeiçoa.

³³*Ibidem.*, p. 170.

³⁴Maria Gabriela Castro esclarece que foi Paul Ricoeur quem utilizou o termo *filósofos da suspeita*, quando se referiu a Marx, Nietzsche e Freud, do seguinte modo: «(...) Ricoeur classifica de hermenêuticas da suspeita, porque próprias dos denominados filósofos da suspeita, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, não possuem uma unidade de estilo. O que lhes é comum é uma unidade na negação. Para estes filósofos, não existe o primado do objecto. O que todos reconhecem é uma consciência falsa e apresentam uma dúvida radical com relação à própria consciência. Isto é, duvidam da própria consciência porque, para eles, a consciência não é o que aparenta ser. No entanto, não devemos entender esta afirmação como se os *filósofos da suspeita* integrassem as fileiras dos filósofos cépticos, pois todos eles mantêm um ideal de reconstrução. Se falam em consciência falsa, advogam também uma interpretação que corrija essa falsidade. Acabam mesmo por propor uma técnica que em última instância é construtiva: começam pela suspeita quanto às ilusões da consciência, mas continuam pela astúcia da decifração até chegarem a um sentido.» (*Ibidem*, p. 176).

2.2. Conceito de Pessoa

Ao longo dos tempos sempre se colocou a questão de saber o que é uma pessoa ou qual a sua essência e várias foram as tentativas de definição.

O termo pessoa deriva do vocábulo *prósopon* no grego e significa máscara ou tudo aquilo que o actor colocava diante do seu rosto nas peças teatrais. Uma segunda aproximação à origem etimológica da palavra provém do verbo latino *personare* que significa fazer ressoar, porque na antiguidade, os actores utilizavam no teatro uma máscara no rosto que provocava a ressonância de sons³⁵.

Mais tarde, o termo pessoa adquiriu um sentido jurídico que servia para designar, no direito romano, aquele que tem uma existência civil e que tem direitos.

A definição clássica de Boécio, no século VI, ainda se mantém actual, indo de encontro às características que anteriormente enunciamos: «Pessoa é uma substância individual de natureza racional.»³⁶ Com esta definição de pessoa inaugurou-se uma longa tradição personalista que durará até aos nossos dias. Quando se afirma que a pessoa é uma substância racional, estamos a dizer que é um ser livre, responsável pelos seus actos, ou seja, com a capacidade de se auto-determinar. A razão é uma faculdade da alma e como tal pode-se caracterizar uma pessoa como uma substância dotada de uma alma racional.

Para Aristóteles, a alma adquire um sentido mais completo: «(...) para o aristotelismo, a alma não tem apenas por função o controlo das acções, é também o princípio de animação do corpo.»³⁷ A pessoa, constituindo-se como uma propriedade de si mesmo, executa uma série de actos e nestes actos faz o que lhe é próprio, isto é, as

³⁵Cf. António Quadros, “Pessoa”, in João Bigotte Chorão (Dir.), *Logos*, vol. 4, Lisboa, Editorial Verbo, 1992, pp. 97-98.

³⁶«Persona est rationalis naturae individua substantia.» (Apud Bernard Baertschi, *Le Valeur de la Vie Humaine et l'Intégrité de la Personne*, Paris, PUF, 1995, p.158).

³⁷«(...) pour l'aristotélisme, l'âme n'a pas seulement pour fonction la maîtrise des actes, elle est aussi un principe d'animation du corps.» (*Ibidem*, p.160).

actividades do ser humano, essencialmente as que demonstram a sua capacidade de pensar e de reflectir. E, é devido à sua racionalidade que a pessoa foi durante muito tempo considerada o ser mais elevado da criação, possuindo, conseqüentemente, uma dignidade e integridade, que a torna inviolável.

Com os valores do Cristianismo afirma-se a imortalidade da pessoa humana, que, pelo facto de ter consciência dos seus actos, é sujeita ao castigo e à pena. A ideia de imortalidade permite a crença no sujeito e na sua identidade como ser único dotado de corpo e alma e de características que lhe são próprias, que fazem parte da sua personalidade. Por ter consciência de si e da sua identidade, a pessoa reconhece-se como autora dos seus actos e responde por eles.

Na época moderna,

«Kant substitui a diferença cartesiana entre coisas extensas e coisas pensantes pela diferença entre pessoas e coisas. Kant entende por pessoa apenas aquela realidade que é sujeito de um dever moral, portanto, algo *sui iuris*, que dispõe responsabilmente de si mesmo.»³⁸

Kant afirma que os seres humanos são chamados de pessoas porque existem como fim em si e não como meio de que esta ou aquela vontade pode servir-se, segundo os seus interesses particulares. A pessoa, para Kant, tem um valor absoluto e existe como fim, em oposição às coisas que têm um valor relativo e que são utilizadas como meio de obtenção de algo.

É pelo facto do ser humano ser um ser moral, pessoa, que tem dignidade e um valor absoluto, como podemos concluir a partir das palavras do próprio Kant:

³⁸«Kant substituye la diferencia cartesiana entre cosas extensas y cosas pensantes por la diferencia entre personas y cosas. Kant entiende por persona tan sólo aquella realidad que es sujeto de un deber moral, por tanto, algo *sui iuris*, que dispone responsablemente de sí mismo.» (Xavier Zubiri, *op.cit.*, 103).

«(...) a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade.»³⁹

Segundo Kant, respeitar a pessoa é tratar o indivíduo como um fim em si mesmo. O contrário, é tratar a pessoa como instrumento ou um meio para alcançar um qualquer outro fim. Embora esta concepção não seja nova, devemos a Kant, a renovação desta ideia tão importante de que o ser humano, pelo facto de ser pessoa, tem direitos, independentemente do seu estatuto social, sexo, cor, etnia, religião e orientação sexual.

No século XX desenvolveu-se a filosofia personalista, que tem em Emmanuel Mounier um dos seus principais representantes. Mounier considera que a pessoa é a única realidade que conhecemos. Assim, e de acordo com a teoria personalista, afirma-se o primado da pessoa humana sobre as necessidades materiais e sobre os sistemas colectivos que sustentam o seu desenvolvimento.

«Uma pessoa é um ser espiritual constituído como tal por um modo de subsistência e de independência no seu ser; ela alimenta essa subsistência por uma adesão a uma hierarquia de valores livremente adoptados, assimilados e vividos por uma tomada de posição responsável e uma constante conversão; deste modo unifica ela toda a sua actividade na liberdade e desenvolve por acréscimo, mediante actos criadores, a singularidade da sua vocação.»⁴⁰

Podemos identificar duas características que se encontram patentes no excerto transcrito que são pertença da teoria de Mounier: a espiritualidade do ser pessoal e o facto da realidade pessoal ser constituída por uma forma de subsistência e de independência no seu ser. Estas podem explicar-se como unidade de projecto e de vida,

³⁹Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 77-78.

⁴⁰Emmanuel Mounier, *Manifesto ao Serviço do Personalismo*, Lisboa, Livraria Morais Editora, 1967, p. 84.

face a toda a desintegração, carência da identidade pessoal e singularidade da vocação, o que leva logicamente à irrepetibilidade da pessoa, uma vez que cada pessoa realiza uma tarefa, um projecto que é seu.

Na mesma altura, Gabriel Marcel afirma que a pessoa humana não pode ser estudada com os instrumentos da ciência, pois ela é um mistério que não deverá ser analisado como um objecto, mas como um *tu*, através da interrogação, do diálogo e do amor. Igualmente, considera que para se estudar a pessoa humana, esta deve ser analisada numa situação concreta e não na sua abstracção, «(...) na verdade, o próprio do homem é estar em dada situação (...)».⁴¹ No entanto, alerta para o facto de que o Homem apesar de ser estudado numa situação concreta, também tem de ser compreendido na relação que estabelece com o transcendente.

Gabriel Marcel, ao examinar o Homem concreto, encontra-o inserido numa sociedade e constata que na maioria das vezes se deixa levar pela própria sociedade, isto é, pela massa. A massa não dignifica o Homem, pois faz com que ele se deixe levar pelas ideias e atitudes do todo. «A massa faz tábua rasa de tudo o que é como ela, de tudo o que é excelente, individual, qualificado e escolhido. Quem não é e não pensa como toda a gente.»⁴² O grande perigo que Marcel aponta para a inserção do Homem na massa é o facto de se tornarem fanáticos. O fanatismo provoca uma crise de valores, parecendo que se alteram todos os valores e conseqüentemente uma mudança do horizonte espiritual. O Homem perde-se enquanto ser singular no meio da multidão social.

Kant, Mounier e Marcel, se bem que em épocas diferentes, defendem incondicionalmente a primazia do ser humano, atribuindo-lhe um valor superior em relação a todos os seres.

⁴¹Gabriel Marcel, *Os Homens Contra o Homem*, Porto, Editora Educação Nacional, s.d., p. 15.

⁴²*Ibidem*, p. 124.

Actualmente, Peter Singer apresenta elementos que nos fazem reflectir se realmente assim é. Peter Singer apresenta na obra *Escritos Sobre uma Vida Ética*, argumentos que colocam em causa a superioridade humana. A tese que defende é que todos os animais, incluindo o Homem, são iguais.

Peter Singer considera que ao afirmar que todos os animais são iguais, não implica que os tratemos todos da mesma forma nem que tenhamos de lhes atribuir os mesmos direitos. O princípio básico da igualdade não exige um igual tratamento, mas sim, igual consideração⁴³.

Peter Singer afirma:

«Para evitarmos cair numa atitude especista, devemos atribuir o mesmo direito à vida a indivíduos que se assemelham em todos os aspectos relevantes, sendo que a mera pertença à nossa própria espécie biológica não pode constituir um critério moralmente relevante para esta atribuição.»⁴⁴

Singer alerta para o facto de que as experiências científicas são sempre feitas nos animais não racionais, porque o ser humano, animal racional, é especista, ou seja, não quer experimentar nos membros da sua espécie, protegendo-a, mas não lhe causa qualquer incómodo nas outras espécies.

A maioria das pessoas afirma muitas vezes que a vida é sagrada, mas quando o dizem referem-se apenas à vida da espécie humana, porque se tivessem consciência clara do que estão a afirmar, matar uma vaca seria tão horrível como matar um animal da espécie humana. Todos os animais têm direitos, e não se pode, segundo Singer,

⁴³Para exemplificar, analisa o caso da dor. Todos os seres são capazes de sentir sofrimento, têm os mesmos direitos e conclui que o uso de animais para a alimentação é injustificável, uma vez que cria sofrimento desnecessário. De acordo com Singer, apenas a arrogância humana pode impedir de vermos que os animais adultos têm uma vida mental e emocional que pode ser equiparada e até considerada superior à vida de alguns seres humanos incapacitados mentalmente ou de crianças recém nascidas. Assim, os animais não racionais podem sentir a dor como os seres racionais.

⁴⁴Peter Singer, *Escritos Sobre uma Vida Ética*, Lisboa, Dom Quixote, 2008, p. 59.

afirmar categoricamente que só os animais com capacidade de abstracção, de planeamento do futuro e que possuem linguagem complexa é que têm direitos, pelo facto de os outros não possuírem estas capacidades⁴⁵.

Após o referido anteriormente, podemos caracterizar, em termos gerais, a pessoa com os seguintes atributos: autonomia, racionalidade, liberdade, responsabilidade, singularidade, irrepitibilidade, é um ser que se constrói ao longo da vida, relacional e comunicativo. É racional, porque é capaz de pensar por si, livre nas suas escolhas e no delineamento da sua vida, ou seja, tem capacidade para agir ou não agir de acordo com a sua vontade. É responsável, porque se assume como agente, aceitando as consequências dos actos praticados. É um ser que se constrói ao longo da vida, porque tem a capacidade de estabelecer um projecto de vida. É singular e único porque cada um é diferente de todos os outros, cada um tem características próprias. Para além disso, é irrepitível no tempo e no espaço, porque experiencia o mundo de forma diferente. Cada pessoa é um ser em construção, na relação consigo próprio e com os Outros, através da sua racionalidade.

⁴⁵A propósito dos direitos dos animais será conveniente atentarmo-nos no artigo 1º da *Declaração Universal dos Direitos do Animal*: «Todos os animais nascem iguais perante a vida e têm os mesmos direitos à existência» e na alínea b do artigo 2º: «O Homem, enquanto espécie animal, não pode atribuir-se o direito de exterminar os outros animais ou de os explorar, violando esse direito. Tem a obrigação de empregar os seus conhecimentos ao serviço dos animais» da *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*. A *Declaração Universal dos Direitos dos Animais* foi proclamada pela UNESCO em sessão realizada em Bruxelas a 27 de Janeiro de 1978. (Cf. <http://www.girafamania.combr/introducao/unesco.html>, consultado no dia 08-09-09).

3. A Intersubjectividade

3.1. Eu e os Outros

O Homem, na inter-relação que estabelece com o Outro, dialoga e interpreta o sentido da sua existência no mundo. É na relação do Homem com o mundo que o Eu se depara com o Outro e ocorre a comunicação entre ambos. O Eu não só dialoga, como este diálogo permite-lhe conhecer-se a si próprio e ao mundo onde se insere.

Durante algum tempo, a questão do Outro não se colocava, analisando-se apenas as características do Eu. A intersubjectividade reside por um lado, no facto do mundo ser partilhado por diversos Eus e, por outro lado, pelo facto do conhecimento ocorrer dentro dos limites da apreensão da realidade.

Na relação do Eu com o mundo, o Outro revela-se. O Eu é um Outro em relação a Outro Eu. Na análise da inter-relação Eu-Outro surgem várias perspectivas filosóficas, se bem que complementares e não antagónicas. Iremos apresentar a fenomenologia como corrente filosófica que contribuiu para uma maior compreensão da relação do Eu com os outros, nas perspectivas de Edmund Husserl e de Martín Buber e também o existencialismo, nomeadamente com Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas e Jean-Paul Sartre.

Com o surgimento da teoria da intencionalidade deu-se maior importância ao problema da existência dos outros sujeitos e ao seu papel na vida do Eu.

Edmund Husserl considera que a fenomenologia é um método que permite a revelação contínua e progressiva do ser. A fenomenologia é o método que estuda a consciência das vivências humanas e como essa consciência se transforma por influência destas mesmas experiências.

Isabel Renaud refere que:

«O problema da fenomenologia consiste, no primeiro Husserl como no projecto inicial de Merleau-Ponty, em descrever as essências do vivido, do “vécu”, e colocar estas essências na sua “facticidade”.»⁴⁶

A fenomenologia é uma linguagem e por isso é encarada como um método que dá acesso ao vivido. Neste acesso ao vivido, não é só a experiência do Eu, mas também a experiência do Eu com o Outro, que se tornam fundamentais para a compreensão do próprio Eu.

A consciência é fundamentalmente intencionalidade. É um Eu inserido no mundo, conseqüentemente num determinado tempo e espaço.

«Tudo o que é “mundo”, todo o ser espacial e temporal e existe para mim, quer dizer, vale para mim, pelo simples facto de que dele tenho experiência, percebo-o, rememoro-o, penso-o de qualquer maneira, faço sobre eles juízos da existência ou de valor, desejo-o e por aí adiante. Tudo isto é designado por Descartes, já se sabe, pelo termo de cogito. Para falar a verdade, o mundo é para mim apenas aquilo que existe e vale para a minha consciência num tal cogito.»⁴⁷

Husserl procurando compreender o Eu, distingue dois tipos: o Eu psicológico e o Eu Transcendental. O Eu psicológico é o Eu que vive o mundo, que observa e transporta para si o fenómeno. É, então, um Eu mundanizado no espaço e no tempo. O Eu transcendental é aquele que vê o mundo como um conjunto de unidades de sentidos, como organização de um mundo. Desta forma, quando Husserl fala em consciência se

⁴⁶Isabel Renaud, “Fenomenologia de Merleau-Ponty e o destino da Filosofia”, *Arquipélago. Filosofia*, nº 2-3, 1991, p. 26.

⁴⁷Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*, Porto, Rés Editora, s.d., p. 33.

refere a uma consciência que se mostra a si mesma, revelando o Eu como criador de mundos, sendo que o mundo é considerado uma obra do espírito.

Tal como Husserl, mas noutra perspectiva, Martín Buber dedica-se à análise da relação do Eu com o Outro, considerando que um influencia o outro e vice-versa. Defende que é no encontro que o Eu se depara com o Outro. É um encontro porque a qualquer momento pode acontecer o que menos se espera. Se o Eu preparasse o encontro, já não seria um encontro uma vez que foi previsível. Nesse sentido, colocar-se disponível para o encontro é como mergulhar num oceano, é estar pronto para ser-no-mundo. Só se realiza o ser-no-mundo quando e enquanto ocorre o encontro. O encontro é, assim, uma relação. Não é Eu no Tu. Acontece no espaço que existe entre o Eu e o Tu. «Quando se diz tu, se diz ao mesmo tempo o eu do par verbal Eu – Tu.»⁴⁸

Para Buber, o Homem é um ser da relação e por ser relação vai estabelecer o diálogo. Para estabelecer este diálogo o Eu necessita do Outro, o que predispõe o Eu para encontrar-se com o Outro. Desta forma, é na relação, no encontro do Eu com Outro, que o Homem acaba com a sua solidão. O Homem abre-se ao Outro e esta abertura permite-lhe conhecer-se melhor.

O Homem é um ser que estabelece várias relações. As múltiplas relações de que o Homem é capaz parte da dialéctica Eu - Tu e da dialéctica Eu - Isso. Nunca pode existir um Eu isolado, mas sim um Eu de uma ou de outra relação. A situação quotidiana nada mais é do que a relação que vincula o Homem ao mundo.

Na relação Eu - Tu, o elemento constitutivo primordial é a palavra. O diálogo encontra-se no centro da relação. A palavra é entendida como o acesso ao Outro.

⁴⁸«Cuando se dice Tú, se dice al mismo tiempo el yo del par verbal yo-Tú.» (Martín Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974, p. 8).

«O espírito na sua manifestação humana é uma resposta do homem ao seu tu. O homem fala diversas línguas: linguagem verbal, linguagem da arte, linguagem da acção; mas o espírito é um, é a resposta do homem ao Tu que surge e que se dirige a ele desde o mistério.»⁴⁹

Na sequência da relação Eu - Tu, Buber esclarece a diferença entre pessoa e indivíduo do seguinte modo:

«A pessoa torna-se consciente de si mesma como participante no ser como coexistente e, portanto, como ser. O indivíduo adquire consciência de si como sendo assim e não de outro modo. A pessoa diz: “Eu sou”; o indivíduo diz: “Eu sou assim”. “Conhece-te a ti mesmo” significa para a pessoa: “conhece-te como ser”; para o indivíduo significa “conhece o teu modo particular de ser”.»⁵⁰

Buber, na citação anterior, defende que a pessoa renuncia de algum modo ao seu ser particular, ao seu ser distinto, ao contrário, o indivíduo se sufoca com a sua única forma de ser ou, mais ainda, com a forma de ser que imagina que é a sua.

Apesar da fenomenologia ter possibilitado uma nova visão do Eu na sua relação com o Outro, não é ainda por si só suficiente para nos ajudar a justificar a necessidade imperiosa do Outro para o Eu. Maurice Merleau-Ponty ajuda-nos a aprofundar a relação dialéctica que ocorre entre o Eu e o Outro.

Merleau-Ponty procura recolocar o Homem na sua realidade, visto que o psiquismo tinha abstraído o Homem da sua corporidade. Com Merleau-Ponty valoriza-se a importância do corpo e do mundo sensível. Este reposicionamento do Homem permite a Merleau-Ponty realçar a figura da consciência incarnada na sua relação com

⁴⁹«El espíritu en su manifestación humana es una respuesta del hombre a su tú. El hombre habla diversas lenguas: lenguaje verbal, lenguaje del arte, lenguaje de la acción; pero el espíritu es uno, es la respuesta del hombre al tú que surge y se dirige a él desde el misterio» (*Ibidem*, p. 37).

⁵⁰«La persona se torna consciente de sí misma como participante en el ser como coexistente y, por lo tanto, como ser. El individuo adquiere conciencia de sí como siendo así y no de otro modo. La persona dice: “yo soy”; el individuo dice: “yo soy así”. “Conócete a ti mismo” significa para la persona: “conócete como ser”; para el individuo significa “conoce tu particular modo de ser.» (*Ibidem*, pp. 58-59).

os Outros e com o mundo. É uma consciência incarnada que descobre e se descobre com e na figura humana.

Como afirma Isabel Matos Dias:

«O eu transcendental não pode já ser o sujeito de um cogito transparente a si próprio, desencarnado, atemporal e a-espacial. A estes contrapõe Merleau-Ponty um sujeito situado no mundo pelo seu corpo e um cogito existencial, por definição lançado no mundo. Trata-se de um cogito situado, entendendo-se por situação a constante relação intransponível com o mundo histórico, social e cultural, para o qual está aberto. O cogito pontiano não é, pois, a plena posse de mim, mas esse acontecimento através do qual eu retomo e assumo a minha abertura ao mundo, me apreendo indissociavelmente como presença ou abertura “mais velha do que o pensamento”, vivido antes de ser pensado. Assim, aquém, do cogito reflexivo, há um cogito mais originário, fáctico, encarnado, enraizado no mundo através do corpo, podendo falar-se de um cogito corporal, e o seu percurso consiste em mostrar as raízes irreflectidas onde se engendra.»⁵¹

O corpo para Merleau-Ponty é considerado uma coisa, mas uma coisa que permite ao sujeito que o habita estar e a ser no mundo. A grande capacidade do corpo advém do facto de se encontrar situado no mundo visual, o que lhe permite apreciar, ver e ouvir o que o rodeia.

No mundo visual em que o corpo se insere, o ser aparece no momento em que se sente e sente o Outro partilhando o mundo. Não é apenas a consciência que sente, mas também corpo, ocorrendo assim, a descoberta dos Outros, a descoberta de outros Homens na prefiguração da paisagem - mundo. Por exemplo, o Eu quando aperta a mão ao Outro é-lhe dada a evidência da sua presença, do seu ser-aí. Surge, aqui, o conceito de co-presença, sendo que o Outro aparece por extensão dessa co-presença. O Eu e o Outro são órgãos de uma só intercorporidade. Existe uma co-presença de tudo em todos,

⁵¹Isabel Matos Dias, *Elogio do Sensível. Corpo e Reflexão em Merleau-Ponty*, Lisboa, Litoral Editora, 1989, pp. 88-89.

há como que uma partilha comunicante do sensível. Percebemos o Outro, em primeiro lugar, como outra sensibilidade e, em segundo lugar, como Homem e possivelmente como um outro pensamento.

O Outro aparece, dá-se e o Eu percebe a sua alma, o seu espírito, devido à relação ser-corpo. O corpo é, então, a condição da possibilidade da percepção do Outro.

Para Emmanuel Lévinas, a subjectividade para o Outro é sacrifício e responsabilidade por ele. Lévinas propõe uma nova subjectividade baseada na justiça para com o Outro. A existência do Eu e os seus direitos são dados pelo Outro.

O Outro apresenta-se como Rosto que desperta a responsabilidade do Eu, que pede por justiça. O Rosto significa o enigma que constitui todo o ser humano, para além de todas as teorias que as ciências fazem dele. O Rosto fala, logo, apresenta-se como comunicação. E podemos questionar: Qual é a mensagem do Rosto? E a resposta é a súplica: “Não matarás!”.

«O “Tu não matarás” é a primeira palavra do Rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem devo tudo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa” sou aquilo que encontra processos para responder ao apelo».⁵²

Esse Rosto torna-se, ao mesmo tempo, proibido e súplica. O Rosto é a expressão máxima da manifestação do Outro, epifania da transcendência e do infinito que o separa do Eu; mas, ao mesmo tempo, é um apelo permanente perante o qual o Eu não pode permanecer indiferente.

⁵²Emmanuel Lévinas, *Ética e Infinito*, Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 80.

«O Rosto que é, em linhas gerais, nudez, olhar, palavra e pele envelhecida, é no seu conjunto um mandamento que emana de uma miséria e de um abandono. Nesta miséria, remete para um além de si. Na sua miséria, o olhar desprotegido manifesta a sua própria transcendência. A sua dimensão vem duma altura que é Mestria e Mandamento.»⁵³

Para Lévinas, a subjectividade é especial, porque é o Outro quem permite ao Mesmo constituir-se como Eu. Somente na relação para com o Outro é que o Eu se pode constituir como um ser livre. A responsabilidade pelo Outro é tratada como uma estrutura fundamental da subjectividade.

Diante do Rosto do Outro, da alteridade, a atitude do Eu deve ser de um “Eis-me aqui”, ou seja, segundo Lévinas, o Eu é responsável por tudo o que acontece ao Outro. Para ele, a relação entre o Eu e o Outro é assimétrica e a responsabilidade do Eu pelo Outro é infinita, porque o Eu se sente sempre culpado pelas acções do Outro. Afirma que pelo Rosto do Outro é possível descobrir a verdadeira identidade do Eu. Na filosofia de Lévinas, a verdadeira identidade do Eu é, estar ao serviço do Outro, logo, ser responsável por ele. A verdadeira justiça para Lévinas está na rectidão do face-a-face, isto é, no acolhimento do Rosto, no reconhecimento do Outro enquanto Outro, e, na concretização dessa relação reconhecer que todos os Outros são os seus próximos. A justiça estabelece-se a partir do momento em que o Eu é interpelado pelo Outro e se vê obrigado a dar uma resposta responsável. Assim, podemos dizer, que a filosofia levinisiana instaura um novo humanismo.

O Outro permanece infinitamente transcendente, na epifania do seu rosto, ele chama e interpela o Eu.

⁵³Etelvina Pires Lopes Nunes, *O Outro e o Rosto. Problema do Alteridade em E. Lévinas*, Braga Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1992, p. 72.

«Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência.»⁵⁴

A alteridade absoluta do Outro interpela o Eu como vítima. O Rosto do Outro sobrecarrega o Eu com uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo o consentimento livre, todo o pacto e todo o contracto⁵⁵.

Na obra *Autrement qu'Être*, Lévinas torna o Outro um ser mais concreto, é o Outro que olha o Eu face a face.

«Nota-se uma certa semelhança entre a concepção do Outro apresentado por Lévinas e a descrita na parábola do Bom Samaritano. O próximo é aquele que encontra na rua e, na sua condição de necessitado, trata-o como um irmão. A sua miséria e a sua pobreza referem-se a um terceiro que ele já serve e da qual ele próprio é já refém. A sua pobreza e a sua miséria fazem dele um igual e criam entre mim e ele uma relação do parentesco e da irmandade.»⁵⁶

Aprofundando a perspectiva de Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre radicaliza a relação do Eu com o Outro, defendendo que o Eu é totalmente responsável pelo Outro. Mas, é necessário definir e compreender quem é esse Outro. O Outro sartreano é quem permite ao Eu conhecer-se.

«No meio do real, de facto, o que há de mais real do que outrem? É uma substância pensante da mesma essência que eu, a qual não poderia desvanecer-se em

⁵⁴Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Ed.70, 1980, p. 173.

⁵⁵Cf. Cristina Beckert na obra *Um Pensar para o Outro. Estudo sobre Emmanuel Lévinas* refere que o Eu deve querer para o Outro o que gostaria para si: «Não basta, pois, querer para o outro o mesmo que quero para mim, segundo uma repartição equitativa, mas há que inverter a relação, de tal modo que quero, para o outro, o que gostaria para mim, o que, numa lógica auto-centrada, eventualmente, “deixaria” para o outro.» (Cristina Beckert, *Um Pensar para o Outro. Estudo sobre Emmanuel Lévinas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p. 54).

⁵⁶Etelvina Pires Lopes Nunes, *op. cit.*, p. 128.

qualidades segundas e qualidades primeiras e cujas estruturas essenciais encontro em mim.»⁵⁷

O Eu só se constitui como Eu na medida em que interage e comunica com o outro. Sartre acrescenta à noção de responsabilidade pelo Outro a de liberdade. A liberdade do Eu é limitada pelo Outro, na medida em que a liberdade do Eu termina quando se inicia a do Outro.

«Sou possuído por outrem; o olhar de outrem molda o meu corpo na sua nudez, fá-lo nascer, esculpe-o, produ-lo como ele é, vê-o como eu jamais o verei. Outrem detém um segredo: o segredo do que sou.»⁵⁸

Quando Sartre fala no olhar do Outro que molda o corpo do Eu, aceita o corpo alheio como o centro de referência organizativo. O Homem descobre as próprias possibilidades desde que percebe a sua situação de objecto para um outro sujeito. A manifestação da identidade do ser ocorre através do elemento decisivo do ser visto e do voltar-se a si mesmo, ou em outras palavras, a identidade do Eu é dada pelo Outro.

Ao optarmos pela explicitação da relação do Eu com o Outro nos filósofos mencionados anteriormente, procurámos demonstrar que o Homem apenas por si não é capaz de se desenvolver plenamente, sendo obrigatória a presença do Outro. A presença do Outro que interpela e chama continuamente pelo Eu. O Outro torna-se o elemento decisivo para a formação de um Homem que se quer livre, responsável e activo na sua comunidade.

⁵⁷Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 236-237.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 368.

3.2. Comunidade e Cidadania

Todos os Homens ao mesmo tempo que se constroem como pessoas, através da inter-relação com o Outro, contribuem para uma melhoria da sua comunidade. O respeito do Eu pelo Outro é o princípio basilar da edificação de uma comunidade saudável: comunidade onde todos os Homens são cidadãos de plenos direitos. É através da partilha, da comunhão de ideias e de pensamentos que se pode construir uma sociedade onde a procura do bem para todos os seus membros é uma constante.

Viriato Soromenho-Marques, na obra *A Era da Cidadania*, refere que já Kant defendia o confronto de ideias como um elemento fundamental na construção da sociedade.

«Uma determinação essencial no acto de pensar é, para Kant, o diálogo com o Outro, a comunicação da nossa opinião à alteridade e ao confronto com a opinião alheia. Isto significa que o centro nevrálgico do pensar reveste-se de uma dupla natureza, na qual, em ambas as facetas, é a dimensão pública da interdependência a merecer destaque.»⁵⁹

É a comunicação entre todos os indivíduos de uma sociedade que os coloca em posição de defenderem os seus direitos e de cumprirem os seus deveres. Ao indivíduo detentor de direitos e de deveres, na generalidade, dá-se o nome de cidadão. Stephen Castles afirma que ser cidadão «(...) é ser parte integrante do chamado “senso comum” do Estado-nação. Implica ser-se membro de uma determinada comunidade nacional. Os cidadãos possuem um vasto leque de direitos civis, políticos e sociais.»⁶⁰

⁵⁹Viriato Soromenho-Marques, *A Era da Cidadania*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1996, p. 119.

⁶⁰Stephen Castles, “A Nação e o Império: as Hierarquias da Cidadania na Nova Ordem Global”, in Isabel Estrada Carvalhais (Coord.), *Cidadania no Pensamento Político Contemporâneo*, Lisboa, Principia Editora, 2007, p. 109.

Todos os indivíduos devem ter asseguradas, desde o seu nascimento, as condições básicas para se tornarem úteis à comunidade a que pertencem, assim como devem ter a possibilidade de receber os benefícios que a vida em sociedade proporciona. Tais direitos correspondem às necessidades essenciais dos seres humanos. Necessidades estas que são iguais para todos e que devem ser atendidas na mesma medida.

Cidadania é, pois, uma ideia tão antiga como a própria política, surge na *polis* grega e é neste sentido que a encontramos como um ideal clássico, ou seja, um dos valores fundamentais da civilização ocidental.

Na civilização ocidental, ser cidadão significa ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei, isto é, ter direitos civis. Para além disso, significa participar no destino da sociedade, votar e ser votado, isto é, ter direitos políticos. Os direitos civis e políticos sozinhos não asseguram a democracia, são necessários os direitos sociais, aqueles que garantem a participação do indivíduo na riqueza colectiva: o direito à educação, ao trabalho justo, à saúde e até a uma velhice sossegada.

«Os cidadãos possuem um vasto leque de direitos civis, políticos e sociais. Tais direitos são equilibrados pelas obrigações: obedecer às leis, pagar impostos e defender o país em caso de guerra.»⁶¹

Cidadania é, portanto, um conceito que gira em torno do estatuto de pertença de um indivíduo a uma comunidade politicamente articulada e que lhe confere um conjunto de direitos e deveres. Daqui resulta uma capacidade integradora que se traduz, não só numa igualdade de direitos formais, mas, ainda, num sentimento de pertença a uma comunidade de cidadãos, a uma comunidade nacional.

⁶¹*Ibidem*, p. 109.

Podemos, então, definir o conceito de cidadania actual, como um *status* jurídico e político perante o qual o cidadão adquire direitos como indivíduo e deveres relativos a uma organização política, além da faculdade de participar na vida colectiva do Estado⁶².

O cidadão dispõe de uma série de direitos reconhecidos na Constituição Nacional, mas para além disso, tem obrigações no que se refere à sua comunidade. Num Estado democrático, o cidadão vê-se obrigado a cumprir essas obrigações, já que são aprovadas pelos representantes que elegeram, utilizando um dos seus principais direitos políticos como cidadãos, que é o sufrágio universal.

Desta forma, a cidadania é a expressão concreta do exercício da democracia. É a qualidade do cidadão poder exercer o conjunto de direitos e liberdades políticas, socioeconómicas do seu país, encontrando-se sujeito a deveres que lhe são impostos. A cidadania relaciona-se com a participação consciente e responsável do indivíduo na sociedade, zelando para que os seus direitos não sejam violados.

Na sociedade actual, cada indivíduo tem responsabilidades na cidadania. Se o indivíduo conhecer bem os seus direitos e os seus deveres será certamente um cidadão melhor. No fundo, com a cidadania, o indivíduo percebe que o respeito pelo Outro é essencial e que as relações com os Outros são o verdadeiro alicerce da vida democrática. Como Carlos Amaral afirma:

⁶²Carlos Amaral esclarece a diferença entre o conceito de cidadania no século XVIII e no século XX: «Até ao século XVIII, a cidadania restringia-se no Ocidente, ao âmbito estritamente civil, cingindo-se às liberdades fundamentais, que mais não eram do que as liberdades decorrentes da igualdade fundamental que caracterizava todos os membros da comunidade, isto é, todos os cidadãos. (...) O século XX irá alargar os horizontes da cidadania, do âmbito estritamente civil, ao âmbito político. A cidadania deixa de comportar apenas uma face passiva (...). Passa a englobar uma exigência de liberdade positiva, isto é de liberdade, não já apenas enquanto ausência de interferências do exterior (*maxime* do próprio Estado), mas como exigência da capacidade interior de cada um enformar a sua própria vida, desde logo através do direito de participação no exercício do poder político responsável pela estruturação da comunidade de que se reclama como cidadão, seja do nível estritamente passivo, como eleitor, seja ao nível activo, como elegível.» (Carlos Pacheco Amaral, “Em torno do conceito de cidadania”, in *Separata das Actas do Curso. Europa em Mutação: Cidadania. Identidades. Diversidade Cultural*, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 292-293).

«Em si mesmo, o indivíduo nada é. Pelo contrário, a própria existência de cada um de nós decorre do conjunto de comunidades em que nos inserimos, desde a família, na base, até ao Estado e à comunidade internacional, no topo. A cidadania não se apresenta, portanto, como algo construído, nem varia consoante a vontade dos homens. Pelo contrário, integra a própria essência humana. O homem é, por definição, cidadão. Um *zoon politikon*, ou um ser cívico, a quem o social não é algo de estranho, que tenha de ser criado, mas ínsito à sua própria condição.»⁶³

Como os indivíduos vivem em sociedade, é necessário que todos assumam responsabilidades perante a sua comunidade. As responsabilidades na cidadania significam que o indivíduo deve cumprir os seus direitos e deveres. O indivíduo só pode exigir os seus direitos quando cumpre os seus deveres de cidadania e que são, por exemplo, a obrigação de pagar impostos, votar em eleições e defender a sua pátria. Os deveres que o indivíduo tem enquanto cidadão não são apenas aqueles que a lei exige que sejam cumpridos, mas é tudo aquilo que faz e que contribui para uma melhor sociedade e, conseqüentemente, para o bem-estar de todos os cidadãos.

A vivência em sociedade exige que os indivíduos se comportem de uma determinada forma e que desenvolvam certas características, que contribuem para um maior entendimento entre todos. Esta forma de entendimento baseia-se nos seguintes valores: a responsabilidade moral; a autodisciplina; o respeito pelo que é individual, próprio, alheio e pela dignidade humana; o respeito pela supremacia do Direito; a vontade de negociar e alcançar compromissos.

O indivíduo sabe que pertence a um Estado com regras que deve respeitar e que, conseqüentemente, todos os indivíduos têm a responsabilidade de contribuir para melhorar a vida de todas as pessoas.

⁶³*Ibidem*, p. 299.

Porém, apesar de na actualidade muito se falar e se afirmar que, cada vez mais, a cidadania é um elemento comum a todas as sociedades, tal não é verdade, o que leva Stephen Castles a apontar cinco níveis de cidadania.

«A cidadania do Estado-Nação como regra global implica a posse de um determinado conjunto de direitos civis, políticos e sociais; porém, uma vez mais, este princípio legal encobre uma graduação ascendente dos vários patamares em termos de direitos e liberdades reais.»⁶⁴

No primeiro nível, Castles, coloca os cidadãos dos Estados Unidos da América, os quais usufruem de um elevado nível de direitos formais, no entanto, ainda não o considera perfeito, pois, por exemplo, os nativos americanos e os afro-americanos não são totalmente detentores de direitos. No segundo nível, os cidadãos provenientes de outros países altamente desenvolvidos gozam de direitos fortes e do Estado de Direito. Os direitos são mais fracos que nos Estados Unidos da América, mas também existem minorias que necessitam de maior poder social. No terceiro nível encontram-se os cidadãos oriundos de países em fase de transição que apresentam padrões muito inferiores no que concerne aos direitos e à protecção legal. Por exemplo, a corrupção fiscal e a ineficácia da polícia levam claramente à falência da segurança social e à violação constante dos direitos. Quanto ao quarto nível, encontram-se os povos originários dos países pobres do Sul e podem ser considerados cidadãos de nome, embora na realidade, não o sejam. A população é normalmente oprimida e os sistemas de bem-estar social são praticamente inexistentes. No quinto nível situa-se o “não-cidadão”. Neste nível incluem-se as pessoas que vivem em países onde o Estado se

⁶⁴Stephen Castles, art.cit, p. 124.

desintegrou totalmente e não existe nenhuma protecção. Num mundo composto de Estados-nação, «(...) ser-se sem Estado equivale à morte social.»⁶⁵

Tal hierarquização permite a Castles provar que, na teoria, todos os Homens são considerados cidadãos, mas no dia-a-dia a realidade é, totalmente, diferente. Quando se analisa Estado a Estado, ou até mesmo um Estado, pode-se facilmente observar que nem todos os indivíduos são cidadãos.

«Assim sendo, a absoluta igualdade em termos de direitos humanos estabelecida pelos instrumentos da lei internacional, como a Carta das Nações Unidas ou várias outras Convenções, acaba por não existir efectivamente em termos de realidade social, onde a hierarquia ou o relativismo imperam. Embora todos os povos possam vir a ter certos direitos no papel, a verdade é que muitos carecem de oportunidades e recursos suficientes para poderem usufruir efectivamente desses direitos.»⁶⁶

Perante todas estas reflexões, podemos concluir que o conceito de cidadania é dinâmico e se adapta à evolução social. A cidadania não é, apenas, o conjunto de direitos e deveres que os cidadãos devem exercer e cumprir. O exercício da cidadania é sobretudo um comportamento, uma atitude e uma certa forma de ser, de estar e de fazer, em que cada indivíduo encara o problema da sociedade onde se insere com a mesma urgência com que as suas questões individuais, atendendo aos direitos dos outros e em particular ao respeito pela diversidade e pelas diferenças que caracterizam as sociedades da primeira década do século XXI.

Consequentemente, podemos considerar que a cidadania é um valor fundamental das civilizações, sendo por um lado, uma herança que foi deixada pela civilização grega

⁶⁵*Ibidem*, p. 126.

⁶⁶*Ibidem*.

e romana e por outro lado, um horizonte futuro em permanente construção. A luta pela cidadania deve ser uma constante na vida de cada Homem.

II Capítulo

Para a Fundamentação dos Direitos Humanos

Actualmente, muito se fala sobre os direitos fundamentais da pessoa humana, porém tal expressão exige que se saiba em que se fundamentam estes direitos. Ao fundamentar estamos a justificar a sua importância e o valor da sua necessidade.

Pelo facto de ser uma temática complexa, um só fundamento não se torna suficiente, o que nos obriga a procurar diversos. Neste capítulo, é o que nos propomos fazer, através de uma viagem ao longo da história do pensamento filosófico, que nos permita encontrar os princípios básicos dos Direitos Humanos.

1. Cosmopolitismo Clássico

O período helenístico apresenta-nos três grandes características. Em primeiro lugar, a ascensão do império macedónico; em segundo lugar, o contacto mais acentuado da cultura grega com as culturas orientais e em terceiro lugar, o fim da independência das cidades-estado gregas⁶⁷. É necessário não esquecer, que para os gregos, a participação activa na organização e no destino da própria cidade era muito importante, o mesmo será dizer, que a vida dos gregos se desenrolava em torno da organização política. Quando se consciencializaram que este período terminara, perderam o sentido que orientava as suas vidas.

⁶⁷Cf. Juan Manuel Navarro Cordón e Tomás Calvo Martínez, *op. cit.*, p. 60.

Guy Haarscher, a este propósito, compara as ocupações modernas com as dos gregos do seguinte modo:

«Enquanto que a liberdade moderna consiste em dedicar-se livremente às ocupações privadas que constituem a aposta da felicidade, em “ocupar” o espaço de liberdade pessoal que constitui o seu lugar, os Gregos só concebem uma “boa vida” através da participação nos assuntos da cidade.»⁶⁸

Os gregos deixaram de encontrar na *polis* a orientação para o seu destino na terra. Assim, torna-se urgente encontrar um novo rumo para a vida e procurar, também, novos valores e ideais. Este novo sentido será encontrado no próprio Homem, podendo afirmar-se que os Gregos deixam de lado o exterior e passam a olhar para o interior de si próprios.

Todos estes factores levam-nos a afirmar que o helenismo surgiu a partir da decadência espiritual e moral da época e, também, da profunda tristeza sentida pelo Homem, faltando-lhe o interesse e o ânimo para a especulação política. A época é propícia ao florescimento do individualismo, uma vez que a ordem sociocultural passa a condicionar as decisões a partir das escolhas pessoais. Vitorino Sanson afirma:

«Estas profundas transformações revolucionaram concepções sociais e políticas, ideias filosóficas e costumes da vida. Os centros culturais multiplicam-se e deslocam-se para outros pólos. A Grécia, vencida, influencia os povos vencedores com as suas velhas e novas escolas. Os vencedores trazem à cultura grega a contribuição de elementos orientais.»⁶⁹

⁶⁸Guy Haarscher, *A Filosofia dos Direitos do Homem*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 59.

⁶⁹Vitorino Félix Sanson, *Estoicismo e Cristianismo*, Caxias do Sul, EDUCS, 1988, p. 11.

Neste contexto de grandes transformações, o estoicismo emerge como corrente filosófica. O estoicismo deriva da palavra grega *stoa* que significa pórtico, devido ao facto de Zenão de Cício ensinar perto do Pórtico *Poecilo*⁷⁰.

No estoicismo podemos encontrar três períodos bem demarcados. O estoicismo antigo tem como maior representante Zenão de Cício, que introduz na cultura grega pensamentos e ideias diferentes e, fundamentalmente uma nova visão política, na qual os Homens são entendidos de outra forma. Se pensarmos que, por exemplo, para Aristóteles a característica mais profunda do ser humano é a racionalidade, fazendo o devido esclarecimento de que, para o referido filósofo, a razão não se encontrava distribuída do mesmo modo por todos os Homens e povos, então, podemos concluir que para os gregos apenas alguns tinham sido beneficiados com a razão e a grande maioria não. Zenão é um inovador, na medida em que defende que todos são possuidores da razão e conseqüentemente todos têm os mesmos direitos, porque são iguais. Zenão ao considerar que todos os Homens são cidadãos, nunca poderia aceitar a cidadania grega, uma vez que só alguns tinham esse direito, ao contrário da maioria da população.

Zenão antecipou-se muitos séculos ao que actualmente se exige, quando defendeu e lutou pela existência de um Estado Universal, no qual só existiria um direito e uma lei. Defendia que os Homens não deveriam viver em Estados divididos com direitos diferentes, mas sim, acreditava que todos os Homens são cidadãos e, como tal, deveriam estar submetidos ao mesmo direito e à mesma lei. Zenão compara o Homem a um rebanho de ovelhas, afirmando que do mesmo modo que um rebanho vive no mesmo prado, também os Homens o deveriam fazer sobre uma lei comum.

⁷⁰Cf. Jean Brun, *O Estoicismo*, Lisboa, Edições 70, 1985, p. 60.

Zenão introduz na Grécia as ideias racionais da cultura oriental que defendem a união de todos e não a divisão, entendendo os Homens como um todo individual e compacto.

«A moral estóica está fundamentada na concepção do universo, que é perfeitamente ordenado. Sendo o homem mínima parte desta natureza tão inteligentemente regido pelo *logos* - Providência, de um todo ordenado para um fim, que é a vida.»⁷¹

Pelo facto do Homem ser uma parte de um grande Universo, faz por si só parte de um todo, e como tal deve compreender-se como um pedacinho do Cosmos e respeitar todas as outras partes, onde se incluem todos os Homens.

No segundo período da história do estoicismo, o Homem é-nos apresentado como uma dualidade: compõe-se por um lado, pela razão e por outro lado, pelas inclinações irracionais. O Homem deve respeitar a natureza universal, mas deve, também, ajustar os seus desejos à sua natureza individual. A acção do Homem cumpre os destinos que a natureza traça.

«A natureza deu-nos inclinações que devem ser satisfeitas e fortalecidas. Viver conforme à natureza é viver conforme estas tendências, que não são más. Deve ser respeitada a natureza universal, mas os nossos desejos devem ser ajustados à nossa natureza individual. A nossa consciência é o freio das nossas paixões. Este freio é próprio do homem, o combate tipicamente humano. O homem é sempre duplo: de um lado a razão, do outro, as inclinações irracionais. As virtudes são estas tendências naturais orientadas pela razão.»⁷²

⁷¹Vitorino Félix Sanson, *op. cit.*, p. 22.

⁷²*Ibidem*, pp. 25-26.

No terceiro período, o estoicismo da época imperial abandona definitivamente a reflexão sobre a lógica e sobre a física para se dedicar apenas à moral. São exemplos desta viragem a filosofia de Sêneca e de Epicteto⁷³. Durante este período, a filosofia desenvolve-se com a finalidade da moral, procurando, por um lado, afirmar a virtude e por outro lado, assegurar a felicidade ao Homem. Jean Brun elucidada:

«Os Estóicos dizem que a mais nobre parte da alma é a parte mestra que guia os outros, é ela que elabora as representações, os cometimentos, os sentimentos, os apetites e é isto que se chama o discurso da razão.»⁷⁴

O Homem é o objectivo último para a filosofia estóica, e ao dizermos Homem, estamos a dizê-lo em toda a sua dimensão e, principalmente, no respeito que os Homens devem ter uns para com os outros. O estoicismo proclama a irmandade de todos os Homens, que estão igualmente submetidos a uma mesma lei divina, e que devem viver em equilíbrio, harmonia e respeito uns para com os outros. Ao respeitar o Outro, o Homem exerce a sua liberdade. O ideal de liberdade, para os estóicos, é o domínio de si, o domínio da razão sobre os desejos e paixões, e conseqüentemente da razão sobre as paixões que tornam o Homem sensível às perturbações externas.

Perante esta concepção de Homem, a política manifesta-se como um racionalismo cosmopolita: o Homem, um ser político por natureza, torna-se um cidadão do mundo, um cosmopolita por natureza.

⁷³Sêneca procurou, enquanto conselheiro do imperador Nero, orientá-lo para a criação e aplicação de uma política justa e humanitária. Também considerava que o cumprimento do dever era um serviço à humanidade. (Cf. J. M. da Cruz Pontes, “Sêneca”, in João Bigotte Chorão (Dir.), *Logos*, vol. 4, Lisboa, Verbo, 1992, p. 1016). Epicteto foi um filósofo da moral, defendendo que os Homens deveriam provar o seu valor na vida do dia-a-dia e que teriam que procurar a felicidade. (Cf. Alexandre Fradique Morujão, “Epicteto”, in João Bigotte Chorão (Dir.), *Logos*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1999, p. 107).

⁷⁴Jean Brun, *op.cit.*, p. 64.

«A teoria estóica da simpatia universal encontra no que chamámos “cosmopolitismo”, uma aplicação social, até política. O sábio não é somente o cidadão do país onde nasceu, é um cidadão do mundo (...)»⁷⁵

Os estóicos defendem que o mundo é a pátria de todos os Homens, abrindo-se os caminhos para os sentimentos de caridade, de perdão e, conseqüentemente, o espaço para os escravos, para os estrangeiros e para os inimigos. Este tipo de sentimentos era totalmente desconhecido dos gregos, surgindo nesta altura as primeiras instituições de caridade para os doentes e para os pobres.

Os estóicos apresentam o sentimento universal de todos serem iguais, porque afirmam que todas as pessoas são parte de uma mesma razão universal ou *logos*. Reconhecem em qualquer pessoa um semelhante, independentemente da sua nacionalidade e profissão, declarando-se cidadãos do mundo e não de um grupo, nação ou povo em particular.

Todos estes conceitos conduzem à ideia de um direito universalmente válido, o que se designa por direito natural. O direito natural baseia-se na razão atemporal do Homem e do universo e assim sendo, não se modifica no tempo e no espaço. Aplica-se a todas as pessoas, inclusivamente aos escravos, o que seria inimaginável aquando da democracia ateniense. Os estóicos entendiam que tudo está presente em tudo e que o Universo é uno e contínuo e, como consequência, o menor acontecimento influencia o todo. Neste sentido, existe uma única vida partilhada por uma infinidade de corpos limitados. Desta forma, o cosmopolitismo é o reflexo, sob o plano moral e social, da simpatia universal.

⁷⁵*Ibidem*, p. 88.

O sábio estóico é o que sabe que o “*que não é útil ao enxame não o é também à abelha*”, ou seja, a lei universal deve aplicar-se ao mesmo tempo na natureza e nas cidades.

«Por isso Zenão, numa República de que nos fala Plutarco, se insurge contra uma organização do mundo dividido em cidades e povos, possuindo cada um leis particulares e vendo nos outros estrangeiros e inimigos. Todos os homens são cidadãos da república de Zeus, devem viver unidos sob uma lei comum, como um rebanho guiado por um pastor.»⁷⁶

Séneca afirmou que a humanidade é sagrada. Esta afirmação é bastante esclarecedora do valor que os estóicos atribuem ao Homem enquanto Homem. Cada Homem deve encontrar-se consigo próprio e valorizar o outro Homem como fim em si mesmo. Todos os Homens fazem parte do Universo e devem respeitar todos os elementos do mesmo.

Ao contrário do que se poderia pensar, as ideias cosmopolitas não se perderam no tempo, não estagnaram na antiguidade, Kant, de certa forma, recupera-as, aprofundando-as, advogando que o Homem é um fim em si mesmo e como tal deverá ser respeitado por todos.

Kant ao preconizar um mundo ideal, o Reino dos Fins, através da moralidade coloca o Homem como o centro de toda a acção. O Homem tem dignidade própria, ou seja, não deve ser tomado como um meio, mas sempre como um fim e como tal deve ser em qualquer parte respeitado e respeitar os outros Homens. A forma de cumprir este respeito mútuo é realizada, para Kant, através do estabelecimento de normas universais que possam reger racionalmente quer as relações individuais quer as relações entre os

⁷⁶*Ibidem*, p. 89.

Estados. Podemos dizer que, na perspectiva kantiana, a constituição do Estado é a garantia de que todos os Homens são respeitados como fins em si mesmos.

Com Kant, para além de existir duas dimensões do direito, nomeadamente o direito interno de cada Estado e o direito das relações dos Estados entre si e do indivíduo de um Estado com os do outro, existe uma terceira dimensão: o direito cosmopolita, o que permite a aplicação de regras universais⁷⁷.

«Para aceder a esse estado cosmopolita, Kant apresenta dois caminhos, que aparecem repetidamente no decurso das obras mencionadas e têm sido amplamente comentados pelos intérpretes. (...) O primeiro desses caminhos é o do federalismo ou federação de Estados livres (*Federalism freier Staaten*) ou federação pacífica de estados. Neste ponto, é útil introduzir uma precisão, uma simples distinção entre "tratado de paz" (*pactum pacis*), que tem como objectivo final por fim a uma guerra e uma "federação pacífica" (*foedus pacificum*), que pretende por fim a todas as guerras. Em cada um dos estados da federação que têm a sua soberania e estabelece ligações com os outros, ligações que são renegociáveis.»⁷⁸

Adela Cortina considera que se torna cada vez mais urgente a necessidade de uma moral universal, segundo os princípios kantianos, que seja vinculante para toda a humanidade, porque as acções humanas, devido ao desenvolvimento científico e técnico, representam repercussões planetárias graves. Desta forma, não é suficiente que

⁷⁷Na obra *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Kant acrescenta uma terceira dimensão ao direito: o direito cosmopolita, ou seja, o direito dos cidadãos do mundo, considerando cada indivíduo não como membro do seu Estado, mas como membro de uma sociedade cosmopolita. O direito cosmopolita é apresentado, no terceiro artigo da referida obra, como a terceira condição para a paz. «O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.» (Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 137).

⁷⁸«Para acceder a esse estado cosmopolita, Kant duda entre dos caminos, que aparecen reiteradamente a lo largo de las obras mencionadas y han sido ampliamente comentadas por sus intérpretes. (...) El primero de estos caminos es el de un federalismo de estados libres (*Federalism freier Staaten*) o federación pacífica de Estados. En este punto conviene introducir una precision, distinguiendo entre un simple "tratado de paz" (*pactum pacis*), que tiene por meta poner fin a una sola guerra y una "federación pacífica" (*foedus pacificum*), cuyo objetivo es poner fin a todas las guerras. En una federación de Estados cada uno de ellos es dueño de su soberanía y establece vínculos con los restantes, vínculos que son revisables.» (Adela Cortina, "Cosmopolitismo y Paz: la Brújula de Razon en su Uso Político", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 61, Fasc. 2, 2005, pp. 386-387).

um pequeno grupo de Homens aceite as normas, mas é necessário que as normas sejam universalmente vinculadoras.

«Além disso, a moralidade de uma comunidade particular em alguns casos necessita de remeter-se a uma moralidade de uma comunidade universal, visto que existem problemas morais que só podem ser enfrentados se as pessoas forem capazes de se colocarem no lugar de qualquer outro, incluindo, também, a das gerações futuras.»⁷⁹

Assim, a construção de uma sociedade cosmopolita requer uma tarefa multilateral, onde estão presentes uniões transnacionais. O cosmopolitismo se, por um lado, evita a guerra e abre as portas ao comércio, por outro lado, possibilita a necessidade imperiosa de uma justiça distributiva mundial.

«E, finalmente, a construção de uma sociedade cosmopolita exige a elaboração de uma *ética global intercultural*. Não pode ser feito a partir de uma única cultura, estendendo-se para o outro, mas a partir de um diálogo intercultural, envolvendo também as religiões. Porque a verdade é que, apesar de Huntington, "não haverá paz no mundo sem a paz religiosa.»⁸⁰

Estas reflexões encaminham-nos para o cosmopolitismo actual, em que cada vez mais o Homem tem de aceitar a diferença e ser capaz de integrar a diversidade humana na sua própria existência. Nesta ordem de ideias, Kwame Appiah defende,

⁷⁹«Además de la moralidad de la comunidad concreta en algunos casos es precisa remitirse a una moralidad de la comunidad universal, puesto que ha y problemas morales que sólo pueden ser enfrentados si las personas son capaces de ponerse en el lugar de cualquier otro, incluyendo también a las generaciones futuras.» (Adela Cortina, *Ética*, Madrid, Akal, 2001, p. 39).

⁸⁰« Y, por último, la construcción de una sociedad cosmopolita exige la elaboración de una *ética global intercultural*. No puede hacerse desde una solo cultura, extendiéndola a las demás, sino desde un diálogo intercultural, que implique también a las religiones. Porque es cierto que, a pesar de Huntington, "no habrá paz mundial sin paz religiosa."» (Adela Cortina, art.cit, p. 396).

claramente, que para que se viva num mundo cosmopolita é necessário o respeito pela diferença e o saber estar no mundo.

«Por isso há duas linhas que se entrelaçam na noção de cosmopolitismo. Uma é a ideia de que temos obrigações para com os outros, obrigações que vão para lá daqueles a que estamos ligados por laços de amizade ou género, ou até mesmo laços formais de uma cidadania partilhada. A outra é o encararmos seriamente o valor não apenas da vida humana, mas das vidas humanas em particular, o que significa interessarmo-nos nas práticas e crenças que lhes dão significado. As pessoas são diferentes, o cosmopolita tem noção disso, e há muito a aprender com as nossas diferenças. Visto que há tantas possibilidades humanas que vale a pena explorar, não esperamos nem desejamos que cada pessoa ou cada sociedade se convertam num estilo único de vida. Quaisquer que sejam as nossas obrigações para com os outros (ou dos outros para connosco), eles têm muitas vezes de seguir o seu próprio caminho.»⁸¹

Não obstante, Appiah considera que pensar que todos os Homens são defensores do cosmopolitismo é um sonho, uma vez que se torna difícil que todos tenham um respeito generalizado pela diversidade. Um cosmopolitismo real equilibra o respeito pelas diferenças e o respeito pelos seres humanos na sua especificidade. O cosmopolitismo parte da ideia de que todas as culturas tem abertura suficiente para permitir o diálogo. Através do diálogo e da compreensão mútua torna-se mais fácil a aceitação do que é diferente e até a própria integração do diferente no que é igual. A essência do cosmopolitismo está na capacidade humana de estabelecer o diálogo. Por mais difícil que este se apresente, nunca se deve desistir, mesmo sabendo que não conduzirá a uma solução definitiva e única, mas, certamente, contribuirá para o enriquecimento de todos os envolvidos no processo.

O cosmopolitismo visa instituir uma nova cultura política internacional dos Direitos Humanos, livre de preconceitos. Nos dias de hoje, a óptica dos Direitos

⁸¹Kwame Appiah, *Cosmopolitismo*, Lisboa, Publicações Europa-América, 2008, p. 13.

Humanos tem de aceitar o respeito pela diversidade como ponto base, dando visibilidade, também, à diferença, que se traduz em igualdade e em afirmação de direitos.

O cosmopolitismo é, então, a afirmação de três itens básicos, o primeiro, que os seres humanos representam as unidades fundamentais da preocupação moral, o segundo, que todos os seres humanos possuem um *status* moral igual e o terceiro, que ninguém se pode isentar das suas obrigações no âmbito global.

2. O Cristianismo

Guy Haarscher defende que o Cristianismo foi fundamental para a clarificação do conceito de direito natural.

« (...) o advento do *cristianismo* marca uma etapa importante da história da constituição do *corpus* teórico dos direitos do homem: desta vez, existe mesmo uma instância real, consubstanciada neste mundo – a Igreja – e, no entanto, ela está nitidamente separada do poder temporal. Por outras palavras, a lei natural é sancionada, defendida por uma instituição terrestre (...)»⁸²

O direito natural ficou a cargo da Igreja, ou seja, segundo os princípios cristãos, todos os Homens são iguais perante a única entidade superior que existe: Deus. Deus é que criou todas as criaturas e no que concerne aos Homens criou-os de forma igual e conseqüentemente detentores dos mesmos direitos. Se Deus criou todos de igual forma, ninguém se pode sobrepor aos Outros, a não ser com o acordo de todos os membros da comunidade e tendo como objectivo máximo trabalhar para o Bem da mesma.

⁸²Guy Haarscher, *op.cit.*, p. 79

Com o Cristianismo atribui-se um novo valor ao Homem, enquanto ser único, diferente dos demais e possuidor de capacidades que permitem estabelecer diversos tipos de relações. A relação com o Outro, segundo os mandamentos da lei de Deus, torna o Homem, um ser que necessita dos outros Homens para colocar em prática o Bem. Com a prática do Bem, os Homens respeitam-se e são capazes de alterar e de melhorar a sua forma de ser.

«É fácil notar que a preocupação da Doutrina Social da Igreja vai, não para a “pessoa em si”, abstractamente considerada, como essência hipostasiada, mas para o homem concreto e histórico, para cada homem singular, ao qual Cristo se uniu através do mistério da Redenção. (...) Como é bem sabido, a tradição judaico-cristã afastou-se decididamente daquelas expressões da cultura oriental e da filosofia grega que depreciavam, mais ou menos, os entes particulares e os seres pessoais e veio dar um pleno reconhecimento às pessoas concretas, com o seu valor inestimável e insubstituível. Das relações do homem com Deus fez um diálogo personalizado, face a face, cuja radical singularidade tem dado azo, ao longo dos tempos, a comentários memoráveis, como os do grande Newman.»⁸³

O Cristianismo considera que é graças ao encontro com os outros, ao serviço mútuo e ao diálogo com os seus irmãos, que o Homem desenvolve as suas capacidades e responde à sua vocação. Quando o ser humano vive em sociedade deve promover uma vasta participação na comunidade, demonstrando a sua responsabilidade social que o próprio Estado não pode ultrapassar, que é a ajuda ao Outro. Não obstante, os ideais cristãos consideram que se torna necessária uma autoridade de forma a assegurar o bem da sociedade, isto é, o Bem Comum⁸⁴.

Ao procurar o Bem Comum existe, sempre, o respeito pelos direitos da pessoa humana. Esses direitos são anteriores à sociedade e impõem-se a ela. O respeito da

⁸³Mário Bigotte Chorão, *Pessoa Humana, Direito e Política*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 203.

pessoa humana passa pela salvaguarda do seguinte princípio: cada Homem deve considerar o seu próximo, sem excepção, como “Outro” e zelar, primeiramente, pela sua existência e pelos meios que são necessários para viver dignamente.

João Paulo II, a este respeito, afirma:

«A Igreja sempre tem ensinado o dever de agir pelo bem comum; e, procedendo assim, também educou bons cidadãos para cada Estado. Além disso, sempre ensinou que o dever fundamental do poder é a solicitude pelo bem comum da sociedade; daqui dimanam os seus direitos fundamentais. Em nome precisamente destas premissas, respeitantes à ordem ética objectiva, os direitos do poder não podem ser entendidos de outro modo que não seja à base do respeito pelos direitos objectivos e invioláveis do homem.

O bem comum que a autoridade serve no Estado, só se realiza plenamente quando todos os cidadãos estão seguros dos seus direitos. Sem isso, chega-se ao descalabro da sociedade; à oposição dos cidadãos contra a autoridade, ou então a uma situação de opressão, de intimidação, de violência, ou de terrorismo, de que nos fornecem numerosos exemplos os totalitarismos do nosso século. É assim que o princípio dos direitos do homem afecta profundamente o sector da justiça social e se torna padrão para a sua fundamental verificação na vida dos Organismos políticos.»⁸⁵

João Paulo II defende, na *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, que um dos princípios da Igreja é a *educação para a cidadania*, na medida em que o Eu deve oferecer-se ao serviço do Outro. Quando todos são capazes de reconhecer que os direitos são iguais para toda a comunidade atinge-se o Bem Comum.

Ainda no âmbito do Cristianismo, não podemos deixar de referir o pensamento de São Tomás de Aquino. Este ao analisar a natureza humana constata que o Homem é um animal político e, portanto, encontra-se forçado a viver em sociedade com os outros Homens, tal como os princípios do Cristianismo preconizavam.

⁸⁵João Paulo II, “Carta Encíclica Redemptor Hominis”, in *O Papa nos Açores*, Angra do Heroísmo, Imprimatur, 1991, p. 29.

A primeira forma da sociedade humana é a família, da qual depende a conservação da espécie humana, e a segunda forma é o Estado, de que depende o Bem Comum do indivíduo. A sociedade é a união estável de um certo número de pessoas que colaboram com vista a um fim. A família não é suficiente para completar as exigências complexas da vida humana, daí a necessidade de constituir a sociedade civil, que é o conjunto de famílias, nas quais já se encontra uma diferença de funções e de poderes.

A necessidade do Estado não procede directamente do pecado original, pois mesmo que o pecado original não tivesse existido, o Estado existiria. O Estado decorre, sim, da condição social da natureza humana, porque mesmo num estado de inocência os Homens viveriam mutuamente relacionados. Uma sociedade de indivíduos com relações mútuas, sem uma autoridade que velasse pelo Bem Comum, não poderia subsistir⁸⁶. A finalidade do Estado consiste em organizar e conduzir os cidadãos para uma vida feliz e virtuosa. O Homem é um ser social e necessita de orientações para viver em sociedade.

Na perspectiva tomasiana, o Estado não tem apenas uma função repressiva e económica, tem, também, uma função organizadora e moral. Apesar de o Estado ser completo a nível civil fica, no entanto, subordinado à religião e à moral. A religião tem como tarefa o bem eterno das almas, ao passo que o Estado tem apenas como objectivo o bem temporal do indivíduo.

Encontrando-se o Homem a viver em sociedade tem de obedecer às regras e às leis vigentes nesta comunidade. A lei é a regra e a medida de todos os actos humanos, procurando que o Homem alcance a felicidade. Desta forma, a lei enquanto regra e medida, pode estar presente de duas formas: em primeiro lugar, como aquilo que regula e mede as acções e, em segundo lugar, enquanto o Homem é por ela regulado e regido.

⁸⁶«No bem comum, tal como ficou definido, está a verdadeira chave da política. A sua realização é a razão de ser da sociedade política e do Estado, o critério aferido da legitimidade do poder e da lei, o fundamento da autoridade enquanto direito de mando e de se fazer obedecer.» (Mário Bigotte Chorão, *op.cit.*, pp. 214-215).

As criaturas destituídas de razão orientam-se para o seu fim, apenas enquanto são organizadas e reguladas pela lei eterna; por outro lado, as criaturas racionais participam da lei eterna, também, enquanto se podem regular a si mesma, conformando-se ou não com a lei eterna. São Tomás de Aquino dá o nome de lei natural à participação das criaturas racionais na lei eterna. Existem, então, duas formas de participação na lei eterna, enquanto somos simplesmente regidos por ela e enquanto podemos regular as nossas acções de acordo ou não com ela. A criatura racional, dotada de vontade livre, é senhora dos seus actos e como tal ela pode obedecer ou transgredir a lei eterna.

No pensamento de São Tomás de Aquino, as normas civis existem para que os que são propensos aos vícios e aos erros sejam persuadidos, a bem da ordem pública, a evitar desvios. Assim, o grande aquinatense insiste na função pedagógica das leis humanas e nas sanções que estas podem e devem incluir. O grande objectivo é a convivência pacífica entre todos os Homens, procurando alcançar a felicidade e o Bem Comum.

«Uma venerável doutrina, que tem um dos seus máximos expoentes em São Tomás de Aquino considera o bem comum como a causa final da lei. Recorde-se a definição que desta nos dá o *Aquimena* (*Suma Teológica*, I-II, 90, 94); “*rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgada.*” (ordenação da razão com vista ao Bem Comum, promulgada por quem tem o cuidado de comunidade).»⁸⁷

O fim de um ser é aquele para o qual ele caminha, neste caso, o Homem procura sempre a felicidade. São Tomás de Aquino considera que a felicidade se encontra no Bem. Este bem é o Bem Infinito, ou seja, Deus. «No amor e no conhecimento de Deus,

⁸⁷*Ibidem*, p. 219.

a alma atingirá a felicidade perfeita.»⁸⁸ Apenas na contemplação de Deus é que a alma pode ser plenamente feliz.

Segundo Cipriano Pacheco, para São Tomás de Aquino o desejo de conhecer é o que é específico do ser humano: «(...) dir-se-ia que Tomás de Aquino identifica o desejo de conhecer como sendo a dimensão do ser humano que anuncia nele uma capacidade de abertura a Deus.»⁸⁹

O conhecimento é o meio que permite ao ser humano o acesso à sua felicidade. O Homem ao desenvolver as suas capacidades cognitivas possibilita uma maior aproximação a Deus. Deus é o fim do Homem, logo, a sua felicidade. João Ameal considera que:

« (...) o homem deve ter um fim marcado pela inteligência que o cria e lhe confere certa natureza. O fim de um ser é aquele para que ele tende sempre e dum modo necessário. O homem tende sempre e necessariamente para a felicidade. Possuí-la, será o seu fim.»⁹⁰

A felicidade é alcançada com a ajuda do Outro. Para São Tomás de Aquino, o ser humano não se reduz a um indivíduo fechado num solipsismo. «A própria experiência do “eu” supõe ou inclui a percepção de um “tu”.»⁹¹ O Homem é um ser com capacidade para receber algo que não vem dele próprio, mas sim de alguma coisa exterior. O ser humano só se constitui enquanto pessoa na relação com um Outro que lhe permite reconhecer-se na sua individualidade, suscitando nele uma atitude de escuta e de solicitude. O Homem só pode atingir a felicidade quando assume a sua condição de

⁸⁸João Ameal, *São Tomaz de Aquino*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1947, p. 391.

⁸⁹Cipriano Franco Pacheco, *O Desejo Natural da Visão de Deus. Expressão de Abertura ao Transcendente: um estudo em Tomás de Aquino na Summa contra Gentiles*, Romae, Universidade Pontifícia de São Tomás, 2001, p. 119.

⁹⁰João Ameal, *op.cit.*, p. 390.

⁹¹Cipriano Franco Pacheco, *op.cit.*, p. 299.

ser-em-relação. É na relação com os outros que o Homem desenvolve as suas capacidades e potencialidades. Através do inter-relacionamento o Homem aprende a respeitar e a integrar nos seus valores o que o Outro tem para oferecer.

Neste sentido, actualmente, a própria Igreja dá o exemplo, procurando aceitar e respeitar os princípios de outras religiões. Cada vez mais se promove o diálogo inter-religioso.

«Mas aquele que especificamente abordou o tema do diálogo interreligioso foi a declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs (N.A., Nostra Actate, 28.10.1965). Há, neste conjunto de documentos, e especialmente no último, uma clara alteração de mentalidade, que abriu caminhos novos ao diálogo, devendo salientar-se, no conjunto da Igreja universal, os esforços e trabalhos empreendidos pelas conferências episcopais da Ásia – justamente aquelas que se viam mais directamente confrontadas com outras religiões de carácter universalista. A primeira encíclica de João Paulo II, o Redentor do Homem (1979) rasgou novos caminhos à teologia católica, de tal modo que, num documento publicado cinco anos depois (Atitude da Igreja Católica face aos crentes das Outras Religiões) deixa de se falar em “não-cristãs” para de adoptar a expressão “crentes de outras religiões”, o que exprime uma mudança radical de perspectiva.»⁹²

O diálogo inter-religioso é uma designação ampla que se refere à partilha de ideias, crenças e experiências, entre pessoas de diferentes tradições religiosas. Esta partilha pode ter lugar em áreas tão diferentes como a teologia, a experiência espiritual, os contactos pessoais, através do estudo e da organização de seminários, documentos escritos e artigos e mediante o envolvimento social, assim como nas actividades da vida do dia-a-dia.

Como as religiões estão ao serviço da comunidade humana, o diálogo inter-religioso não se pode limitar à esfera do religioso, devendo abarcar todas as dimensões da vida humana. É no compromisso compartilhado a favor da melhoria de vida da

⁹²António Carmo, *Antropologia das Religiões*, Lisboa, Universidade Aberta, 2001, p. 395.

comunidade que se descobre a complementaridade, a urgência e o significado do diálogo a todos os níveis.

«Tal diálogo não se trava unicamente ao nível dos especialistas (teólogos, pastoralistas, etc.). Longe disso. A experiência demonstra que, onde o diálogo tem dado melhores frutos é ao nível vivencial, através da criação de comunidades em que se vão irmanando os crentes em tarefas comuns, mas também em encontros de reflexão e oração para aprofundar o conhecimento mútuo. O resultado habitual é que cada um sai normalmente mais fortalecido nas suas próprias convicções (porque não se trata de “converter” os outros à força) mas com um novo espírito de abertura e tolerância que gera grandes amizades e conseqüentemente, abre novos caminhos para a paz.»⁹³

O diálogo deverá começar no seio da própria família, quando se ensina aos filhos que é necessário o respeito pelas diferenças a vários níveis, transmitindo-lhes os valores de aceitação do Outro como diferente. Esta educação transforma-se numa *educação para a cidadania*, que deverá continuar na Escola e prolongar-se ao longo da vida do indivíduo.

3. O Novo Direito Natural da Modernidade

O jusnaturalismo foi uma corrente da filosofia política que se iniciou no século XVII, com Hugo Grotius e com Thomas Hobbes, que procurou reflectir sobre o direito natural⁹⁴. O termo jusnaturalismo defende a existência de um direito cujo conteúdo é estabelecido pela natureza e como tal é válido em qualquer lugar e tempo. É assim, o direito que emana da própria natureza, independentemente da natureza humana. É

⁹³*Ibidem*, p. 396.

⁹⁴Cf. Guy Haarscher, *op.cit.*, pp. 96-97.

invariável no espaço e no tempo e é insusceptível de variação pelas opiniões individuais ou pela vontade do Estado. O direito natural corresponderia a uma exigência eterna ou imutável de um direito justo, representado por um valor transcendental ou metafísico da justiça.

Na antiguidade clássica, a fundamentação do direito natural tinha como referência a natureza e as suas leis, de tal forma que era consensual afirmar-se que as leis que serviam para os animais e para as plantas também serviriam para os Homens, isto é, toda a natureza se regulava pelos mesmos princípios. Os direitos naturais corresponderiam à dinâmica do próprio universo, reflectindo as leis eternas e imutáveis que regem o funcionamento do Cosmos. O jusnaturalismo moderno, pelo contrário, fundamenta o direito natural na natureza de um Homem racional e social, revelando nas suas atitudes os princípios inatos da natureza e as capacidades que lhe permitem superar os obstáculos que se lhe apresentam. O jusnaturalismo racionalista consolida-se com o advento do iluminismo, despontando a razão humana como um código de ética universal e pressupondo um ser humano único, que não se repete. No entanto, os indivíduos não se podem esquecer que o fim último da sua existência é uma sã convivência entre todos.

Segundo Mário Bigotte Chorão, o

«(...) jusnaturalismo realista (...) põe no centro da ordem jurídico-política a realização do justo natural, reconhece as pessoas como titulares de direitos fundamentais baseados na sua natureza e afirma como medida e regra superior do justo e desses direitos a lei natural. A lei, em geral, na formulação tomista é “*ordinatio rationis ad bonum commune*” e, a lei natural “*participatio legis aeternae in rationali creatura*”. As leis humanas ou positivas são indispensáveis à ordenação da vida social e subordinam-se à lei natural.»⁹⁵

⁹⁵Mário Bigotte Chorão, *op.cit.*, p. 93.

Dentro dos princípios da teoria jusnaturalista, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant tornam-se os seus dignos representantes.

A natureza humana, para Thomas Hobbes, caracteriza-se pelas faculdades inatas que o Homem possui.

«A natureza humana é a soma das suas faculdades naturais, como a alimentação, o movimento, a sensibilidade, a razão, etc. Nós todos concordamos em nomear estas faculdades de naturais; elas fazem parte da noção de homem que definimos como um animal racional.»⁹⁶

Hobbes pretende analisar profundamente a natureza humana de forma a descobrir os elementos fundamentais sobre os quais as regras e as leis políticas se podem fundar, salientando que existem elementos que podem não ser totalmente bons. Na natureza do Homem podem-se encontrar três causas principais da discórdia, sendo elas, as seguintes: a competição, a desconfiança e a glória. A competição leva o Homem a atacar os outros Homens, tendo como objectivo o lucro e a sua glória individual. A guerra a que a competição pode levar os Homens, não é só no período de efectiva batalha, mas, também, todo o período de preparação da mesma, no qual todos se encontram desconfiados e em permanente ansiedade. Hobbes faz uma comparação original:

«Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição

⁹⁶«La nature de l'homme est la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement de la génération, la sensibilité, la raison, etc. Nous nous accordons tous à nommer ces facultés naturelles ; elles sont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raisonnable.» (Thomas Hobbes, *De la Nature Humaine*, Paris, Livrarie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 24).

para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo é de paz.»⁹⁷

Para Hobbes, no estado de natureza todos estão submetidos à guerra e a sociedade é artificialmente formada na esperança que se controle os desejos individuais. Assim, a teoria do Homem como animal político inserido numa comunidade, que procura não o seu bem pessoal, mas o bem de todos, é substituído pela teoria do Homem egoísta que é fortemente dominado pelas paixões e que olha ferozmente para a defesa dos seus direitos individuais e não pensa nos outros. No estado de natureza, os Homens viviam sem nenhum limite à sua liberdade, resultando uma situação de insegurança, de instabilidade e de guerra generalizada.

«Hobbes baseava-se numa noção de estado de natureza cujos traços eram radicalmente individualistas e materialistas: o homem, movido pelo instinto de auto conservação, procura a todo o custo precaver-se contra a agressão eventual por alguém mais forte que ele e, como o futuro é sempre imprevisível, é tentado a acumular cada vez mais poder (de protecções potenciais). Daí um estado de *homo homini lupus*, uma guerra contra todos.»⁹⁸

Assim, Thomas Hobbes parte de um princípio igualitário, pois no estado de natureza todos estão submetidos às mesmas condições.

«A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal, o mais

⁹⁷*Ibidem*, p. 111.

⁹⁸Guy Haarscher, *op. cit.*, p. 90.

fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontram ameaçados pelo mesmo perigo.»⁹⁹

Thomas Hobbes defende que as leis da natureza, como é exemplo, o desejo da paz e a garantia da liberdade, conduzem os Homens à formalização de um contrato. Como o estado de natureza é prejudicial aos Homens, porque os conduz à guerra, então, submetem-se a um direito civil que procurará garantir a paz entre todos.

A solução para uma pacífica convivência entre os Homens é a constituição de um Estado forte.

«O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência da sua vontade; é o caso do poder de um estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção ou de várias facções coligadas. Consequentemente, ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas.»¹⁰⁰

É com a formação do contrato que, quer o direito quer a justiça, passam a ser concessões do soberano, consequentemente o poder do soberano é absoluto. É o leviatã. O termo Leviatã é utilizado por Hobbes para ilustrar a figura artificial do Estado. O contrato é fundado e iniciado artificialmente pelos Homens, mas com o consenso de todos, e é firmado de forma irreversível entre os indivíduos e o soberano. O Estado surge, exactamente, para evitar o Estado de guerra através de um poder comum, impor a ordem e tornar a sociedade justa, isto é, que todos os Homens tenham os mesmos direitos e deveres, respeitando-se.

⁹⁹Thomas Hobbes, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 109.

¹⁰⁰*Ibidem*, p. 83.

«O “Leviatã” possui pois um poder absoluto, não deve respeitar nenhuma “liberdade” (...), o seu único dever consiste em garantir a segurança dos súbditos.»¹⁰¹

Segundo Thomas Hobbes, os Homens devem deixar os seus direitos naturais a favor do soberano, que não possui nenhum vínculo contratual com os seus súbditos; mas, apenas pelo facto de ser o fundador da comunidade política passa a ser o representante das acções de todos os contratantes, que se tornam súbditos obedientes, podendo usufruir com segurança da sua propriedade, bens e viver em paz. Perante toda esta situação, Hobbes considera que o soberano é o único árbitro das reivindicações do povo, a não ser se que o próprio soberano se coloque contra os princípios do direito natural e deixe de cumprir a sua missão fundamental que é o Bem Comum.

Em diálogo crítico com o pensamento de Hobbes, John Locke desenvolve a sua teoria do contrato social, na qual defende que o direito natural não depende da cidadania, nem das leis de um Estado, nem tão pouco estava limitado a um grupo étnico, cultural ou religioso em particular, mas refere-se directamente a todos os Homens.

John Locke começa por questionar como seria a vida sem Estado, denominando esta situação imaginária de estado de natureza. Este designa uma situação hipotética em que os seres humanos viveriam sem leis impostas por um governo e sem submissão a ninguém, regendo-se apenas pela lei natural. No estado de natureza, todos os Homens são igualmente livres para dispor de si e da sua propriedade, logo, regem-se pelo direito natural. Os Homens têm a capacidade para promoverem a sua auto-conservação e desenvolverem a propriedade dos bens que alcançaram pelo seu trabalho.

¹⁰¹Guy Haarscher, *op.cit.* pp. 91- 92.

«Para compreendermos devidamente o conceito de poder político, e para o derivarmos da sua raiz, temos de considerar aquela condição em que todos os homens naturalmente se encontram, e que é um estado de liberdade perfeita de ordenarem as suas acções e de disporem como entenderem, seja das suas pessoas, sem necessitarem de permissão ou dependerem da vontade de qualquer outro homem, dentro dos limites da lei da natureza.

É também um estado de igualdade. Nele, todo o poder e toda a jurisdição são recíprocos, e nenhum homem os possui mais do que os outros. Pelo facto de todas as criaturas de uma mesma espécie e estatuto gozarem indistintamente das mesmas vantagens da natureza e das mesmas faculdades, todas são iguais, umas entre as demais, e nenhuma delas se encontra numa posição de subordinação em relação a quem quer que seja.»¹⁰²

Podemos enunciar como características do estado de natureza o facto dos seres humanos serem livres e iguais e como consequência têm os mesmos direitos, não existindo qualquer hierarquia entre eles. Não existe nenhuma autoridade superior à vontade individual, somente o consentimento voluntário é que legitima que um indivíduo submeta alguém à sua autoridade. Todos os indivíduos têm o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Embora o estado de natureza seja um estado de liberdade, não é um estado de ausência de leis, uma vez que os seres humanos se devem reger pela lei natural. O estado de natureza seria uma sociedade livre e igualitária, onde imperaria a paz e a solidariedade na preservação das coisas privadas e do bem-estar comum.

Para John Locke, o estado de natureza garante de forma insuficiente os direitos naturais. Os direitos naturais são entendidos como imperativos morais, porém a fraqueza humana leva a que os Homens nem sempre respeitem as regras, e devido a este possível desrespeito todos os Homens ficam numa situação de insegurança. Esta insegurança que os Homens sentem leva-nos a compreender a seguinte questão: se no estado de natureza os indivíduos são livres, porque razão os Homens decidem abdicar

¹⁰²John Locke, *Segundo Tratado do Governo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 35.

dessa liberdade e constituir a sociedade civil e o Estado? A resposta a esta questão é-nos dada pelo próprio John Locke:

«No estado de natureza o homem possui, de facto, um tal direito, contudo o seu exercício é extremamente incerto, uma vez que esta constantemente exposto à invasão dos outros. Todos são reis, tanto quanto ele, e cada homem é o seu igual. Ora, a verdade é que, na sua maioria, os homens não são exactamente cumpridores escrupulosos da equidade e da justiça, daí que o usufruto da propriedade de que dispõem num tal estado de natureza seja bastante perigoso e sem garantia. É isto que os leva a abandonar aquela condição que, apesar de marcada pela liberdade, está repleta de medos e de perigos contínuos. E não é sem razão que um homem procura e deseja unir-se a outros em sociedade, quer estes já se encontrem assim organizados, quer estejam resolvidos a unirem-se com vista à preservação mútua das suas vidas, das suas liberdades e dos seus bens, a que me tenho vindo a referir com o nome genérico de propriedade.»¹⁰³

A resposta de Locke é tão simples como inquietante. Se é verdade que todos os Homens são iguais, não é verdade, que sejam igualmente bons, desta forma torna-se necessário o poder coercivo do Estado.

No estado de natureza ninguém tinha poder para garantir o cumprimento da lei natural, nem existia nenhuma autoridade para julgar com imparcialidade os indivíduos que eram infractores, por isso, os indivíduos decidiram abdicar de certas liberdades e celebrar um contrato social através do qual cedem o seu poder ao Estado, incumbindo-o de fazer e executar as leis necessárias à preservação dos direitos de todos, constituindo assim a sociedade civil e o Estado. O Estado existe exclusivamente para proteger a vida e a propriedade dos cidadãos.

O acordo é estabelecido entre indivíduos que, livremente e com consentimento mútuo, prescindem de certas liberdades em troca da protecção do Estado. Foi a necessidade de assegurar a protecção da vida, da liberdade e da propriedade, que

¹⁰³*Ibidem*, p. 143.

determinou a passagem do estado de natureza para a sociedade civil, sendo o consentimento mútuo a base da legitimidade da autoridade do Estado que, segundo os princípios do contrato social, assume as seguintes obrigações: assegurar o respeito pela lei natural; repor a ordem quando esta for violada, punindo o infractor; elaborar as leis necessárias para garantir o Bem Comum e impor o cumprimento das mesmas; proteger os direitos individuais; julgar e aplicar a justiça; defender a paz, a segurança e o bem comum; respeitar a finalidade para que foi instituído, não exercendo o poder de modo absoluto e tirânico, nem procurar ser mais poderoso do que os indivíduos que serve.

Fundamentando-se num acordo, o poder do chefe do Estado implica que ao direito de legislar e de obrigar pela força e pelo castigo a cumprir a lei, se contraponham os seus deveres como governante para com todos os súbditos e, entre esses, o primeiro de todos é o

«(...) dever do magistrado civil assegurar, pelo cumprimento imparcial de leis iguais para todos, a todo o povo em geral, e a cada um dos seus súbditos em particular, a justa posse de tais bens, que fazem parte da vida terrena.»¹⁰⁴

O cidadão, o sacerdote ou o príncipe, todos estão sujeitos à constituição do Estado e aos princípios que regem a sociedade civil. Todos são obrigados a obedecer à lei. Tendo o poder do Estado a sua origem num contrato e tendo como objectivos a promoção do bem comum, garantir a vida e a propriedade das pessoas, os governantes não se podem servir da autoridade que lhes foi concedida para a discriminar e perseguir os cidadãos por qualquer razão. Quando algum governante ultrapassa os seus limites, ou seja, se torna tirânico, acaba por originar a ruptura do contrato.

¹⁰⁴*Ibidem*, p. 59.

Na perspectiva lockeana, os direitos do Homem estariam assegurados, prevalecendo a justiça na sociedade. «Ninguém, (...), tem poderes arbitrários sobre si próprio, e muito menos sobre os outros, ninguém pode destruir uma vida, nem os bens dos outros.»¹⁰⁵

Perante as constatações de Hobbes e de Locke, a questão que preocupa Rousseau é a formação dos cidadãos e a partir daqui procurar a melhor forma de governo. Qual será a natureza do governo mais apropriada para contribuir para a formação de um povo esclarecido e livre no sentido de uma efectiva igualdade? Será esta a questão que preocupará Rousseau.

Se os Homens forem bem formados transformar-se-ão em cidadãos, sendo que o estado de natureza será substituído pelo estado civil, os direitos naturais serão preteridos pelos direitos do cidadão. Assim, o Homem rousseauiano tem de operar uma transformação, passando de um ser natural e independente para um ser relativo, que se considera parte de um todo. O agente principal desta transformação é quem cria as leis. Este teria que ter dois aspectos que o caracterizavam, por um lado, a crença na perfectibilidade do Homem e, por outro lado, o valor pedagógico que Rousseau atribuía ao exemplo.

O Homem rousseauiano é um Homem novo, é o cidadão cujos direitos se baseiam no contrato civil. A experiência da cidadania é o alicerce de uma comunidade equilibrada.

O acto de pertencer à comunidade política é indissociável da vontade geral que, por sua vez, é a própria expressão da soberania. A soberania não se situa, assim, acima dos cidadãos, como na teoria de Hobbes, mas é constituída pela reunião de todos os cidadãos num só corpo. Com Thomas Hobbes, os súbditos fazem um pacto entre eles de

¹⁰⁵ André-Louis Leroy, *Locke*, Lisboa, Ed. 70, 1985, p. 22.

forma a conceder os poderes a um soberano que lhes é exterior. Na teoria de Rousseau trata-se de um pacto entre os cidadãos e o governo, no qual ambos se reafirmam constantemente por meio da vontade geral. A vontade geral não deve ser entendida como uma consciência colectiva, porque as consciências individuais são as únicas possíveis, não existe acima delas uma super consciência. O corpo social não constitui uma totalidade orgânica, transcendente e dominadora em relação aos seus membros. Portanto, o que é especial em Rousseau, no que concerne à vontade geral, é que ele chega até ela não através da afirmação do colectivo, mas do individual, enaltecendo a participação do indivíduo na formação da própria vontade geral. Desta forma, Rousseau pretende evitar não só a transferência da soberania popular a um único indivíduo, mas também o desmembramento da mesma.

Nota-se uma insistência na ideia de que o contrato social e as leis que dele emanam permitem estabelecer uma sociedade livre, igualitária e justa, onde qualquer um dos seus membros se identifica com as decisões da comunidade.

«Esta passagem do estado natural ao estado civil produz no homem uma modificação bastante notável, ao substituir no seu comportamento o instinto pela justiça e ao dar às suas acções a moralidade que lhes faltava antes.»¹⁰⁶

Isto significa que a lei que todos criaram se aplica também a todos da mesma forma, ou seja, todos os actos da vontade geral, da soberania, obrigam ou favorecem de igual modo todos os indivíduos.

Para Rousseau, através do contrato social, a soberania do povo é inalienável, indivisível, infalível e absoluta¹⁰⁷. É inalienável, porque toda a lei que o povo não ratifica é nula, logo não é considerada lei; é indivisível pelo mesmo motivo; é infalível,

¹⁰⁶Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1989, p. 27.

¹⁰⁷Cf. *Ibidem*, pp. 32-33.

porque a vontade geral não pode errar, é sempre recta e tende sempre para o Bem Comum; é absoluta, porque o Estado carece de uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo.

Assegurado o contrato, que estabelece a forma de viver em comunidade, assegura-se a plena manifestação da soberania que é o reflexo do exercício da vontade geral, não se confundindo com a vontade de todos¹⁰⁸.

Os Homens devem ceder uma parte dos seus direitos naturais e não a totalidade dos mesmos.

«Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, até mesmo aos seus deveres. Não há compensação possível para quem renuncia a tudo. Uma tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e significa retirar toda a moralidade às suas acções, privar a sua vontade de toda a liberdade.»¹⁰⁹

Assim, constata Rousseau, «(...) o que o homem perde pelo contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que pode alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui.»¹¹⁰

Na teoria de Rousseau, o Homem não perde os seus direitos, nem a sua dignidade, mas apenas cede uma parte destes direitos para o estabelecimento de um acordo mútuo entre todos os Homens e os governantes. A cedência de direitos individuais vai no sentido de uma melhoria de vida em comum, salientando-se que o

¹⁰⁸A vontade geral tem como objectivo o Bem Comum, ao contrário da vontade de todos que apenas procura os interesses de alguns. O contrato permite a alienação total dos direitos de cada um a favor da comunidade, coloca todos em igual situação, de modo que ninguém teria oportunidade de prejudicar ninguém. Se todos fossem iguais não existiria espaço para opressões e desigualdades. Todos entregam os direitos à comunidade. Como a alienação é completa, a condição fica exactamente igual para todos. Consequentemente, a par da igualdade preserva-se a liberdade, uma vez que entregando-se a todos, não se entrega a ninguém. (Cf. <http://br.monografias.com/trabalhos909/vontade-guerra-rousseau.stml>, consultado no dia 12-08-09).

¹⁰⁹Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 18.

¹¹⁰*Ibidem*, p. 28.

direito à total liberdade nunca pode ser completamente anulado, porque se o fosse estaria a anular o próprio ser humano.

O objectivo de qualquer uma das teorias filosóficas que até aqui apresentamos é a convivência social saudável, sem que uns prejudiquem os outros, respeitando-se através de leis comuns que os organizam.

Neste sentido, também Kant defende a emancipação do Homem em relação a todas as formas de opressão, o que significa afirmar-se que todo o Homem é um fim em si e não um objecto ao serviço dos outros.

O que torna a perspectiva kantiana interessante é que a partir de uma construção racional elabora princípios morais que são válidos para todos os seres humanos, como também podem ser racionalmente deduzidos e demonstrados por cada um de nós. A grande questão que preocupa Kant, nesta área, é a unificação entre a natureza e a moral, entre o mundo físico e o sentimento ético. Quando se relaciona tal problemática ao conceito de política, aponta-se claramente para o tema da análise deste trabalho, os Direitos Humanos.

A investigação kantiana no domínio da ética tem como objectivo estabelecer racionalmente o princípio supremo da moralidade.

«A novidade consiste em situar o âmbito da moral para a solução dos conflitos na acção, seja a nível individual, seja a nível colectivo. Tal solução exige a realização dos homens como tais, e precisamente através da sua racionalidade.»¹¹¹

Tomando como ponto de partida o conjunto das características humanas, que na sua maioria são reconhecidas como virtudes, por exemplo, a coragem, o auto domínio, a

¹¹¹«La novedad consistirá en situar el ámbito moral preferentemente en el de la solución de conflictos de acción, sea a nivel individual, sea a nivel colectivo. Tal solución exige la realización de los hombres como tales, y precisamente a través de su racionalidad.» (Adela Cortina y Emilio Martínez, *Ética*, Madrid, Akal, 2001, p. 38).

caridade e a paciência, Kant verifica que cada uma delas não pode ser considerada em si mesma boa, pois é a nossa própria experiência de vida, que nos mostra que qualquer delas pode ser usada tanto para o bem como para o mal. Perante estas constatações, o filósofo coloca a questão: o que existirá no mundo que seja em si mesmo bom, de tal modo que ninguém possa usá-lo para o mal? Kant considera que a boa vontade é a única coisa que pode ser considerada boa em si mesma, isto porque a boa vontade, enquanto princípio que orienta as acções humanas, não vai buscar o seu valor aos objectivos ou impulsos que nos levam a agir desta ou daquela forma e menos ainda às regalias particulares que podem resultar das acções praticadas com o intuito de obter dele benefícios pessoais, mesmo que indirectamente. O valor de uma boa vontade consiste na pura intenção de praticar o bem, e isto independentemente de qualquer interesse subjectivo que possamos ter pelos resultados da acção praticada. Agir por puro respeito ao dever é a única condição para a realização da acção moral.

Na filosofia kantiana o conceito de dever não pode ser confundido com a obediência ao conjunto de normas e leis que a sociedade impõe ao indivíduo. Agir pelo puro respeito ao dever não é obedecer a uma lei que lhe é imposta de fora, mas que, na sua liberdade de ser racional, reconhece como boa. Uma boa vontade é aquela que apenas obedece aos princípios que uma razão autónoma reconhece como bons. Todas as normas e regras da moralidade podem ser reduzidos a um único princípio formal que expressa o dever de apenas agir com pura intenção de praticar o bem, independente das consequências da acção coincidiram ou não com os interesses particulares ou com o benefício pessoal.

À imposição do dever moral que o ser racional autonomamente exerce, Kant dá o nome de imperativo categórico, que consiste na seguinte máxima: *Age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e*

simultaneamente como um fim em si mesmo e nunca simplesmente como meio. Este imperativo reafirma o Homem como um ser capaz de agir não apenas segundo instintos e interesses, mas segundo uma vontade livre que realiza um puro querer que, sendo íntimo e pessoal, possui ao mesmo tempo um valor universalmente humano.

No plano da relação interpessoal, isso leva a que o Homem não possa ser considerado, apenas, como um meio à disposição de outro Homem.

«O Homem, porém, não é uma coisa e, conseqüentemente, um objecto que possa ser usado simplesmente como meio, mas deve sempre ser considerado em todas as suas acções como fim em si mesmo. Eu não posso, pois, dispor do homem na minha pessoa, para mutilá-lo, para corrompê-lo ou para matá-lo.»¹¹²

O Homem por mais simples que seja tem a capacidade de conhecer aquilo a que é obrigado, isto é, a agir. No entanto, este Homem apenas tem como direitos inatos a possibilidade de se auto determinar e o direito de agir segundo as suas próprias leis e não tem o direito de usar o outro como um instrumento para atingir os seus objectivos.

Kant propõe o imperativo categórico como a base moral da sua doutrina política dos Direitos Humanos. Ao enunciar a necessidade da dignidade como um direito de todos, Kant proclama que todo e qualquer ser humano é insubstituível. Mas, todo o Homem sabe que tem que agir segundo o imperativo categórico.

«O homem é absolutamente obrigado a cumprir o seu dever; além disso, ele sente um desejo “natural e necessário” para uma felicidade, que ele deve alcançar obedecendo à lei, e não concebe que aquele que realiza essa condição possa ver frustrado esse desejo.»¹¹³

¹¹² Romano Galiffi, *A Filosofia de Immanuel Kant*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1986, p. 151.

¹¹³ Raymond Vancourt, *Kant*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 54.

Os Homens como seres racionais estão submetidos à lei que ordena que cada um deles jamais se trate a si mesmo e aos outros como meios, mas sim, sempre como fim em si mesmo. Logo, de uma união sistemática entre os diversos Homens através de leis objectivas comuns, todos os Homens se entendem e respeitam como fim em si mesmos e não como meios ao dispor dos outros.

Kant alia os conceitos de dever, boa vontade e imperativo categórico à política, apresentando-nos o conceito de contrato social, a que denomina de contrato original.

O contrato original é uma solução para o respeito pelos direitos do Homem. Retomando quase palavra por palavra a definição dada por Rousseau, o que faz com que os Homens se unam num mesmo Estado é o contrato originário, onde todos entregam a sua liberdade a uma comunidade – o Estado.

Na obra *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Kant retoma o conceito de vontade geral ao afirmar que uma boa organização para o Estado pode ser obtida se for o resultado de um acordo racional, em que o egoísmo humano se diluiria em favor de uma sociedade justa, isto é, os Homens ao conseguirem afastar o egoísmo pessoal tornar-se-iam bons cidadãos.

«Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles se estabelece uma constituição civil (*pactum unions*) é uma espécie tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto à execução, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer fim), se distingue, no entanto, essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição (*constitutions civilis*). A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos têm), encontra-se em todos os contratos da sociedade; mas a união dos mesmos homens que em si mesmo é um fim (que cada qual deve ter), por conseguinte, a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: uma tal união só pode encontrar-

se numa sociedade enquanto ela radica num estrado civil, isto é, constitui uma comunidade.»¹¹⁴

Kant concorda plenamente com Rousseau quando afirma que o contrato só é válido se a autonomia de cada indivíduo for mantida. A liberdade dos cidadãos adquire uma nova dimensão e força, porque a vontade livre se transforma em vontade legisladora e cada indivíduo unindo-se a todos os outros estará obedecendo às leis que eles próprios estabeleceram.

Se os Homens viverem segundo os princípios e leis que estabelecem poderão aceder ao Reino dos Fins. A felicidade Kantiana seria, assim, alcançada no que denomina de Reino dos Fins.

«Por esta palavra 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 se fizer abstracção das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (...) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos.»¹¹⁵

No Reino dos Fins todos os Homens são entendidos como fins e não como meios, logo, todos têm os mesmos direitos e deveres, o que nos conduz à noção de respeito mútuo. Cada vez mais se torna urgente a necessidade de uma moral universal, que seja vinculante para toda a humanidade, de forma a se evitar violações aos Direitos Humanos.

¹¹⁴ Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 74.

¹¹⁵ Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Ed.70, 1995, p. 75.

4. Reemergência dos Direitos Humanos após a II Guerra Mundial

É de salientar que José Marina e Maria de la Válgoma reafirmam que, e Kant já o defendia, a pessoa tem um valor em si e absoluto, que deve ser preservado em qualquer circunstância.

«Afirmamos que o ser humano tem um valor intrínseco, sem qualquer mérito, simplesmente pelo facto de ser pessoa, e que esse valor deve ser protegido. Do quê e como? Em primeiro lugar, da dor, depois do medo, da escravidão, da ignorância, da discriminação. Como? Afirmando que existe uma forma clara, criadora, operativa, prática de definir a dignidade. Dignidade é possuir direitos e reconhecê-los a todos os seres humanos.»¹¹⁶

Se ao longo dos séculos o Homem foi sendo valorizado como pessoa, com a chegada do século XX, parece que toda esta evolução desapareceu, perdeu-se o respeito pela dignidade humana, principalmente, devido aos acontecimentos ocorridos na I e II Guerras Mundiais. As atrocidades cometidas nas duas guerras mundiais levaram a que cada vez mais a protecção da dignidade humana se associe ao reforço de uma autoridade consciente e justa por parte do Estado. Neste sentido, vários foram os filósofos que se preocuparam em analisar o conceito de pessoa na sua relação com o Estado, nomeadamente os seus direitos e deveres. Filósofos como Jacques Maritain, Hannah Arendt, Jurgen Habermas e Jacques Derrida desenvolveram o seu pensamento procurando esclarecer a dialéctica Homem-Estado.

Jacques Maritain é claro ao afirmar que o Homem é um mistério metafísico que se revela quer pela dignidade quer pelo respeito pela própria pessoa. O Homem não pode ser identificado com um simples objecto ou com um animal.

¹¹⁶José António Marina e Maria de la Válgoma, *A Luta pela Dignidade. Teoria da Felicidade Política*, Lisboa, Fim de Século, 2006, p. 233.

«Quando dizemos que o homem é uma pessoa não queremos dizer somente que é um indivíduo, como um átomo, um caule de trigo, uma mosca ou um elefante são indivíduos. O homem é um indivíduo que pela inteligência e pela vontade a si mesmo se determina (...)»¹¹⁷

O Homem é considerado um animal e um indivíduo, mas não como os outros, pois não é somente uma existência física, tem uma existência mais rica e mais elevada, caracterizando-se pela inteligência, pela vontade e pela autodeterminação.

A pessoa é um mistério devido à relação que estabelece com o transcendente, com o Absoluto, ou seja, com Deus.

«A pessoa tem uma dignidade absoluta, porque está em relação directa com o Absoluto, em que só nele pode encontrar a sua plena realização, a sua pátria espiritual, é todo o universo de propriedades de valor absoluto, e reflecte de alguma forma o Absoluto que é superior ao mundo e que o atrai.»¹¹⁸

Porém, a pessoa não fica limitada à sua relação com o Absoluto, relacionando-se, também, com os outros, o que significa que estabelece uma vida social. Quando se diz que o Homem é um ser que tende para a vida social estamos a afirmar que as relações humanas não se reduzem ao plano familiar, mas alargam-se à vida em comunidade. O Homem relaciona-se com os outros num espaço público que é a cidade. As pessoas juntam-se em sociedade por dois motivos, em primeiro lugar, pelo facto de, tendencialmente, terem a necessidade do relacionamento social, e em segundo lugar,

¹¹⁷Jacques Maritain, *Princípios de uma Política Humanista*, Lisboa, Livraria Morais Editores, 1960, p. 20.

¹¹⁸«La personne a une dignité absolue parce qu'elle est dans une relation directe avec l'absolu, dans lequel seul elle peut trouver son plein accomplissement; sa patrie spirituelle, c'est tout l'univers des biens ayant une valeur absolue, et qui reflètent en quelque façon un Absolu Supérieur au monde, et qui attirent à lui.» (Jacques Maritain, *Les Droits de L'Homme et la Loi Naturelle*, Paris, Paul Hartmann Editeur, 1945, p. 10).

porque procuram o Bem Comum. O Bem Comum apresenta-se com duas características essenciais, por um lado, implica uma redistribuição de bens por todos os membros da sociedade e por outro lado relaciona-se com a autoridade que organiza a comunidade.

A uma sociedade que procura o Bem Comum e na qual todos os Homens são respeitados na sua dignidade, Maritain dá o nome de sociedade de Homens livres. Esta caracteriza-se por ser personalista, comunitária e plural. É personalista, porque olha para a sociedade como um conjunto de pessoas, onde a dignidade é anterior à própria sociedade, isto é, a dignidade faz parte do próprio Homem; comunitária, porque reconhece que a pessoa tende naturalmente para as relações sociais em comunidade, e é plural, porque compreende que o desenvolvimento exige uma diversidade de vontades das pessoas que se associam livremente nos grupos.

Maritain salienta que todas as pessoas, mesmo inseridas numa comunidade política, têm o direito de se juntarem em grupo e são estes mesmos grupos que constituem a sociedade global.

«Cada pessoa humana tem o direito de decidir por si mesma o seu destino pessoal, quer se trate de escolher o seu trabalho, ou de estabelecer uma casa, ou de seguir uma vocação religiosa.»¹¹⁹

Cada pessoa é livre de conduzir os destinos da sua vida, mas deverá ter em conta a sociedade a que pertence, uma vez que uma das características do Homem é ser social e político. Maritain elucida que quando Aristóteles afirmou que o Homem é um animal político, não significa apenas que o Homem foi feito para viver em sociedade, mas implica uma participação activa na vida da comunidade política.

¹¹⁹«Chaque personne humaine a le droit de se décider elle-même en ce qui regarde a destinée personnelle, qu'il s'agisse de choisir son travail, ou de fonder un foyer, ou de suivre une vocation religieuse.» (*Ibidem*, p. 80).

«As célebres palavras de Aristóteles, que o Homem é um animal político, não significa apenas que o Homem é naturalmente feito para viver em sociedade, significa também que o Homem naturalmente faz por viver uma vida política e por participar activamente na vida da comunidade política.»¹²⁰

Seguindo esta linha de pensamento, é interessante a análise que Maritain faz ao papel do Homem na sociedade. Considera que todos os Homens são naturalmente iguais, no entanto, a sociedade é que os torna desiguais por vários motivos. A desigualdade social leva ao aparecimento das desigualdades naturais, uma vez que oferece mais possibilidades de desenvolvimento ao indivíduo. Por exemplo, imaginemos dois indivíduos que são iguais, porém a um deles acontece um percalço familiar e já não consegue terminar os estudos e tem que ir trabalhar. O outro prossegue os estudos. É lógico que a partir deste momento as possibilidades são diferentes, a experiência de vida cria e acentua as desigualdades sociais.

«Em si, e quando não é desnaturada pelo igualitarismo, a multiforme igualdade social de que acabámos de falar favorece o desenvolvimento das desigualdades naturais, pois que, abrindo a cada um mais possibilidades, favorece ao mesmo tempo as diversidades de crescimento e de desenvolvimento. Por outro lado, exige que destas desigualdades naturais sejam compensadas por um processo de redistribuição orgânica, graças ao qual os mais fracos e os menos dotados participam dos bens que o todo social deve aos outros.»¹²¹

As desigualdades na sociedade conduzem ao desequilíbrio social, levando a que na maioria das vezes surjam conflitos que em nada dignificam o valor da pessoa

¹²⁰ «Le mot célèbre d’Aristote, que l’homme est un animal politique, ne signifie pas seulement que l’homme est naturellement fait pour vivre en société; il signifie aussi que l’homme demande naturellement à mener une vie politique, et à participer activement à la vie de la communauté politique.» (*Ibidem*, p. 86).

¹²¹ Jacques Maritain, *Princípios de uma Política Humanista*, Lisboa, Livraria Morais Editores, 1960., p. 145.

humana. Os diversos conflitos que ocorreram na primeira metade do século XX levaram a que a reflexão sobre a natureza humana se acentue.

Neste sentido, Hannah Arendt analisa alguns períodos da história, permitindo-lhe a compreensão de um grande número de acontecimentos, que colocaram em causa a dignidade humana.

As Origens do Totalitarismo, obra publicada em 1951, constitui a obra-prima de Arendt, onde a autora reflecte sobre as consequências do movimento totalitário nas categorias morais assim como nos critérios dos juízos morais.

O conceito de totalitarismo levanta problemas, por um lado, pelo sentido negativo que acarreta e por outro lado, por conter ideais perigosos para uma sociedade que se quer equilibrada. Devido ao facto do conceito em questão criar problemas, Arendt utiliza o referido conceito para períodos específicos do nazismo e do estalinismo, excluindo outros períodos complicados da história recente da humanidade. «O que está em jogo no totalitarismo, é a natureza humana, que o domínio total quer transformar.»¹²² Os Homens que aderem ao regime totalitário são os Homens-massa, que são incapazes de se integrar numa comunidade normal, caracterizando-se pelo sentimento da sua inutilidade, da sua neutralidade política e do seu desinteresse e desprezo pelos problemas da sua comunidade. O Homem-massa é um indivíduo supérfluo, desenraizado e isolado dos Outros.

«O totalitarismo não pretende um reino despótico, mas um sistema em que os homens não têm lugar, reduzindo os indivíduos a espécimes de uma espécie animal. Essa tentativa de tornar os homens supérfluos reflecte a experiência das massas, a sua superfluidade sobre uma terra povoada.»¹²³

¹²²Anne Amiel, *Hannah Arendt. Política e Acontecimento*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 34.

¹²³*Ibidem*, p. 34.

O Homem-massa que se deixa envolver pelo totalitarismo beneficia o surgimento do líder, como a própria Hannah Arendt refere: «Os movimentos totalitários são possíveis onde existem massas, que por uma razão ou por outra, não têm uma tendência para a organização política.»¹²⁴

O termo Homem-massa existe em todos os países e constituem a maioria do povo neutro e politicamente indiferente, que raramente se inscreve num partido político. Foram estas pessoas que deram origem ao movimento nazi na Alemanha e aos movimentos comunistas na Europa após 1930. Esta quantidade de pessoas, aparentemente indiferentes, que outros países consideravam apáticos ou estúpidos para serem dignos de atenção, foi submetida a métodos de propaganda política e possibilitaram o desenvolvimento dos regimes totalitários, sendo capazes de executar atrocidades sobre milhares de vidas humanas.

«Os movimentos totalitários são organizações de massa atomizadas e de indivíduos isolados. Em comparação a todos os outros partidos e movimentos, a sua mais notável característica é a exigência de uma fidelidade ilimitada, incondicional e inalterável, para partilhar individuais activistas.»¹²⁵

A adesão dos indivíduos, que teoricamente seriam supérfluos, ao movimento totalitário, acarreta uma série de problemas para toda a sociedade, causando intranquilidade e sofrimento, pois baseia-se na propaganda e no terror como armas de persuasão e de execução.

¹²⁴ «Les mouvements totalitaires sont possibles partout où se trouvent des masses qui, pour une raison ou pour une autre, ne sont découvert un appétit d'organisation politique.» (Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme. Le système Totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 32).

¹²⁵ «Les mouvements totalitaires sont des organisations massives d'individus atomisés et isolés. Par rapport à tout les autres parties et mouvements, leur caractéristique la plus apparente est leur exigence d'une loyauté illimitée, inconditionnelle et inaltérable, de le part du militant individuel. » (*Ibidem*, p. 47).

«Os campos de concentração e extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde a crença fundamental do totalitarismo - tudo é possível - é verificado. Comparado com eles, todas as outras experiências são secundárias - incluindo as relacionadas com a área médica e cuja horrores estão detalhados nas actas de acções médicas do Terceiro - Reich - embora seja característica que estes laboratórios foram utilizados para experiências de todos os tipos.»¹²⁶

Os Homens eram utilizados como cobaias, onde se testava toda e qualquer nova investigação científica, ou seja, ao contrário do que Kant defendia, o Homem foi usado como um meio e não como um fim em si mesmo. A moralidade universal terá desaparecido, o que interessava era o poder da raça ariana, alemã, porque se consideravam privilegiados e todos os outros, em especial os judeus, eram apenas meios para a satisfação dos primeiros.

O Homem na relação que estabelece com o Outro, coloca em prática as suas opções e decisões, mas esta relação nem sempre é pacífica, como Arendt afirma através do exemplo do totalitarismo, onde ocorreram graves violações à dignidade do Outro. Uma das formas de tais violações não aconteceram será, o que vimos até agora defendendo, a aceitação das diferenças e integração das mesmas através do diálogo. Na valorização do diálogo como uma solução para uma efectiva cultura dos direitos humanos, encontramos Jurgen Habermas que apresenta o agir comunicativo como um elemento essencial para a resolução de conflitos e para a dignificação da pessoa.

«Ao contrário de E. Kant e de J.-J. Rousseau, J. Habermas procura a coerência interna dos direitos humanos e da soberania popular mediante um agir comunicacional sobre o qual repousa quer a legitimidade do direito, quer a

¹²⁶«Le camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoires où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est possible – se trouve vérifiée. En comparaison de celle-ci, toutes les autres expériences sont secondaires – y compris celles qui touchent au domaine médical et dont les horreurs figurent en détail dans les minutes de procès intentés aux médecins du Troisième – Reich – bien qu'ils sont caractéristique que ces laboratoires aient été utilisés pour des expériences de toutes sortes.» (*Ibidem*, p. 173).

legitimidade do Estado. O sistema dos direitos apoia-se em formas de comunicação necessárias à instauração do direito politicamente autónomo.»¹²⁷

Profundamente marcado pelo desastre da II Guerra Mundial, Habermas pensa que existiu uma ligação entre o conhecimento racional e a dominação, tornando-se necessário colocar o poder da razão ao serviço da dignidade humana, através da comunicação. O seu ponto de partida é a ética comunicativa de Karl-Otto Apel.

Os Homens têm obrigatoriamente que se organizar em sociedade, por meio do diálogo, de forma a defender os seus interesses.

«Os Homens são congenitamente forçados a impor uma ordem significativa à realidade. Esta ordem, no entanto, pressupõe uma construção social de uma organização mundial. Estar separado da sociedade expõe o indivíduo a uma multiplicidade de riscos que não podem enfrentar sozinho e em casos extremos, ao perigo de um iminente desaparecimento.»¹²⁸

A acção apenas deixa de ser orientada por interesses para estar voltada para o entendimento, quando existe algo a determinar a unificação das vontades particulares, que consiste de acordo com Habermas, nos pressupostos formais da validade discursiva, já que é difícil estabelecer os motivos subjectivos que levam os indivíduos a agirem desta ou daquela forma.

¹²⁷ António Teixeira Fernandes, “Direitos Humanos e Globalização”, *Sociologia*, nº 19, 2009, p. 25.

¹²⁸ «Les hommes sont congénitalement forces d’imposer un ordre significatif à la réalité. Cet ordre présuppose cependant l’entreprise sociale d’une construction du monde organisatrice. Le fait d’être séparé de la société expose l’individu à une multitude de dangers qu’il est incapable d’affronter tout seul, et dans le cas extrême au danger d’une disparition imminente.» (Jurgen Habermas, *Raison et Légitimité*, Paris, Éditions Payot, 1978, p. 162).

«Um contrato celebrado por indivíduos autónomos com todos os outros indivíduos autónomos só pode ter conteúdo, algo que todos nós podemos racionalmente querer ser do interesse de todos e de cada um.»¹²⁹

Habermas descreve a sociedade em dois níveis diferentes: o sistema e o mundo da vida. O primeiro corresponde ao espaço do domínio da técnica, regido por mecanismos directores auto-regulados, onde não há o desenvolvimento de acções marcadas pela interacção entre os sujeitos. Já o mundo da vida coincide com os espaços guiados pela perspectiva da comunicação, cujos procedimentos são mediados linguisticamente. No mundo da vida emerge a intersubjectividade, pautando-se sempre pela tentativa de obtenção de um consenso.

O indivíduo interage no mundo da vida. Isto significa que a sua linguagem é absorvida pelos outros membros da sociedade, uma vez que sofre a influência destes e das circunstâncias concretas da vida, sendo que o resultado é a constituição de uma verdadeira democracia.

Baseado na ideia da acção comunicativa, Habermas admite que o Homem é capaz de justificar o seu comportamento não só por interesses particulares, mas também direccionado a um entendimento eficaz. É de salientar que toda a motivação racional para o acordo assenta na possibilidade de dizer não às propostas que são apresentadas colectivamente. Possibilidade esta, que em sociedades marcadas pela complexidade e pela diferença pode originar a inviabilidade de integração por meios não violentos. Apenas num espaço em que toda a pretensa validade se articula com a noção de consenso e se encontra condicionada ao respeito dos requisitos democráticos, a coesão social não violenta estará garantida. O que só acontece no mundo da vida.

¹²⁹«Un contrato que cada individuo autónomo concluye con todos los demás individuos autónomos sólo puede tener por contenido algo que todos puedan racionalmente querer por ser de interés de todos y de cada uno.» (Jurgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 578).

«O conceito de poder baseado na comunicação exige que façamos um caminho ao interior do conceito de poder político. Como um todo, a política pode não coincidir com a prática de todos aqueles que falam uns com os outros para alcançar uma política autónoma. Se o exercício da autonomia política implica uma formação discursiva de uma vontade comum, não implica a implementação das leis que esta vontade quer.»¹³⁰

O Estado é importante para que através da comunicação se zele pelos direitos humanos e para que não exista uma sobreposição dos interesses de uns em relação aos interesses dos Outros.

«Em suma, o Estado é necessário como um poder que organiza e implementa sanções, porque a comunidade jurídica precisa de uma força que estabilize a sua identidade e de uma justiça organizada, e porque a formação da vontade política leva à necessidade de implementar programas.»¹³¹

A maior violação dos Direitos Humanos para Habermas ocorre quando se perde a capacidade de fala e de inter-relacionamento. O facto de não ter a capacidade de comunicar é inibidor de um efectivo desenvolvimento e de uma vivência plena dos seus direitos enquanto pessoa.

O diálogo é a condição para a construção de uma sociedade justa. A importância que é dada ao acto comunicativo, como base das boas relações entre os Homens, é acentuado por Jacques Derrida na obra *Politics of Friendships*.

¹³⁰ «Le concept d'un pouvoir fondé sur la communication nous oblige à faire une destination à l'intérieur même du concept de pouvoir politique. Dans son ensemble, la politique ne peut pas coïncider avec la pratique de ceux qui parlent les uns avec les autres afin de parvenir à une action politiquement autonome. Si l'exercice de l'autonomie politique implique la formation discursive d'une volonté commune, il n'implique pas encore l'implémentation des lois que cette volonté édite.» (Jurgen Habermas, *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 168).

¹³¹ «Bref, l'état est nécessaire en tant que pouvoir qui sanctionne organise et exécute, à la fois parce que la communauté juridique a besoin d'une force qui stabilise son identité et d'une justice organisée, et parce que la formation de la volonté politique débouche sur des programmes qu'il faut implémenter.» (*Ibidem*, p. 152).

«Para gostar da amizade, não é suficiente saber como carregar o outro que está de luto; há que amar o futuro. E não há uma categoria mais justa para o futuro do que aquela "do possivelmente".»¹³²

Na hospitalidade está subjacente o acolhimento do Outro enquanto Outro Eu. A hospitalidade deveria marcar-se não só pela aceitação da diferença, seja ela social, cultural ou moral, do Outro, mas também pela aprendizagem que o contacto com o desconhecido proporciona. O contacto com o diferente enriquece o Eu, tal como os estóicos preconizavam, quando respeitavam as diferenças e as tentavam integrar no seu mundo. É a noção de cosmopolitismo que se encontra aqui presente.

Derrida preocupa-se com a problemática dos estrangeiros, dos emigrantes e dos exilados, uma vez que os mesmos procuram a integração nas comunidades que os recebem. Tenta conceber uma hospitalidade incondicional que não se encontre ligada apenas à cidadania, alertando para que nos devemos preocupar com todas as pessoas que são deixadas à margem da sociedade. É urgente reflectir sobre uma hospitalidade não mais voltada somente para os cidadãos, mas que se dirige a qualquer um. Derrida afirma que todos os que, desde pelo menos a I Guerra Mundial foram lançados na estrada do mundo (milhões de deportados, pessoas deslocadas, imigrantes à força) têm que ter alguém que olhe por eles. Existem muitas pessoas sem estatuto, sem cidadania, isto é, sem documentos, sem uma identidade nacional. Cada vez mais todos os Homens têm que reflectir sobre os direitos destes indivíduos que não têm estatuto político, porque são sem dúvida, pessoas com dignidade e valor.

Derrida a par de todas as suas preocupações políticas, mas intimamente relacionadas com elas, apresenta conceito de “desconstrução”.

¹³²«For to love friendship, it is not enough to know how to bear the other in mourning; one must love the future. And there is no more just category for the future than that of the “perhaps.”» (Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, London, Verso, 1954, p. 29).

A “desconstrução”, ao nível político, permite que o discurso e o conhecimento sejam construídos de forma diferente, ou seja, de acordo com as novas exigências e realidades sociais.

Derrida analisa as suas teorias através da estrutura e lógica dos textos, porque são as fontes primárias dos discursos políticos, sociais e culturais, onde os actores sociais transmitem as suas ideias.

Ao terminar o presente capítulo, torna-se necessário recuperar as diversas contribuições para a fundamentação dos Direitos Humanos.

O Homem é um ser aberto à diferença. Desta forma, torna-se claro o respeito pela diversidade e a capacidade de aceitar as diferenças como elemento enriquecedor de uma comunidade.

O Homem é um sujeito detentor de direitos de deveres, tendo que ser compreendido como um fim e não como um meio ao serviço dos Outros. A dignidade humana é, assim, um valor inerente ao ser humano.

A partir do que até aqui apresentamos, é possível alcançarmos uma noção de Homem que se constitui cada vez mais num mundo de ambiguidades. É neste mundo de contradições, onde prevalece na teoria o respeito pela dignidade humana e, ao mesmo tempo, na prática cometem-se graves violações à natureza da pessoa, que se torna imperioso na educação e formação dos jovens uma eficiente transmissão de valores. Toda a sociedade é responsável por esta transmissão, no entanto, consideraremos em especial o caso da Escola e mais em profundidade o papel que a Filosofia tem neste domínio.

III Capítulo

Os Direitos Humanos e a Escola

A educação para os Direitos Humanos, quer formal quer informalmente, deve envolver mais do que a simples transmissão de informações, constituindo-se num processo amplo, através do qual os indivíduos em todos os estádios de desenvolvimento e de todas as classes sociais possam aprender a respeitar a dignidade uns dos outros.

A Escola tem a responsabilidade de contribuir, de uma forma sistemática, para a maturidade pessoal e social dos jovens, desenvolvendo neles, o respeito por si próprios e pelos Outros, num cenário de um mundo que, cada vez mais, se caracteriza por relações e dependências recíprocas. Consideramos que a disciplina de Filosofia é, neste contexto essencial, uma vez que desenvolve nos jovens competências que lhes permitem olhar para si, aperfeiçoar as suas capacidades cognitivas e morais, contribuindo, assim, para a formação de espíritos críticos e participativos na vida da comunidade.

1. O Direito à Educação

A educação é uma das condições necessárias para a existência digna de uma pessoa e, por isso, o direito à educação é parte integrante de um conjunto de direitos, chamados de direitos sociais, que têm como inspiração o valor da igualdade entre as pessoas.

O direito à educação como direito fundamental adquire relevância no contexto actual, uma vez que é uma ferramenta com a qual se podem formar cidadãos abertos à diversidade, responsáveis e respeitadores uns dos Outros.

Ao falar-se em educação fala-se obrigatoriamente em Direitos Humanos, porque a educação permite modelar as atitudes perante a realidade, ajuda a formar uma consciência cívica e moral, que se constitui como condição da preservação da cidadania. O mesmo será dizer que a educação surge como um meio de promoção do respeito dos Direitos Humanos, pois é através dela que se formam Homens conscientes, que são capazes de se assumirem como agentes transformadores de uma sociedade que é, muitas vezes, injusta e desequilibrada.

O conceito de educação abrange, assim, os processos pelos quais ocorre a efectiva realização do Homem enquanto ser social, valorizando a consciência cívica e moral.

O documento *Década das Nações Unidas para a Educação em Matéria de Direitos Humanos*, pela ONU, é revelador da pertinência do tema da *educação nos e para os Direitos Humanos*. A educação nos e para os Direitos Humanos encontra-se directamente relacionada com a definição dos princípios e valores, que estruturam os pilares das sociedades democráticas, defendendo a convivência plural como condição da harmonia social. Segundo o referido documento:

«(...) a educação no domínio dos Direitos Humanos pode definir-se como o conjunto de actividades de compreensão, difusão e informação orientadas para a criação de uma cultura universal no domínio dos Direitos Humanos, actividades que se realizam transmitindo conhecimentos e moldando atitudes, e cuja finalidade é: a) Fortalecer o respeito dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais; b) Desenvolver plenamente a personalidade humana e o sentido da dignidade do ser humano; c) Promover a compreensão, a tolerância, a igualdade entre os sexos e a amizade entre todas as nações, as populações indígenas e os grupos raciais,

nacionais, étnicos, religiosos e linguísticos; d) Facilitar a participação efectiva de todas as pessoas numa sociedade livre; e) Identificar as actividades de manutenção da paz das Nações Unidas.»¹³³

Na mesma perspectiva, a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, adoptada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas a 10 de Dezembro de 1948, constitui o documento que consagra, entre outros direitos, o direito à educação. Na realidade, o Artigo 26º defende:

«1. Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar e fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito.

2. A educação deve visar a plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do homem e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e a todos os grupos raciais ou religiosos. (...)»¹³⁴

A palavra educação significa, no contexto desta Declaração, um direito do ser humano, sendo por um lado, uma obrigação para quem tem a responsabilidade de a favorecer, neste caso, os Estados, e, por outro lado, gratuita, para que o direito se alargue a todos os Homens. O Artigo 26º, citado, valoriza a educação, como condição

¹³³«(...) la educación en la esfera de los derechos humanos puede definirse como el conjunto de actividades de capacitación, difusión e información orientadas a crear una cultura universal en la esfera de los derechos humanos, actividades que se realizan transmitiendo conocimientos y moldeando actitudes, y cuya finalidad es: a) Fortalecer el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales; b) Desarrollar plenamente la personalidad humana y el sentido de la dignidad del ser humano; c) Promover la comprensión, la tolerancia, la igualdad entre los sexos y la amistad entre todas las naciones, las poblaciones indígenas y los grupos raciales, nacionales, étnicos, religiosos y lingüísticos; d) Facilitar la participación efectiva de todas las personas en una sociedad libre; e) Intensificar las actividades de mantenimiento de la paz de las Naciones Unidas.» (Cf. <http://daccess.dds.ny.un.org>, consultado no dia 11-12-09).

¹³⁴<http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/dc-declaracao-doc.html>, consultado no dia 10-12-09.

da realização da pessoa humana e como factor de equilíbrio, compreensão e integração social.

A educação é mencionada noutras partes desta *Declaração*, salientando-se como meio de promoção e respeito pelos Direitos Humanos e, no Artigo 18º, como o direito que os Homens têm de expressar a sua liberdade de pensamento, de consciência e religiosa¹³⁵.

O direito à educação representa para uma comunidade o direito de acesso ao seu património cultural, aos frutos das actividades sociais, assim como à possibilidade dos Homens adquirirem competências cognitivas, afectivas e morais para poderem valorizar, usufruir e transformar tanto a realidade como a si próprios. Garantir o direito à educação é, ao mesmo tempo, salvaguardar o direito a uma existência digna que favorece uma vida democrática, onde todos os indivíduos são membros activos da comunidade.

O direito à educação é anunciado numa série de recomendações e directrizes de organizações internacionais, nomeadamente, a ONU e a UNESCO, como a *Convenção sobre a Luta Contra as Discriminações no Ensino* (1960); o *Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais* (1966); o *Protocolo Facultativo do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* (1966); a *Declaração sobre o Progresso e Desenvolvimento Social* (1969); a *Convenção sobre os Direitos das Crianças* (ONU, 1989); a *Declaração de Viena* (1993) e a *Declaração do Milénio* (2000), nos quais se alargam e aprofundam as obrigações dos Estados relativamente ao direito à educação e

¹³⁵Cf. Artigo 18º da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* «Toda a pessoa tem o direito à liberdade de pensamentos, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.» (Cf. <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/dc-declaracao-doc.html>, consultado no dia 10-12-09).

são impostas condições para que a *educação nos e para os Direitos Humanos* possa ser uma preocupação que se reflecta nas políticas educativas nacionais.

Observe-se o Artigo 13º do *Pacto Internacional de Direitos Económicos, Sociais e Culturais*:

«1. Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito de toda a pessoa à educação. Concordam que a educação deve visar ao pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido da sua dignidade e reforçar o respeito pelos direitos do homem e das liberdades fundamentais. Concordam também que a educação deve habilitar toda a pessoa a desempenhar um papel útil numa sociedade livre, promover a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais, étnicos ou religiosos e favorecer as actividades das Nações Unidas para a conservação da Paz.»¹³⁶

Atente-se, ainda, no Artigo 28º da *Convenção sobre os Direitos das Crianças* que estipula, que os Estados devem reconhecer e garantir o direito à educação de todas as crianças, sendo obrigatório e gratuito a frequência do ensino básico, permitir o acesso ao ensino secundário, se necessário atribuir ajudas financeiras, e facultar informações sobre os diferentes graus de ensino bem como o livre acesso ao ensino superior¹³⁷.

A intenção é fazer com que o direito à educação não seja apenas um lema proclamado com entusiasmo, mas se torne uma exigência mundial para a concretização do respeito pela dignidade humana. Para que tal ocorra, é necessário que os Estados assegurem políticas educativas que favoreçam o respeito pela dignidade da pessoa humana, pelos valores e pelas culturas, para que os Homens possam ter a consciência da diversidade, desenvolvendo atitudes mais compreensivas e solidárias.

¹³⁶ <http://www.fd.uc.pt/hrc/enciclopedia/onu/textos-nu/duhr.pdf>, consultado no dia 10-12-09.

¹³⁷ Cf. <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/dc-declaracao-dc.html>, consultado no dia 10-12-09.

Desta forma, a educação terá como objectivo fundamental o desenvolvimento da capacidade do diálogo democrático, do respeito e da compreensão do Outro. Estes deverão ser os alicerces de políticas educativas direccionadas para a integração da diversidade e para a garantia do direito de igual acesso à educação, independentemente das diferenças. Ninguém deve ser discriminado por ser de sexo, cultura, religião ou etnia diferentes. Este princípio da não discriminação é salvaguardado na *Convenção sobre a Luta Contra a Discriminação no Ensino*, garante que todos os Homens podem e devem beneficiar de uma educação em igualdade de circunstâncias, ou seja, segundo condições que proporcionam a diferentes indivíduos diversas oportunidades de formação e de realização pessoal.

«Os Estados Partes na presente Convenção comprometem-se ainda a formular, desenvolver e aplicar uma política nacional visando a promoção, pelos métodos adequados às circunstâncias e políticas nacionais, da igualdade de possibilidade e tratamento no domínio do ensino (...).»¹³⁸

Portanto, a realização plena do Homem acontece se ele puder beneficiar de condições de vida favoráveis, onde se insere o livre acesso à educação.

O direito à educação representa a possibilidade de todos os Homens verem garantidas as condições necessárias para a sua realização como pessoas, consciencializando-se face à obrigação de respeitarem os deveres e direitos que organizam a vida social e a convivência democrática, constituindo, assim, a oportunidade de adquirir e cimentar competências direccionadas para o respeito pela pessoa humana.

¹³⁸ <http://www.gddc.pt/id-direitos-humanos/texts-universais-dh/tiduniversais/pd-conv-cdiscriminacao-ensino.html>, consultado no dia 10-12-09).

Nesse contexto, são muitas as exigências que se apresentam às Escolas no sentido de proporcionar uma educação integral e permanente de todos os Homens, tendo como objectivo o enriquecimento da cidadania e da própria pessoa.

2. Os Objectivos da Escola para a Formação do Homem

A educação abrange áreas tão diversas como as da liberdade e da alteridade, possibilitando ao ser humano o desenvolvimento de todas as suas capacidades. É, especialmente, no Ensino Secundário que os indivíduos desenvolvem e aprofundam as suas potencialidades, formando-se como verdadeiros Homens. A este propósito, Adalberto Carvalho refere:

«Na verdade, só com a recente reemergência da pedagogia que, nas suas várias versões, têm em comum o facto de identificar o processo educativo como sendo primordialmente decorrente de um projecto pedagógico que será, por seu turno, ele mesmo, um projecto antropológico, é que se criam as condições que permitem o delineamento de uma disciplina antropológica específica. É então que temáticas tão importantes como a da liberdade, a do sujeito, a da alteridade e, inclusive, a do projecto, ganham contornos e dinamismos próprios no seio da educação.»¹³⁹

A educação deve permitir ao indivíduo a aquisição de ferramentas afectivas, intelectuais e imaginativas. Estas ferramentas permitir-lhe-ão intervir numa situação concreta e, como consequência, transformar a realidade do quotidiano, adquirindo um papel importante na construção da sociedade.

¹³⁹Adalberto Dias de Carvalho, *A Educação como Projecto Antropológico*, Lisboa, Edições Afrontamento, 1992, p. 9.

Recuperando as noções que apresentamos no primeiro e no segundo capítulo da presente dissertação, podemos considerar que o Homem, através da educação, se desenvolve como um todo, logo, o objectivo da acção educativa é constituir um todo coerente que encaminhe o Homem no sentido da perfeição. A educação permite o aperfeiçoamento do indivíduo como pessoa, procurando atingir uma integração activa e consciente na sociedade.

Ao relacionarmos os conceitos de *Homem e Formação* teremos que inferir que a educação é o processo que permite a acção de uma comunidade sobre o desenvolvimento de um indivíduo que se deseja participativo e dinâmico na sociedade. A educação é, assim entendida, como um processo contínuo que orienta o indivíduo para novas descobertas, formando-o como pessoa na relação com toda a sociedade, isto é, com os Outros.

No entanto, se hoje em dia se verifica uma aposta numa educação voltada para a formação do Homem na sua totalidade, tempos existiram em que eram poucos os jovens que frequentavam o Ensino Secundário e os seus objectivos eram vocacionados, essencialmente, para o mundo do trabalho.

Na maioria dos países da Europa do Sul, o Ensino Secundário foi, mesmo após as duas guerras mundiais, um ensino elitista que se desenvolvia à volta de uma matriz liceal. Com a expansão escolar dos anos sessenta e setenta, o Ensino Secundário foi-se diversificando e quer as políticas públicas quer a procura social incentivaram o seu alargamento. Esta situação em Portugal ocorreu mais tarde, sendo que em 1980 apenas existiam 137.000 jovens no Ensino Secundário, mas cerca de quinze anos depois, em 1997, o número de estudantes era de 370.000 e no ano lectivo 2008/2009 o número de estudantes matriculados, apenas, no 10º ano de escolaridade era de 114.895¹⁴⁰.

¹⁴⁰Cf. <http://www.min-edu.pt> (Consultado no dia 11-12-09).

A maioria das sociedades ocidentais seguia, como já referimos, o modelo economicista, onde se formavam os alunos com objectivos, somente, voltados para a colocação de trabalhadores no mercado de trabalho. Actualmente, e apesar deste princípio ainda se encontrar presente, coloca-se cada vez mais o destaque na importância da educação para a promoção do desenvolvimento humano. Joaquim Azevedo, em 1999, dizia a este respeito:

«Uma das questões mais pertinentes que hoje se levanta é precisamente a de saber como é que o ensino e a formação de nível secundário são capazes de acolher e promover o desenvolvimento humano de um conjunto tão vasto de jovens, socialmente tão heterogéneo e individualmente tão diverso e rico, mantendo-se estruturado, em vários países, entre os quais o nosso, em torno do modelo do ensino geral académico.»¹⁴¹

Pelo facto das sociedades actuais serem cada vez mais complexas e plurais pede-se à Escola já não uma simples assimilação de saberes, mas sim, que desenvolva novas capacidades para criticar os saberes existentes, de forma a permitir uma abertura à mudança, com vista ao saber-ser e ao tornar-se pessoa.

Na maioria das vezes, a Escola, porque se preocupa excessivamente com a transmissão de conhecimentos, esquece que em cada aluno existe uma pessoa que é necessário fazer nascer e cultivar ao longo do tempo.

«Por um lado, porque só desocultando as pessoas que escondemos através dos alunos é que criaremos comunicação, só sendo reconhecido como pessoa se consegue ser aluno, isto é, crescer, aprender, ter o gosto da descoberta científica, adquirir métodos de estudo, reunir esforços para progredir sempre, ser responsável. Segundo, porque cada indivíduo hoje, num tempo em que nenhuma instituição

¹⁴¹Joaquim Azevedo, “O primado ao fazer saber-ser”, in Roberto Carneiro (Dir.), *Colóquio/Educação e Sociedade. Ensino Secundário: Desafios e Alternativas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 130.

detém mais o monopólio na produção de sentido para a totalidade da vida, em que vivemos sob os signos da mudança e da incerteza e em que reina o pluralismo cultural, sobretudo os adolescentes que estão em crescimento, carecem de orientação, de acompanhamento e de sinais claros para a sua própria navegação. Ora, não é a pedagogia da peça do dispositivo que algum dia servirá uma educação assente no desenvolvimento da humanidade de cada pessoa.»¹⁴²

Neste sentido, a UNESCO, no decorrer do século XXI, vem propor à comunidade internacional a metáfora do tesouro, advertindo que é necessário definir novos objectivos para a educação, ou seja, considera que a educação é um processo de revelação do tesouro que existe escondido em cada indivíduo.

A educação deverá preparar cada ser humano para a elaboração de pensamentos autónomos e críticos e para a formulação dos seus próprios juízos de valor, de modo a poder decidir como agir nas diversas situações da vida. Nesta ordem de ideias, uma educação em função da economia deverá ceder o lugar a escolas capazes de conferir aos seres humanos a liberdade de pensamento, o sentimento e a imaginação de que necessitam para desenvolver as suas potencialidades e concretizarem os seus projectos de vida.

A educação deve proporcionar competências ao aluno, para que este, se torne cada vez mais o sujeito activo da sua própria existência, abrindo-se à complexidade da sociedade que o rodeia, crescendo em autonomia, em responsabilidade e em solidariedade. Jacques Delors acredita que:

«Um dos principais papéis reservados à educação consiste, antes de mais, em dotar a humanidade da capacidade de dominar o seu próprio desenvolvimento. Ela deve, de facto, fazer com que cada um tome o seu destino nas mãos e contribua

¹⁴²*Ibidem*, p. 133.

para o progresso da sociedade em que vive, baseando o desenvolvimento na participação responsável dos indivíduos e das comunidades.»¹⁴³

Cada indivíduo, através da educação que o Estado lhe proporciona, deve procurar desenvolver-se como pessoa, e ao formar-se como pessoa tem, obrigatoriamente, de respeitar a existência do Outro. Não obstante, algumas vezes surgem problemas nas relações entre o Eu e o Outro, devido à não concretização de teorias educativas que apontam para uma efectiva valorização dos Direitos Humanos e para o reconhecimento do valor do Outro na construção de uma sociedade equilibrada.

O aluno deverá conciliar o exercício dos direitos individuais com a prática dos deveres de responsabilidade em relação aos Outros e à sociedade a que pertence.. Ao educar para o respeito mútuo exige-se a aquisição de competências ou habilidades sociais que facilitam a comunicação e o diálogo e, também, o posicionamento no lugar do Outro, assumindo as diferenças como um facto normal numa sociedade plural.

Respeitar as diferentes opções dos Outros é, certamente, um dos objectivos da formação, uma vez que o Homem não nasce “respeitador”, mas aprende a respeitar e a aceitar. Tudo isto obriga a que seja introduzido nos processos educativos o diálogo interpessoal crítico e progressivo, impulsionando atitudes de colaboração e cooperação entre os alunos. É de salientar que a educação para o respeito mútuo não se esgota no respeito pelas diferenças, mas deve conduzir a uma aceitação e a um reconhecimento do Outro como diferente.

Torna-se, assim, evidente que as propostas educativas devem assentar a educação *nos e para os Direitos Humanos*. As sociedades deverão, em conjunto com os seus governantes, promover o desenvolvimento de uma educação para os Direitos

¹⁴³Jacques Delors, *Educação. Um Tesouro a Descobrir*, Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre a Educação para o século XXI, Lisboa, Edições Asa, 1998, p. 73.

Humanos e seguir os princípios que os orientam, de forma a promoverem a modificação de atitudes e formas de pensar.

As teorias da educação, que são aplicadas pelos governos, têm como princípio norteador o facto de que todos os indivíduos são formados para uma boa relação com o Outro, ou seja, defendem a promoção do respeito pela individualidade e pela diferença do Outro¹⁴⁴.

«Parece, pois, que a educação deve utilizar duas vias complementares. Num primeiro nível, a descoberta progressiva do outro. Num segundo nível, e ao longo, de toda a vida, a participação em projectos comuns, que parece ser um método eficaz para evitar ou resolver conflitos latentes.»¹⁴⁵

O Relatório Delors define as funções da educação da seguinte forma:

«A educação tem por missão, por um lado, transmitir conhecimento sobre a diversidade da espécie humana e, por outro, levar as pessoas a tomar consciência das semelhanças e interdependências entre todos os seres humanos do planeta. Desde tenra idade a escola deve, pois, aproveitar todas as ocasiões para esta dupla aprendizagem.»¹⁴⁶

Perante as indicações da UNESCO, foi criado um projecto denominado *Educação para a Cidadania Democrática e para os Direitos Humanos do Conselho da Europa*¹⁴⁷. Este projecto tem como objectivo um conjunto de práticas educativas, formais ou informais, que procuram preparar os jovens e os adultos para a vida numa

¹⁴⁴ «As teorias da educação são conjuntos sistematizados das percepções e das representações que as pessoas têm da organização da educação e que são utilizadas na evolução desta organização da educação.» (Yves Bertrand, *Teorias Contemporâneas da Educação*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, p. 9).

¹⁴⁵ Jacques Delors, *op.cit.*, p. 84.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹⁴⁷ Cf. <http://www.dgicd.min-edu.pt> (Consultado em 11-12-09).

sociedade democrática, contribuindo para que sejam cidadãos activos, informados e responsáveis. As finalidades do projecto são a consolidação da democracia favorecendo a aprendizagem de uma cultura democrática, o desenvolvimento dos sentimentos de pertença, o sentido de compromisso cívico no seio das sociedades e a sensibilização dos europeus para os valores comuns e para a participação na construção de uma sociedade europeia mais livre, justa e tolerante.

O projecto, em causa, compõe-se de três fases, encontrando-se neste momento na terceira fase, o período de 2006-2009, tendo como objectivos a promoção de políticas sustentáveis, a investigação e o desenvolvimento de boas práticas. Para esta fase estabeleceram-se as seguintes prioridades: em primeiro lugar, a criação de políticas educativas para uma cidadania democrática e para a inclusão social; em segundo lugar, o desenvolvimento de novos papéis e competências dos professores e dos intervenientes educativos para que possam concretizar uma educação para a cidadania democrática e para os Direitos Humanos e, em terceiro lugar, a governação democrática das instituições educativas.

Educar para os Direitos Humanos significa formar uma cultura de respeito pela dignidade humana através da promoção e da vivência dos valores da liberdade, da justiça, da igualdade, da solidariedade, da cooperação, do respeito mútuo e da paz. A formação desta cultura significa criar, influenciar, compartilhar e consolidar mentalidades e comportamentos que a Escola deve transmitir aos alunos.

Na *Declaração do Milénio*, aprovada a 13 de Setembro de 2000, faz-se referência aos valores fundamentais para o século XXI. Entre eles, destaca-se o valor da tolerância:

«Os seres humanos devem-se respeitar mutuamente, em toda a sua diversidade de crenças, culturas e idiomas. Não devem temer nem reprimir as diferenças dentro das sociedades nem entre elas; antes pelo contrário, devem

valorizar como bens preciosos da humanidade. Deve-se promover activamente uma cultura de paz e diálogo entre todas as civilizações.»¹⁴⁸

Quando se fala em educar para os Direitos Humanos, simultaneamente fala-se em educar para a cidadania, na medida em que se formam cidadãos participativos, activos e conscientes dos seus deveres e direitos. Não existe uma verdadeira democracia sem o respeito pelos Direitos Humanos, assim como não existem Direitos Humanos sem a prática da democracia.

Portanto, quer as indicações da UNESCO quer o Projecto do Conselho da Europa defendem que cultivar a qualidade das relações sociais e das relações humanas é a missão da Escola. É necessário que a Escola ensine aos jovens que a construção individual ocorre através da partilha com os Outros, isto é, da convivência social.

«(...) a educação para a cidadania democrática nas escolas visa sobretudo o desenvolvimento de atitudes congruentes com o espírito da democracia, transformadas progressivamente em hábitos de boa conduta social. Quer dizer, em práticas rotineiras de respeito pelo outro, de tolerância, de solidariedade, de entre ajuda, de colaboração, de negociação, de responsabilidade, de empenhamento, de participação e de envolvimento na gestão/administração de assuntos colectivos. Assim entendida, a educação para a cidadania consiste numa aprendizagem da vida democrática, do “saber-viver-em-comum”, sempre de acordo com as regras do saber-estar-em-sociedade aberta, plural, respeitadora das diferenças, das opiniões, dos estilos de vida das escolhas individuais, do apoio à dignificação do ser humano e da luta permanente contra as discriminações.»¹⁴⁹

¹⁴⁸ « La Tolerancia. Los seres humanos se deben respetar mutuamente, en toda su diversidad de creencias, culturas e idiomas. No se deben temer ni reprimir las diferencias dentro de las sociedades ni entre éstas; antes bien, deben apreciarse como preciados bienes de la humanidad. Se debe promover activamente una cultura de paz y dialogo entre todas las civilizaciones.» (<http://www.un.org>, consultado no dia 10-12-09).

¹⁴⁹ Manuel Barbosa, “A Escola como Lugar de Construção da Cidadania Democrática: uma Utopia Necessária ?”, in Emanuel Oliveira Medeiros (Coord.), *Utopia e Pragmatismo em Educação : Desafios e Perspectivas*, Actas do II Colóquio da Filosofia da Educação, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2002, p. 104.

A escola é o espaço que é capaz de promover o encontro de diferentes saberes e transformá-los num núcleo de aprendizagens. Podemos comparar a Escola a um jardim, onde existem diferentes tipos de flores, que não se cultivam todas igual forma, mas consegue-se obter um lindo jardim. Os professores, nesta comparação, são os jardineiros que devem facultar a cada flor a capacidade de exibir a essência existente na sua semente. Consideramos, pois, que a disciplina de Filosofia, neste jardim, oferece um solo fértil, onde se pode cultivar um magnífico jardim. Torna-se um magnífico jardim devido à diversidade de flores e cores que o compõem, porque cada flor transporta consigo a beleza do seu ser e também contribui para uma melhoria do jardim, isto é, da sociedade.

É, sem dúvida, necessário educar para a liberdade, porque as democracias requerem aprendizagens sustentadas, baseadas nos valores da responsabilidade, da justiça, da tolerância, da solidariedade e do respeito mútuo. Todos estes valores são desenvolvidos no decorrer do processo educativo, mas consideramos que são, especialmente, trabalhados no Ensino Secundário e na disciplina de Filosofia de uma forma brilhante.

3. A Filosofia como Reflexão sobre os Fundamentos dos Direitos Humanos

Nos países em que o pensamento filosófico integra toda a sociedade, a Filosofia não é uma disciplina obrigatória no Ensino Secundário, como são os exemplos do Reino Unido, dos Estados Unidos da América e da Alemanha. Ao contrário, em Portugal a disciplina de Filosofia é obrigatória para todos os estudantes dos 10º e 11º anos de escolaridade. No que se refere ao 12º ano de escolaridade, a situação alterou-se há cerca

de quinze anos, especificamente aquando da generalização dos planos curriculares aprovados pelo Decreto-Lei nº 286/89, de 29 de Agosto chegou ao 12º ano. Até esta data, desde a criação do ano propedêutico em 1977/1978 e, depois, do 12º ano em 1980/1981, todos os estudantes do terceiro curso, denominado de Humanidades, eram obrigados a escolher Filosofia e o exame nacional era obrigatório. Este exame era, também, usado como prova de ingresso na Universidade. Com a chegada da revisão curricular aprovada pelo Decreto-Lei nº 74/2004, de 26 de Março, o exame de Filosofia do 12º ano foi extinto, pelo que deixou de ser usado como prova de ingresso na Universidade, porém foi introduzido o exame nacional de Filosofia no 11º ano, onde se avaliava todo o programa leccionado em dois anos, uma vez que a disciplina era e continua a ser bianual¹⁵⁰. Consideramos que esta alteração revela a tentativa de atribuir uma maior importância à Filosofia na formação geral dos jovens, como foi sugerido pela UNESCO.

A este respeito, Brandão da Luz sublinha:

«A filosofia no secundário insere-se num projecto de formação e desenvolvimento permanente da pessoa humana, criando exigências de rigor na ponderação dos problemas, na descoberta do sentido das vivências, na justificação das opções, de modo a promover em cada um a afirmação plena da liberdade, ou seja, a necessidade de tomar consciência das razões que, a todos os níveis, qualquer acção sempre mobiliza.»¹⁵¹

A Filosofia é uma disciplina central não só para os estudantes das chamadas humanidades, mas também para todos os estudantes de artes, ciências e dos cursos

¹⁵⁰ Cf. <http://www.min-edu.pt> (Consultado no dia 11-12-09).

¹⁵¹ José Luís Brandão da Luz, “A Filosofia na Formação e Desenvolvimento Pessoal”, in *Desenvolvimento e Aprendizagem*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2005, p.15.

tecnológicos¹⁵². Assim, faz todo o sentido que os estudantes sejam avaliados a nível nacional no final do 11º ano e não no final do 10º ano, sendo de realçar que o programa de Filosofia do 10º e 11º ano não se reduz a uma lista de obras, apesar de permitir, é evidente, o recurso a obras filosóficas fundamentais, mas apresenta-se organizado por grandes unidades temáticas, nas quais o aluno é convidado a reflectir sobre diferentes questões, o que lhes permitem um maior desenvolvimento da sua pessoa.

Noutros países, que não Portugal, onde o tecido social e os níveis culturais são elevados, a atitude existente perante a cultura, a ciência, a arte e a religião, é naturalmente mais crítica e menos passiva. As populações destes países tendem a encarar a realidade com um maior sentido crítico, ao contrário de Portugal que vive num falso dilema. Este dilema consiste no facto de que ou existem respostas científicas acabadas que permitem a seriedade das posições e decisões públicas, ou então, o problema continua em aberto e se entra na pura subjectividade opinativa. Este tipo de clima mental não permite o desenvolvimento de um pensamento público sério e responsável, crítico e racional, que permita enfrentar os desafios que se apresentam à sociedade. A população portuguesa necessita de saber pensar por si e deixar de ter medo de viver a aventura do pensamento.

A Filosofia é a disciplina que, no contexto curricular português, ajuda nestas tarefas. Ensina a pensar, quando o pensamento é arriscado e quando não existem respostas, ensina-nos a procurar respostas, a investigar e é por estes motivos que ela é imprescindível no currículo escolar e na sociedade portuguesa.

¹⁵²As unidades temáticas do programa da disciplina de Filosofia organizam-se da seguinte forma : I – Iniciação à actividade Filosófica; II- A acção Humana e os Valores; III - Dimensão da Acção Humana e dos Valores; IV – Temas/Problemas do Mundo Contemporâneo; V - Racionalidade Argumentativa e Filosofia; VI - O Conhecimento e a Racionalidade Científica e Tecnológica e VII - Desafios e Horizontes da Filosofia. No 10º ano de escolaridade são leccionadas as unidades temáticas I, II, III e IV. No 11º ano de escolaridade são leccionadas as unidades temáticas V, VI e VII. (Cf. <http://www.dgidec.min-edu.pt>, consultado no dia 11-12-09).

Num tempo marcado por mudanças rápidas e significativas a todos os níveis da actividade humana, urge que a Filosofia se imponha como instância formativa do indivíduo, solidificando opções, princípios e valores.

«No secundário, a Filosofia é principalmente ensinada num ou nos três últimos anos do liceu. Em países como Marrocos, Portugal, Uruguai e países de África subsariana a sua presença não é determinada por opções científicas, literárias, económicas ou sociais dos liceus ou dos níveis secundários. Ela faz parte, também, dos currículos dos cursos técnicos e profissionais.»¹⁵³

O Programa da disciplina de Filosofia, em Portugal, apresenta os seguintes objectivos: o desenvolvimento de atitudes e valores; o sentido da cidadania na comunidade e no universo; a compreensão da interdependência mútua da humanidade e da identificação do valor próprio de cada estrutura comunitária e cultural; o valor das diferenças e do seu contributo específico para o património comum e ainda, o diálogo com a alteridade, num mundo constituído por uma rede de relações e dependências recíprocas¹⁵⁴.

Assim, dentro destes objectivos são várias as contribuições filosóficas estipuladas para a formação geral dos cidadãos: em primeiro lugar, a consciência do valor da abertura ao Outro; em segundo lugar, o vínculo *filosofia-democracia-cidadania*; em terceiro lugar, o saber de si; em quarto lugar, o discernimento cognitivo e ético; em quinto lugar, a identificação da diversidade dos argumentos e problemáticas dos Outros; em sexto lugar, a cultura geral mais aberta; em sétimo lugar, a construção da identidade pessoal e social; em oitavo lugar, expressão das ideias, ouvindo e

¹⁵³ «Dans le secondaire, la philosophie est principalement enseignée dans une ou plusieurs des trois dernières années de lycée. Dans certains pays, comme le Maroc, le Portugal, l'Uruguay et nombre de pays d'Afrique sub saharienne, sa présence n'est pas cantonnée aux options scientifique, littéraire, économique ou sociale des lycées ou des niveaux secondaires généraux. Elle fait également partie des curricula des filières techniques et professionnelles.» (UNESCO, *La Philosophie une École de la Liberté*, Paris, Éditions UNESCO, 2007, p. 75).

¹⁵⁴ Cf. <http://www.dgidec.min-edu.pt> (Consultado no dia 11-12-09).

dialogando com as dos Outros e em nono lugar, o desenvolvimento de um pensamento ético-político responsável e crítico.

No sentido das orientações programáticas, a disciplina de Filosofia afirma-se como uma área fundamental no desenvolvimento do indivíduo. O programa da disciplina de Filosofia reconhece-a como um elemento enriquecedor da vida humana, pessoal, social e política.

O “Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre a Educação para o Século XXI” afirma que existem pilares que sustentam toda a educação.

«Para poder dar resposta ao conjunto das suas missões, a educação deve organizar-se à volta de quatro aprendizagens fundamentais que, ao longo de toda a vida, serão dalgum modo para cada indivíduo, os pilares do conhecimento: *aprender a conhecer*, isso é adquirir os instrumentos da compreensão; *aprender a fazer*, para poder agir sobre o meio envolvente; *aprender a viver juntos*, a fim de participar e cooperar com os outros em todas as actividades humanas; finalmente *aprender a ser*, via essencial que integra as três precedentes. É claro que estas quatro vias do saber constituem apenas uma, dado que existem entre elas múltiplos pontos de contacto, de relacionamento e de permuta.»¹⁵⁵

O Relatório apresenta para além dos três princípios já clássicos, nomeadamente *aprender a conhecer*, *aprender a fazer*, *aprender a ser*, um quarto princípio, com um valor fundamental para a manutenção do desenvolvimento da vida humana, que é o *aprender a viver juntos*. Para a Comissão responsável pelo relatório, este novo pilar educativo corresponde ao reconhecimento da necessidade de formar os jovens num horizonte de compreensão da interdependência da humanidade e da identificação do valor próprio de cada comunidade e cultura. Assim sendo, torna-se imperativo conhecer as diferenças e valorizar o seu contributo para o património comum da humanidade. O Relatório reconhece a importância da Filosofia, em conjunto com a História, na

¹⁵⁵Jacques Delors, *op.cit.*, p. 77.

configuração deste novo pilar educativo que o *aprender a viver* juntos dá vida, considerando que as duas disciplinas podem assumir um importante papel na constituição de uma consciência capaz de discernir o valor da abertura, da integração e do reinventar de novas formas de vida em comum. Conhecer o valor das diferenças e do seu contributo específico para o património da humanidade é entendido como a regra que sustentará o futuro do Homem.

Neste sentido, Roberto Carneiro defende:

«Educar sempre foi e continua a ser hoje uma tarefa eminentemente social. A formação da personalidade madura contempla, em pé de igualdade o fortalecimento da autonomia pessoal e a construção da alteridade solidária, ou seja, o processo de descoberta do Outro como atitude moral. A humanização como crescimento interior floresce no ponto de encontro permanente do percurso entre a liberdade e responsabilidade. Os sistemas educativos são fonte de sementeira, em simultâneo, de capital humano (Becker), capital cultural (Bordieu) e capital social (Putnam). Das cinzas do *homem lobo do homem* – homo homini lúpus – pode nascer o *homem amigo do homem* – homo homini amicus – por uma educação pessoal e social fiel à sua intencionalidade comunitária.»¹⁵⁶

A UNESCO faz um claro apelo a todos os Estados para que introduzem ou procedem ao alargamento da formação filosófica a todo o Ensino Secundário, encarando a ligação entre a Filosofia, democracia e a cidadania como fundamentais. Este forte apelo à inserção da Filosofia no Ensino Secundário releva de uma concepção da própria disciplina de que decorrem três funções essenciais: a primeira permite a cada um aperfeiçoar a análise das convicções pessoais; a segunda, permite aperceber-se da diversidade de argumentos e das problemáticas do Outro e a terceira, permite aperceber-se dos novos saberes.

¹⁵⁶Roberto Carneiro, “Educação e Comunidades Humanas Revivificadas – uma Visão da Escola Socializada no nosso Século”, in *Ibidem*, p. 194.

De acordo com o documento da UNESCO intitulado *La Philosophie une École de la Liberté*, datado de 2007, é notório que a Escola não prepara directamente os jovens para viverem a experiência da pluralidade, porque está tendencialmente voltada, e em especial no Ensino Secundário, para a implementação de um forte cariz prático, evidenciando-se este na proliferação de disciplinas técnicas, chegando ao ponto de nas denominadas disciplinas humanas valorizarem-se os conteúdos mais pragmáticos. A Filosofia é a disciplina que surge como a superação deste pragmatismo excessivo, contribuindo para a formação de consciências bem formadas e defensoras da diversidade.

«A Filosofia aparece, assim, como uma resposta em relação a estas falhas ou a estas lacunas. Ela oferece com efeito, um método de análise e de argumentação. Seria necessário de acordo com o Relatório de Wynants apoiar a transversalidade, promovendo as vantagens do questionamento sobre o sentido. (...) e conviria também apoiar o conjunto das ciências humanas, bem como a transformação e liberalização dos cursos de filosofia. O ideal do ensino da filosofia é definir-se como o questionamento filosófico que ultrapassa as fronteiras dos ensinamentos disciplinares.»¹⁵⁷

No mesmo documento é apresentado o resumo que os diversos correspondentes, distribuídos por vários países, fizeram sobre a importância da Filosofia no Ensino Secundário, salientando-se a função de preparar os jovens para o desenvolvimento do espírito crítico e para o respeito pelo Outro. Apresentam vários exemplos:

¹⁵⁷«La philosophie apparaît dès lors comme une réponse par rapport à ces manques ou à ces lacunes. Elle offre en effet une méthode d'analyse et d'argumentation. Il faudrait ainsi, selon le Rapport de Wynants, appuyer la transversalité, en promouvant davantage de questionnement sur le sens, à l'œuvre dans chaque discipline et il conviendrait aussi de soutenir l'ensemble des sciences humaines ainsi que la transformation et le décloisonnement des cours philosophiques, pour répondre à l'apprentissage du pluralisme éthique. L'idéal de l'enseignement de la philosophie est défini comme une formation au questionnement philosophique qui transgresse les frontières des enseignements disciplinaires.» (UNESCO, *La Philosophie une École de la Liberté*, Paris, Éditions UNESCO, 2007, p. 55). Bernadette Wynants foi deputada do Parlamento da Comunidade Francesa da Bélgica e em Novembro de 2000 apresentou o Relatório sobre a Introdução das Vantagens da Filosofia no Ensino, valorizando os contributos que a disciplina oferece para a construção de uma efectiva cidadania.

«Invocamos a este propósito, designadamente a tolerância intercultural (Alemanha), a capacidade de abrir o pensamento aos seus limites e o seu possível (Argentina), de desenvolver o espírito crítico (Bélgica), formar o espírito crítico a respeito da tolerância, de educar para a paz e para os valores democráticos (Burkina Faso), desenvolver as capacidades do pensamento de modo a que seja crítico, criativo, dar razões, identificar e de fazer juízos (Espanha). Evoca-se igualmente o reforço do saber e da formação de juízos (Guatemala), o ensino do pensamento crítico e criativo (Islândia), a promoção do espírito crítico e a reflexão sobre as questões fundamentais (Líbano). A Filosofia conduz ao aprender a reflectir e a tomar decisões responsáveis (Madagáscar), ao desenvolvimento de capacidades argumentativas e reflexivas (México) bem como o gosto e o respeito pela pluralidade do pensamento, a contribuição ao processo de formação intelectual e moral (Venezuela).»¹⁵⁸

Tendo em conta a valorização da Filosofia nos diversos países, a componente da formação geral nos currículos portugueses tem de assegurar o desenvolvimento de uma cultura geral mais ampla e aberta que inclui, necessariamente, uma dimensão crítica e ética, que permita aos jovens compreender o mundo em que vivem, integrar-se nele e participar criticamente na sua construção e transformação.

E como diz Brandão da Luz:

«(...) o ensino da filosofia cumpre o propósito de preparar os alunos para o exercício duma cidadania consciente, livre e responsável, isto é para a tomada de consciência dos pressupostos que as suas opiniões e decisões inevitavelmente mobilizam.»¹⁵⁹

¹⁵⁸ «On évoque à ce propos, entre autres, la tolérance interculturelle (Allemagne), la capacité d'ouvrir la pensée sur ses limites et sur ses possibles (Argentine), de développer l'esprit critique (Belgique), de former l'esprit critique, au respect et à la tolérance, d'éduquer à la paix et aux valeurs démocratiques (Burkina Faso), de développer des capacités de pensée pour que celle-ci soit critique et créative, de donner des raisons, d'identifier et de donner des critères (Espagne). On évoque également le renforcement du savoir et la formation du jugement (Guatemala), l'enseignement de la pensée créative et critique (Islande), la promotion de l'esprit critique et la réflexion sur des questions fondamentales (Liban). La philosophie serra à apprendre à réfléchir et à prendre des décisions responsables (Madagascar), à développer des capacités argumentatives et réflexives (Mexique), ainsi que le goût et le respect pour la pluralité de la pensée, la contribution au processus de formation intellectuel et moral (Venezuela).» (*Ibidem*, p.71).

¹⁵⁹ José Luís Brandão da Luz, art.cit., p. 18.

Podemos considerar que a Filosofia aparece como uma disciplina onde os alunos, em contextos de aprendizagem, que se desejam dinâmicos, aprendem a reflectir, a problematizar e a relacionar diferentes formas de interpretação do real, e como consequência a Escola promove a formação ética e social dos jovens. Exige-se, numa altura em que se prima pela ausência de referências éticas, que as potencialidades educativas da Escola sejam apresentadas no sentido de preparar os alunos para a vida. É imperioso que cada vez mais a Escola volte a preocupar-se com questões de natureza humana e ética, mas tal só acontecerá se existir no sector da educação um forte investimento.

Paralelamente a esta preocupação, surge a promoção do desenvolvimento do espírito democrático e pluralista, o respeito pelos Outros e pelas suas ideias, a abertura ao diálogo e, conseqüentemente, à troca de opiniões. Neste sentido,

«(...) a função essencial da filosofia na escola reside mais numa aprendizagem do racional do que uma crítica dos saberes e dos sistemas de valores. Ele não se exerce sobre uma matéria formal, onde se pode abstrair de conteúdos. A força pedagógica da filosofia reside nas estruturas críticas que se aprende a utilizar e dentro do corpo de saberes sobre os quais se debruça. Esta aprendizagem que suporta uma capacidade de criticar uma cultura, a sua cultura, faz parte da filosofia uma força de formação e de transformação da personalidade.»¹⁶⁰

A Filosofia como disciplina nos seus horizontes tem uma dimensão antropológica e ética, permite desenvolver e formar cidadãos com capacidade para

¹⁶⁰«(...) la fonction essentielle de la philosophie à l'école réside moins dans un apprentissage du raisonnement que dans une critique des savoirs et des systèmes de valeurs. Elle ne s'exerce pas sur une matière formelle, où l'on peut faire abstraction des contenus. La force pédagogique de la philosophie réside à la fois dans les structures critiques qu'elle apprend à utiliser et dans le corpus de savoir sur lesquels elle se porte. Cet apprentissage qui est surtout celui d'une capacité de critiquer une culture, sa culture fait de la philosophie un puissant outil de formation et de transformation de la personnalité.» (UNESCO, *La Philosophie une École de la Liberté*, Paris, Éditions UNESCO, 2007, p. 93).

julgar o meio social em que se integram com espírito crítico e criativo, empenhando-se na sua progressiva formação.

A disciplina de Filosofia leva os jovens a conhecerem melhor a si mesmos, à sociedade e ao mundo que os rodeia, despertando a autonomia do pensar, agir e se comportar. Apropriando-se do seu ser mais íntimo os jovens são chamados efectivamente para serem geradores das suas próprias ideias e agentes transformadores da realidade. A finalidade da Filosofia na Escola é mais do que ensinar pensamentos, que não deixa de ser importante, mas a Filosofia deve despertar os jovens a pensar sistemática e criticamente.

A disciplina de Filosofia tem finalidades que promovem os conceitos mencionados no primeiro e segundo capítulos, na medida em que proporciona instrumentos necessários para o exercício pessoal da razão; situações orientadas para a formação de um projecto de vida próprio; oportunidades favoráveis ao desenvolvimento de um pensamento ético-político, em que o respeito pela dignidade humana se encontram presente.

4. Direitos Humanos e Valores Fundamentais

A determinação de apenas um valor como fundamento dos Direitos Humanos seria insuficiente para revelar as múltiplas noções que ser Homem comporta. Um dos valores fundamentais dos Direitos Humanos é a dignidade. A dignidade é a qualidade que define a essência da pessoa, ou melhor dizendo, é o valor que atribui humanidade ao sujeito. Trata-se daquilo que existe no ser humano, pelo simples facto de ele ser

humano. Eis porque o Homem deve ser considerado como um fim em si mesmo, jamais como um meio ou instrumento para a realização de alguma coisa.

«Quando se recorre à filosofia para determinar o conceito de dignidade do ser humano, é a figura de Kant que surge. (...) É nos Fundamentos da *Metafísica dos Costumes* e na *Doutrina da Virtude* que Kant propõe as suas definições de dignidade. (...) o ser humano é fim-em-si, o que significa que nunca pode ser transformado em instrumento ou meio para atingir outro fim.»¹⁶¹

Os Direitos Humanos existem para zelar, proteger e até promover a humanidade que existe em todos os Homens, fazendo com que o ser humano não seja reduzido a um objecto qualquer do mundo.

O Homem é um ser que tem um valor absoluto, ou seja, nada do que existe no mundo lhe é superior ou até equivalente. A tradição grega já o defendia, pois considerava que o Homem era portador de uma dignidade própria e independente, acima de todas as criaturas. Sófocles expressou essa ideia na declaração do coro da *Antígona* quando referiu «Há muitas maravilhas no mundo, mas a maior é o homem.»¹⁶²

O Homem é capaz de orientar a sua própria vida com o uso da razão, sem ter a necessidade de recorrer à entidade superior.

O uso autónomo da inteligência, como Kant vem defender, é o valor do próprio Homem. O agente moral é autónomo quando age por dever, ou seja, quando a sua máxima ultrapassa o teste do imperativo categórico e se torna regra segundo a qual todos podem agir. O agente autónomo aceita a lei moral, não porque alguma autoridade externa o convencesse ou porque receia as consequências de não aceitar. Aceita-a porque a lei é criada por si mesma quando as escolhas morais são desinteressadamente

¹⁶¹Michel Renaud, “A Dignidade do Ser Humano como Fundamentação Ética dos Direitos do Homem”, *Brotéria*, 1999, p.136.

¹⁶²Sófocles, *op.cit.*, p. 30.

determinadas pela sua razão. O agente moral é ao mesmo tempo legislador e sujeito dessa lei¹⁶³. A ética Kantiana não admite autoridades morais externas e superiores à razão. Podemos dizer que a autonomia é a unidade entre o que a razão ordena e o que a vontade quer.

Para Kant, a dignidade é o valor de que se reveste tudo aquilo que não tem preço, ou seja, não é passível de ser substituído por um equivalente. Dessa forma, a dignidade é uma qualidade inerente aos seres humanos enquanto seres morais.

«É (...) a dignidade enquanto dimensão ética do ser humano que está na base desta fundamentação. Qual será porém a diferença entre o substantivo (dignidade) e o adjectivo (digno)? A dignidade não precisa de aditamentos, “ela é simples e não digno”. O adjectivo, por sua vez, precisa do seu complemento: à questão de “de que coisa é o ser humano digno?”, respondemos: de respeito. O respeito sem condição, o respeito incondicional traduz deste modo a exigência incluída no conceito de dignidade.»¹⁶⁴

O Homem é o único ser dotado de vontade, isto é, da capacidade de agir livremente, sem ser conduzido pelo destino, o mesmo é dizer que o fundamento último da liberdade é o mundo das preferências valorativas. É a liberdade que faz do Homem um ser dotado de autonomia, isto é, da capacidade para criar as suas próprias regras de comportamento. O Homem tem consciência dos seus actos e da sua própria subjectividade e por isso é, essencialmente, um animal reflexivo capaz de olhar-se como sujeito no mundo e de ser responsável pela sua acção.

Devido ao facto de se encontrar inserido no mundo, o ser humano revela-se como único, logo diferente do Outro. O Outro é que permite a relação social, onde se desenvolve o valor do respeito mútuo e da solidariedade.

¹⁶³Cf. Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Ed. 70, 1995, p. 47.

¹⁶⁴Michel Renaud, art.cit., p. 141.

A pessoa humana aumenta e promove as suas potencialidades na relação social, ou seja, é capaz de se aperfeiçoar quando vive em sociedade. Não podemos esquecer, que as qualidades que são próprias do ser humano, nomeadamente a razão, a capacidade de criação e a ciência, são essencialmente comunicativas. Através do diálogo com o Outro é que se estabelece e desenvolve o relacionamento social e o conhecimento do Eu como diferente do Outro.

É, portanto, este conjunto de características do ser humano que demonstram que todo o Homem tem dignidade e não um preço como as coisas. Kant, clarifica esta ideia, quando diz:

«Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dele qualquer outro como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade.»¹⁶⁵

A dignidade que atribuímos a qualquer outro ser humano decorre do facto de o reconhecermos como igual a nós próprios e, por conseguinte, dele nos suscitar igual respeito pela sua singularidade individual, de não o considerarmos como uma coisa, como simples meio para atingir um fim. Também, lhe reconhecemos a capacidade para definir as suas próprias acções com consciência e com a noção das consequências que os seus actos podem provocar.

Directamente relacionados com o valor da dignidade humana estão os valores da liberdade, que já fizemos referência, do respeito mútuo e da solidariedade.

O respeito mútuo enquanto valor obriga o ser humano a descobrir a dimensão moral nas suas relações com os outros indivíduos. Perante os Outros, o ser humano adquire uma maior responsabilidade, uma exigência de dar conta das suas acções na medida em que estas podem afectá-los. O Outro, na sua forma de pensar e viver é, como

¹⁶⁵Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Ed.70, 1995, p. 77.

dizia Kant, um fim em si mesmo e não um instrumento para atingir diferentes fins. Mais tarde, Lévinas radicaliza esta posição, afirmando que o Eu é responsável pelo Outro, por aquele por quem se está sempre em dívida. É o Outro quem exige reconhecimento. Face ao Outro, o Eu não se pode manter passivo. O Outro é alguém que está ali e exige não ser ignorado nas suas ideias, crenças e como tal, na sua pessoa.

O respeito mútuo exige atribuir à própria vida um universalismo moral, o mesmo será dizer, reconhecer direitos iguais aos Outros e compreendê-los nas suas diferenças. Supõe a compreensão de que a diversidade e o pluralismo, cuja expressão é a existência de diferentes opiniões políticas, crenças diversas ou sensibilidades morais, deriva da própria condição humana e pode converter-se num enriquecimento pessoal e comunitário.

Paralelamente ao valor do respeito mútuo encontramos o valor da solidariedade. A solidariedade, mais do que qualquer outro valor, coloca em evidência a interdependência de todos os seres humanos e a necessidade de harmonizarem as suas relações, de forma a evitarem ou diminuïrem o sofrimento. Recusa-se, desta forma, o princípio da força ou do egoísmo como norma nas suas relações. Este valor impele o ser humano a assumir o respeito pelos Outros como um dever. Ao respeitar diariamente o Outro pratica uma cidadania saudável, que o protege dos riscos e conduz à paz.

O ser humano é um ser social que necessita do Outro para se constituir como pessoa. A convivência com os Outros é não só uma realidade como um desafio. O grande desafio da experiência de vivermos uns com os Outros é, sem dúvida, a construção de uma sociedade organizada, estável e justa.

Apesar de todos os seres humanos serem dotados da mesma dignidade, como valor maior que engloba os outros, isto não evita por si só, que os Homens continuem a

sofrer violências e discriminações por motivos sociais, culturais, políticos, étnicos, religiosos, entre outros.

«Os “Direitos Humanos” devem mostrar que o humano não se encontra nem na razão, nem no dever, nem na sociedade, nem em Deus, nem no Eu. O humano encontra-se no outro, na resposta do Eu ao Outro. Um sujeito, uma identidade edificada à margem do Outro, não é uma identidade humana. Este é o grande “direito” e, ao mesmo tempo, o grande “dever”, o novo imperativo categórico que se deveria deduzir dos Direitos Humanos: não basta responder ao Outro, há que responder a partir do Outro, de cada outro, de cada rosto, podemos ter a esperança de que Auschwitz não volta a repetir-se.»¹⁶⁶

Sendo o Homem, um ser em construção, que pode ser melhorado, deve orientar a sua acção em função do Bem da Sociedade onde se insere e, ainda mais, pela sociedade universal. A sua existência é o resultado dessa busca de aperfeiçoamento e da sua capacidade de superar instintos egoístas e prejudiciais à vida em sociedade. Por isso, é possível defender e promover a dignidade do indivíduo mediante meios educativos apropriados, como é o caso de uma educação voltada para os Direitos Humanos. Esta deve preparar os sujeitos para o exercício da cidadania e para o reconhecimento da dignidade que definem a sua natureza e a dos Outros.

Na Escola aprende-se, para além dos conteúdos científicos, a ser colega, amigo, delegado de turma, membro da Associação de Estudantes, como se relacionar com elementos de estatutos diferentes e também a resolver problemas práticos.

Na Escola, e em especial nas aulas da disciplina de Filosofia, onde o diálogo com os Outros é um elemento sempre presente, os jovens são *obrigados* a ouvir, respeitar e aceitar as ideias do Outro, mesmo que muito diferentes das suas. Aprendem a

¹⁶⁶Joan-Carles Mèlich, “A Memória de Auschwitz. O sentido Antropológico dos Direitos Humanos” in Adalberto Dias de Carvalho (Org), *A Educação e os limites dos Direitos Humanos. Ensaios da Filosofia da Educação*, Lisboa, Editora Coleção Mundo de Saberes 26, 2000, p. 51.

defender as suas ideias, respeitando e integrando elementos das ideias dos Outros. A sala de aula torna-se, assim, um espaço de educação nos e para os Direitos Humanos. Respeita-se, aceita-se e integra-se a pluralidade de ideias. É neste momento que ocorre uma verdadeira *paideia*, uma formação em que todos os jovens presentes naquele espaço crescem como pessoas e desenvolvem uma cultura dos Direitos Humanos que acabará por extravasar a sala de aula e as paredes da Escola, trazendo-a para a vida, isto é, colocando em prática a tríade *Valores Fundamentais-Formação-Direitos Humanos*.

A educação, portanto, fornece ao Homem os instrumentos necessários para que ele possa constituir as bases de uma convivência assente nos valores do respeito mútuo, da liberdade e da responsabilidade. A concretização desses valores faz com que o Homem seja capaz de viver com dignidade em sociedade. Não obstante, sem eles o Homem se revela destituído da sua essência, ou seja, ele perde aquilo que define o seu ser: a sua humanidade.

Conclusão

A primeira ideia que nos surge depois de terminado este trabalho de investigação é que ele, mais do que um produto final, continua a ser um registo provisório, na convicção que temos de que qualquer trabalho nunca abrange a totalidade, por mais circunscrito que seja o objecto da investigação que se enceta.

Primeiro, porque todo o trabalho de investigação obriga a opções, a seleccionar outros, a deixar muitos silêncios, a fazer alterações relativamente à proposta inicial. Com efeito, o que aqui se afirma e fica dito está muito aquém do que haveria por afirmar e por dizer.

Depois, porque os seus limites, imperfeições e alguns vazios têm a ver, naturalmente, com os da própria autora. Finalmente, porque, apesar do que acima se refere, também pode constituir o ponto de partida para outros trabalhos que permitam coligir informação, pôr novas questões, abrir novas áreas de investigação, completar o que agora se deixa em aberto.

A segunda ideia é que, apesar de tudo, a actualidade e o interesse deste trabalho reside no contributo que dá para um melhor conhecimento da relação da Escola com os Direitos Humanos e em especial do papel da disciplina de Filosofia neste contexto.

Ora, no fim da investigação, será talvez, de referenciar alguns aspectos que consideramos essenciais para a compreensão da temática em estudo.

Vivemos num mundo cheio de desigualdades, onde muitos de nós são conhecidos apenas pelas desvantagens que possuímos, pelo género a que pertencemos,

pela cidade em que habitamos, pelos amigos com quem convivemos, pelos lugares que ocupamos na escola, no hospital, na prisão e no cemitério. Enfim, são as desigualdades que, com muita frequência, identificam socialmente as pessoas, sendo desiguais até mesmo, na capacidade de protesto, ou melhor dizendo, na capacidade do seu protesto ser ouvido ou atendido.

Embora deva reconhecer-se que certas desigualdades estão a atenuar-se, num processo que parece reforçar o discurso da progressiva igualdade dos indivíduos, na linha do que dizia Rousseau quando afirmava que todo o Homem nasce livre e dono de si mesmo, não podemos, porém, deixar de ter em conta que vivemos num mundo contraditório de desigualdades que se multiplicam¹⁶⁷.

Para uma melhor compreensão do que anteriormente dissemos, é necessário termos em atenção a reflexão sobre a essência do Homem. A reflexão que fizemos ao longo do primeiro capítulo desta dissertação, leva-nos a concluir que o Homem tem uma pluralidade de dimensões, através das quais se relaciona consigo próprio, com o mundo e com os Outros.

O Homem é um ser que se caracteriza por ser moralmente livre, responsável pelos seus actos e, também, por construir-se numa dialéctica comunicativa, uma vez que estabelece diálogo consigo próprio e com os Outros. É um ser que estabelece para si um projecto de vida, no qual obrigatoriamente tem que integrar a participação do Outro, o que consequentemente implica o respeito mútuo. Desta forma, é a relação com os Outros que permite o aperfeiçoamento da pessoa humana.

Ao analisarmos a relação do Eu com o Outro, procurámos demonstrar que o Homem só por si não é capaz de se desenvolver plenamente, sendo obrigatória a presença do Outro. A presença de um Outro que interpela e chama continuamente pelo

¹⁶⁷Cf. Jean-Jacques Rousseau, *op.cit.*, p.13.

Eu, contribuí para a formação de um Homem que se deseja livre, responsável e activo na comunidade.

O Homem desenvolve-se no seio da comunidade onde se insere, logo, o conceito de cidadania é dinâmico e adapta-se à evolução social. A cidadania não é apenas o conjunto de direitos e deveres que os cidadãos devem exercer e cumprir. O exercício da cidadania é um comportamento, uma atitude e uma certa forma de ser, de estar e de fazer, em que cada indivíduo encara o problema da sociedade em que se insere com a mesma urgência com que as suas questões individuais, atendendo aos direitos dos Outros e em particular, no respeito pela diversidade e pelas diferenças que caracterizam as sociedades da primeira década do século XXI.

No segundo capítulo desta dissertação, procurámos encontrar os fundamentos dos Direitos Humanos, sabendo à partida que apenas um fundamento seria insuficiente. Neste sentido, empreendemos uma viagem pelos grandes períodos do pensamento filosófico e encontramos, logo de início a visão do cosmopolitismo estóico, que em muito se assemelha ao que hoje preconizamos e desejamos para a humanidade. A ética estóica caminhava no sentido de defender a independência do Homem em relação a tudo o que o cercava, mas ao mesmo tempo, no sentido de afirmar a sua profunda ligação ao Universo. Assim, a política orientada pelos princípios do estoicismo revelava-se como uma actividade que aceitava o diferente, integrando-o na comunidade que organizava, construindo uma sociedade mais justa e equilibrada.

O cosmopolitismo moderno aponta para uma nova cultura política internacional dos Direitos Humanos, livre de preconceitos, baseando-se em três itens básicos. O primeiro, que os seres humanos representam as unidades fundamentais da preocupação moral, o segundo, que todos os seres humanos possuem um *status* moral igual e o terceiro, que ninguém se pode isentar das suas obrigações no âmbito global.

A grande lição que temos a retirar dos ideais do cosmopolitismo é o respeito pela diversidade e a capacidade de aceitar e integrar as diferenças.

O respeito pela diferença continua a desenvolver-se como princípio nos ideais do Cristianismo, uma vez que todos os Homens são filhos de Deus e perante o mesmo são iguais. Os princípios imutáveis e universais reduzem-se à fórmula de que o Bem deve ser praticado, emergindo os deveres dos Homens para consigo próprios, para com os Outros e para com Deus. Nesta ordem de ideias, São Tomás de Aquino defende que a lei ordena o bem comum. O Homem é um ser que deve promover as acções que conduzem ao bem comum.

Quando o Homem do Renascimento produziu uma inversão antropocêntrica na compreensão do mundo, vendo-o a partir de si mesmo, e não mais a partir de Deus, a questão dos direitos altera-se, pois já não é num ser superior que se encontram os fundamentos, mas no próprio indivíduo.

Com o Iluminismo, acredita-se que a racionalidade humana pode organizar a natureza da vida social.

Na perspectiva de filósofos como John Locke a natureza humana seria genuinamente social, enquanto para Hobbes e Rousseau, a natureza humana entendia-se como individualista, sendo necessário o contrato entre todos os indivíduos para a sua própria salvaguarda.

O Homem a partir de Kant é considerado um fim em si e nunca um meio, ou seja, todos têm os mesmos direitos e deveres, o que nos conduz à noção de respeito mútuo. A dignidade humana é um valor inerente ao ser humano que nos faz considerá-lo como algo diferente de uma coisa, de um objecto. O respeito pela dignidade da pessoa humana deve existir sempre, em qualquer lugar e de igual modo para todos.

Cada vez mais se torna urgente a necessidade de uma moral universal, que seja vinculante para toda a humanidade.

Com os acontecimentos ocorridos nas duas guerras mundiais do século XX, é possível encontrarmos um conceito de Homem que se constitui cada vez mais num mundo de ambiguidades. É neste mundo de contradições, onde prevalece na teoria, o respeito pela dignidade humana, e ao mesmo tempo, na prática ocorrem graves violações à natureza da pessoa, que se torna imperioso educar e formar os jovens para uma eficiente transmissão e concretização de valores. Toda a sociedade é responsável por esta transmissão, mas consideramos em especial o caso da Escola e mais em profundidade o papel da disciplina de Filosofia.

No terceiro capítulo, procurámos responder às seguintes questões: como tem reagido a educação a tudo isto? Como tem ecoado tudo isto na Escola enquanto espaço público atravessado por várias racionalidades ou mesmo enquanto lugar de várias realidades?

A Escola tem um papel essencial na *educação para a cidadania*. Ensina os jovens a serem tolerantes, respeitando todos os Outros e reconhecendo a sua humanidade, para além de todas as diferenças. A Escola valoriza o diálogo e a argumentação, em vez da violência, aceitando a diversidade de opiniões e de crenças e não discriminando os que têm convicções diferentes.

A Escola deve fazer mais: deve avançar para uma ética da justiça e do cuidado, que coloque o Outro numa situação de exercer e de respeitar os seus direitos bem como os direitos dos Outros, num processo de solidariedade e de condenação da exploração e do sofrimento do ser humano.

Indo de encontro aos valores da paz e da democracia, a Escola terá de ser considerada como uma organização comunicativa, mobilizadora de uma racionalidade

comunicativa e emancipatória, assente no diálogo que procura a integração da diferença e da diversidade.

A educação nos e para os Direitos Humanos terá de ajudar a promover a democracia, assumindo como sua a luta pela liberdade, através da garantia de um igual usufruto dos direitos fundamentais por parte de todos. Assim, é que contribuirá para a construção da cidadania, a qual exige de cada um de nós que sejamos não apenas cidadãos do mundo, mas, acima de tudo, cidadãos para o mundo.

A Filosofia, no Ensino Secundário, prepara os jovens para a dialéctica de sermos cidadãos do e para o mundo. À questão de para que serve a Filosofia no mundo? A. Comte-Sponville responde:

«Para viver juntos da melhor maneira: no debate racional, sem o qual não existe democracia, na amizade, sem a qual não existe felicidade, finalmente na aceitação, sem a qual não existe serenidade. Como escreveu Marcel Conche a propósito de Epicuro, “trata-se de conquistar a paz (*pax, ataraxia*) e a *philia*, ou seja, a amizade consigo próprio e a amizade com o Outro.” Eu acrescentaria: e com a Cidade, o que é a política, e com o mundo – que contém o Eu, o outro, a Cidade... -, o que é sabedoria.»¹⁶⁸

Nas aulas da disciplina de Filosofia, os jovens são convidados a desenvolver valores que lhes permitem uma sã convivência com os Outros. Esta convivência saudável ocorre, primeiramente, no próprio espaço-aula em que todos aprendem a ouvir, respeitar e integrar as diferentes opiniões dos colegas. Aprendem, também, que o confronto de ideias é enriquecedor para a sua formação como pessoas e que quando argumentam na defesa das suas teses estão a fazê-lo num espaço democrático e livre. Brandão da Luz, a este propósito, refere:

¹⁶⁸A. Comte-Sponville e L. Ferry, *A Sabedoria dos Modernos. Dez questões para o Nosso Tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000, pp. 456-457.

«O ensino da Filosofia poderá responder a este ideal de educação, preocupado com a formação integral da pessoa, numa sociedade em que os acontecimentos despertam sempre, com maior ou menor intensidade, em assumir posições.»¹⁶⁹

Devido aos contributos que a Filosofia dá para a formação integral do ser humano, e aqui em especial aos jovens, o Relatório Delors e o documento *La Philosophie une École de la Liberté*, publicado pela UNESCO, aconselham expressamente que todos os países devem integrar e alargar a introdução de conteúdos filosóficos na formação dos indivíduos.

Chegados a esta fase final do trabalho que nos propusemos elaborar podemos concluir que só uma efectiva *paideia* é que possibilita a construção de uma cultura dos Direitos Humanos, que se inicia e aprofunda na Escola.

¹⁶⁹ José Luís Brandão da Luz, art. cit., p. 16.

Bibliografia

Documentos

Convenção relativa à luta contra a Discriminação no campo do Ensino (Versão on-line: <http://www.dgdc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tiduniversais/pd-conv-cdiscriminacao-ensino.html>, consultado no dia 10-12-09).

Decenio para la Educación en Derechos Humanos, (Versão on-line: <http://daccess-dds-ny.un.org>, consultado no dia 10-12-09).

Decenio de las Naciones Unidas para la Educación en la esfera de los Derechos Humanos, (Versão on-line: <http://www.uhchr.ch/spanish/education/index/htm>, consultado no dia 10-12-09).

Declaración del milenio, (Versão on-line: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N00/559/54/PDF/N0055954.pdf?OpenElement>, consultado no dia 10-12-09).

Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo Social, (Versão on-line: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/progreso.htm>, consultado no dia 10-12-09).

Declaração dos Direitos da Criança (Versão on-line: <http://gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tiduniversais/dc-declaracao-dc.html>).

Declaração e Progresso de Acção de Viena, (Versão on-line: <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tiduniversais/decl-prog-accao-viena.html>, consultado no dia 10-12-09).

Declaração Universal dos Direitos dos Animais, (Versão on-line: <http://girafamania.com.br/introducao/unesco.html>, consultado em 08-09-09).

Declaração Universal dos Direitos do Homem (Versão on-line: <http://www.fd.uc.pt/hrc/enciclopedia/onu/textos-onu/dudh.pdf>, consultado no dia 10-12-09).

Educação para a Cidadania Democrática e para os Direitos Humanos do Conselho da Europa, (Versão on-line: <http://www.dgid.min-edu.pt/cidadania/Documents/Projecto%20Edu%3%A7%C3%A3o%20para%20a%20.pdf>, consultado no dia 10-12-09).

Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais, (Versão on-line: <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/onu-proteccao-dh/orgaos-onu-dir-econ-soc-culturais.html>, consultado no dia 10-12-09).

Protocolo Facultativo referente ao Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos, (Versão on-line: <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textosinternacionais-dh/tidhuniversais/cidh-dudh-dc-politicos.html>, consultado no dia 10-12-09).

Orientações para a Leccionação do programa de Filosofia, (Versão on-line: <http://sitio.dgdic.minedu.pt/recursos/lists/repositrio%20recursos2/attachments/329/orientacoes-filoaofia-10-11.pdf>, consultado no dia 10-12-09).

Obras

AMEAL, João, *São Tomaz de Aquino*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1947.

AMIEL, Anna, *Hannah Arendt. Política e Acontecimento*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

APPIAH, Kwame Anthony, *Cosmopolitismo*, Lisboa, Publicações Europa-América, 2008.

ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2006.

_____, *Les Origines du Totalitarisme. Le Système Totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

_____, *Condition de L'Homme Moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

ARISTÓTELES, *Política*, Lisboa, Vega, 1998.

BAERTSCHI, Bernard, *Le Valeur de la Vie Humaine et L'Intégrité de la Personne*, Paris, PUF, 1995.

BARRETO, Ireneu Cabral, *A Convenção Europeia dos Direitos do Homem. Anotada*, Coimbra, Coimbra Ed., 1999.

BECKERT, Cristina, *Um Pensar para o Outro. Estudos sobre Emmanuel Lévinas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

BERTRAND, Yves, *Teorias Contemporâneas da Educação*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

BESSA, António Marques, *O Olhar do Leviathan*, Instituto Superior de C. Sociais e Políticas, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, 2001.

BIELEFELDT, Heiner, *Filosofia dos Direitos do Homem*, São Leopoldo, Ed. da Universidade de Vale do Rio de Sinos, 2002.

BINOCHE, Bertrand, *Critique des Droits de L'Homme*, Paris, PUF, 1989.

BRITO, Joaquim Maria Rodrigues, *Filosofia da História do Cristianismo*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.

BRUN, Jean, *O Estoicismo*, Lisboa, Ed. 70, 1985.

BUBER, Martín, *Yo e Tú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974.

CARMO, António, *Antropologia das Religiões*, Lisboa, Universidade Aberta, 2001.

CARVALHO, Adalberto Dias de, *A Educação e os Limites dos Direitos Humanos: Ensaio da Filosofia da Educação*, Porto, Porto Editora, 2000.

_____, *A Educação como Projecto Antropológico*, Lisboa, Ed. Afrontamento, 1992.

CASTRO, Maria Gabriela Azevedo, *Imaginação em Paul Ricoeur*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

CHRISTOPHER, Warren, *Direitos Humanos e a Política Exterior dos Estados Unidos*, Política Externa dos E.U.A., 1977.

CHORÃO, Mário Bigotte, *Pessoa Humana, Direito e Política*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

CORTINA, Adela e MARTÍNEZ, Emílio, *Ética*, Madrid, Akal, 2001.

COSTA, Paulo Manuel, *Políticas de Imigração e os Novos Dinamismos de Cidadania em Portugal*, Lisboa, Instituto Piaget, 2004.

CORETH, Emerich, *Qué es el Hombre? Esquema de una Antropología Filosófica*, Barcelona, Editorial Herder, 1982.

CUNHA, Paulo Ferreira da, *O Essencial sobre Filosofia Política Moderna*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006.

_____, *Direitos Humanos. Teorias e Práticas*, Coimbra, Almedina, 2003.

DAUJAUT, Jean, *Conhecer o Cristianismo*, Lisboa, Editorial Aster, 1954.

DELBOS, Victor, *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969.

DELORS, Jacques, *Educação um Tesouro a Descobrir*, Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre a Educação para o Século XXI, Lisboa, Ed. Asa, 1998.

DERRIDA, Jacques, *Fuerza de Ley: el Fundamento Místico de la Autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

_____, *Politics of Friendship*, London, Verso, 1994.

DIAS, Isabel Matos, *Elogio do Sensível. Corpo e Reflexão em Merleau-Ponty*, Lisboa, Litoral Edições, 1989.

DUFRENNE, Mikel, *Pour L'Homme*, Paris, PUF, 1968.

FREUD, Sigmund, *O Mal-Estar na Civilização*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2008.

GALIFFI, Romano, *A Filosofia de Immanuel Kant*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1986.

GALTUNG, Johan, *Direitos Humanos: uma Nova Perspectiva*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

GROETHUYSEN, Bernard, *Antropologia Filosófica*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.

GUTIERES, Mónica, *A Felicidade na Ética de Kant*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

HABERMAS, Jürgen, *Raison et Légitimité*, Paris, Éditions Payot, 1978.

_____, *Écrits Politiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

_____, *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1997.

_____, *Facticidad y Validez*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

_____, *Más Allá del Estado Nacional*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

HAARSCHER, Guy, *Filosofia dos Direitos do Homem*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

HUSSERL, Edmund, *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*, Lisboa, Rés Editora, s/d.

HOBBS, Thomas, *De la Nature Humaine*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1999.

_____, *Les Questions Concernant la Liberté, la Nécessité et le Hasard*, Paris, VRIN, 1999.

_____, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1999.

JAEGER, Werner, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, Ed. 70, 1991.

_____, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes/ Editora Universidade de Brasília, 1986.

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Ed. 70, 1995.

_____, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Ed. 70, 1988.

KENNY, Anthony, *São Tomás de Aquino*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1981.

LABICA, Georges, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987.

LAÍN-ENTRALGO, Pedro, *O Que é o Homem?*, Lisboa, Notícias Editorial, 2002.

LAVELLE, Louis, *Le Moi et Son Destin*, Paris, Ed. Montaigne, 1936.

LEROY, André-Louis, *Locke*, Lisboa, Ed. 70, 1985.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Ed. 70, 1980.

_____, *Entre Nous. Essais sur le Penser-a-l'Autre*, Paris, Éditions Grasset e Fasquelle, 1991.

_____, *Ética e Infinito*, Lisboa, Ed. 70, 1988.

LOCKE, John, *Segundo Tratado do Governo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Meditações Cristãs e Metafísicas*, Lisboa, Ed. Colibri, 2003.

MARCEL, Gabriel, *Os Homens Contra o Homem*, Porto, Editora Educação Nacional, s/d.

MARINA, José António e VÁLGOMA, María de la, *A Luta pela Dignidade. Teoria da Felicidade Política*, Lisboa, Fim de Século, 2006.

MARITAIN, Jacques, *Princípios de uma Política Humanista*, Lisboa, Livraria Morais Ed., 1960.

_____, *Les Droits de L'Homme et la Loi Naturelle*, Paris, Paul Hartmann Editeur, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

MOREAU, Joseph, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1973.

MOUNIER, Emmanuel, *Manifesto ao Serviço do Personalismo*, Lisboa, Livraria Morais Editora, 1967.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel e CALVO MARTÍNEZ, Tomas, *História da Filosofia*, Vol 1, 2 e 3, Lisboa, Ed. 70, 1998.

NUNES, Etelvina Pires Lopes, *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falou Zaratustra*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1998.

PACHECO, Cipriano Franco, *O Desejo Natural da Visão de Deus. Expressão de Abertura ao Transcendente: um estudo em Tomás de Aquino na Summa contra Gentiles*, Roame, 2001.

PINTO, Conceição Alves, *Sociologia da Educação*, Lisboa, Editora McGraw-Hill, 2001.

PLATÃO, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

RENAUD, Isabel Carmelo Rosa, *Communication et Expression chez Merleau- Ponty*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1985.

RICOEUR, Paul, *A L'École de la Phénoménologie*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1987.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro (Org.), *Justiça e Direitos Humanos*, Braga, Universidade do Minho, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1989.

SAN MARTIN, Javier, *La Fenomenología de Husserl como Utopía de la Razón*, Barcelona, Antropos Editorial del Hombre, 1987.

SANSON, Vitorino Félix, *Estoicismo e Cristianismo*, Caxias do Sul, EDCUS, 1988.

SINGER, Peter, *Escritos Sobre uma Vida Ética*, Lisboa, Dom Quixote, 2008.

SOFÓCLES, *Antígona*, Lisboa, Editorial Inquérito Limitada, 1988.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

_____, *A Era da Cidadania*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1996.

SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Educação e Cultura*, Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 2003.

SUMARES, Manuel, *O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*, Lisboa, Escher, 1989.

UNESCO, *La Philosophie une École de la Liberté*, Paris, Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, 2007.

VANCOURT, Raymond, *Kant*, Lisboa, Ed.70, 1989.

VASAT, Karel, *As Dimensões Internacionais dos Direitos do Homem*, Lisboa, Publicações Unesco, 1983.

VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*, Lisboa, Ed. Presença, 1990.

WHITE, Stephen K., *Political and Postmodernism*, Oxford, Cambridge University Press, 1994.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

_____, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Artigos

AMARAL, Carlos Eduardo Pacheco, “Em Torno do Conceito de Cidadania”, in *Separata das Actas do Curso Europa em Mutação: Cidadania. Identidades. Diversidade Cultural*, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 290-309.

_____, “Modelos de Ordem: os Direitos do Homem e o Futuro do Sistema Estatal de organização Política”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59, Fasc. 1, 2003, pp. 201-219.

_____, “Cidadania, Comunidade Política e Participação Democrática – Região, Estado e União Europeia”, *Estratégia*, nº 24-25, 2º Semestre de 2007, pp. 159-191.

_____, “Desafios da Democracia no XXI”, *Arquipélago. Filosofia*, nº 8, 2007, pp.25-37.

_____, “Filosofia, Política e Democracia”, *Arquipélago*, nº 5, 1996, pp. 133-138.

AZEVEDO, Joaquim, “O Primado ao Fazer Saber-Ser”, in *Colóquio/Educação e Sociedade. Ensino Secundário: desafios e alternativas*, nº 5, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Março 1999, pp. 126-142.

BARBOSA, Manuel, “A Escola como Lugar de Construção da Cidadania Democrática : uma Utopia Necessária ?” , in MEDEIROS, Emanuel Oliveira (Coord.), *Utopia e Pragmatismo em Educação : Desafios e Perspectivas*, Actas do II Colóquio da Filosofia da Educação, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2002, pp. 95-113.

BERNIER, Réjane, “La Ontogénèse de l’Individu: ses Aspects Scientifiques et Philosophique”, *Archives de Philosophie*, nº 51, 1991, pp. 3-42.

BRAZ, Adelino, “O Conceito de Cidadania em Kant: uma Solução para o Conflito entre Estados”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 61, Fasc.2, 2005, pp.397-414.

CASTRO, Gabriela, “A Hermenêutica na Didáctica da Filosofia”, in MEDEIROS, Emanuel Oliveira (Coord.), *I Encontro de Didácticas nos Açores*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2002, pp. 189-200.

CASTRO, Maria Gabriela e MACHADO, Rui, “A Filosofia: Instrução e Educação”, in *Arquipélago. Filosofia*, nº 5, 1996, pp. 149-155.

CARVALHO, Adalberto Dias de, “Filosofia da Educação e Contemporaneidade Educativa”, in MEDEIROS, Emanuel Oliveira (Coord.), *Utopia e Pragmatismo em*

Educação : Desafios e Perspectivas, Actas do II Colóquio da Filosofia da Educação, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2002, pp. 83-95.

CORTINA, Adela, “Cosmopolitismo y Paz: la Brújula de la Razón en su Uso Político”, *Revista Portuguesa de Filosofia* Tomo 61, Fasc.2, 2005, pp.379-396.

COUTINHO, Maria de Sousa Pereira, “Cidadania e Educação”, in BARROS, J. M. de e SEBASTIÃO, Luís (Orgs.), *Da Filosofia, Da Pedagogia, Da Escola*, Évora, Universidade de Évora, 2008, pp. 339-367.

FERNANDES, António Teixeira, “Democracia e Cidadania”, *Sociologia*, nº 19, 2009, pp. 179-199.

_____, “Direitos Humanos e Globalização”, *Sociologia*, nº 19, 2009, pp. 11-45.

FERRARI, Jean, “La Philosophie dans le Monde Actuel”, in *Arquipélago*, nº 5, 1996, pp. 173-176.

LUZ, José Luís Brandão da, “A Filosofia na Formação e Desenvolvimento Pessoal”, in *Desenvolvimento e Aprendizagem*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2005, pp. 15-20.

_____, “Filosofia e Educação para a Tolerância”, in *Arquipélago*, nº 5, 1996, pp. 105-112.

_____, “Que Ensino para a Filosofia?”, in *Insvlana*, vol. 46, 1990, pp. 31-46.

MEDEIROS, Emanuel Oliveira, “Concepções de Filosofia e Educação: Implicações na Didáctica da Filosofia”, in MEDEIROS, Emanuel Oliveira (Coord.), *I Encontro de Didácticas nos Açores*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2002, pp. 201-223.

_____, “Despertar a Criatividade em Ambientes Educativos”, in CASTRO, Gabriela e CARVALHO, Magda Costa, *Actas do Colóquio. A Criatividade na Educação*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2006, pp. 69-84.

_____, “A Filosofia Antiga: um Desafio Educativo para os Jovens de Hoje”, *Arquipélago*, nº 6, 1998, pp. 95-102.

MOREIRA, Adriano, “O Tema da Cidadania”, in BARROS, J. M. de e SEBASTIÃO, Luís (Orgs.), *Da Filosofia, Da Pedagogia, Da Escola*, Évora, Universidade de Évora, 2008, pp. 33-42.

MORUJÃO, Alexandre Fradique, “Epicteto”, CHORÃO, João Bigotte (Dir.), *Logos*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1999, pp. 106-108.

NEVES, Maria do Céu Patrão, “A Pessoa e o seu Universo”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 52, fasc. 1/14, 1996, pp. 603-615.

_____, “O Sentido do Humano entre o Determinismo e a Liberdade”, Sep. da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLI, X-3-1983, Braga, 1983, pp. 339-355.

_____, “A Filosofia e os Direitos do Homem: Fundamentação Humanista da Exigência Ética”, *Arquipélago. Filosofia*, nº 5, 1996, pp. 47-58.

_____, “Paideia e Ethos”, *Arquipélago. Filosofia*, nº 6, 1998, pp. 83-93.

PIRES, Celestino, “Indivíduo”, in CHORÃO, João Bigotte (Dir.), *Logos*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1990, pp. 1410-1413.

PONTES, J. M. da Cruz, “Sêneca”, in CHORÃO, João Bigotte (Dir.), *Logos*, vol. 4, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 1015-1018.

QUADROS, António, “Pessoa”, in CHORÃO, João Bigotte, *Logos*, vol. 4, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 95-120.

RENAUD, Isabel Carmelo Rosa, “Fenomenologia de Merleau-Ponty e o Destino da Filosofia”, *Arquipélago. Filosofia*, nº 2-3, 1991, pp. 25-51.

_____, “Filosofia e Educação”, *Arquipélago*, nº 5, 1996, pp. 35-46.

RENAUD, Michel, “A Dignidade do Ser Humano como Fundamentação Ética dos Direitos do Homem”, *Brotéria*, nº 148, pp. 135-154.

SANTOS, José Trindade, “A Cidade dos Homens. Polis: Educação e Democracia”, *Philosophica*, 4 - 1994, pp. 81-108.

SEBASTIÃO, Luís, “Do Cogito Antropológico à Escola Cultural”, in BARROS, J. M. de e SEBASTIÃO, Luís (Orgs.), *Da Filosofia, Da Pedagogia, Da Escola*, Évora, Universidade de Évora, 2008, pp. 115-126.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “Reinventar la Ciudadania en la Era de la Globalización. Esbozo de un Programa de Investigación”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 17, Julio 2001, pp. 77-99.

VILA-CHÃ, João J. “Filosofia e Psicanálise: Perspectivas de Diálogo”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LIX, Fasc. 2, 2003, pp. 307-313.

Sítios Consultados

<http://www.dgidec.min-edu.pt>

<http://daccess.dds.ny.un.org>

<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001536/153601F.pdf>

<http://www2.ohchr.org/spanish/law/ensenanza.htm>

<http://www.un.org/es/documents/udhr>

<http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>

<http://www.unesco.org>