

UBUNTU COMO UMA TEORIA MORAL E OS DIREITOS HUMANOS NA ÁFRICA DO SUL¹

*Thaddeus Metz**

Resumo: Há três razões principais pelas quais as ideias associadas ao *Ubuntu* são frequentemente consideradas inapropriadas para a moralidade pública na África do Sul atualmente. A primeira é serem consideradas demasiadamente vagas; a segunda é a falha em reconhecer o valor da liberdade individual; e a terceira é que preconizam um sistema tradicional, uma cultura artesanal, mais do que uma sociedade moderna e industrial. Neste artigo, oferecerei uma interpretação filosófica do *ubuntu* que se sujeita a essas três objeções. Especificamente, apresenta-se uma teoria moral, fundamentada na visão de mundo da África austral, que sugere uma nova concepção promissora da dignidade humana. De acordo com essa concepção, seres humanos típicos têm dignidade em virtude da sua capacidade para viver em comunidade, entendida como a combinação da identificação com os outros e sendo solidário com eles, onde as violações dos direitos humanos são flagrantes degradações desta capacidade [de viver em comunidade e ser solidário]. Defendo que tais violações de direitos humanos envolvem diretamente e explicam vários elementos da Declaração de Direitos da África do Sul e, naturalmente, sugerem certas formas de resolver dilemas morais contemporâneos na África do Sul e em outros lugares relativos à reforma agrária, ao poder político e à força letal do Estado. Se é correto dizer que a interpretação jurisprudencial do *ubuntu* em ambas as narrativas oferece uma ampla gama de direitos humanos intuitivos e fornece orientações para resolver disputas atuais sobre a justiça, então as três preocupações em relação à imprecisão, ao coletivismo e ao anacronismo não devem deter alguém de pensar que algo honestamente chamado “*ubuntu*” pode fundamentar uma moralidade pública.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Ubuntu; Teoria Moral; África do Sul.

¹ Artigo traduzido do original em inglês por Jean-Bosco Kakozi – Doutor e mestre em Estudos Latino-Americanos, com ênfase na Filosofia, História das Ideias e Ideologia, pela Universidade Nacional Autônoma do México – UNAM. Sua pesquisa é referente ao Ubuntu na África do Sul (Joanesburgo) na Universidade de Witwatersrand. Atualmente é pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em Direito na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos; e Karina Macedo Fernandes - Doutoranda e mestre (2014) em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), com pesquisa referente a praxis dos direitos humanos na perspectiva do planejamento urbano e do direito à cidade. Integrante do Núcleo de Direitos Humanos da mesma instituição (NDH – UNISINOS).

* BA (Iowa), MA PhD (Cornell); tmetz@uj.ac.za. Este trabalho foi aperfeiçoado após as contribuições recebidas no *Ubuntu Project Conference in Honour of Justice Albie Sachs*, realizada na Faculdade de Direito da Universidade de Pretória; no *Blue Skies Seminar in Political Thought*, organizado pelo Departamento de Política da Universidade de Joanesburgo; em uma reunião do *Wits Centre for Ethics Justice Working Group*; e em um colóquio organizado pelo *Centre for Applied Philosophy and Public Ethics*. O artigo também se beneficiou da participação escrita de Patrick Lenta e da comissão julgadora do *African Human Rights Law Journal*. Pesquisador de ciências humanas e professor de Filosofia da Universidade de Joanesburgo, África do Sul.

Nós não fizemos o suficiente para articular e elaborar meios sobre o *ubuntu*, bem como para promover este importante sistema de valores de modo que deve definir a identidade única dos sul-africanos.

Thabo Mbeki, Ex-Presidente Sul Africano,
Dia do Patrimônio, 2005

1. Introdução

Apesar do apelo do Presidente Mbeki, muitos juristas, filósofos, teóricos políticos, ativistas da sociedade civil e defensores dos direitos humanos na África do Sul rejeitam a invocação do *ubuntu*, tendendo a invocar três tipos de objeções.

Primeiramente, e na maioria das vezes, as pessoas se queixam de que falar em *ubuntu* nos idiomas Nguni [e em termos cognatos, como *botho* em Sotho-Tswana e *hunhu* em Shona] é impreciso. Embora a palavra signifique literalmente humanidade, não admite a precisão necessária a fim de tornar uma lógica publicamente justificável em uma tomada de decisão particular. Por exemplo, um comentarista influente sul africano sugerir o que o *ubuntu* significa em um contexto jurídico "depende do que o juiz tenha comido no café da manhã", e que isso é "uma noção terrivelmente opaca que não se encaixa como um princípio moral normativo que pode guiar nossas ações, e muito menos ser uma base transparente e substantiva para uma decisão"². Esta preocupação não exatamente foi dissipada por um juiz do Tribunal Constitucional Sul-Africano que invocou o *ubuntu* em suas decisões, uma vez que descreve o que pode ser apreendido apenas com base no "conheço isso de longe", sua essência não admite nenhuma definição precisa³.

Uma segunda crítica comum do *ubuntu* é a sua aparente orientação coletivista, com muitas suspeitas de que se requer algum tipo de pensamento de grupo, majoritário intransigente ou sacrifício extremo para sociedade, o que é incompatível com o valor da liberdade individual que está entre os ideais mais promissores na tradição liberal. Aqui novamente, adeptos auto-declarados do *ubuntu* têm feito pouco para dissipar tais preocupações, por exemplo, um autor de uma narrativa importante de como aplicar o *ubuntu* à

² McKAISER, E. **Public morality**: Is there sense in looking for a unique definition of *ubuntu*?. Acesso em: 2 nov. 2009.

³ MOKGORO, Y. *Ubuntu and the law in South Africa*. (1998) 1 *Potchefstroom Electronic Law Journal* 2.

ordem pública observa que isso implica "o valor supremo da sociedade, a importância primordial de interesses sociais ou comunitários, obrigações e deveres para além dos direitos da pessoa humana"⁴.

Um terceiro motivo de ceticismo sobre a relevância do *ubuntu* para a moralidade pública é quanto à sua inadequação para a nova África do Sul em razão de sua origem tradicional. Ideias associadas com o *ubuntu* cresceram em pequena escala, em sociedades pastorais da era pré-colonial cujos pontos de vista mundial foram baseados em noções espirituais densamente tais como relações com antepassados [o "morto-vivente"]. Se certos valores tiveram sua origem lá, então é razoável duvidar de que eles estão aptos para uma sociedade em grande escala, industrializada e moderna, com uma pluralidade de culturas, muitas das quais são seculares⁵.

Consideram-se essas três objeções a uma moralidade pública orientada para o *ubuntu* relativas à "imprecisão", "coletivismo" e "anacronismo". Seria incoerente manter todas ao mesmo tempo; depois de tudo, quanto mais se afirma que o *ubuntu* é vago e não admite qualquer interpretação, menos se pode afirmar que é inerentemente coletivista. Mesmo assim, as três objeções são características do discurso entre os profissionais, elites, intelectuais e cidadãos educados em geral, e, portanto, são merecedoras de agrupamento.

Neste artigo, pretende-se demonstrar uma narrativa normativo-teórica do *ubuntu* que não seja vulnerável a estas três objeções. Traça-se um princípio ético que não só cresce além dos entendimentos africano-tradicionais do *ubuntu*, mas é bastante preciso, explica claramente a importância da liberdade individual, e é facilmente aplicável ao contexto atual da África do Sul, bem como em outras sociedades. Para aperfeiçoar estas reflexões, explico como a teoria moral baseada no *ubuntu* pode ser vista como uma promissora base para os direitos humanos. Embora a palavra *ubuntu* não tenha sido explicitada na Constituição finalmente aprovada na África do Sul⁶, pretendo demonstrar que uma interpretação filosófica de valores comumente associados com o *ubuntu* pode implicar e plausivelmente explicar esta interpretação da carta constitutiva dos direitos humanos. Em suma, pretendo confirmar a afirmação feita pelo Tribunal Constitucional Sul Africano, segundo a qual o *ubuntu* é o "motivo subjacente da

⁴ NKONDO, GM. *Ubuntu as a public policy in South Africa* (2007) 2 *Internacional Journal of African Renaissance Studies* 90.

⁵ Ver várias manifestações de ceticismo sobre a relevância contemporânea das ideias tradicionais africanas narradas em LASSITER, J. *Cultura Africana e personalidade*. (2000) 3, *African Studies Quarterly*, 10-11.

⁶ Constituição da República da África do Sul (1996). Disponível em: <http://www.info.gov.za/documents/constitution/1996/index.htm>. Acesso em: 31 out. 2011.

Declaração de Direitos”⁷, da mesma forma que reivindicações semelhantes são feitas por alguns dos membros do Tribunal⁸.

Note-se que este é um trabalho jurisprudencial e, especificamente, da normativa filosófica, e, portanto, que não se envolve em projetos relacionados senão distintos [do] que alguns leitores poderiam esperar⁹. Para uns, eu não estou fora para descrever o modo de vida particular de qualquer povo da África Austral. Naturalmente, para classificar adequadamente o *ubuntu* à teoria moral que se pretende construir, deve-se ter como instrução de base, crenças e práticas da África Austral pré-colonial [desde que a referência a tais seja parte do sentido da palavra tal como utilizada por pessoas na comunidade linguística do eu, como autor, e dos meus leitores]. Contudo, com o objetivo de criar um ideal aplicável que tenha uma ascendência sulafricana e possa fundamentar os direitos humanos, o objetivo final deste artigo é distinto do projeto empírico de tentar refletir com precisão o que um determinado povo negro tradicional acreditava sobre a moralidade – algo que um antropólogo faria. Por outro lado, não se engaja em uma análise legal, embora aborde alguns textos proeminentes no discurso jurídico sulafricano. O objetivo não é fornecer uma interpretação jurisprudencial, mas proporcionar uma teoria moral que um jurista poderia usar para interpretar o direito no caso concreto, entre outras coisas.

Início resumindo a teoria moral baseada no *ubuntu* conforme o autor tem desenvolvido em outros lugares [ponto 2] e então se articula sua concepção associada de dignidade humana [ponto 3]. Em seguida, evoco essa concepção da dignidade humana para explicar a natureza e o valor dos direitos humanos classificados conforme o segundo capítulo da Constituição da África do Sul [ponto 4]. Na seção seguinte, aplico a teoria moral para algumas controvérsias de direitos humanos enfrentadas atualmente na África do Sul [e em outros países também], especialmente as que dizem respeito às abordagens adequadas para lidar com conflitos por reivindicações de terras, ao modo como o poder político deve ser distribuído, e às políticas sólidas de governo que conduzem o uso de força letal pela polícia [ponto 5]. O objetivo não é apresentar modos conclusivos para resolver essas disputas

⁷ *Port Elizabeth Municipality v Various Occupiers* (2004) ZACC 7; 2005 1 SA 217 (CC); 2004 12 BCLR 1268 (CC) para 37.

⁸ Particularmente, ver os comentários do Desembargador Albie Sachs em *Dikoko v Mokhatla* (2006) ZACC 10; 2006 6 SA 235 (CC); 2007 1 BCLR 1 (CC) para 113, assim como as perspectivas atribuídas à Desembargadora Yvonne Mokgoro em CORNELL, D. *Ubuntu, pluralism and the responsibility of legal academics to the new South Africa*. (2008), 20, *Law and Critique*, 47, 56.

⁹ Eu também poderia falhar em aderir a certas convenções estilísticas às quais os advogados acadêmicos estão acostumados, e peço clemência dos meus colegas.

contenciosas, mas sim ilustrar como as principais objeções para fundamentar a moralidade pública no *ubuntu*, em relação à imprecisão, ao coletivismo e ao anacronismo, têm sido refutadas, o que se destaca na conclusão [ponto 6].

2. *Ubuntu* como uma teoria moral

Neville Alexander comentou recentemente que está feliz porque a cultura oral das sociedades tradicionais da África Austral tornou difícil determinar exatamente como se compreende o *ubuntu*¹⁰. Para ele e alguns outros intelectuais¹¹, a questão relevante é menos "como o *ubuntu* foi compreendido no passado?" e mais "como devemos entender o *ubuntu* agora?". Concordo com algo parecido com essa perspectiva, a começar pela ortografia, o que significa colocá-la como uma questão mais a frente, depois que se iniciar a resposta disso.

2.1. Considerações metodológicas

Falar legitimamente de *ubuntu* requer debater ideias que são, no mínimo, contínuas às crenças morais e às práticas daqueles que falam as línguas Nguni, a partir das quais o termo se originou, bem como os que viveram de perto e com eles, como Sotho-Tswana e Shona¹². Alguns diriam que é justo chamar algo de *ubuntu* somente se esse algo reflete, sem distorção, como esses povos têm tradicionalmente entendido tal questão¹³. No entanto, rejeito essa visão, por duas razões. Em primeiro lugar, as analogias com outros termos indicam que pode ser adequado considerar a perspectiva *ubuntu* se baseado em ideias e hábitos comuns na África Austral pré-colonial, mesmo se isso não reproduzi-las totalmente. Considere-se, por exemplo, o modo contemporâneo com que advogados sul-africanos usam a expressão "direito romano-germânico". Segundo, não há uma maneira única pela qual os povos da África Austral pré-coloniais entendam *ubuntu*; tem havido uma variedade de diferentes línguas e culturas Nguni

¹⁰ Comentários feitos no Symposium on a New Humanism, realizado no Instituto de Estudos Avançados Stellenbosch (SIAS), nos dias 24 e 25 de fevereiro de 2010.

¹¹ E.g. EZE, MO. **Intellectual history in contemporary South Africa**. (2010).

¹² Eventualmente, a palavra *ubuntu* é destinada a captar não apenas visões morais sul-africanas, mas sub-saarianas em geral. Falta espaço neste artigo para comparar essas duas vertentes de pensamento, mas em outros espaços, fiz apontamentos antropológicos e sociológicos que indicam a existência de muitas semelhanças importantes entre uma grande variedade de culturas tradicionais abaixo do deserto do Saara. Sendo assim, é incorreta a sugestão de Mbeki, de que o *ubuntu* é exclusivo dos sul-africanos. Ver METZ, T. **Toward na African moral theory** (2007), 15, *Journal of Political Philosophy*, 321.

¹³ Suposto que está presente em RAMOSE, M. **African philosophy through ubuntu** (1999).

[e relacionadas] e, com isso, valores diferentes. Deve-se inevitavelmente escolher qual interpretação do *ubuntu* pode ser mais apta aos objetivos determinados em questão.

Sugiro àqueles que vivem na África do Sul contemporânea remodelar a interpretação do *ubuntu* para que os seus elementos característicos sejam interpretados à luz da melhor compreensão atual do que é moralmente certo. Tal remodelação é um projeto que pode ser visto apelando para algumas das técnicas da filosofia analítica, que incluem a construção e avaliação de uma teoria moral. A teoria moral é, superficialmente falando, um princípio que supostamente indica, por meio de recurso tanto quanto possível, que todas as ações corretas têm em comum como distinção ou característica daquelas erradas. O que [se alguma coisa] atos caracteristicamente imorais, como mentir, abusar, insultar, estuprar, sequestrar e descumprir a palavra têm em comum no que tange ao que eles estão errados?

Respostas padrão para essas perguntas na filosofia ocidental incluem teorias morais segundo as quais tais ações são erradas apenas na medida em que tendem a reduzir a qualidade de vida das pessoas [utilitarismo], e apenas na medida em que elas degradam a capacidade de autonomia das pessoas [kantianismo]. Como responder a esta pergunta se considerar os valores sul africanos associados à atraente fala do *ubuntu*?

2.2. Interpretação da teoria moral do *ubuntu*

Essa interpretação provavelmente começaria apelando à máxima onipresente “Eu sou o que sou porque você é”¹⁴. Quando aqueles que falam Nguni dizem “*Umuntu ngumuntu ngabantu*”, e quando aqueles que falam Sotho-Tswana dizem “*Motho ke motho ka Batho Babang*”, estão não apenas fazendo uma afirmação empírica de que a nossa sobrevivência e bem-estar são causalmente dependentes dos outros, o que uma leitura simples em inglês admitiria. Eles são inicialmente um tanto concisos em captar a narrativa normativa de que se deve dar mais valor à vida. Personalidade, individualidade e humanidade na linguagem e no pensamento característicos sul-africanos são conceitos carregados de valor. Isto é, pode-se ser mais ou menos de uma pessoa, de um eu ou de um ser humano, onde se for mais, melhor¹⁵.

¹⁴ Os seguintes parágrafos recorrem a METZ, T. **Human dignity, capital punishment, and an African moral theory** (2010), 9, *Journal of Human Rights*, 83-85; METZ, T; GAIE, J. **The African ethic of ubuntu/botho** (2010), 39, *Journal of Moral Education*, 274-276.

¹⁵ Como está particularmente claro em Ramose [nota 12 acima], 51-52. Para ideias semelhantes ao pensamento geral subsaariano, ver WIREDU, K. **The African concept of personhood**. In: FLACK, HE; PELLEGRINO, EE. (Eds.). *African-American perspectives on biomedical ethics* (1992), 104; MENKITI, I. **On the normative conception of a person**. In WIREDU, K. (Ed.). *A companion to African philosophy*. (2004), 324.

Seu objetivo final na vida deve ser se tornar uma pessoa [completa], o [verdadeiro] eu ou um [genuíno] ser humano.

Assim, a afirmação de que “uma pessoa é uma pessoa” é uma chamada para desenvolver a personalidade [moral], uma receita médica para adquirir *ubuntu* ou *botho*, para expor a humanidade. Como Desmond Tutu observa: "Quando queremos dar um grande elogio a alguém, dizemos *Yu u nobuntu*; Hey, assim-e-por-isso há *ubuntu*.”¹⁶ A alegação de que se pode obter *ubuntu* “através de outras pessoas” significa, para ser mais explícito, que se pode obter *ubuntu* por meio de relações comuns com os outros¹⁷. De acordo com Shutte, um dos primeiros filósofos profissionais sul-africanos a publicar um livro sobre o *ubuntu*, resume o básico da ética¹⁸:

A nossa mais profunda obrigação moral é tornar-se mais plenamente humano. E isto significa entrar mais e mais profundamente na comunidade com os outros. Assim, embora o objetivo seja a realização pessoal, o egoísmo é excluído.

Assim como "uma lei injusta não é absolutamente lei" [Agostinho], sul-africanos diriam de uma pessoa que não se relaciona em comunidade que "essa não é uma pessoa". Na verdade, aqueles sem muito *ubuntu* ou, a grosso modo, aqueles que se apresentam em desacordo ou indiferença em relação a outros, são frequentemente rotulados como “animais”¹⁹.

Um modo pelo qual se tem procurado contribuir para a cultura *ubuntu* é ser razoavelmente precisa, não só sobre o que as relações comunais e os conceitos relacionados, tais como harmonia envolvem essencialmente, mas também sobre como eles agem para realizar ações moralmente corretas²⁰. Buscar a comunidade com os outros não é melhor entendida como equivalente a fazendo o que a maioria das pessoas na sociedade deseja ou conforme com as normas de seu grupo. Em vez disso, ideias morais africanas são tanto mais atraentes e mais precisas, interpretadas como conceber relações comunais relações como uma

¹⁶ TUTU, D. **No future without forgiveness**. (1999), 31.

¹⁷ Para declarações representativas destes na África do Sul, ver BIKO, S. **Some African cultural concepts**. In: BIKO, S. **I write what I like**. Escritos selecionados por Steve Biko (1971/2004), 46; TUTU, D [nota 15 acima], 35; MKHIZE, N. **Ubuntu and harmony**. In: NICHOLSON, R (Ed.). *Persons in community* (2008), 38-41.

¹⁸ SHUTTE, A. **Ubuntu: An ethic for the new South Africa** (2001), 30.

¹⁹ PEARCE, C. **Tsika, Hunhu and the moral education of primary school children**. (1990), 17, *Zambezia*, 147; BHENGU, MJ. **Ubuntu: The essence of democracy** (1996), 27; LETSEKA, M. **African philosophy and educational discourse**. In: HIGGS, P. *et al* (Eds.). *African voices in education* (2000), 186.

²⁰ METZ, T. [notas 11 e 13 acima].

espécie objetivamente desejável de interação que deve, ao contrário, orientar o que as maiorias querem e quais normas se tornam dominantes.

Mais especificamente, há dois temas recorrentes na discussão típica africana sobre a natureza da comunidade como um ideal, os quais se chamam "identidade" e "solidariedade". Identificar um com o outro é, basicamente, para as pessoas pensarem em si mesmas como membros do mesmo grupo, isto é, conceber-se como um "nós", para que eles se orgulhem ou sintam vergonha no grupo de atividades, bem como para que eles se envolvam em projetos conjuntos, de coordenação comportamental para realizar fins compartilhados. Para que as pessoas não consigam identificar-se umas com as outras, pode-se ir além da mera alienação, e envolveria divisões errôneas entre elas, isto é, as pessoas não só pensando em si mesmas como um "eu" em oposição a um "você", mas também com o objetivo de inferiorizar os fins do outro.

Exercer a solidariedade é para as pessoas se envolverem em ajuda mútua, para atuarem em meios que são razoavelmente esperados em benefício do outro. Solidariedade também é uma questão de atitude das pessoas, tais como as emoções e motivações, sendo orientada positivamente em relação aos outros, diga-se, simpatizando com eles e ajudando-os por causa deles. As pessoas que não conseguem demonstrar solidariedade são as que não se interessam no crescimento alheio ou, pior, demonstram má vontade na forma de hostilidade e crueldade.

Identidade e solidariedade são conceitualmente separáveis, o que significa que um poderia, em princípio conceber um tipo de relação sem o outro. Por exemplo, os trabalhadores e a administração de uma empresa capitalista, provavelmente, identificam-se reciprocamente, mas na medida em que o trabalhador típico não trabalha para o bem-estar de seus gestores nem são empáticos em relação a eles, falta-lhes solidariedade. Por outro lado, pode-se demonstrar solidariedade sem identidade ajudando alguém anonimamente. Enquanto identidade e solidariedade são logicamente distintas, o pensamento africano típico inclui a visão de que, moralmente, elas devem ser realizadas juntas. Ou seja, o relacionamento comum com os outros, do tipo que confere *ubuntu* em alguém é construído a partir da combinação da identidade e da solidariedade. Pode-se encontrar referência implícita a ambas as singularidades do sentido de comunidade nas seguintes declarações oriundas da África

Austral quanto ao *ubuntu*²¹: “A harmonia é alcançada através das relações sociais próximas e empáticas dentro do grupo”²²; “defensores [*U*]buntu...expressam compromisso com o bem da comunidade em que suas identidades foram formadas, e uma necessidade de experimentar suas vidas ligadas na sua comunidade”²³; “Os indivíduos consideram-se parte integrante de toda a comunidade. Uma pessoa é socializada a pensar para si mesma como intrinsecamente ligada a outros... a ética do *Ubuntu* pode ser denominada anti-egoísta, uma vez que desencoraja as pessoas a procurarem o seu próprio bem sem levar em conta, ou em detrimento de, dos outros e da comunidade. *Ubuntu* promove o espírito que se deve viver para os outros”²⁴.

Para que se comece a compreender o apelo filosófico da ética baseado em tal concepção de comunidade, considera-se que se identificar com os outros pode ser um desperdício em termos de compartilhar um modo de vida, e exibir a solidariedade em relação aos outros é, naturalmente, entendida como se preocupar com sua qualidade de vida. E a união entre o compartilhar um modo de vida e o cuidar da qualidade de vida sobre os outros é basicamente o que os falantes de inglês querem dizer com um amplo sentido de "amizade" [ou mesmo "amor"]. Assim, um dos eixos principais da cultura sul africana vê relações de amizade [ou relações amorosas] no coração da moralidade, como outros já sucintamente resumiram por ocasião do *ubuntu*. Por exemplo, falando de perspectivas africanas sobre a ética, Tutu observa²⁵:

Harmonia, amizade, comunidade são grandes bens. harmonia social é para nós *summum bonum* – o maior bem. Qualquer coisa que subverta ou debilite este procurado bem deve ser evitada como a peste.

Kasenene, semelhantemente, diz que "nas sociedades africanas, a imoralidade é a palavra ou ação que diminui a parceria"²⁶.

²¹ Para expressões similares de africanos do norte do Limpopo, ver GBADEGESIN, S. **African philosophy** (1991), 65; GYEKYE, K. **Beyond cultures** (2004), 16; IROEGBU, P. **Beginning, purpose and end of life**. In: IROEGBU, P; ECHEKWUBE, A. (Eds.). *Kpim of morality ethics: General, special and professional* (2005), 442.

²² MOKGORO [nota 2 acima], 3.

²³ NKONDO [nota 3 acima], 91.

²⁴ MUNYAKA, M; MOTHALBI, M. **Ubuntu and its socio-moral significance**. In: MUROVE, FM (Ed.). *African ethics: An anthology of comparative and applied ethics* (2009), 69, 71-72, 24

²⁵ TUTU [nota 15 acima], 35.

²⁶ KASENENE, P. **Religious ethics in Africa** (1998), 21.

Tutu e Kasenene indicam que se deve, acima de tudo, evitar inimizades ou agir de maneiras que ameaçariam laços comunitários. No entanto, uma mais completa declaração de como se orientar em relações de amizade é necessária, por exemplo, no que tange ao que fazer quando ser hostil num certo nível deverá ter, a longo prazo, efeito de promover uma maior empatia.

Em relação a como se orientar em relações amigáveis ou comunais, a fim de agir corretamente e demonstrar *ubuntu*, sugiro que se deve *valorizar* ou *honrar* tais relações. Isto contrasta, em primeira instância, com o fato de promover essas relações, em qualquer lugar, quanto mais seja possível²⁷. Esta última prescrição, que simplesmente produz maximamente relações comunais [de identidade e solidariedade] e reduz aquelas anti-sociais [de divisão e de má vontade] permitiria intuitivamente um comportamento inadmissível. Adotar um exemplo familiar para um público filosófico, uma instrução para promover tantas quantas relações comunais sejam possíveis, a longo prazo permitiria um médico matar um inocente relativamente saudável e distribuir seus órgãos para outras três pessoas que, de outra forma morreriam sem eles, supondo que haveria, de fato, a realização de mais relacionamentos a longo prazo. Uma teoria moral que se concentra exclusivamente na promoção de bons resultados, no entanto, pode [o que é "teleológico"] ter uma notória dificuldade em responsabilizar o direito à vida, entre outros direitos humanos.

Por isso, deve ser colocada em favor de uma abordagem ética de acordo com que certas formas de tratar os indivíduos sejam consideradas erradas, pelo menos em algum grau "em si", para além dos resultados. Honrar relações comunais envolveria, aproximadamente, ser o mais empático que se pode ser e fazer o possível para fomentar a empatia nos outros sem usar meios hostis ou não amigáveis²⁸. Este tipo de abordagem, que implica que certas maneiras de trazer bons resultados são inadmissíveis [e isto é deontológico], promete mais fundamentar os direitos humanos. Em síntese, a máxima "uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas", que é bastante confusa [ao menos para os falantes de inglês], admite interpretações mais reveladoras como a seguinte: "Uma pessoa se torna uma pessoa moral na medida em que honra relações comunais", ou "Um ser humano vive uma vida verdadeiramente humana na medida em que exalta a identidade e a solidariedade com os outros seres humanos", ou "Um indivíduo percebe seu verdadeiro eu respeitando o valor da

²⁷ Para uma análise sobre as duas maneiras diferentes de responder a esse valor, ver PETTIT, P. **Consequentialism and respect for persons** (1989), 100, *Ethics*, 116; McNAUGHTON, D. RAWLING, P. **Honouring and promoting values** (1992), 102, *Ethics*, 835.

²⁸ Este princípio aproximado será aprimorado abaixo.

amizade". De acordo com esta teoria moral, baseada em uma avaliação sul-africana comunitária, ações estão erradas não somente na medida em que prejudicam as pessoas [utilitarismo] ou degradam a autonomia do indivíduo [kantianismo], mas sim apenas na medida em que são hostis ou, mais cuidadosamente, falham em respeitar a amizade ou a capacidade para isso. Ações tais como a decepção, a coerção e a exploração falham em honrar relacionamentos comunitários em que o ator está se distanciando da pessoa com a qual se relaciona, em vez de desfrutar de um sentimento de união; o ator está subordinando o outro, em oposição ao comportamento coordenado com o outro; o ator não está falhando no agir para o bem do outro, mas, ao contrário, para o interesse próprio ou de outra pessoa; ou o ator carece de atitudes positivas em relação ao bem do outro e está, em contrapartida, despreocupado ou malicioso.

Por tudo quanto foi analisado até aqui, deve ficar claro que a teoria moral da interpretação do *ubuntu* é muito mais precisa do que outras mais típicas. No restante deste artigo, pretendo demonstrar como essa teoria moral baseada no *ubuntu* plausivelmente responsabiliza-se pelos direitos humanos característicos da Constituição Sul-Africana e possibilita resolver controvérsias contemporâneas sobre justiça na África do Sul e em qualquer outro lugar.

Antes de aplicar a teoria, porém, devo lembrar ao leitor que não a combine [a explicação filosófica do que todas as ações corretas têm em comum] com uma descrição antropológica das visões de mundo de qualquer povo particular dos subsaarianos. Estou a fornecer, teoricamente, uma forma atraente para interpretar idéias comumente associadas com o *ubuntu*; não se está sugerindo que é a única maneira de fazê-lo, nem tentando enunciar um princípio que alguém tenha realmente realizado anteriormente. No entanto, realmente se acredita que a interpretação sugerida do *ubuntu* é uma promissora maneira de unificá-la na forma de uma teoria para uma grande gama de crenças e práticas que têm sido recorrentes por um longo período de tempo e por um grande número de povos do sul do Saara²⁹.

3. Teoria moral do *ubuntu* e dignidade humana

A fim de demonstrar como a teoria moral do *ubuntu* pode explicar grande parte da Declaração de Direitos, presumo que os direitos humanos estão fundamentados na dignidade

²⁹ O que já se argumentou em METZ [nota 11 acima].

humana. Nesta seção, primeiro se explica esse pressuposto, para depois se articular uma nova concepção da dignidade humana alicerçada na teoria moral do *Ubuntu*, que será utilizada no resto do artigo para explicar e unificar os direitos humanos.

3.1. Direitos humanos e dignidade humana

Tem-se um direito humano, por definição, na medida em que todos os agentes têm o dever rigoroso de tratá-lo dessa forma³⁰, assim obtida em razão de alguma qualidade que se compartilha com [aproximadamente] todos os outros seres humanos e que deve ser cumprida, mesmo que não sendo assim resulte em ganhos insignificantes na acepção do termo ou de alguma forma em menos violações dessa responsabilidade a longo prazo. Assim interpretado, um direito humano é um direito moral contra os outros, isto é, um direito natural que deve ser levado em conta pelos poderes decisórios moralmente responsáveis, independentemente se reconhecem ou não esse dever. Por isso, não interessam normas que são inerentemente reconhecidas como costumeiras ou reforçadas legalmente [apesar de se usar o segundo capítulo da Constituição Sul-Africana para ilustrar os direitos humanos típicos].

Há utilitaristas que afirmam que os direitos humanos são basicamente regras de ouro projetadas para maximizar o bem-estar geral, mas, dentre da maioria dos teóricos contemporâneos da moral, incluindo-me, presumo que tal ponto de vista tem se mostrado improvável³¹, em parte por causa de exemplos como o caso dos órgãos, acima mencionado. Em vez disso, presumo que para que os direitos sejam observados, deve-se tratar um indivíduo como possuidor de uma dignidade ou, a grosso modo, como portador de um valor não-instrumental superior. Alternativamente, uma violação de direitos humanos é um fracasso para honrar a natureza especial das pessoas, muitas vezes tratando-as apenas como um meio para alguma ideologia, como pureza racial ou religiosa ou para algum fim criteriosamente egoísta. Usando essa estrutura, distingue-se a violação de um direito a partir de uma limitação justificável desse mesmo direito, a grosso modo, em termos da razão para a qual o direito não tem sido observado. Seria degradar a dignidade humana, e, conseqüentemente, violar o direito, trancar uma pessoa inocente em um quarto a fim de obter um resgate, mas isso não

³⁰ Não se abordam direitos coletivos neste artigo, considerando “direitos humanos” para escolher direitos individuais.

³¹ Ver, e.g., NOZICK, R. *Anarchy, state, and utopia* (1974), 28-34.

necessariamente pode degradar a dignidade humana, e, portanto, pode justificadamente limitar um direito, para trancar uma pessoa inocente em um quarto, a fim de proteger os outros de uma doença virulenta que ele está carregando. Sequestro e quarentena podem envolver as mesmas ações, mas se distinguem quanto aos fins para os quais essas ações são realizadas, e essa diferença significa que a dignidade é desrespeitada e um direito é violado, por um lado, ou que a dignidade é respeitada e um direito é justificadamente limitado, por outro.

Esta estrutura teórica, em que a dignidade humana é o valor fundamental dos direitos humanos, tornou-se o ponto de vista predominante entre filósofos morais, juristas acadêmicos, teóricos das Nações Unidas e as cortes constitucionais alemã e sul-africana³². No entanto, todos têm tendido a aplicar esta perspectiva geral de um modo particular, ou seja, descontando o conteúdo da dignidade em termos de autonomia. O tema dominante tem sido o de que os direitos humanos são, em última análise, maneiras de tratar a capacidade intrinsecamente valiosa para a autonomia com respeito³³. Escravizar os outros, a fim de beneficiar a si mesmo, discriminando com a finalidade de purificar a raça, torturando, a fim de impedir desafios políticos e afins parecem ser bem condutas bem concebidas, dessa forma, como degradações da capacidade dos indivíduos de governarem a si mesmos para tomarem decisões livres e informadas sobre os aspectos fundamentais de suas vidas.

Falta espaço aqui para argumentar contra, ou mesmo para explorar este poderoso e influente modelo, inicialmente articulado com mais cuidado pelo filósofo alemão e iluminista, Immanuel Kant³⁴. Em vez disso, menciono a teoria kantiana, a fim de motivar a ideia de que o que provavelmente unifica os direitos humanos que existem intuitivamente é um valor intrínseco da pessoa humana, que não admite equivalente entre outros seres no planeta. A tarefa aqui presente é articular uma visão sul africana que pode plausivelmente rivalizar com a concepção kantiana em razão da qual todos têm uma dignidade e, por conseguinte, são portadores de direitos humanos.

³² Para uma discussão sobre o papel da dignidade na jurisprudência sul-africana, ver WOOLMAN, S. **Dignity**. In: WOOLMAN, S. (Ed.). *Constitutional law of South Africa* (2002), 36; CHASKALSON, A. **Dignity and justice for all** (2009), 24, *Maryland Journal of International Law*, 24; ACKERMANN, L. **Human dignity: Lodestar for equality in South Africa** [manuscrito ainda não publicado].

³³ Para uma discussão no contexto sul-africano, ver JORDAAN, D. **Autonomy as an element of human dignity in South African case law** (2008), 8, *The Journal of Philosophy, Science and Law*. Disponível em: <http://www6.miami.edu/ethics/jpsl/archives/all/Autonomy-humandignity.html>. Acesso em 31 out. 2011; WOOLMAN [nota 31 acima].

³⁴ KANT, I. **Groundwork of the metaphysics of morals** (1785), KANT, I. **Metaphysics of morals** (1797).

3.2. A dignidade humana no pensamento Sul Africano

Escritos por simpatizantes às cosmovisões da África Austral abrangem duas concepções proeminentes que condicionam a dignidade humana, mas, tal como estão, não são particularmente úteis para a finalidade de representar os direitos humanos. Uma dessas concepções de dignidade a analisa como algo inconstante entre os seres humanos, enquanto propósito definido pelo seu grau de *ubuntu*. A ideia é que quanto mais se vive um modo de vida genuinamente humano – e, portanto, comunal –, mais se tem uma existência digna. Tradicionalmente falando, seriam os mais velhos e, especialmente, os antepassados, aqueles assim concebidos. Esta perspectiva pode ser o que Botman tem em mente quando diz que “[a] dignidade dos seres humanos emana da rede de relacionamentos, de estar em comunidade; em uma visão Africana, não se pode ser reduzida a um ego pessoal único, competitivo e livre”³⁵.

Tal concepção variante de dignidade, obviamente, não pode fundamentar os direitos humanos, que são indiscutivelmente considerados iguais entre as pessoas. Se uma pessoa meramente justa, para não mencionar alguém de má-fé, tem o direito à vida em não menos um grau do que Nelson Mandela ou Madre Teresa [pelo menos em suas interpretações estereotipadas], então é necessária uma concepção de dignidade que não varie de acordo com a graus de mérito moral. Outra forma de ver a questão é a seguinte: Uma pessoa não violenta que foi colocada em confinamento solitário e, portanto, carece de relações comunitárias com outras pessoas, no entanto, mantém a dignidade, que é degradada em razão do confinamento solitário. Se dignidade fosse o propósito de realmente viver em comunidade, no entanto, essa pessoa careceria contraditoriamente de dignidade.

Agora, busco uma concepção invariável de dignidade entre os pensadores da África Austral, segundo a qual o que nos torna merecedores de igual respeito é o fato da vida humana como tal³⁶. O pensamento tradicional é que cada ser humano tem um eu espiritual ou uma invisível "força vital" que foi agraciada por Deus, que pode sobreviver à morte de seu corpo, e que a torna mais especial do que qualquer outra coisa nos reinos mineral, vegetal ou animal. Tal visão, obviamente, subscreveria um direito igualitário à vida, e também, provavelmente, um direito à integridade do organismo humano que carrega a "alma".

³⁵ BOTMAN, HR. **The OIKOS in a global economic era**. In: COCHRANE, JR; KLEIN, B. (Eds.). **Sameness and difference: Problems and potentials in South African civil society** (2000). Disponível em: http://www.crvp.org/book/Series02/II-6/chapter_x.htm. Acesso em 31 out. 2011.

³⁶ Ver, e.g., as observações de Justiça Mokgoro no caso do Tribunal Constitucional *Estado da África do Sul v Makwanyane & Mchunu* (1995), ZACC, 3; 1995, 6, BCLR, 665; 1995, 3, SA, 391, paras 309-311; RAMOSE [nota 12 acima], 138-145; BHENGU, MJ. *Ubuntu: Global philosophy for humankind* (2006), 29-87.

Contudo, por várias razões aqui não se considera atraente essa concepção de dignidade humana. Em primeiro lugar, fundamentando a dignidade da vida humana como espiritual enfraquece a noção de direitos humanos que não digam respeito a “questões de vida e morte”, como, por exemplo, a participação democrática no governo ou a liberdade de movimento³⁷. Em segundo lugar, uma compreensão mais secular da dignidade humana é mais adequada às sociedades modernas, e muitas vezes multiculturais, em que é uma forma particular e altamente controvertida de sobrenaturalidade. Em terceiro lugar, aqui se procura uma interpretação da dignidade humana que seja particularmente coerente com a teoria moral acima articulada, que não faça qualquer referência fundamental a Deus, a uma alma ou semelhantemente a forças ou seres sobrenaturais.

3.3. Uma concepção mais promissora de dignidade

De qualquer maneira, recorro a recursos alternativos ao pensamento moral Sul Africano para construir uma concepção de dignidade humana que envolva e explique plausivelmente os direitos humanos. A sugestão que proponho é: desenvolver-se a própria humanidade em comunhão com aqueles que têm uma dignidade em virtude de sua capacidade de comungar. Ou seja, os indivíduos têm dignidade na medida em que têm uma natureza comum, isto é, a capacidade inerente de apresentar identidade e solidariedade com os outros. De acordo com esta perspectiva, o que faz um ser humano valer mais do que outros seres no planeta é, a grosso modo, a sua capacidade essencial de amar os outros de maneiras que os demais seres não podem. Se você tivesse que escolher entre atropelar um gato ou uma pessoa, você deve atropelar o gato, intuitivamente, porque a pessoa vale mais. Enquanto a teoria kantiana é a ideia que as pessoas têm um valor superior porque têm a capacidade de autonomia, a presente abordagem, de inspiração *ubuntu*, é que as pessoas têm esse valor superior porque têm a capacidade de se relacionar com os outros de uma maneira comum.

Algumas pessoas terão usado a sua capacidade de relacionamento comunal em maior grau do que outros. Entretanto, não é o exercício da capacidade que importa para a dignidade, mas sim a própria capacidade. Mesmo aqueles que têm abusado da sua capacidade para a comunidade agindo imoralmente, mantêm a capacidade de agir de outra forma e, portanto, não perdem, assim, a sua dignidade.

³⁷ Argumenta-se essa questão em METZ, T. **African conceptions of human dignity**: Vitality and community as the ground of human rights (2011), 13, *Human Rights Review*, 1.

Nesse contexto, algumas pessoas têm uma maior capacidade de entrar em comunidade com os outros, mas a presente concepção de dignidade supõe que a pessoa tem a capacidade além de certo limite, a pessoa tem dignidade igual a qualquer outra pessoa que também chegue a isso³⁸. Sempre que se encontra um indivíduo com a capacidade de compartilhar um modo de vida e cuidar da qualidade de vida dos outros, deve-se tratar a sua capacidade com igual respeito. Embora o uso diferencial da capacidade de relacionamento comum, e até mesmo o grau diferencial da própria capacidade, sejam compatíveis com igual dignidade e igual respeito, há uma percentagem muito pequena de seres humanos que absolutamente não têm essa capacidade e, portanto, não têm uma dignidade pela presente narrativa. Aqui, deve-se ter em mente que, literalmente, toda teoria não arbitrária e não especista do significado da dignidade humana enfrenta o problema que alguns seres humanos necessitam de bens relevantes. A menos que se tenha uma dignidade meramente em virtude do DNA, qualquer teoria seguirá pressupostos de que bebês anencefálicos, por exemplo, carecem de dignidade humana, o que significa que a presente ideia não é pior do que, diga-se, a kantiana. Além disso, a partir do simples fato de que há provavelmente alguns seres humanos que carecem de dignidade, não significa, no entanto, que se pode tratá-los como melhor os satisfaça; pois com toda a probabilidade têm uma categoria moral para fins que não a dignidade, ou seja, a sua capacidade de sentir dor [ou sua capacidade de ser alvo de amor dos outros, mesmo na ausência da sua capacidade de demonstrar amor a si mesmos]³⁹.

4. Uma concepção de *ubuntu* baseada na dignidade como fundamento dos direitos humanos

Nesta seção, apresento a ideia de inspiração *ubuntu* da dignidade da seção anteriormente trabalhada, com o objetivo de demonstrar de que forma ela se apresenta como uma proeminente base para os direitos humanos. Começo articulando um princípio sobre como responder aos seres com tal dignidade que possa capturar a maioria das violações de direitos humanos, e então aplico o princípio a grande parte da Declaração de Direitos do segundo capítulo da Constituição da África do Sul.

³⁸ Ver RAWLS, J. **A theory of justice** (1971), 505-506.

³⁹ Para uma discussão baseada no *ubuntu* acerca da autoridade moral de seres que, em princípio, não podem demonstrar identidade e solidariedade, ver METZ, T. **An African theory of moral status: A relational alternative to individualism and holism** (2011), 14, *Ethical Theory and Moral Practice*. Disponível em: <http://www.springerlink.com/content/j5g38k117110628/fulltext>. Pdf. Acesso em: 31 out 2011.

4.1. Da dignidade humana aos direitos humanos

A presente proposta é que se entendam violações dos direitos humanos como graves degradações da capacidade de empatia das pessoas, entendida como a capacidade de compartilhar um modo de vida e cuidar da qualidade de vida dos outros, onde tais degradações são, muitas vezes, questão de se exibir um comportamento extraordinariamente hostil em direção a eles. Violações dos direitos humanos são formas de demonstrar grave desrespeito à capacidade das pessoas para o relacionamento comum, concebido como identidade e solidariedade, desrespeito que leva, sobretudo, à configuração de um grau significativo de comportamento antissocial, como, por exemplo, da divisão e da má vontade. Como se demonstra a seguir, muitos dos direitos humanos mais importantes, como, por exemplo, não ser escravizado ou torturado, são bem compreendidos como proteções contra inimizade, contra um representante que considera os outros isolados e inferiores, arruinando seus objetivos, visando torná-los piores e apresentando atitudes negativas em relação a eles, tais como a busca do poder e o sadismo.

Esta explicação da natureza da violação dos direitos humanos é um ponto de partida promissor, mas incompleto; tal como está, requer o pacifismo e proíbe qualquer forma de comportamento hostil como coerção. No entanto, quase não há quem creia em direitos humanos pacifistas, sustentando-se, em vez disso, que a violência é justificada em algumas situações, pelo menos, por uma questão de prevenção da violência. De fato, um dos direitos humanos mais incontroversos que as pessoas têm é a reivindicação contra o Estado de usar a força, se necessário, para protegê-los de ataques por parte de criminosos domésticos ou invasores estrangeiros.

Por isso, deve-se encontrar uma maneira de explicar a inadmissibilidade da hostilidade quando há violações intuitivas de direitos humanos, e a permissibilidade de hostilidade quando não há. À luz das reflexões anteriores sobre a diferença entre um sequestro e uma quarentena, é natural sugerir que a diferença importante dependerá da finalidade da hostilidade. Considere-se, então, este princípio: É degradante à capacidade de empatia de uma pessoa, e, portanto, uma violação dos seus direitos humanos, tratá-la de maneira substancialmente hostil se não está a tentar contrariar a sua hostilidade proporcional, mas não necessariamente é degradante à capacidade de empatia de uma pessoa tratá-la de maneira substancialmente hostil quando se está fazendo isso para prevenir ou corrigir uma comparável

inimizade de sua parte. Um sequestro é uma violação dos direitos humanos porque a pessoa sequestrada é inocente, ou seja, a grosso modo não agiu de forma hostil, mas uma quarentena não necessariamente é uma violação de direitos humanos se a pessoa em quarentena isola-se por vontade própria, para evitar infectar outras pessoas com uma doença incurável, fatal, facilmente transmissível.

Em suma, ser hostil com os outros não implica necessariamente degradar a sua capacidade de amizade, enquanto respeitar sua capacidade requer apoiar sua interação com ela sobre a maneira como a exerce⁴⁰. Respeitar aqueles que não têm sido hostis requer tratá-los de forma amigável, respeitando aqueles que têm sido hostis e permitem tratá-los de forma hostil, sob condições em que isso é necessário para proteger as vítimas de suas comparáveis inimizades. Se alguém abusa de sua capacidade de relacionamento comum, não há desrespeito desta capacidade e violação dos direitos humanos se divisão e má vontade são direcionadas a esse alguém como essencial para contrariar a sua própria divisão e má vontade. Assim, a violência é justificada quando, e somente quando, é necessário proteger as vítimas inocentes da violência injustificada.

Note-se que este raciocínio não é punitivo, no sentido de justificar a imposição de sofrimento pelo simples fato de ser merecido ou porque o tratamento de criminosos está além dos limites da comunidade humana. O princípio sugere que seria injusto tratar alguém que tem sido hostil de uma forma hostil, se isso não era necessário para proteger vítimas potenciais ou para compensar seus entes reais. Por conseguinte, o princípio permite punição, força letal e outras formas de coerção, pois intuitivamente podem ser justificadas, ao mesmo tempo em que firma a prescrição de não usá-lo quando o dano pode ser evitado ou atenuado sem ele. Logo, este princípio pode fazer sentido teórico às apertadas associações frequentemente esboçadas entre *ubuntu* e justiça restaurativa⁴¹, por um lado, e entre *ubuntu* e autodefesa⁴², do outro: o dano intencional pode ser infligido aos infratores apenas quando necessário proteger suas vítimas, o que não ocorre em muitos casos.

⁴⁰ Para justificar a coerção, um princípio paralelo é amplamente utilizado pelos kantianos, que prezam a capacidade de liberdade.

⁴¹ E.g. TUTU [nota 15 acima]; LOUW, D. **The African concept of ubuntu and restorative justice**. In: SULLIVAN, D; tiff, L. (Eds.). *Handbook of restorative justice* (2006), 161; KROG, A. **“This thing called reconciliation...”**; Forgiveness as part of an interconnected ness towards-wholeness (2008). 27. *South African Journal of Philosophy*, 353.

⁴² RAMOSE [nota 12 acima], 120, **The authority of law rests in the first place upon its recognition of self-defence as an inalienable individual or collective right...** This is the basis of ubuntu constitutional law. Ver também KASENENE [nota 25 acima], 41.

Resumindo, de acordo com a interpretação moral da teoria do *ubuntu*, é necessário que se desenvolva a humanidade, honrando relações amigáveis [de identidade e solidariedade] com outras pessoas que tenham dignidade em virtude de sua capacidade inerente de se envolver em tais relações e as violações de direitos humanos são sérias degradações desta capacidade, muitas vezes tomando a forma de comportamento muito hostil, que não constitui uma resposta proporcional, contrária à hostilidade do outro. Esta teoria inspirada no *ubuntu* é suficiente para explicar uma ampla gama de direitos humanos, como ora se esboça no contexto da Declaração de Direitos da África do Sul. Aqui, obviamente, não há espaço para aplicá-la a cada direito incluído na Declaração, de tal modo que se faz referência a alguns seus grandes grupos apenas. Além disso, na tentativa de dar ao leitor uma visão do olho do pássaro de como se poderia tentar unificar os direitos humanos por apelo à dignidade da nossa natureza comum [ao invés de nossa autonomia], perpasso, inevitavelmente, por muitas sutilezas importantes; questões de limitação justificável, realização progressiva, aplicação horizontal e similares terão de esperar por outro longo debate.

4.2. Direitos humanos às liberdades

A Constituição Sul-Africana é considerada "liberal", ao menos na medida em que reconhece explicitamente os direitos individuais à liberdade de religião, crença, imprensa, criatividade artística, circulação e residência⁴³. O Estado e todos os outros agentes da sociedade estão proibidos de restringir o que pessoas inocentes podem fazer com seus corpos e mentes para o bem de qualquer ideologia ou benefício; apenas uma outra, à direita mais forte pode superar esses direitos "negativos" para ser livre de interferência.

O respeito pela dignidade das pessoas como indivíduos com capacidade para relações amigáveis enquanto identidade e solidariedade é naturalmente considerado pelo direito à liberdade. O que genocídio, tortura, escravidão, estupro sistemático, tráfico humano e apartheid têm em comum, pela presente teoria, é que eles são instâncias de divisão substancial e má vontade dirigida àqueles que não agiram dessa forma, rebaixando, assim, a sua especial capacidade de exibir os traços opostos de identidade e solidariedade. Concretamente, aquele que se envolve em tais práticas trata as pessoas que não foram hostis com eles próprios, de

⁴³ Artigos 11-18 e 21-22 da Constituição da África do Sul.

uma forma extremamente hostil: O ator trata os outros como apartado e inferior, em vez de apreciar um sentimento de união; o ator debilita as finalidades dos outros, em oposição ao envolvimento em projetos conjuntos com eles; o ator prejudica os outros [o que inclui tolher seu potencial para se desenvolver como seres amorosos] para seu próprio bem ou para uma ideologia, em oposição ao envolvimento na ajuda mútua; e o ator evidencia as atitudes negativas em relação aos melhor dos outros, em vez de agir de forma complacente.

A maior relevância no contexto desses direitos, de não ser escravizado, torturado e qualquer interferência é a capacidade de se identificar com os outros ou compartilhar um modo de vida, onde a verdadeira partilha de um modo de vida requer interação coordenada, e não subordinada. Parte do valor da amizade ou de relações comuns é que as pessoas se reúnem, e assim permanecem, por vontade própria. Quando o corpo é totalmente controlado por outros, quando se está proibido de pensar ou expressar determinadas ideias, ou quando se está obrigado por lei a viver em algumas partes do território de um Estado, em vez de outros, então a capacidade de decidir por si mesmo e em comunhão é prejudicada. A fim de tratar uma pessoa como se sua capacidade de compartilhar uma vida com os outros é [em parte] o valor mais importante no mundo, que não devia ser severamente restringido [a menos que isso seja necessário para refutar restrições semelhantes que estejam sendo impostas].

4.3. Direitos humanos à justiça penal

Embora as pessoas inocentes tenha o direito humano à liberdade, também têm direitos humanos à proteção do Estado, o que pode exigir restrições à liberdade das pessoas razoavelmente suspeitas de serem culpadas. A Constituição Sul-Africana reconhece a obrigação de parte do Estado à criação de uma força policial que tenha a tarefa de prevenir o crime e fazer cumprir a lei⁴⁴. O conceito que os criminosos não têm direitos humanos para nunca serem punidos, ou que agressores violentos não têm direitos humanos para nunca serem os alvos da [talvez letal] força, é bem explicado pelo postulado de que não se degrada a capacidade de empatia do outro se alguém lhe é hostil como algo necessário para neutralizar a própria hostilidade proporcionada. Além disso, o julgamento de que inocentes têm direitos humanos contra o uso da força pelo Estado contra os culpados conforme a necessidade de protegê-los é bem explicado pela noção de que isso degradaria a capacidade de empatia dos

⁴⁴ Artigo 205, inciso 3, da Constguição Sul Africana.

inocentes, sendo insuficiente para tratá-lo como o mais importante valor no mundo, se o Estado não adotar certas medidas, no âmbito do seu poder, para protegê-los efetivamente de sofrer tratamentos degradantes.

Afastando-se uma explicação sobre os direitos humanos dos inocentes à proteção do Estado, considerem-se agora os direitos das pessoas suspeitas de culpa. Todos na África do Sul que foram acusados de um crime têm o direito de serem informados da acusação, para poderem preparar a sua defesa, para serem julgados por um órgão imparcial, para que o julgamento se realize em uma língua compreensível, para serem libertados da prisão preventiva, quando possível, e para permanecer em contato com a família e com o advogado⁴⁵.

Estes e outros direitos são, em grande parte, em função da necessidade de evitar a punição ou outra forma de prejudicar o inocente [mesmo que isso provavelmente resulte na absolvição de um maior número de culpados]. Supondo que o Estado queira minimizar a forma pela qual os inocentes de qualquer crime inadvertidamente tenham sido condenados ou desfavorecidos, adotaria esses tipos de direitos. E considerar a capacidade das pessoas para a comunidade também explica uma preocupação urgente para evitar compelir os inocentes. Como acima mencionado, o respeito a essa capacidade significa tratar uma pessoa de acordo com a maneira pela qual ela o tratou. A grosso modo, àqueles que foram amigáveis não se justifica um tratamento hostil como a detenção e a punição, enquanto que aqueles que foram hostis tornam justo o tratamento hostil quando necessário para proteger ou compensar aqueles ameaçados por sua própria hostilidade. O Estado deve tomar cuidado, por conseguinte, na distinção entre os dois grupos.

4.4. Direitos humanos ao poder político

Direitos à liberdade e à justiça penal são aqueles que uma legislação democrática não deve contrariar, ao passo que o presente agrupamento de direitos diz respeito às habilidades dos cidadãos para participar na legislação democrática. A Declaração de Direitos concede aos cidadãos o direito de formar partidos políticos, para apoiar um partido político de sua escolha, votar em eleições regulares e concorrer a um cargo público⁴⁶.

⁴⁵ Artigos 12 e 34-35 da Constituição da África do Sul.

⁴⁶ Artigo 19 da Constituição da África do Sul.

Pode-se razoavelmente resumir esses direitos, dizendo que os cidadãos têm direito a igual oportunidade de influenciar os resultados políticos. Dessa forma, se o que é especial sobre nós é, em parte, a nossa capacidade para identificar-nos com os outros ou para compartilhar um modo de vida, isso exige partilha do poder político. E supondo que somos igualmente especiais em virtude de termos a capacidade necessária para compartilhar um modo de vida, isso significa estar de acordo com aqueles que têm igual capacidade de influenciar a tomada de decisão coletiva.

Também se podem subscrever os direitos democráticos suplicando considerações de respeito pela solidariedade, o que se acredita ser um pouco menos potente. O Estado deve honrar relacionamentos comuns em parte, agindo em benefício do povo que o permite no seu território, e pode fazê-lo melhor se essas relações estão de acordo com a autoridade final para determinar a escolha política. Ditadores raramente estão dispostos a serem benevolentes, e mesmo quando suas intenções são boas, não têm o conhecimento e as habilidades para fazer o que é efetivamente suscetível de possibilitar seus súditos para viver uma vida melhor. Em contrapartida, como John Stuart Mill argumentou há muito tempo, quando os habitantes têm a responsabilidade de governar a si mesmos, então não só é o governo mais provável de ser suscetível aos seus interesses, como eles também tendem a se tornar mais ativos e auto-suficientes⁴⁷. Dada a hipótese plausível que quanto mais passivo e dependente se é, menos abastado se pode ser, o princípio do respeito à capacidade das pessoas para a ajuda mútua [entre outras coisas] justifica reconhecer os direitos humanos para participar no governo.

4.5. Direitos humanos aos bens socioeconômicos

A Constituição da África do Sul é visivelmente considerada progressiva por autorizar expressamente [pelo menos] que residentes legais tenham acesso a uma ampla variedade de recursos. Especificamente, as pessoas têm direitos contra o Estado [e, em princípio, contra outros agentes da sociedade] para recursos como habitação, saúde, comida, água, segurança social e educação⁴⁸.

Há dois caminhos do princípio do respeito da nossa natureza comunal ao conceito segundo o qual os direitos humanos são "positivos" à assistência socioeconômica. Em primeiro lugar, para o Estado honrar relações comunais, deve procurar estabelecê-las com os

⁴⁷ MILL, JS. *Considerations on representative government* (1861).

⁴⁸ Artigos 26-27 e 29 da Constituição da África do Sul.

seus residentes legais. E isso, claro, significa, em relação à solidariedade, que o Estado deve fazer o possível para melhorar a qualidade de vida de seus habitantes, e, portanto, fazê-la em benefício a uma compreensão solidária da situação destes. Além disso, no que diz respeito à identidade, os residentes provavelmente não desfrutam de um senso de união com políticos e burocratas estatais se estes não fazem um grande esforço para combater a pobreza.

Em segundo lugar, outra parte do Estado, relativamente à dignidade de seus residentes como pessoas capazes de comungar, vai se esforçar o quanto possível para promover a comunidade entre os próprios moradores. Considere-se o ângulo da identidade em primeiro lugar. É difícil desfrutar de um sentimento de união com os outros em sociedade quando se está seriamente empobrecido. A pessoa sente uma sensação de vergonha, inferioridade ou pelo menos a distância quando as necessidades básicas não são satisfeitas, enquanto segmentos substanciais da sociedade desfrutam de grande riqueza. Além disso, a capacidade de se envolver em projetos conjuntos com os outros não é honrada se está faltando meios ou recursos a alguém. De qualquer forma, esta capacidade de cooperar com os outros significa apoiar o seu desenvolvimento, fornecendo dinheiro e outros bens necessários para facilitar a realização de projetos comuns.

Finalmente, deve-se pensar sobre a maneira pela qual a solidariedade entre os habitantes de um Estado é afetada pelo cumprimento ou desrespeito de seus direitos socioeconômicos. Tratar os outros enquanto seres capazes de relações de ajuda mútua, contanto que lhes sejam derrogados os recursos que lhes permitam comunicarem-se com os outros. Houve um caso junto ao Conselho do Patrimônio Nacional Sul-Africano, dedicado ao *ubuntu*, no qual uma mulher negra idosa definiu que, para ela, o problema de ser pobre está na incapacidade de ajudar os outros, isto é, de fazer doações.

É claro que existem mais direitos do que estes esboçados na Constituição, mas é desnecessário discutir todos eles, a fim de proporcionar um sentido de envolvimento na afirmação de que as pessoas têm dignidade humana em virtude da sua capacidade para relações comunais ou de amizade como identidade e solidariedade, e de como os vários direitos humanos seguem o requisito de respeitar a dignidade assim concebida. As análises não recorrem à noção kantiana de autonomia; recorro à invocação da nossa natureza comunal, e parece valer a pena levá-la a sério como um contraponto à abordagem mais dominante, mais individualista à dignidade e direitos.

5. Lidando com controvérsias contemporâneas de direitos humanos

Na seção anterior, argumentei que a concepção de dignidade baseada no *ubuntu* naturalmente subscreve um grande número de direitos humanos que intuitivamente se tem e que aparecem na Constituição Sul-Africana. Nesta seção, aplico essa concepção de dignidade a algumas questões que são mais controversas ou, no mínimo, são muito menos presumidas como certas na África do Sul contemporânea e em outras partes do continente. Temas contestados incluem como efetuar a justiça compensatória em relação à terra, como tomar decisões políticas, e como usar força letal na prisão de suspeitos. Note-se que o objetivo atual não é apresentar soluções a estes problemas, mas indicar aspectos em que a presente interpretação moral da teoria do *ubuntu* possa elucidá-los.

5.1. Por uma reforma agrária mais conciliatória

Sabe-se que no fim do apartheid, em 1994, cerca de noventa por cento da terra da África do Sul havia sido expropriada à força por pessoas brancas, que constituíam cerca de dez por cento da população, e a nova Constituição prevê a compensação daqueles que tenham sido despejados por meio da reforma agrária [ou a reparação comparável]⁴⁹.

Também é sabido que pouca terra foi transferida de volta para a maioria negra, com o governo reconhecendo o fracasso em atingir em 2014 a meta de retornar trinta por cento das terras possuídas pelos brancos. Menos conhecido é o fato que, de acordo com recente declaração do Congresso Nacional Africano, noventa por cento da terra devolvida às mãos negras foi terra improdutiva, com o governo ameaçando reaver essas terras se os seus atuais proprietários não as usassem para o cultivo⁵⁰.

Quanto a tais problemas, não raro se encontram duas respostas opostas para a questão da terra, respostas que compartilham uma suposição comum de que a teoria moral baseada no *Ubuntu* é falsa. Inicialmente, será explicada a antinomia, em seguida, chamo atenção à hipótese duvidosa confiada a ambas as posições, e, finalmente, será esboçada uma abordagem diferente.

⁴⁹ Artigo 25 da Constituição da África do Sul.

⁵⁰ NKWINTI, G. **Minister of Rural Development and Land Reform Cluster Briefing**. Disponível em: <http://www.politicsweb.co.za/politicsweb/view/politicsweb/en/page71656?oid=164364&sn=Detail>. Acesso em 31 out 2011.

Não surpreendentemente, as duas abordagens concorrentes à reforma agrária tendem a se correlacionar com a raça, tornando o problema preto e branco. No lado branco, ocasionalmente se escuta o argumento que brancos não devem nenhuma restituição aos negros sul-africanos, já que a qualidade de vida destes seria pior se os brancos não tivessem assumido o controle do país. Os brancos, por vezes, distinguem a África do Sul como o país africano onde reinou a melhor e mais longa a qualidade de vida. Nesse argumento, mesmo os mais distantes na África do Sul estão em melhor situação do que o pior em outro lugar ao sul do Saara.

No lado negro, frequentemente se ouve sul-africanos argumentarem que seu padrão de vida teria sido melhor se os brancos não tivessem resolvido exportar todos os minerais, mantendo os lucros para si próprios, e que, de qualquer forma, o correto para o povo negro fazer, ou para o Estado fazer em seu nome, é imediatamente tomar a terra e dar-lhe de volta aos seus proprietários originários ou a quem seria os herdeiros destes. Em resposta à pergunta retórica de "Você realmente quer outro Zimbábue?", escuta-se eventualmente como resposta que a justiça compensatória efetuada naquele país tem valido a pena, apesar dos custos devastadores em relação à expectativa e à qualidade de vida em geral. A consideração moral mais importante, a partir dessa perspectiva, é restaurar um estado original.

Ignoram-se as afirmações empíricas feitas pelos dois lados, demonstrando-se que ambos compartilham uma premissa moral questionável. A premissa é a seguinte: A forma adequada de distribuir terra hoje é realizar o que teria acontecido na ausência do contato entre brancos e negros. Sucintamente, os brancos dizem que os negros têm mais riqueza do que teriam sem a chegada dos brancos, e, portanto, não têm direito a redistribuição de terra, enquanto os negros dizem que têm direito à redistribuição de terra porque teriam tido mais riqueza sem a chegada dos brancos ou, no mínimo, porque a justiça requer colocar as coisas de volta do jeito que teria sido sem a chegada dos brancos.

No âmbito da exigência de respeito da dignidade humana como capacidade de relacionamentos comunais, há dois problemas profundos com a premissa compartilhada que o caminho certo para distribuir terras, atualmente, é fixado por alegações contrafactuais sobre o que teria acontecido sem a interação do branco e do negro. Um problema inicial é que ele é apenas um princípio "retrógrado", que orienta o presente fundamento da distribuição exclusivamente em fatos sobre o passado, desconsiderando as prováveis consequências de

uma política onde tal "virada para o futuro" ou ponderações futuras são moralmente importantes. Um segundo problema é que ele é o princípio retrógrado errado para invocar.

Quanto a este último, não se pode razoavelmente negar que os fatos sobre o passado são relevantes a tal ponto para determinar a justiça no presente. É difícil duvidar que, se você roubar minha bicicleta e dá-la a um terceiro, que a parte não possui direito legítimo sobre a bicicleta e há uma forte razão moral para que a devolva para mim ou a quem eu a teria legado⁵¹. No entanto, a referência adequada para a determinação da compensação não é o propósito do que teria acontecido com os brancos que no passado navegaram ao Cabo, mas sim o que teria acontecido se os brancos cumprissem suas obrigações morais com os negros ao chegar lá. Tratar as pessoas como capazes do bem especial de relacionamento comunal inclui revelar a solidariedade com elas. A questão relevante, então, é a seguinte: Qual teria sido a distribuição da riqueza como tivessem os brancos, digamos, partilhado a sua ciência e tecnologia, os lucros resultantes da extração de minérios e da atribuição de poder político? Assim, mesmo se fosse verdade que os negros teriam sido piores sem a chegada dos brancos, isso não é relevante para estabelecer que os negros estão atualmente em dívida por motivos retrógrados.

No entanto, é mais um erro supor que apenas considerações retrógradas são relevantes para determinar a justa distribuição da terra no presente momento. Acima se sustentou que o respeito pela capacidade das pessoas para a amizade pode permitir a falta de amizade em resposta à hostilidade, mas mais claramente quando e somente quando responder dessa maneira irá prevenir ou compensar o dano causado às vítimas da falta de amizade inicial. No presente contexto, significa que uma ação hostil por parte do Estado com os brancos, como a expropriação de terras que atualmente detêm, só se justifica se for suscetível de ajudar aos que foram prejudicados pela terra que está sendo possuída por brancos, isto é, negros sem posse. E é improvável que os negros possam esperar se beneficiar de uma apropriação de terras no estilo do Zimbábue.

A presente sugestão não se baseia na noção racista de que "os negros não podem cultivar" ou são genericamente incapazes de serem produtivos sem orientação dos brancos. Em vez disso, a reivindicação é o razoável para que, a fim de executar fazendas e manter a economia estável, negros tenham terras agrícolas que precisam de financiamento e formação substancial. Agora, o atual governo não foi capaz de fornecer este bem para o pequeno

⁵¹ Ver BOXILL, BR. *The morality of reparations* (1972), 2, *Social Theory and Practice*, 113.

número de negros que receberam terra até agora, explicando a taxa de falha de noventa por cento, sendo que o ponto principal é que o governo seria ainda menos capaz de sustentar novos agricultores em uma condição zimbabuense. Por isso, o Estado não está moralmente obrigado a confiscar terras de posse branca *em massa*, e provavelmente está proibido de fazê-lo.

Não sendo um economista, não se pode detalhar, nesse sentido, o caminho certo a seguir. No entanto, com base na argumentação moral acima, é possível sugerir alguns contornos amplos. Brancos devem terra aos negros, e assim eles, e o Estado que injustamente deu a terra aos brancos no passado, devem transferi-las de forma que seja possível de beneficiar os negros. Aqui estão as duas maneiras como isso pode ser feito. O Estado pode ter uma abordagem radical, mas implementá-la gradualmente, enquanto os agricultores brancos podem ter uma abordagem moderada, mas fazê-la imediatamente. No que diz respeito ao Estado, poderia garantir apenas mandato limitado sobre a terra, de modo que um indivíduo pode possuí-la por um período máximo de, diga-se, 75 anos. Com o tempo, então, o Estado retomaria o controle sobre a distribuição de terras, a concessão de licenças privadas de uso da terra de forma a realizar um equilíbrio de recurso e produtividade. Nesse meio tempo, daria incentivos fiscais ou empréstimos a juros baixos a novos agricultores negros, e redistribuiria os impostos sobre as fazendas de brancos aos negros pobres em áreas rurais. No que tange aos agricultores brancos, poderiam começar desculpando-se formalmente por manter o controle substancial sobre a terra que foi injustamente retirada dos negros. E poderiam decidir coletivamente sobre partilhar habilidades com os negros e transferir uma determinada percentagem de terras férteis para aqueles com a capacidade comprovada para fazer uso delas. Associações agrícolas atuais seriam suficientes para coordenar um programa desse tipo de reparação; a supervisão do Estado não seria necessária. Seguramente, este é um modo de AfriForum e grupos semelhantes manterem-se ocupados.

5.2. Por uma política mais orientada para o consenso

A Constituição da África do Sul, juntamente com todos os outros estados democráticos ao sul do Saara, assumiu o estilo competitivo e multipartidário da democracia que é modelo nas sociedades ocidentais. Um partido tem o direito legal ao governo

aproximadamente em proporção ao número de votos que obteve através de um procedimento justo, e tem o direito legal de tomar decisões esperadas para beneficiar seu eleitorado. O sistema de disputa de votos e outorga do poder de tomar decisões políticas para quem tem mais é tão universal que as pessoas muitas vezes são inclinadas a identificar a democracia a partir dele. No entanto, uma forma democrática de tomada de decisão, diferente da forma contraditória majoritária, é possível, e é provavelmente o que o respeito pela dignidade das pessoas como seres comunitários exige.

A interpretação do *ubuntu* articulada neste artigo parece apoiar um sistema político orientado para o consenso em um estilo que tem sido comum em culturas tradicionais africanas e que alguns filósofos da África Austral e outros africanos propuseram para uma sociedade moderna⁵². Considere-se um sistema em que os legisladores são inicialmente eleitos por maioria de votos, mas não estão vinculados a qualquer partido político, e, uma vez eleitos, buscam um consenso unânime entre si sobre quais as políticas a adotar. Longe de promover os interesses de quaisquer "círculos eleitorais", os políticos buscam acordar sobre o que seria mais benéfico ao povo como um todo. Há duas grandes razões para pensar que o respeito pela dignidade da natureza comunitária das pessoas suporta este tipo de democracia.

Em primeiro lugar, voltar à lógica acima para pensar que a democracia é invariavelmente necessária. Se o que é especial sobre nós é, em parte, a nossa capacidade de compartilhar um modo de vida com os outros, então isso vai exigir partilha do poder político, isto é, proibir o governo autoritário. Democracia majoritária é uma comunhão de poder, mas apenas em um sentido fraco, dando a minorias a quantidade de energia que lhes é devida, de acordo com o número de votos que conquistaram, e lhes dando a oportunidade justa de se tornarem majorias em eleições agendadas a, aproximadamente, cada quatro ou cinco anos. A divisão mais intensa do poder concederia a cada cidadão não apenas a mesma capacidade de se tornar os que determinam a lei e a política, mas também "o direito de representação com relação a cada decisão particular"⁵³, o direito de não ser completamente marginalizado quando as principais leis e políticas forem realmente formuladas e aprovadas. E é razoável pensar que quando as leis obtêm o consentimento de todos os representantes eleitos, é mais provável que

⁵² Ver especialmente RAMOSE [nota 12 acima], 135-152; TEFFO, LJ. **Democracy, kingship, and consensus: A South African perspective.** In: WIREDU, K (Ed.). *A companion to African philosophy* (2004), 443. Uma particular e cuidadosa exposição está em WIREDU, K. **Cultural universals and particulars: An African perspective** (1996,) 172-190.

⁵³ WIREDU [nota 51 acima], 173.

eles beneficiariam o público como um todo, e não apenas um subconjunto, que a solidariedade prescreveria.

Enquanto o primeiro argumento para uma democracia consensual é que o respeito pela nossa natureza comum exige legisladores que revelem identidade e solidariedade substanciais com eles e com os cidadãos sempre que se venha a tomar decisões importantes, o segundo argumento é que uma democracia consensual também os obriga a agir de forma apta a promover a identidade e solidariedade substanciais, ou, no mínimo, que possa impedir grandes divisões e más vontades a longo prazo. A tomada de decisões orientada para o consenso evitaria a criação de minorias legislativas e suas bases que reiteradamente perdem para a maioria, tornando-se marginalizadas, alienadas e fracassadas. De modo geral, para um Estado produzir um sentimento de união e facilitar a cooperação, esforços mutuamente benéficos tanto entre ele e os cidadãos e entre os próprios cidadãos, seus funcionários não devem agir para o bem de qualquer subconjunto da população relacionado a eles de alguma forma, um princípio que implica ser injusto para um político agir em prol de um determinado círculo eleitoral⁵⁴.

Este raciocínio, logo, no que diz respeito à Constituição da África do Sul, devem mudar para reconhecer um “direito humano à representação de decisão”⁵⁵. Embora consagrem o direito humano das pessoas para a participação democrática no governo, aqueles que defendem uma perspectiva orientada pelo *ubuntu* na política podem vê-la como uma expressão da vontade do “conquistador” para a imposição de uma forma competitiva, predominante⁵⁶. Vale a pena debater se o direito humano das pessoas ao poder político é melhor entendido como a exigência de uma emenda constitucional que proíba qualquer política partidária, e se a Constituição seria, em geral, um documento mais coerente se assim fosse alterada.

Ainda que não haja nenhuma alteração formal da Constituição, o presente raciocínio implica que a maioria política atualmente dominante na África do Sul, o Congresso Nacional Africano, deve ser menos oportunista no que diz respeito ao poder que legalmente o protege.

⁵⁴ Princípio este que também implica perfeitamente à injustiça do nepotismo e clientelismo, como se defende em METZ, T. **African moral theory and public governance**. In: MUROVE, FM (Ed.). *African ethics: An anthology of comparative and applied ethics* (2009), 345-348.

⁵⁵ WIREDU [nota 51 acima], 180.

⁵⁶ Esta afirmação é encontrada tanto em RAMOSE, M. **An African perspective on justice and race** (2001), 3, Disponível em: <http://them.polylog.org/3/frm-en.htm>. Acesso em: 31 out 2011; como também em TEFFO, LJ. **Monarchy and democracy** (2002), 1, *Journal on African Philosophy*. Disponível em: <http://www.africanknowledgeproject.org/index.php/jap/issue/view/1>. Acesso em: 31 out 2011.

Deve-se fazer muito mais para promover um governo de unidade nacional de fato e não apenas de direito. Algumas medidas concretas que se poderiam tomar seria a de nomear muito mais pessoas de outros partidos para cargos nos gabinetes, e de fazer nomeações baseadas muito mais sobre as qualificações e do que em patrocínios ou indicações. Trabalhando em conjunto, os sul-africanos poderiam fazer muito mais.

5.3. Por menos emprego da força letal punitiva

A última grande questão da controvérsia aqui dirigida para explicar o *Ubuntu* como uma teoria moral diz respeito à forma como o Estado deve responder às infrações penais graves. Ultimamente tem havido debate sobre quando a polícia pode “atirar para matar”, com o Tribunal Constitucional que, tendo realizado um julgamento unânime sobre o tema no caso *S v Walters*⁵⁷, está guiando um projeto de lei que provavelmente será sancionado em breve⁵⁸. A presente concepção de dignidade humana implica que a lei e o julgamento que a fundamenta são falhos.

Para manter as coisas simples, focar-se-á na conclusão do Tribunal Constitucional no caso *S v Walters*, no qual a força letal normalmente não é permitida a menos que o suspeito represente uma ameaça de violência para o policial que o prenda ou outras pessoas, ou, ainda, quando o suspeito o é por ter cometido um crime envolvendo a imposição ou a ameaça de imposição de lesão corporal grave, sem que haja outros meios razoáveis de realização da prisão naquele momento ou posteriormente⁵⁹.

Segundo esta lógica, a polícia pode atirar ou usar força letal contra um suspeito em uma dessas duas condições suficientes e independentes entre si: (a) se o suspeito representa uma ameaça de prejuízo grave para os outros, que não possa ser evitado sem força letal; ou (b) se o suspeito já cometeu ou ameaça cometer sérios danos a outros e não pode ser detido sem força letal. A relação entre (a) e (b) é disjuntiva, não conjuntiva. Ou seja, o Tribunal decidiu que não é necessária a representação de ameaça de prejuízo grave para os outros para se justificar o uso da força letal; os meros fatos de já ter cometido danos graves [ou ter ameaçado a fazê-lo] e ser incapaz de ser apreendido sem força letal são suficientes para ser passível de ser baleado.

⁵⁷ *S v Walters* (CCT 28/01) (2002) ZACC 6; 2002 4 SA 613; 2002 7 BCLR 663

⁵⁸ Ver o projeto de lei que altera a Lei de Processo Penal de 1977 quanto ao uso da força letal em http://www.justice.gov.za/legislation/bills/2010_cpamendbill.pdf. Acesso em: 31 out 2011.

⁵⁹ *Walters* [nota 56 acima], 54.

Seguindo a interpretação teórica do *ubuntu*, o enunciado (a) é apto. Lembre-se que o respeito pela capacidade de empatia de uma pessoa depende da maneira como esta pessoa a exerce, de modo que, mais especificamente, não se desrespeita o outro por ser hostil diante dele, se isso for necessário para ajudar quem está ameaçado ou se tornou vítima de sua hostilidade. Portanto, se alguém está ameaçando matar ou impor danos comparáveis sobre os outros, e a única maneira de evitar isso é empregando força letal sobre essa pessoa, sua capacidade de empatia não seria, então, prejudicada e não haveria violação de direitos humanos.

No entanto, a concepção da dignidade humana baseada no *ubuntu* implica que o enunciado (b) deveria ser excluído e não excluí-lo constituiria violação de direitos humanos. Hostilidade é permitida, nesta concepção, apenas como uma resposta contrária à hostilidade proporcional. Ou seja, a hostilidade deve servir à função de ajudar aqueles que foram, são ou serão vítimas de hostilidades comparáveis. Este é outro lugar em que o *Ubuntu* está "voltado para o futuro", direcionando um agente moral para considerar as prováveis consequências de seu comportamento, e não para determinar se o seu comportamento é apropriado apenas no contexto de fatos passados.

Evidentemente, deter alguém por ter cometido um crime grave para que ele possa ser julgado em uma corte de justiça é um futuro "benefício" a ser procurado. Mas a boa expectativa é que isso não seja proporcional ao uso da força letal. O tribunal exige um oficial para garantir a proporcionalidade da força letal, mas um disparo é suficiente para que essa obrigação, para o tribunal, seja razoável considerando a proporcionalidade da força letal *ao crime já cometido no passado*, sem prejuízo do que essa força letal poderia evitar no futuro.

Em um sentido amplo, o acórdão do Tribunal é fundamentado nos ideais de punição, distantes do que defenderiam aqueles que aceitam uma ética *Ubuntu*, ou, no mínimo, não partidários à articulação teórica aqui apresentada. Punitivismo é a teoria do "pay-back" de punição e de respostas negativas em termos mais gerais. De acordo com esta perspectiva, um castigo ou outra resposta crítica deve ser baseada unicamente na natureza do crime ou outro delito cometido. Quanto pior a transgressão, mais dura a pena ou a punição deve ser, a fim de dar ao agente delitivo o que ele merece. Uma abordagem punitiva considera "bem em si" que aumente a quantidade de sofrimento no mundo, contanto que seja direcionada para o culpado; a imposição de sofrimento não precisa ser esperada para produzir qualquer benefício futuro como impedir um sofrimento semelhante ou maior.

Enquanto o tribunal seguir repudiando abruptamente o sentimento punitivo, seu julgamento em *S v Walters* concordará mais com uma abordagem punitiva do que com um ubuntuista, uma vez que estes não exigem o uso de força mortal para servir ao propósito de evitar um dano comparável. Em vez disso, conforme o tribunal, uma condição suficiente para o uso justificado da força mortal é o fato de já ter realizado danos compatíveis [juntamente com a incapacidade de ser apreendido sem o uso de força letal]. Além disso, para o tribunal, o significado do uso de força letal de forma legítima pode ser para garantir que uma pessoa suspeita de transgressões graves seja julgada em uma corte de justiça, isto é, está condenado a uma pena aproximadamente comparável à gravidade da sua transgressão.

Há quem afirme em nome do tribunal que quem já cometeu um crime grave é mais suscetível de reincidir no crime. Mas há duas respostas contundentes para a questão da reincidência. Primeiro, ela simplesmente não é verdade. É senso comum em criminologia, por exemplo, que a taxa de reincidência por assassinato é baixa, não só em relação a outras infrações graves, mas em termos absolutos. A maioria dos que mataram o fizeram em circunstâncias extremas que não são suscetíveis de repetição. Em segundo lugar, e mais profundamente, mesmo que isso fosse verdade, o enunciado (a), ou algo muito próximo a ele, seria suficiente para encerrar o problema, uma vez que permite a força letal quando necessário para evitar danos graves.

6. Conclusão

Neste artigo, procurei defender a ideia de que o *Ubuntu*, adequadamente interpretado, pode servir como um fundamento da moralidade pública. Esta defesa tem demonstrado que, mesmo que as várias construções atuais de *Ubuntu* tenham se mostrado vagas, coletivistas ou anacrônicas, há a possibilidade de interpretá-lo de modo mais promissor. A abordagem aqui apresentada tem recorrido a crenças e práticas salientes comumente associadas ao debate do *Ubuntu* [e a termos correlatos na África austral], a fim de construir uma teoria moral, um princípio básico que aponte como todas as ações erradas se diferem das corretas.

A teoria moral recomendada é que as ações estão corretas ou conferem *Ubuntu* [Humanidade] a uma pessoa, uma vez que atribuem grande valor a relações comunais, aquelas nas quais as pessoas se identificam umas com as outras, partilhando um modo de vida e se

solidarizando com o outro ou se preocupando com a qualidade de vida do outro. Tal princípio que está arraigado na parte da África austral, fornece uma nova e atraente narrativa da moralidade, fundamentada sobre o valor da amizade, e sugere uma original e complementar concepção da dignidade humana através da qual se reconhecem os direitos humanos. De acordo com essa concepção, o ser humano típico tem dignidade em virtude de sua capacidade de comunidade ou de empatia, onde as violações dos direitos humanos são flagrantemente falhas no que diz respeito a essa capacidade.

Mais especificamente, argumentei que as violações dos direitos humanos são vistas como falhas em tratar as pessoas como especialmente capazes de relacionamentos amigáveis, muitas vezes tomando a forma de comportamento extraordinariamente hostil e desnecessária para proteger as vítimas de um comportamento proporcionalmente hostil do outro. Sustentei que essa concepção de violação de direitos humanos é diretamente responsável por muitos dos diferentes direitos humanos na Constituição da África do Sul e, naturalmente, implica, em princípio, em formas atraentes, de lidar com dilemas morais contemporâneos relacionados à reforma agrária, ao poder político e à força letal. Se estiver correto que a interpretação do *Ubuntu* aqui apresentada fornece a ambas as narrativas uma grande variedade de direitos humanos intuitivos e pode fornecer orientações concretas para resolver conflitos atuais sobre a justiça, então as três críticas, à imprecisão, ao coletivismo e ao anacronismo, foram refutadas com êxito. Algo honestamente chamado *Ubuntu* pode, efetivamente, ser pensado para servir à criação de uma moralidade pública para a África do Sul e outras sociedades contemporâneas.