

Faculdade de Letras

O Discurso dos Direitos Humanos: Teoria, Práticas e Fundamentação

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Disertação de Mestrado
Título	O Discurso dos Direitos Humanos: Teoria, Práticas e Fundamentação
Autor	Liliana Filipa Nunes Simões
Orientador	Doutor Alexandre Guilherme Franco de Sá
Identificação do Curso	2º Ciclo Estudos Europeus
Área científica	Estudos Europeus
Data	2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Ficha Técnica

Título

O Discurso dos Direitos Humanos: Teoria, Práticas E Fundamentação

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Europeus.

Orientação

Professor Alexandre Guilherme Franco de Sá

Texto

Liliana Filipa Nunes Simões

Legenda da Capa

Imagem que representa uma explosão de ideias, palavras, quando se reflete sobre o problema dos direitos humanos.

Fonte: fotografia da capa retirada do site:

http://direitoshumanosamericas.files.wordpress.com/2013/02/direitos_humanos.jpg

in

<http://direitoshumanosamericas.wordpress.com/>

*Aos meus pais e ao Diogo,
Por todo o apoio e amor incondicional.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer ao meu Orientador Alexandre Guilherme Franco de Sá, pela disponibilidade que sempre demonstrou ao longo deste processo, ajudando-me a ultrapassar as mais diversas dificuldades, e a crescer intelectualmente.

Aos meus pais, pelo apoio e paciência ao longo de todo o meu percurso académico, por sempre me terem incentivado a não desistir. Pelo esforço de vida e exemplos que terei sempre presentes.

Ao Diogo, por me acompanhar nesta grande jornada, dia após dia, pela sua constante presença nos bons e nos maus momentos, pela serenidade e palavras que sempre me transmitiram força. Sem dúvida, é o melhor amigo e companheiro que poderia desejar. A ti, um gigante obrigado.

À Delfina Moreira, pela amizade, pelo carinho e pela ajuda na construção, e na concretização deste escrito. Por estar sempre pronta a ajudar-me e a tirar-me qualquer dúvida. Alguém que sei que estará sempre presente.

Por fim, à Sofia Silvestre um grande “Obrigada!” pela ajuda na compreensão e tradução dos textos em língua inglesa. A ela um sincero agradecimento.

RESUMO

Apesar de os direitos humanos serem um tema amplamente discutido nos dias de hoje, importa repensá-los e questioná-los tanto no que diz respeito aos seus fundamentos como no que concerne às variadas dimensões que abrangem, nomeadamente a questão social e política. Para tal é necessário fazer a análise da sua fundamentação, estruturação e significado, passando por explicar a influência, bem como a importância das revoluções na construção da *história* dos direitos humanos, não esquecendo a referência aos vários ideais dos quais resultaram conflitos e desacordos. Uma reflexão sobre as consequências da 2ª Guerra Mundial permitir-nos-á compreender o regresso do tema dos direitos humanos, examinando em profundidade o seu papel e relevância na história política contemporânea, onde obteve o estatuto de “política moral” para muitos no panorama internacional. Para uma melhor compreensão dos direitos humanos depois 2.ª Grande Guerra é explorada a investigação destes no que diz respeito aos seus paradoxos, e ao seu papel político. Neste contexto, para além da sua defesa, é também cuidadosamente analisada uma das maiores críticas apontadas aos direitos humanos: a sua transformação como ideologia do qual os Estados com mais influência se apoderam para impor os seus valores e interesses, despoletando, como resultado, um rigoroso questionamento dos seus pressupostos, nomeadamente no que respeita às intervenções e guerras que são feitas em “nome da humanidade”.

Palavras-Chave: Direitos-Humanos; Humanismo; Fundamentação, Soberania; Estado; Intervenções humanitárias

ABSTRACT

Despite of human rights are a widely discussed topic in nowadays, it is important to rethink and to question them, not only about their foundations but also about their dimensions, including social and political issues.

For all this, it is necessary to analyze their rationale, structure and meaning, explaining the influence and the importance of revolutions in human rights construction, not forgetting the different ideals of the conflicts and disagreements.

If we think about the World War II consequences, we will be able to understand the human rights theme return, examining their role and relevance in contemporary political history, where they had the “political morality” status for many people, in international area.

To understand human rights better after the Second World War, it is explored their research about their paradoxes and their political role.

Besides their defense, it is carefully analyzed one of the biggest criticisms of human rights: their transformation as an ideology that the most important states possesses to impose their values and interests, resulting in a hard questioning of their assumptions, particularly in interventions and wars done in the “name of humanity”.

Key words: Human Rights; Humanism; Grounding; Sovereignty; State; Humanitarian interventions

A essência dos Direitos Humanos é o direito a ter direitos.

Hannah Arendt

Todo o homem luta com mais bravura pelos seus interesses do que pelos seus direitos.

Napoleão Bonaparte

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
CAPÍTULO I: Para uma Problemática Histórica dos Direitos Humanos: três marcos fundamentais.....	7
1. Hannah Arendt, <i>Sobre a revolução</i> : as diferenças entre as revoluções e o seu significado.	7
2- Thomas Paine e Edmund Burke: uma análise das controvérsias da revolução francesa	28
3- Michael Freeman: sobre o Fundamento Filosófico dos Direitos Humanos – uma observação dos problemas levantados pela fundamentação filosófica	38
CAPÍTULO II: Os Direitos Humanos após a II Guerra Mundial.....	46
1- Norberto Bobbio: uma visão sobre os direitos humanos na sequência da II Guerra Mundial.....	46
2- Thomas Marshall: uma construção da <i>história</i> dos direitos humanos e a Declaração Universal dos Direitos Humanos.....	49
CAPÍTULO III: Direitos Humanos entre Fundamentação e Crítica	61
1- Costas Douzinas: os paradoxos dos direitos humanos - a questão da sua eficácia e efeito em termos políticos	61
2- Carl Schmitt e Danilo Zolo: uma das críticas mais poderosas contra os direitos humanos.....	69
3- Michael Ignatieff: uma visão pragmática dos direitos humanos	83
CONCLUSÃO	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

INTRODUÇÃO

A análise da questão dos direitos humanos surge como o fio condutor que está na base desta dissertação, dada a urgência e importância de repensar a questão social e política onde os direitos humanos têm desenvolvido um papel fundamental, assim como a necessidade de repensar que género de usufruto está a ser feito das teorias dos direitos humanos.

Mais precisamente, o objetivo desta dissertação é analisar estas duas questões: a questão social e política baseada nos direitos humanos e a utilização do seu discurso pelos Estados e instituições em todo o mundo.

Para tal, é assente no atual contexto da globalização que proponho repensar os direitos humanos hoje, tendo em conta a sua respetiva fundamentação e discussão sobre as mais variadas relações a que estão sujeitos.

Será no primeiro capítulo que analisaremos aquilo a que se poderá chamar uma *história* dos direitos humanos. Para tal, torna-se essencial recorrer a autores que mostrem os vários caminhos que podem ser percorridos para entender uma pré-história dos direitos humanos, toda a sua evolução, até ao clímax que foram as suas primeiras Declarações formais, permitindo a existência da classificação das várias etapas que foram sendo conquistadas. Aqui focamo-nos quer em grandes marcos da história teórica dos direitos humanos, como é o caso da polémica entre Edmund Burke e Thomas Paine em torno dos direitos do homem proclamados pela Revolução Francesa, quer em teóricos importantes para o pensamento destes direitos, como é o caso de Alexis Tocqueville ou Hannah Arendt, por exemplo, cujas obras abordam estas questões e nos mostram a sua visão sobre a história dos direitos humanos.

É aqui que vamos encontrar estes elementos históricos explicados e analisados, atendendo aos antecedentes da *história* dos direitos humanos, bem como a constatação da teia de ideais a que foram submetidos. Toda a construção histórica dos direitos humanos foi pontuada por conflitos, consensos e desacordos, tanto dialéticos como morais. É preciso lembrar que a historicidade dos direitos humanos marcou uma das épocas mais ricas da história da humanidade, mas também aquela que proporcionou a existência de mais problemas e levantou mais questões do foro social e humano. Toda a complexidade na estruturação, na fundamentação e no significado dos direitos humanos fez deste um dos temas mais polémicos da história da humanidade. A elevação

do indivíduo como sujeito de direitos vem pôr em causa a estruturação social que fora tida em conta até aqui, e conseqüentemente todo o ambiente ao redor do homem foi revisto e novas questões surgiram: liberdade, igualdade, moralidade, responsabilidade, qualidade de vida, solidariedade, entre outras.

Outro ponto a analisar nesta primeira parte será o fundamento filosófico dos direitos humanos, analisando os problemas que esta questão tem levantado, recorrendo a vários autores, como é o exemplo de Michael Freeman, pois a importância de entender as questões que envolvem a existência, ou não, de uma teoria dos direitos humanos que possa ser mais do que isso é um dos objetivos a ser atingidos pelos defensores dos direitos humanos, apesar de existirem análises de outros teóricos que mostram algumas variáveis que bloqueiam a ideia de uma teoria dos direitos humanos que possa ser praticada.

A história da humanidade depois do Holocausto foi reescrita e elevada a outro nível: os direitos humanos como futuro da humanidade, e este é o tema tratado no segundo capítulo. Depois de todas as calamidades que a comunidade internacional assistiu do recreio da 2.^a Guerra Mundial, ficou clara a ideia de que era necessário agir, para que esta experiência histórica não se voltasse a repetir. A consciencialização internacional seria o primeiro passo a tomar, tendo em conta que os Estados eram nesta altura os “senhores da guerra”, e isso seria um dos obstáculos a ultrapassar para que os direitos humanos conseguissem singrar no seio das várias civilizações. A lição estava aprendida: deveria ser retomado o projeto da Sociedade das Nações e do Pacto Kellogg-Briand, na sequência da 1.^a Guerra Mundial, de banir a possibilidade da guerra, ao mesmo tempo que se deveria pensar o modo como se poderia tornar impossível qualquer regresso das políticas de genocídio e de extermínio como as que tinham tido lugar no contexto da 2.^a Guerra Mundial. Contudo, esta máxima esbarrou com diversas dificuldades, e uma delas estende-se ao facto de os direitos humanos parecerem por vezes constituir um projeto de relativização do poder estatal, regulando normativamente o poder e superiorizando-se à soberania dos Estados, conforme afirmam os teóricos mais céticos e os relativistas culturais.

O terceiro e último capítulo remeter-se-á à investigação dos direitos no que concerne aos seus paradoxos, recorrendo a Costas Douzinas, um autor que analisa os direitos não com base no seu fundamento metafísico, mas sim a sua eficácia e função

política. Neste sentido, existem autores que relevaram o papel político dos direitos humanos, principalmente a seguir à 2.^a Guerra Mundial, de modo a limitar e relativizar o poder dos Estados que tinham um objetivo tirânico. A partir desta perspectiva, era notória a crítica segundo a qual os direitos humanos estavam a tornar-se uma das ideologias pelas quais os Estados mais poderosos se apoderaram para impor os seus valores, a sua perspectiva do mundo e a sua força perante os outros, violando a sua soberania e o seu direito à autodeterminação. Será assente neste pressuposto que alguns autores contemporâneos recuperam hoje as críticas de Carl Schmitt, na década de 30, contra a possibilidade de uma guerra humanitária. Segundo Schmitt, citando de forma alterada uma frase de Proudhon, quem evoca a humanidade quer enganar. O humanitarismo, ou a ideologia dos direitos humanos, como lhe chamarão autores tão díspares como Alain de Benoist ou Danilo Zolo, não seria senão, a partir deste legado, a cobertura ideológica ideal para a manutenção do poder por parte de potências hegemónicas que decidem, a partir dos seus interesses e perspectivas, o que vale como humano e o que pode valer como a sua violação. Para além disso, outra questão que será abordada, nesta última parte, tem que ver com a crescente contestação do mundo ocidental e liberal a uma ideia dos direitos humanos como um instrumento político de domínio hegemónico, conforme o já mencionado Danilo Zolo aponta. Esta é uma das maiores críticas que os direitos humanos enfrentam, e que mais os põe em julgamento perante o mundo, incluindo até o mundo ocidental. O usufruto que tem sido feito do discurso dos direitos humanos tem sido uma abordagem feroz aos critérios dos direitos, e quase um apelo ao imperialismo dos Estados ocidentais para usar os direitos humanos como mote nas várias intervenções que fazem no mundo, não esquecendo a intervenção “exemplar” no Kosovo. É certo que nem todas as intervenções são de cunho económico, porém muitas das ditas “intervenções humanitárias” acabam por despoletar ainda mais conflitos nos países em causa. Dado os superiores interesses dos Estados nacionais, esta é a crítica do autor Michael Ignatieff e uma das visões mais pragmáticas no que diz respeito aos direitos humanos.

Impor-se-ia, então, a partir desta perspectiva uma abordagem mais pragmática dos direitos humanos, a qual, estando consciente do perigo que o humanitarismo das potências hegemónicas pode representar, não se demite, apesar dessa consciência, de tentar encontrar uma missão, um papel e uma eficácia do tema dos direitos humanos

nas sociedades e na política contemporâneas. O último passo desta dissertação é, por essa razão, dedicada a esta tentativa de pensar um papel mais pragmático da questão dos direitos humanos.

CAPÍTULO I: Para uma Problemática Histórica dos Direitos Humanos: três marcos fundamentais

1. Hannah Arendt, *Sobre a revolução*: as diferenças entre as revoluções e o seu significado.

Embora o tema dos direitos humanos se possa estender na história indefinidamente a um tempo recuado, é no século XVIII, com as revoluções liberais e a ascensão da burguesia, que se difunde a noção de que todos os seres humanos, pelo simples facto de o serem, têm determinada dignidade, bem como direitos intrínsecos a essa mesma dignidade. Tal noção prende-se à necessidade de pensar o estabelecimento de regimes políticos que defendam e afirmem esses direitos. E é neste sentido, que a democracia se vai estabelecendo como critério de legitimidade política. A partir do século XVIII, a democracia alude a um regime que, superando as estruturas de poder e de dominação tradicionais, assenta na ideia de que todos os homens são iguais, de que não devem existir diferenças e privilégios entre eles, e de que, de uma forma geral, o poder se justifica em função da proteção da liberdade de cada um. É, também, neste momento temporal que ocorrem as Revoluções, francesa e americana, e várias teorias sobre o seu significado.

Uma das visões, sobre as Revoluções, que importa salvaguardar é a de Hannah Arendt, tendo como base as referências à experiência política ateniense e à república romana, para a construção do conceito de liberdade. Na sua obra *Sobre a Revolução*, publicada em 1963, Arendt investiga sobre o significado e o legado das duas revoluções fundadoras da história política moderna — a francesa e a americana — tratando o aparecimento da liberdade política na Modernidade, a quando das causas do seu desaparecimento, e também do seu esquecimento no desenrolar das revoluções. Concomitantemente, trata da emergência da liberdade política na época moderna, explicando o porquê de vários teóricos confundirem a liberdade com os direitos civis, assim como a igualdade perante a lei e a igualdade social. Para Arendt, a revolução é um acontecimento da Modernidade, que nada se compara às antigas mudanças de governo na Grécia e em Roma, pois “as mudanças [antigamente] não interrompiam o decurso

daquilo a que a idade moderna chamou de história”¹, não provocando, deste modo, nenhum novo tipo de princípio, sendo tomada como o retorno a uma diferente fase. Já na Modernidade, o conceito de revolução aparece ligado à ideia do recomeço da história, onde os homens podem mudar definitivamente a sua forma de viver, quando inseridos numa comunidade, ou seja, a revolução estabelecia uma nova realidade histórica estando, intrinsecamente, relacionada com a ideia de liberdade, conforme Arendt afirma: “(...) a ideia de que a liberdade e a experiência de um novo princípio devem coincidir é crucial para a compreensão das revoluções na idade moderna”.² Assim, para a autora, os revolucionários modernos, apontam a liberdade política como sendo o motivo da revolução, sendo o seu acontecimento um novo ponto de partida na história.

Nesta linha, a revolução americana consiste na luta pela independência, perseguindo a experiência da liberdade e da fundação de uma nova estrutura política. Já no caso francês, a luta é preconizada pelo povo contra a monarquia absolutista, na esperança de adquirirem lugar no espaço público, com a finalidade de formarem um novo corpo político. Desta forma, a revolução está ligada à fundação de um novo governo, contudo esta premissa, segundo a autora, é perseguida pelo problema que se baseia na relação entre a violência e a fundação de um novo povo, começando uma a ser identificada como resultado da outra. A ideia de que a violência é necessária para começar algo de novo, derrubando o velho, não tem qualquer relação com revolução, pois esta não gera nada de novo, não detendo capacidade criadora, pelo contrário, apenas destrói o que existe. Neste enquadramento, para Arendt, a violência e a força em nada se identificam com a política, sendo marginais a esta, não constituindo nenhuma atividade política. Porém, apesar da inexistência de atividade política entre a fundação e a violência, mesmo assim, aparece na revolução francesa uma clara ligação entre fundação e violência, protagonizada pela influência de Maquiavel.

Neste sentido, para Arendt, Maquiavel, um dos teóricos percussivos das revoluções e do pensamento político do século XVIII, expunha grande cuidado com o facto de o corpo político se caracterizar pela grande durabilidade e estabilidade, ao

¹ Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 21.

² Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 28.

mesmo tempo que reaviva as instituições romanas, tratando em profundidade a questão da fundação. Para além disto, caracterizou-se por ser um dos primeiros filósofos a pensar num domínio exclusivamente secular. Assente nesta orientação, a leitura que Maquiavel ajuda a pressupor sobre a revolução francesa, estruturada no seu pensamento político que caracterizou o século XVIII, consiste na redescoberta e interpretação da fundação, tornando-a numa justificação para o uso da força como fim superior, sendo por esta razão que foi considerado um dos precursores das revoluções modernas, mais precisamente da revolução francesa. A este respeito, Maquiavel, tal como os romanos, compreende a fundação como a ação política fundamental, quer com isto dizer, o momento onde se estabelece o domínio público-político, onde é exequível tratar dos assuntos comuns e humanos. Uma das críticas que é apontada a Maquiavel, por Arendt, está relacionada com a sua ideia de relacionar fundação e violência, visto que para ele é sempre preciso utilizar a violência para fundar novos Estados ou reformar os Estados corrompidos.

A mesma crítica é remetida a Robespierre, que não consegue entender a fundação como um ato passado, que deveria ser tida como um ponto de partida, e de inspiração para ações no presente, antes defende-a como um fim superior, onde todos os meios são aceitáveis. Tal ideia jamais poderia ser aceite por Arendt, na medida em que, para esta, os revolucionários franceses, na prática, nunca deveriam ter exigido a violência e a violação, sustentados em Maquiavel, já que para Arendt, a autoridade nada tem que ver com a força ou dominação, nem com a persuasão.

Por esta ordem, a autoridade pode pressupor obediência, todavia não tem que estar relacionada com o uso da força, pois Arendt sustenta que quando se aplica a violência, a autoridade ostenta uma grande probabilidade de falhar, porque, para esta, a autoridade tem por base uma hierarquia que é reconhecida como legítima entre as bases.

Neste enquadramento a revolução americana, para Arendt, teve sucesso devido ao facto de ter conseguido criar uma república sólida e duradoura, consistindo na fundação de um novo corpo político sustentado na autoridade e não na violência, dado que o papel da violência, nesta revolução, ficou limitado à rebelião, para além de ter ficado marcada pelo debate público.

Arendt lembra ainda que, anterior à Modernidade, a palavra revolução não estava relacionada nem com violência, nem com o fator novidade, pelo contrário, continha uma conotação cíclica, não esquecendo que também já estivera nos seus primórdios semânticos, ligada ao termo astronómico designando o movimento rotativo dos astros. Até mesmo as revoluções, que agora se caracterizavam pela mudança, no seu início padeciam da mesma semântica de antigamente. Focando o caso americano, os homens iniciaram a sua contestação pela reivindicação dos seus direitos, sustentados no direito dos ingleses, terminando com a Declaração, e ao mesmo tempo, com a estruturação de um novo governo. Quanto ao caso francês, a luta centrou-se contra o Antigo Regime, numa tentativa, primeiramente, de reformá-lo e não de o derrubar.

Contudo, rapidamente, tal hipótese fora posta de lado, sendo encabeçado algo integralmente novo, na constatação de que a restauração do Antigo Regime era algo impossível de sustentar. Posto isto, a conclusão da autora é contrária ao objetivo da revolução francesa de criar um “novo mundo”, dado que Arendt valoriza o novo, a rutura e o inesperado, embora não o novo que originou um projeto compartilhado de mundo, com o intento de restaurar os antigos direitos, mas um mundo que é herdado de uma tradição. Ao mesmo tempo, o pensamento arendtiano alerta para a confusão, existente nas revoluções, entre rebelião, que tem como objetivo a libertação, e a revolução que tem a felicidade como meta.

Outra interpretação falaciosa, que a autora aponta aos dois eventos revolucionários, é a afirmação de que o conteúdo e a forma das novas constituições revolucionárias não desencadearam nada de novo, e nem seriam um motivo revolucionário. Na sua ótica, a grande conquista das revoluções seria o facto de resgatarem o governo constitucional e as liberdades individuais, não fazendo, então, surgir nada de novo, mas unicamente a restauração das antigas liberdades. É preciso ter em conta, neste momento, que a palavra “Constituição” poderá significar a Carta Política de um país, porém, na perspetiva de Arendt significa fazer nascer um governo. Sendo assim, a palavra “Constituição” na revolução poderá consistir na fundação de um sistema de governo puramente novo, para além de salvaguardar os direitos civis.

A este propósito, o caso americano é transparente, na medida em que os homens da revolução não tinham como prioridade a questão do governo limitado, tendo conseqüentemente produzido o debate à volta da questão sobre como fundar um novo

poder, sustentado na preocupação de chamar a atenção para a equidade dos poderes. Desta forma na revolução americana, a preocupação dos revolucionários, não estava apenas no facto de saberem como dividir os três poderes (legislativo, executivo e judicial), mas também de saberem como unir os treze Estados, de maneira a criarem uma república confederada que aproveitasse as vantagens da política externa no âmbito interno.

Nestes termos, o constitucionalismo americano não concentrava as suas atenções apenas nos limites entre o poder público e a vida privada, mas também, no modo como iriam estabelecer um sistema de poderes, onde a união e as suas partes pudessem existir em comum, sem que nenhuma diminuísse ou destruísse o poder da outra. Por outras palavras, a Constituição numa revolução estaria relacionada, prioritariamente, com a criação de poder, de instituições e da participação dos homens no corpo político, como cidadãos, e menos relacionada com a garantia dos direitos individuais.

Perante tal, Arendt admite que as revoluções podem ter constituído uma nova forma de governo, e a proclamação de novas leis, pois para ela os fenómenos revolucionários são, em certo sentido, efeito da crise de legitimidade da antiga autoridade política, afirmando: “A decadência da autoridade política foi precedida pela perda da tradição e pelo enfraquecimento das crenças religiosas institucionalizadas: foi talvez o declínio da autoridade tradicional e religiosa que minou a autoridade política, tal como certamente anunciou a sua ruína.”³ Assim, baseadas nestes contornos, as revoluções foram consideradas, segundo Arendt, o produto da crise de legitimidade da autoridade política, lembrando que as novas leis deveriam apoiar-se numa nova forma de autoridade, que ao mesmo tempo, auferisse validade à nova constituição para as gerações presentes, assim como para as futuras. Tal como aconteceu, nas revoluções da antiguidade clássica, os homens das revoluções contemporâneas encontraram uma ideia de autoridade, para a fundação de novos povos políticos, que descartava a autoridade religiosa. Nesta conjuntura de crise de autoridade, começa a surgir a necessidade de debater publicamente os assuntos comuns a toda a sociedade. No que diz respeito à revolução francesa, a iniciativa fora tomada pelos chamados “homens de

³ Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 115.

letras” que, muito embora não tivessem nenhuma ligação direta com os assuntos comuns, tomaram o comando das discussões permanentes, onde eram debatidas as melhores constituições de poder. Para além do papel ativo na defesa da sociedade, estes homens, na opinião de Arendt, contribuíram para enfatizar a liberdade política, pois antes desta aparição pública, apenas era entendida em termos de escolha (livre arbítrio) ou de livre pensamento, resumindo esta ideia:

“De facto, a ausência de liberdade política sob o regime do absolutismo iluminado do século XVIII, não consistiu tanto na recusa de liberdades específicas pessoais, e certamente que não para os membros das classes mais altas, como no facto “de que o mundo dos assuntos públicos não era apenas mal conhecido por eles, mas invisível””⁴.

De acordo com a autora, a revolução francesa consistiu na luta contra a exclusão do povo perante os assuntos políticos, daí a importância dos homens de letras terem sido aqueles que tomaram a iniciativa do debate público, visto que estes, como o resto do povo, estavam fora do âmbito político, dado que a monarquia absolutista centralizava o poder, e os grupos não travavam nenhuma relação política entre eles.

Contrariamente, a revolução americana, preservava outras características políticas, onde desde o período colonial tinham concentrado o povo em corpos de governos próprios, agrupados por interesses comuns, pelos quais juntos lutavam pela sua implantação. Quanto aos traços da revolução americana, Arendt abre um parêntesis, pois, para ela, esta revolução não foi na realidade uma revolução que trouxe novidades ou um novo começo. Por outras palavras, na sua obra *Sobre a Revolução*, um dos seus capítulos explana a ideia de que, na América, os homens revolucionários já haviam contactado com a auto-organização da sociedade e a liberdade política, visto que dada a sua vivência colonial, os americanos, na revolução, puderam criar um corpo político que obedecesse às suas exigências e parâmetros de felicidade.

Para justificar esta ideia, apoia-se no pensamento político de Tocqueville, no que alude ao facto dos costumes na colónia inglesa favorecerem a liberdade, já que este conceito, para a autora, seria um dos motivos do sucesso da revolução americana,

⁴ Zoltán Haraszti. *John Adams and the Prophets of Progress*. Cambridge: Mass., 1952, p. 221, *apud* Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 122.

contrastando com os homens das letras franceses, que não tinham qualquer conhecimento sobre a liberdade política, ou alguma experiência no governo para guiarem uma revolução. De qualquer modo, apesar das diferenças entre os contornos das revoluções, Arendt conclui que o desejo pela liberdade conduziu os homens à tarefa de fundarem um novo governo, onde os assuntos políticos públicos não adotariam uma posição limitada ao rei ou a alguns, mas sim que fosse um assunto de toda a comunidade. Porém, também conclui que a falha das revoluções consiste no fracasso, em termos da durabilidade a espaços onde a ação política direta fosse encabeçada, ou seja, não foram construídas as bases necessárias para estabelecer a liberdade política como o produto das revoluções, dando ênfase ao sistema representativos e às liberdades individuais.

Nesta listagem de fracassos apontados pela autora, ela encontra outros, que esbarram no âmbito do político e do pensamento revolucionário. A ideia fundacional de uma revolução, para Arendt, assenta no estabelecimento de fortes bases de um novo edifício político mantendo, ao mesmo tempo, o espírito revolucionário que caracteriza uma revolução, não esquecendo o gosto pela liberdade política. Porém, nenhuma das revoluções conseguiu sustentar por um longo período temporal tais características, na medida em que a revolução francesa não alcançou a fundação de uma república duradoura, e por sua vez, a revolução americana não conseguiu conservar o espírito revolucionário. A falha mais gravosa fora a de nenhuma das revoluções ter conseguido manter a liberdade política, como ponto central na vida política da sociedade, pois depressa foi gradualmente abandonada e esquecida em benefício do bem-estar. Mais precisamente, na revolução americana a prática de reunião entre cidadãos para a discussão dos problemas afetos ao município, de maneira a se debater, decidir e pactuar já era uma experiência anterior à revolução.

Contrariamente, em França foi depois da revolução que se começaram a formar organismos populares que se preocupavam com os assuntos públicos, sendo neste preciso momento que têm lugar as quarenta e oito Comunas de Paris, assim como um enorme afluente de clubes e sociedades, as chamadas *sociétés populaires*. O papel dos espaços políticos públicos, como os municípios, as sessões da Comuna e as *sociétés populaires* constituem a base de sustentação da república e da liberdade política, sendo os espaços de eleição, para a autora, que possibilitam o debate público, os quais

denomina por pequenas repúblicas ou sistema de conselhos. Contudo, o infortúnio destes espaços e organizações populares espontâneas foi a pouca importância que a tradição revolucionária lhes auferiu, constituindo para a autora, um dos motivos para a falha da nova realidade histórica que havia sido inaugurado com a revolução.

Nestes termos, faltou o reconhecimento da liberdade política, bem como de espaços onde esta pudesse ser exercida. Pois, se tal não tivesse sucedido, talvez, o povo tivesse ganho liberdade, liberdade esta enquanto agrupamento de indivíduos, e não como pessoa singular, porque apenas os representantes do povo em reunião conservavam a distinção de se expressarem, debaterem e decidirem sobre os assuntos públicos.

Apoiando-se em Jefferson, com a sua eloquência sobre a libertação e a constituição de uma nova forma de governo, Arendt relembra que desde sempre faltaram instituições que dessem solidez e ampliassem a participação no governo. No que concerne à revolução americana, a falha consiste justamente, na não formalização da liberdade política na Constituição Americana, não distinguindo nenhum espaço onde os cidadãos pudessem debater, de modo a que se formassem opiniões públicas que guiassem as decisões do governo. Estranhamente, apenas Jefferson deu atenção a estas organizações populares, pois todos os outros teóricos políticos consideraram este sistema de conselhos como organismos provisórios.

Tal como Jefferson, Arendt percebeu porque estes organismos nunca poderiam ser considerados como temporários, sendo cruciais na edificação de uma verdadeira república, na medida em que durante o tempo das revoluções, vários foram os diversos conselhos a serem constituídos por via independente e de maneira espontânea, que se coordenaram e integraram entre si, formando conselhos superiores, regionais e provinciais que se articulavam, dando corpo a representações nacionais.

Posto isto, ao contrário do esperado, a inovação da revolução não foi o sistema representativo, pois tal já não era considerada novidade, devido ao facto de já ter sido praticada nas nomarquias parlamentares, mas sim estas organizações populares onde a liberdade política tinha sido praticada, segundo a autora. Igualmente, neste mesmo período foi inaugurado o sistema de partidos, onde a ação política estava no poder dos representantes e a participação do povo era restringida ao apoio ou ao consentimento.

No que diz respeito à participação dos cidadãos, no conselho estes não eram nomeados, possuindo o poder de se autoescolherem, o que já não acontecia no sistema partidário. Logo, segundo Arendt, não existe exclusão política no seio do sistema de conselhos, já que esta não é causada por nenhum organismo exterior, mas sim na autoexclusão, ficando a cargo de cada um a escolha de se envolver ou não nos assuntos comuns da atividade do governo, não devendo esquecer que este tipo de exclusão conduz à adoção de uma maior liberdade individual, já que cada indivíduo possui o direito de escolher sobre a participação ou isenção da vida política. Já a participação do indivíduo, no prisma partidário, transfigura-se no exercício do voto mostrando, no pensar de Arendt, o porquê do sistema de partidos não ter capacidade de absorver a ação do povo, não devendo existir assim, neste âmbito, nenhum órgão de participação.

As distinções entre os dois sistemas, de conselhos e o partidário, são analisadas por Arendt num estudo que efetuou sobre a revolução francesa. Primeiramente, denotava o funcionamento das sociedades populares em volta do debate, da discussão de ideias, onde as pessoas expunham as suas diversas ideias acerca dos assuntos comuns, discutindo e formando opiniões, que se traduziriam na opinião pública geral, de forma comedida e de acordo com as opiniões pessoais existentes e expostas na sala.

Deste modo, a Assembleia Nacional funcionava através dos partidos e de fações, não com a preocupação de encontrarem mutuamente um acordo entre as várias opiniões, mas sim com a ambição de conseguirem atingir um plano vitorioso de governo, que era antecipadamente estabelecido por cada facção.

Com isto, a importância e o papel das fações começa a denotar-se das restantes organizações políticas, na medida em que estas começam a transformar-se em reuniões dirigidas para o debate livre em questões doutrinárias. Porém, o problema do discurso partidário despoletou a ameaça a este livre das sociedades e dos clubes populares. Aqui, para além de todos os debates serem constantemente confrontados com o superior interesse dos partidos, em absorver as organizações populares, bem como a constatação da dificuldade em tentar estabelecer uma combinação entre o poder central e o poder das sociedades populares.

Quanto ao povo francês, Arendt analisa o seu poder de opinião e participação na vida política através das sociedades populares de carácter espontâneo, não admitindo que o povo pudesse ser representado somente pela Assembleia Nacional e

pelo governo central. Para além de defender, assertivamente, que a desarticulação destas organizações espontâneas significaria a abolição da liberdade política para a maioria dos franceses. Então, com esta orientação, o apelo que a autora efetua encaminha-se para o facto de que um governo nunca deve ser conduzido pela opinião pública unânime, mas antes por opiniões públicas que representem a pluralidade do povo no seu todo, afirmando que “as opiniões surgirão por toda a parte em que os homens comuniquem livremente uns com os outros e tenham direito de possuir as suas ideias políticas (...)”.⁵ Assim, a ideia principal inscrita nesta proposição remete à constituição de um corpo político, devendo este ser regulado por opiniões públicas que foram produto do debate político, para que desta maneira não seja conduzido pela vontade, desejos ou paixões populares.

Na visão da autora, a incompatibilidade entre o governo central e as sociedades populares teve como um dos mais fortes motivos, o facto de estas organizações espontâneas não tratarem apenas de assuntos políticos, para além de também não concordarem com o seu papel persuasivo perante o próprio governo, com o objetivo de diminuir a miséria entre o povo. Desta forma, no caso do governo revolucionário francês, rapidamente se apressou a abandonar o processo de deliberação instituição de uma nova forma de governo, para professar medidas concretas de carácter urgente que solucionassem a questão social. Neste sentido, Arendt denota que o governo perdeu a sua autonomia de ação estritamente política, pois a questão da pobreza e outros assuntos sociais não estão ligados, para a autora, com o campo político. Contrariamente, dizem respeito ao campo administrativo.

A intromissão da questão social no governo francês foi denotada pela preocupação da Assembleia Nacional em considerar democrática a questão social, na medida em que procurou promover e defender o bem-estar popular. Porém, esta denotou-se politicamente oligárquica, já que a liberdade se havia tornado, novamente, um privilégio de poucos, um privilégio dos representantes do povo, uma vez que as sociedades populares haviam sido afetadas pelas fações e pelos seus interesses próprios e individuais, que reduziram os debates livres de troca de opiniões em função dos

⁵ Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 224.

discursos doutrinários, bem como a divisão e controlo do poder popular. Concluindo que “ está, certamente, na própria natureza do sistema de partidos substituir “a fórmula governo do povo pelo povo” por esta fórmula: “o governo do povo por uma elite que saiu do povo (...)””.⁶

A parecença do novo poder do sistema de conselhos aos moldes do governo anterior levou a que muitos dos homens revolucionários se afastassem, embora continuassem interessados em mudar a forma de viver do seu povo, não apoiando as supostas ligações às teorias e ideologias do antigo governo, e não esquecendo a associação política por meios de fações, pelas quais não nutriam qualquer simpatia.

Antes disso, a apelação do povo francês de “miseráveis” fez surgir a noção de necessidade, e com ela a transformação do ponto de interesse dos homens revolucionários, que deixou de se preocupar com as instituições livres, em função da necessidade do povo. Tanto que o lema da liberdade fora de imediato substituído pela divisa da felicidade. A emergência da questão social no seio da revolução francesa fez com que a pobreza fosse o seu estandarte revolucionário. Embora, aqui, a noção de pobreza não fosse uma simples privação, mas sim o estado constante de necessidade que desumanizava, pois deixava os homens a favor da ditadura dos seus corpos. Sobre isto, Arendt conclui que quando o povo surgiu na revolução francesa como um agrupamento de miseráveis deixou, desde logo, de ser considerado em função da sua pluralidade, acrescentando que de igual modo a igualdade política também perdeu extensão para a igualdade social, parecendo-se com a liberdade dos cidadãos que fora perdida em função da felicidade.

Neste contexto, o povo francês teve como mote revolucionário a pobreza, compaixão e a preocupação popular, onde o bem comum era considerado o bem-estar social. Assim, nasce a ideia de que uma república livre não teria de promover a participação do povo, mas por outro lado o governo deveria promover a felicidade, e neste sentido seguir a vontade geral. Neste caso, a noção de vontade-geral diz respeito ao conjunto de miseráveis que constituíam uma massa unificada pelos desejos e

⁶ Maurice Duverger, *Political Parties. Their Organization and Activity in The Modern State*, ed. Francesa, 1951, Nova Iorque, 1961 p. 425 *apud* Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 272.

preocupações comuns. Nesta linha, a ideia de vontade geral parece estar interligada com o facto da maioria do povo estar subjugado à pobreza.

Sobre a noção de vontade geral, Arendt adota uma posição única, tendo por base um ponto de vista estritamente político, visto que, para ela, o debate público perde importância quando um povo abandona a sua pluralidade de cidadãos, e começa a ser identificado como uma massa, um agrupamento, que detém uma única vontade:

“De maior relevância era que a própria palavra “consentimento” com as suas implicações de escolha deliberada e opinião considerada, fosse substituída pela palavra “vontade”, que exclui essencialmente todos os processos de troca de opiniões e um acordo eventual entre eles (...)”.⁷

O conceito de vontade geral, para Arendt, não faz qualquer sentido, uma vez que em ambiente de liberdade não é presumível a existência de uma só vontade, ou seja uma opinião comum, e explica a razão para tal presunção, pois considera que um espaço onde os homens tem a liberdade de expor as suas ideias e opiniões, com certeza que existirão várias opiniões. No pensamento arendtiano, a noção de vontade geral não é considerada como uma categoria política, devido ao facto de não ser exequível a existência de qualquer tipo de mediação ou acordo entre vontades. A teoria arendtiana pressupõe, conforme analisa Kohn, que seja o juízo e não o querer, neste caso a vontade, a comandar a existência da pluralidade de pontos de vista, defendendo que o povo deve partilhar instituições onde cada homem possa trocar opiniões, e nunca apenas a partilha de uma só vontade.

Ao analisar a revolução francesa, a noção de vontade geral aparece ligada ao pensamento político de Rousseau, que segundo Arendt beneficiou a mudança de teoria, que antes seria a vontade soberana do monarca, posto que o povo foi posto como soberano, consagrando-se a nova fonte de lei e de poder. O erro dos homens revolucionários, para a autora, estendeu-se ao facto de entenderem como poder soberano a vontade geral, mais precisamente, a soberania popular, e não a Carta Constitucional, significando o abandono permanente do princípio do governo republicano e a adoção do princípio democrático. Por outras palavras, abandonaram a soberania da lei e da decisão da maioria, em favor da dominação da maioria.

⁷ Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 75-76.

Tendo em conta este enquadramento, opondo as duas revoluções (americana e francesa) Arendt denotou o que para ela significou a mais clara distinção entre as revoluções: a primeira combateu contra uma monarquia limitada, e a segunda contrariamente com uma monarquia absoluta. Os homens que lutaram na revolução americana, a quem a autora chama de revolucionários do Novo Mundo, não foram expostos ao pensamento de mais algum poder independente para além das leis, pois a sede do poder era apenas o povo, e a fonte da lei era a Constituição, ou seja, um documento redigido e perdurável, muito distinto de um estado de espírito subjetivo, a título de exemplo: a vontade. A distinção entre Constituição e vontade é clara, já que a Carta Constitucional é algo material e objetivo, contrariamente à vontade geral, ou à opinião pública, que são inconstantes e metafísicas.

A crítica de Arendt à revolução francesa remonta ao contexto em que a vontade geral e a ideia de igualdade de condições, ou seja o conceito de necessidades, ameaçam a existência da liberdade no seu sentido político, já que a autora considera o problema da miséria um aspeto a tratar administrativamente e não político, ao mesmo tempo que defende que deve ser uma questão a ser tratada por especialistas, e não por comuns cidadãos.

Outro aspeto que a autora releva como um dos maiores erros quanto às revoluções, mais concretamente, na revolução francesa foi a sua relação com a produção de riqueza e o processo de igualdade social, lembrando que não foram fruto das ações revolucionárias, pois o desenvolvimento de forças produtivas, bem como os problemas económicos já haviam sido introduzidos no domínio público antes das ações revolucionárias. Desta maneira, conclui que a noção de economia-política e a ideia de Estado impulsionador da economia nacional, já eram noções conhecidas e praticadas antes das revoluções. Acrescentando, para além disso, a intromissão dos interesses particulares no governo, na esfera pública, que fora agravado quando a fação empobrecida da sociedade apareceu no domínio político, favorecendo a transformação da questão social numa questão política. Resumindo, neste âmbito todos os interesses, quer os particulares dos burgueses, quer os dos miseráveis, passam a estar presentes na esfera pública. A par disto, Arendt destaca na sua análise das revoluções a diferenciação teórica entre política e economia, assim como ação e administração, para além de

demonstrar como o papel destes elementos e atividades interferiram com a emergência da questão social.

A preocupação do governo da Modernidade, para a autora, deveria ser a maneira como administra os assuntos, a sua atuação, que deve envolver conhecimentos específicos e capacidade técnica adequada, bem como preocupar-se com os assuntos comuns, devendo envolver o discurso e a persuasão. Porém, o fracasso dos conselhos revolucionários é apontado pela ausência da capacidade de separar ação e administração, assim como um dos motivos da extinção da liberdade política.

Nesta incursão pelas revoluções é de notar que, para a autora, a questão econômica e social parece ser apreciada como uma barreira à prática da liberdade, considerando que os conflitos entre classes sociais, pobres e ricos, não constituem parte da vida política, bem como também não considera que a liberdade possa ser defendida por indivíduos submetidos ao estado de pobreza. Contudo, apesar de todos os defeitos que Arendt aponta ao processo que foi a revolução francesa, reconhece a relevância do sistema representativo e dos direitos civis, como uma das maiores heranças dos eventos revolucionários.

No que concerne à revolução americana, embora mais bem-sucedida no que diz respeito à fundação de uma nova forma de governo, Arendt considera que foi infeliz na maneira como tentou lidar com a liberdade e as virtudes públicas. Na medida em que tal atitude fez com que existisse uma mudança no sentido do termo de felicidade, pois na revolução detinha um aspeto público, caracterizando-se pelo gosto de exercer atividades políticas, todavia posteriormente adota um domínio mais limitado, ligado preferencialmente à esfera privada, manifestando-se no âmbito do bem-estar pessoal.

Tal e qual como sucedeu na revolução francesa, na revolução americana o espírito original da revolução fora esquecido, pois tanto a liberdade política como a participação no governo, conforme o pensamento arendtiano, não tendo conseguido ser capaz de conservar o gosto e a experiência de ser livre.

Resumindo, o malogro do pensamento revolucionário foi precedido pelo fracasso na criação de uma instituição que entusiasmasse e elucidasse tal espírito. Aprofundando esta conclusão, na revolução francesa a falha começou desde logo na incapacidade de estabelecer um governo de longa duração. Já no caso da revolução americana, não existia qualquer instituição competente para a promoção da

participação no governo. A realidade é que, conforme Arendt afirma, nenhum dos processos revolucionários, embora tivessem sido capazes de ter delinear como meta a liberdade política, não foram capazes de deixar um caminho traçado para a participação no governo, classificando esta ação - o facto de não existir um plano que levasse o povo a participar ativamente no campo político - como perda no tempo, e consequentemente, que iria ficar retida na história das revoluções, tendo com desfecho o seu desconhecimento pelas gerações futuras.

Quando Arendt refere o esquecimento e abandono da liberdade no decorrer da revolução francesa fá-lo apoiada no pensamento e obra de Tocqueville. A autora baseia-se no pensamento deste autor para justificar alguns pontos desta sua apreciação, pois ele divide em duas partes a explicação sobre a revolução francesa. Primeiramente, começa por caracterizar o processo revolucionário como um evento de longa duração, para de seguida tratar os factos mais específicos que tiveram lugar na revolução, e até outros que a antecederam, mas que de alguma maneira contribuíram para a sua caracterização. Para além de defender que a revolução se consagrou como o acelerador da tendência histórica do processo democrático, ou seja, estimulou o processo de uniformização social, que já se encontrava em curso, sendo este o tema predominante na primeira parte da sua obra, *O Antigo Regime e a Revolução*.

Em oposição a Tocqueville, Arendt não concebe o conceito de processo histórico no seu pensamento político, nem tão pouco analisa os motivos que caracterizam a revolução francesa como um evento de longa duração. Posto isto, Arendt apenas se interessa pela segunda parte da obra, onde o autor expõe todos os acontecimentos antecedentes a 1789, e esclarece como se efetuou o esquecimento da liberdade política em torno do processo revolucionário.

Igualmente é, também, nesta segunda parte do seu escrito que Tocqueville mostra a sua preocupação sobre o estado da participação no governo, em semelhança com o pensamento arendtiano, onde expõe a liberdade, quase sempre, de uma maneira genérica, mas destacando a liberdade política, que para ele seria aquela que consagrava o verdadeiro fundamento das formas de um indivíduo ser livre.

A pesquisa efetuada por Tocqueville, no que diz respeito aos acontecimentos posteriores a 1789, que tiveram lugar em França, em nada mostra que seriam eventos desencadeados pela revolução, indo mais longe do que isto. Para ele, todas as

características que marcam a França do pós-1789 já estavam pré-definidas antes da revolução, muito embora a sociedade tenha registado modificações, a continuidade seria sempre um aspeto mais forte do que a rutura. Quanto à questão social, o enfraquecimento do poder de compra da nobreza já era um aspeto denotado antes da revolução francesa, seguindo as palavras de Tocqueville, onde a revolução não teria iniciado nada de novo, nem efetuado a divisão da propriedade, ou modificou a classe líder, somente impôs um fim aos privilégios da classe aristocrata.

Muitos dos aspetos que a maior dos teóricos aponta à revolução, para Tocqueville, foram fruto do regime antecedente, como são os exemplos da centralidade do poder e da sua administração, a participação da classe burguesa no controlo do Estado. Todos estes aspetos tiveram a sua origem no período da monarquia, e não na revolução como a maioria dos autores defende, uma vez que o absolutismo se caracterizou, segundo ele, pela centralização e pela distribuição dos cargos públicos no domínio da burguesia.

Com este enquadramento, o teórico francês julga a revolução como um evento de longa duração, já que procura compreender os processos revolucionários, tendo em conta uma determinada tendência histórica. O seu entendimento, perante todo o contexto revolucionário francês, desagua na conclusão de que a razão fundamental da revolução seria o aceleração do processo de igualdade. Por outras palavras, para Tocqueville, o desígnio da revolução francesa era fundamentalmente de carácter económico e social. Contudo, apesar desta conclusão, o autor abre um parêntesis para lembrar que a revolução só teve lugar na história quando surgiu nos homens o gosto pela liberdade, que a seu tempo promoveu uma modificação no corpo político, e na ação daqueles que, a princípio, estariam excluídos dos assuntos públicos.

Na realidade, apesar de o autor considerar que a revolução tem um cunho muito economicista, e defender até que deveriam ser estes, os seus apoiantes, a fomentarem as reformas do governo, dando ao Estado um papel empreendedor. Neste contexto, quando o povo aclamou por igualdade e passou a desejar a liberdade, estes tiveram que enveredar por outras medidas e comportamento, caso quisessem tornar viáveis as suas reformas, constituindo, neste âmbito, várias instituições livres. Aquando da verdadeira tomada de consciência popular pela ideia de liberdade, a revolução tornou-se inevitável, assim como a formação de um novo governo.

Nesta linha, Tocqueville resume que a liberdade foi considerada um meio, não um fim a atingir, dado que quando o povo tomava como alvo o governo, pela sua má gestão e administração, rapidamente perdia o verdadeiro motivo que perseguiam, a paixão pela liberdade política, acabando por elevar mais barreiras às possibilidades de liberdade, do que aclamavam quando decidiam realizar as revoluções em nome da igualdade e da liberdade.

Neste sentido, o perigo que brotava do esquecimento pela liberdade política era o problema da igualdade sem liberdade, ou seja, para Tocqueville a cura dos males da sociedade, os desequilíbrios, eram resolvidos através da liberdade política que conciliava a igualdade com a liberdade. Ainda, aprofunda a sua análise afirmando que a conquista pela igualdade de condições é rapidamente adquirida pela necessidade de ter uma boa vida, porém a liberdade, para existir, tem de ser tomada pela fora e pelo esforço dos homens. Segundo o autor, a liberdade dos homens está sempre ameaçada, sendo uma luta constante a sua aquisição. Nesta definição, a luta pela liberdade faz surgir bons costumes, boas leis e instituições adequadas, dito de outra forma, está nas mãos dos homens a existência de leis e instituições, pois são eles que lutam pela existência de um espaço de liberdade. Desta forma, numa sociedade onde a liberdade fosse soberana, nenhum homem estaria subjugado a qualquer tipo de servidão ou dependência, pois a participação constante nos assuntos públicos, os hábitos, práticas e crenças estariam imbuídas de liberdade.

O essencial a reter é que a liberdade deve abranger todos os cidadãos, existindo independência para todos os indivíduos, de maneira a não despoletar uma tirania da igualdade. Resumindo, a conservação e a preservação da liberdade nunca deveriam cair no esquecimento dos homens revolucionários.

Importa salientar, depois de analisar o entendimento de Tocqueville quanto ao sentido de liberdade que confere na revolução francesa, que este é distinto da noção de liberdade política arendtiana. Se Tocqueville age no sentido de proteger a liberdade em confronto com a igualdade, Arendt defende a liberdade política contra a individualidade e a questão social. Da mesma maneira que diferem quando Tocqueville analisa a revolução francesa como produto de uma determinada tendência histórica, e de uniformização da ação dos homens para fundar um novo governo, e, por sua vez, Arendt assume que as revoluções eram derivadas de uma profunda crise de autoridade política,

e tinham como finalidade o estabelecimento da liberdade de fundação de um novo governo, onde a participação fosse efetuada e a autoridade política fosse restaurada.

Por outro lado, independentemente das diferentes posições quanto ao sentido de liberdade política no evento revolucionário, ambos concordam que existe uma clara e transparente ausência de participação política nas sociedades modernas, em benefício da questão social e de bem-estar.

No pensamento arendtiano, fazendo uma pequena analepse, contrariamente a Tocqueville, a ideia de processo histórico não é exequível, na medida que, para ela, um processo inviabiliza a existência de liberdade política, dado que, no seu entendimento, quando um acontecimento é explicado por uma associação de factos, o resultado parece estar mais ligado com um curso normas e pré-determinado, do que propriamente na ação dos homens. Contudo, surpreendente faz uma aceção do evento revolucionário importante, uma vez que enfatiza a ação dos homens, conferindo-lhes o poder de romper com a sucessão de acontecimentos, com a finalidade de fundarem algo inovador no seu seguimento. Infelizmente, não consegue acompanhar a relação entre as ruturas e continuidades que tem lugar na revolução francesa, conforme Tocqueville. Deste modo, Arendt destaca a excelência da ação fundadora dos homens da revolução, apesar de não identificar as suas ruturas.

Para além de conterem nos seus discursos conceções históricas distintas, como foi mencionado, os dois autores conservam perspetivas distintas no que diz respeito ao processo revolucionário francês. Em desacordo com o autor francês, Arendt sustenta que a liberdade não era um meio para as revoluções, mas o seu fim. Desta forma, para ela, a meta de qualquer evento revolucionário, a que chamam revolução, consiste na fundação de um novo corpo político onde os cidadãos têm liberdade para participarem no governo, afirmando “de maneira geral, ou a liberdade pública significa, na verdade, o direito de “ser participante do governo”, ou deixa de ter significado”.⁸ Toda a revolução, no pensamento da autora, está estritamente ligado ao conceito de liberdade, quer com isto dizer, à ação que estabelece uma nova realidade. A falha da revolução francesa surgiu, essencialmente, quando a pobreza cingiu os homens ao seu próprio ser singular, onde não mais existirá a troca de opiniões entre indivíduos, mas apenas as

⁸ Hannah Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais. Lisboa: Morais Editores, 1971, p. 216.

mesmas necessidades. O contexto que surge é, então, um ambiente de miséria em massa, onde a administração dos especialistas foi superior, por parecer ser a mais eficaz na luta contra a pobreza, do que a preocupação em participarem no governo, nas coisas públicas.

Todavia, em confluência, os autores ressaltam que não existe qualquer ligação entre as ideias económicas e a liberdade. Nesta base, Tocqueville defende que os economistas estão mais preocupados com a liberdade de empreendimento, do que propriamente com a participação popular no governo, apoiando uma administração especializadas, pois uma perspectiva económica pressupõe que o Estado funcione com determinadas normas, não sendo apologista de debates ou deliberações. Arendt, sobre o assunto, argumenta que quando a necessidade e a administração se tornam o fundamento de um governo, o âmbito da liberdade política fica em perigo, não se estendendo para além desta ideia.

Indo buscar influências da revolução americana, Arendt argumentar que mais do que a questão da promoção social, a revolução francesa foi buscar traços revolucionários americanos, no que se refere à fundação do novo corpo político de longa duração. Mais rigorosamente, o que Arendt pretende explicar é que todas as revoluções posteriores à americana, com as suas ideias de igualdade (revolução francesa) por exemplo, estão estritamente ligadas com a condição social e jurídica americana. Todavia, a desvinculação da igualdade com o domínio público consagra-se, para a autora, num obstáculo à prática da participação no governo, pois sem a presença da igualdade política, que reconhece o direito dos homens do usufruto da palavra, e de se fazer escutar num debate dos assuntos públicos, dificilmente a liberdade poderia ser uma realidade perdurável.

Outra questão a discutir no seio das revoluções é a igualdade, e para ambos os autores em causa a igualdade assume contornos distintos. Para a autora de *Sobre a Revolução*, as revoluções adulteraram-se quando os homens deixam de se inquietar com a liberdade, em benefício das questões sociais e de igualdade. Quando tal acontece, uma vez que o governo fruto da revolução é levado a intervir na questão da pobreza desvia-se do seu caminho que seria o de estabelecer instituições livres, correndo o grave risco de se tornar num governo tirano, pois a resolução de questões sociais leva, muitas vezes, à adoção de medidas e reformas extremas. Somente atingindo um equilíbrio entre a

liberdade e a igualdade, produtos do esforço humano, com a fundação de um lugar propício ao debate entre os homens, onde todos têm o mesmo direito da palavra, apesar das suas diferentes origens, seria possível decidir sobre os assuntos públicos. Já Tocqueville, por seu turno, defende a igualdade, no âmbito da economia e da equalização social, como uma tendência histórica. Dito de outra forma, para ele, a igualdade não está estritamente ligada, nem com a economia nem com a lei, mas sim com a estruturação de uma sociedade onde as pessoas estariam todas inseridas na classe média, onde a igualdade de espírito superiorizava todos os outros aspetos que caracterizam uma sociedade, não existindo nenhuma pirâmide de classes, onde, neste sentido, ninguém se destacava e ao mesmo tempo, onde não era necessário a existência do acordo entre homens, nem da luta pela igualdade, pois a própria história se encarregava de conferir a igualdade.

Analisando as sociedades modernas, Arendt consegue concordar com Tocqueville, quando este explana que uma das características da sociedade moderna é a uniformização social. Uma das acusações que a autora profere aos homens modernos é a sua exagerada preocupação com a esfera social, mostrando graves lacunas no relacionamento com os demais. O esquecimento da importância da liberdade política, que levava os homens à discussão, ação e distinção de opiniões, fez brotar uma massa de homens homogêneos que apenas se preocupam com a sua esfera privada. Neste sentido, a noção de homem livre arendtiano é aquele que age num espaço publicamente organizado, de acordo com as suas escolhas. Em semelhante opinião, Tocqueville apenas alega que antes disso o homem tem de aprender a cultivar o gosto pela liberdade, para depois a praticar, numa junção de ação e fundação.

Assente neste conjunto de ideias, importa evidenciar que o interesse que Arendt demonstra no pensamento de Tocqueville, embora não concorde com ele na totalidade das suas conclusões, está assente na análise que este processa sobre os obstáculos para a prática da liberdade política na Modernidade, sendo fundamental para compreender por que a ideia de igualdade é produto dos processos revolucionários.

Para Arendt, a memória e o escrito são fundamentais para relembrar a nossa história, pois sem as revoluções tudo o que se narrou seria apenas lenda, caindo a liberdade política no esquecimento: “O nome, na América, foi “felicidade pública”, que com suas conotações de “virtude” e “glória” entendemos tão pouco sua contrapartida

francesa, “liberdade pública: a dificuldade para nós está em que, em ambos os casos, a ênfase recaia sobre o público”⁹. O erro de todas as revoluções, neste contexto, foi deixar cair em desuso a experiência da liberdade política, deixando passar a ideia de que a sua herança se baseia nos direitos individuais, no sistema representativo, e finalmente no bem-estar social.

Outro engano relevado pela autora foi a confusão entre libertação e a fundação liberdade, pois quando as revoluções têm como primeiro alvo a abater a tirania, e só depois a instituição de espaços e instrumentos livres, a ampliação da participação no governo não é realizada, logo não existirá liberdade política. Para além de muitas vezes os homens das revoluções terem dificuldade em separar o desejo de liberdade da opressão com o desejo de liberdade como forma de vida política, confundindo diversas vezes liberdade com um governo limitado. A ideia principal que Arendt pretende destacar é que nem sempre o derrube de um governo tirano significa a adoção imediata de um governo livre.

No seguimento das dificuldades em compreender o raciocínio dos homens da revolução, está a confusão em distinguir o que se entende por felicidade pública e felicidade privada. O problema que aqui subsiste encontra-se na compreensão do que significa sobrevivência como um problema de esfera política, dado que o governo tem de promover a liberdade, pois é um governo revolucionário, e não tem como prioridade conceber soluções à ditadura dos desejos. Buscando o termo felicidade na Declaração de Independência Americana, também não soluciona o problema, uma vez que terá aumentado a confusão entre bem-estar pessoal e participação dos assuntos públicos, não esclarecendo o sentido verdadeiro de felicidade. Para Arendt, o termo de felicidade americano é rigorosamente não-público.

Assente nesta ideia, a revolução americana não teve sucesso pela maneira como fundou a sua república, mas sim pelo modelo da sua sociedade. Ao mesmo tempo que fundou um exemplar processo de igualdade, promoveu, acima de tudo, a liberdade de empreendimento e a busca pela felicidade privada. Contrariamente, no caso francês, a maior herança foram os Direitos do Homem, e ao mesmo tempo, o exemplo da brutalidade. Do ponto de vista arendtiano, a modificação do pensamento revolucionário

⁹ Hannah Arendt. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Marco W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992, p.30-31.

francês, que perdeu o seu sentido público, em benefício da questão social, fez com que o governo tomasse o povo, não como uma massa plural de homens, mas sim como um agrupamento de coisas comuns, uma massa de miseráveis que precisavam de ver as suas necessidades atendidas. Desta maneira, a promoção da felicidade dos miseráveis foi compreendida pelo governo, mais precisamente, pela centralização das decisões, e mais tarde pelo uso excessivo da força.

Em suma, conforme destaca Hannah Arendt, os homens revolucionários parecem ter deixado como herança o legado da noção básica da felicidade privada, onde a felicidade só poderia ser atingida por meio das liberdades individuais, e ainda que o governo deve ser o primeiro a garantir o bem-estar social, promovendo ao mesmo tempo uma riqueza sólida e vida estável.

2- Thomas Paine e Edmund Burke: uma análise das controvérsias da revolução francesa

Ainda sobre a revolução francesa é preciso lembrar que esta foi uma das revoluções que levantou mais controvérsias e que nada teve de pacífica, conforme apontam os teóricos: Edmund Burke em *Reflexões sobre a Revolução em França (1790)* e Thomas Paine, na sua obra *Direitos do Homem (1791)*.

Paradoxalmente, em primeiro lugar é de relevar que a obra de Burke foi considerada o maior ataque ao historicismo dos direitos, dado que defende uma concepção do homem diferente da dos revolucionários, pois, para o autor, o homem está sempre imerso na tradição e no costume, estando inserido num contexto histórico, e esta foi redigida na época da inauguração da teoria dos direitos do homem, conforme analisa Costas Douzinas, na sua obra *The end of human rights*, num capítulo exclusivamente orientado para a análise da crítica clássica de E. Burke aos direitos. Assim, na análise que efetuou à revolução francesa, Burke apresentou uma série de argumentos, sob os quais assenta a sua crítica às revoluções e aos direitos.

Uma das primeiras críticas que aponta aos direitos humanos diz respeito ao seu discurso, mais exatamente, ao seu cunho metafísico e racionalista. A proposta dos direitos humanos, para Burke, está imbuída de posições metafísicas, praticando especulações que são metafisicamente racionalistas, sendo a pior crítica dirigida pelo

autor aos direitos do homem. A especulação significa que a prática política, a arte do possível, deve ser conduzida pela teoria, numa emaranhada teia entre a vida política e o antigo património de deveres e direitos legais, devendo esta ser reordenada perante a construção de um plano concebido por razões humanas.

No seu ponto de vista, a revolução francesa foi a primeira “revolução completa”¹⁰, dado que foi liderada por filósofos, metafísicos e homens de letras, “e não como instrumentos subordinados e trompetistas de sedição, mas como os principais inventores e gestores”¹¹. Estes filósofos têm como objetivo desenraizar o antigo regime e todas as suas instituições, assim como o seu poder moral, de maneira a redesenhar, na sua totalidade, o mapa das nações e dos Estados, o que significa para o autor uma grande loucura. Isto porque, na conceção do autor, a prática política e a sabedoria prática, ou prudência, diferem da especulação teórica, na medida em que o primeiro aspeto preocupa-se com o particular e o mutável, enquanto a teoria dá atenção ao universal e imutável. Tal, para o autor, não é possível uma teoria abstrata da política, pois todas as configurações políticas resultam da experiência e da prática concreta das sociedades humanas, sedimentada em instituições.

Para além de apontar na sua crítica a existência de máscaras absolutas e universais que encobrem o ambiente político, cheio de realidades do particular e concreto, com aspetos metafísicos e proféticos, mas que se mostra incapaz de governar. Estas políticas especulativas praticadas em França, fascinadas pela matemática e obcecadas com o raciocínio dedutivo *a priori*, elaboram constituições e declarações de direitos. Porém, este tipo de razão teórica, para Burke, pode até ter capacidade de produzir ideias e padrões simples, mas torna-se completamente inadequada inserida em assuntos políticos.

Nesta base, os direitos não são unicamente cognitivamente errados em sua conceção, mas também moralmente errados na sua aplicação, fazendo com que a vida siga um caminho racional que, por ser puramente abstrato, ignora a vida concreta. Contrariamente, a prudência política determina os saldos e trabalha com compromissos, cálculos e até exceções, requerendo um conjunto de habilidades específicas e subtis,

¹⁰ Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 149. Tradução livre.

¹¹ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 149. Tradução livre.

bem como um discernimento perspicaz, e uma longa experiência de vida, prática. Neste sentido a política não aceita nenhum tipo de pensamento abstrato e o estudo de tratados, segundo Burke.

A desordem cognitiva e a pobreza moral dos formuladores racionalistas, somada aos entusiastas da constituição, bem como dos direitos foram agravadas, ao mesmo tempo, pela sua própria ignorância sobre o rumo da história e a natureza humana, pois eles acreditavam que a razão humana, sem o apoio da história, tradição e sabedoria prática, poderiam ser criadas instituições estáveis e legítimas. Porém tal ideia é completamente ilusória.

O pensamento burkeano, explanado nas suas *Reflexões sobre a Revolução na França*, foi desenvolvido assente na teoria estética da política, onde se efetua a associação subtil entre a linguagem e expressão verbal, com o belo e o imaginário. Na hierarquia do sublime, Burke sugere que a linguagem apareça antes da imagem, e que, por sua vez, a convenção da lei não escrita venha antes da lei positiva. Uma constituição real, para ele, tem de significar “um organismo, algo semelhante ao corpo humano, constituída como uma comunidade de sentidos com poderes distintivos e privilégios, uma mistura entre o natural e o comportamento convencional, quase como uma criatura biológica e de hábitos, desejos e dores”¹². Assim, uma constituição deveria cultivar uma ligação emotiva e afetiva, para além das suas formas simbólicas e representações que deveriam ser comoventes e bonitas. Adotando esta defesa de princípio constitucional político, Burke quase se assemelhava a Rousseau, quando afirmou: “para nos fazer amar o nosso país, o nosso país deve ser lindo”¹³. Depois disto, ainda acrescenta, que o planeamento consciente dos fabricantes das constituições racionalistas pode eliminar o seu aspeto secreto e sagrado de constituição, ficando apenas como base de sustentação ao poder estatal.

Com isto, nas suas reflexões Burke antecedeu em cerca de 200 anos uma das críticas principais, no que opera à jurisprudência psicanalítica, ou seja, naquilo que pode ser analisado por meio de uma investigação psicológica metódica profunda dos

¹² Edmund Burke. “Appeal from the New to the Old Whigs”. in W.J.T Mitchell, *Iconology*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p.141, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 151. Tradução livre.

¹³ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 151-152. Tradução livre.

processos mentais, conscientes e inconscientes, empregando as técnicas analíticas criadas por Freud, ligado a um conjunto de decisões, aplicações e interpretações da lei. A sua reflexão consistia em argumentar que as constituições e direitos humanos não podiam vir substituir o poder do Estado, pois constituem ameaças à composição orgânica e consistente da comunidade, acabando por desconectá-lo, conforme afirma mudando “ para a poeira e do pó da individualidade”, enfraquecendo a sua base pela “facilidade inescrupulosa de mudar o Estado, tão frequentemente, e tanto que em muitas das vezes conforme as fantasias e as modas inconstantes”.¹⁴ Pelo contrário, eles ameaçam a composição orgânica e constância da comunidade por desconectá-lo "para a poeira e do pó de individualidade", e enfraquecendo a sua base pela "facilidade inescrupulosa de mudar o Estado tão frequentemente, conforme aparecem as fantasias ou modas flutuantes "¹⁵, afirmando ainda que os direitos humanos e as constituições podem não representar a existência de alguma ligação com a nação em causa.

O segundo argumento que Burke apresenta para sustentar a sua crítica, de modo a proceder à análise sobre a controvérsia que envolveu a revolução francesa, baseia-se na alegação de que o racionalismo que envolve o discurso dos direitos transforma a sua formulação demasiado abstrata e generalizada, tornando-os conseqüentemente irrealis e irrealizáveis. Esta segunda sustentação argumentativa burkeana divide-se em dois pontos distintos. O primeiro argumento assenta no âmbito abstrato dos direitos, que para o autor faz com que se tornem inoperáveis e concomitantemente determine o seu grande defeito prático. O caminho abstrato dos direitos pode até ser plausível, caso o seu grande plano seja coerente, face a todas as grandes diferenças que existem entre pessoas, lugares e circunstâncias. O maior foco do autor recaiu sobre os atos de delírio metafísicos dos desenhadores da constituição, e sobre os entusiastas dos direitos, sem deixar de fora a censura aos advogados. Ele não questiona os direitos em si mesmos, mas a forma como estes direitos podem ser exercidos, tentando restaurar a genuína formação política contra uma abordagem mais jurídica. Acrescentando que os professores da contemporaneidade são os diplomatas e os advogados internacionais, os

¹⁴ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 152. Tradução livre.

¹⁵ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 152. Tradução livre.

emissários governamentais e funcionários de organizações internacionais, que constroem códigos de direitos, assim como novos direitos, permitindo aos governos apaziguarem a sua consciência coletiva da forma mais pública que existe.

Sintetizando, essencialmente na opinião do autor, os direitos humanos tornaram-se o símbolo da superioridade dos estados ocidentais, uma espécie de mantra, quase como uma repetição daquilo que sossega a memória angustiada das infâmias cometidas no passado, assim como também a culpa das injustiças cometidas já atualmente. Para Burke quando tal acontece, toda a sua teoria tem fundamento e confirmação: os direitos humanos são um obstáculo ao futuro.

Na segunda parte desta crítica, o autor remete-se para a natureza abstrata do sujeito dos direitos humanos. Mais precisamente, segundo ele, um homem que não conserve nenhuma determinação sobre as declarações é não só uma pessoa inexistente, como também não determina uma proteção fiável. Para ele, a natureza humana é socialmente determinada, criando em cada sociedade o seu próprio tipo de pessoa, não existindo, neste sentido, quaisquer direitos gerais do homem, e caso existam não conservam qualquer valor. Os únicos direitos que Burke considera efetivos são aqueles que se criam por meio de uma história particular, tradição e cultura. Sendo assim, a humanidade comum consiste no agrupamento de “várias diferentes espécies de animais”¹⁶. É com base nesta perspectiva que Burke anuncia os direitos dos homens ingleses livres, possuidores de direitos que herdaram dos seus antepassados, conservando uma longa linhagem e proveniência, “sem qualquer referência a outros direitos mais gerais ou anteriores”¹⁷. Para além disso, assume perentoriamente a superioridade da lei inglesa, contra a grandeza metafísica francesa, afirmando que os direitos existem, e até são frequentemente violados pelas comunidades, podendo apenas ser protegidos pela lei nacional ou costumes locais, caso estes estejam dispostos a fazê-lo. Porém, note-se que no fim do século XX esta dedução não é facilmente relacionada com o sistema de legislação inglesa, na verdade a lei internacional dos

¹⁶ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 154. Tradução livre.

¹⁷ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 154. Tradução livre.

direitos humanos emergiu da realização, caso alguém ou alguma coisa necessitasse de proteção, essa teria de ser dada pelos depositários jurídicos locais.

O terceiro ataque de Burke é produzido com base na transformação do racionalismo e do carácter abstrato dos direitos em princípios morais absolutos, que neste enquadramento são aplicáveis contra todos os antigos governos, bem como a sua "tirania mais violenta". Este era o maior receio político do autor, o político conservador, pois os direitos do homem podem ajudar a importar a doença francesa. É preciso lembrar que em França tiveram que lidar com enormes infâmias, regicídios e assassinatos de aristocratas e juízes. Agora, os direitos humanos são apresentados ao povo inglês, e são contra a lei debatida na constituição inglesa. Para o autor este movimento deve ser interrompido, pois esses direitos são radicais, onde contra eles "nenhum governo pode olhar para a segurança do seu país, no cumprimento de sua continuidade, ou na justiça e clemência de sua administração".¹⁸ Atendendo que a sua propagação, ao invés de proteger, conduzirá inevitavelmente à tirania, afirmando que os "reis serão tiranos de política, quando os assuntos são rebeldes por princípio".¹⁹ Em conclusão, a estreita ligação entre os direitos do homem e as cores revolucionárias entram em conflito.

Tal presunção leva a que os direitos absolutos esqueçam que as sociedades são diferentes e, por isso, levantam arranjos institucionais distintos. Com isto, Burke quer reivindicar os "direitos reais do homem", apresentado de forma aristotélica como um "meio, incapaz de definir, mas não impossível de ser percebido".²⁰

Torna-se importante salientar que Burke é o fundador do comunitarismo, e como tal combina o grau de relativismo com uma forte preferência por uma tradição local particular. Nestes termos, a constituição não é o resultado de um planeamento consciencioso ou um desenho de uma unidade, mas sim o acréscimo gradual e cristalizado, dos tempos imemoráveis, de padrões e recursos jurídicos que não são direcionados para um determinado fim ou objetivo, mas para um maior fim.

¹⁸ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 155. Tradução livre.

¹⁹ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 155. Tradução livre.

²⁰ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 155. Tradução livre.

Apesar daquilo que Burke defendera até aqui, a política mudou em termos de vocação, transformando-se numa ciência de cálculo de interesses por meio de “acrescentar, subtrair, multiplicar e dividir moralmente e não metafisicamente ou matematicamente”²¹. Esta mudança é evidente em todos os termos utilizados por Burke. A lei natural não é mais o *standard* para a construção teórica da melhor política, muito pelo contrário, a lei natural começou a ser identificada como um processo de seleção, através do qual a força das leis se transfeririam dos comandos divinos para as leis positivas da constituição inglesa. Igualmente, a liberdade individual, o maior objetivo da política, sofre a sua implementação, sendo confiada a um planeamento sistemático e uma reflexão excessiva. Como tal, a ordem social tem de ser desenvolvida naturalmente, permitindo o desenvolvimento livre da individualidade. Mas é preciso lembrar que este sentido do natural é bem diferente do termo clássico, devido ao facto da mão invisível de a economia de mercado se ter mudado para o espectro da política, e a constituição encontrou, finalmente, o seu exemplo perfeito na Inglaterra.

Nesta sua análise crítica, Burke por vezes parece invocar a ideia de direito natural anterior a constituições imemorais, e em outros momentos, alega que a constituição não tem ou precisa sequer de alguma referência ao direito que precedeu. Posto isto, a sua preferência pelos “direitos reais” dos ingleses, contra aqueles que inventaram os projetos fundamentados, não tem qualquer sentido de validação eterna através de justificativas naturalistas ou outras. Sendo assim, a Constituição é tomada como o garante da sua própria vontade, e das normas transcendentais que podem ser dispensadas, caso o padrão seja inerente ao processo. Assim, a filosofia de “direitos reais” de Burke torna-se um elogio, baseado na alegação de que a sabedoria latente ou imanente do direito está presente no direito inglês e na sua constituição, quase parecendo uma pré-visualização empirista da afirmação hegeliana de que o real e o presente coincidem com o racional.

Nesta base o legado de Burke pode ser considerado misto, não querendo afirmar que mostra alguma imprecisão, mas pode dizer-se que todas as principais críticas aos direitos compartilham alguns aspetos das suas posições. Apesar da sua ofensiva elegante, pertinente e insuperável contra a arrogância metafísica dos radicais dos

²¹ Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. London: J.G.A Pockok ed., Hackett, 1987, *apud* Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 156. Tradução livre.

direitos, este foi o autor que produziu a primeira alegação de que a lei ordinária seria o melhor depositário e garante dos direitos.

Para finalizar a análise do pensamento burkeano, pode afirmar-se que o triunfo recente do discurso dos direitos, tendo em conta a sua crítica racionalista, a sua noção abstrata e a queda do absolutismo, adota uma noção que ainda permanece bastante atual. Porém, note-se que hodiernamente tem-se constatado a adoção das suas ideias por teóricos liberais que, embora sigam os pensamentos de Burke, não têm a sua sensibilidade histórica. Importa salientar que a noção de historicismo em Burke é importante, pois justifica o porquê de defender apenas os direitos a que chama reais. A crítica que declara na sua obra é essencialmente dirigida ao movimento político, na medida em que espera conseguir destacar a necessidade de elevar a ação social ao longo da evolução da história, assim como dos costumes e religião, construindo uma teoria da história. Deste modo considera, também relevante a noção de historicismo, dado que, para ele, a filosofia é um complemento relevante para a evolução da história, da herança que nos é deixada. Nestes termos, a intenção é não deixar esquecer todos os fatos históricos, e ao mesmo tempo relevar a sua importância na vida humana. Estes teóricos caracterizam-se por liberais contemporâneos, que defendem os direitos como algo imanente ao sistema jurídico ocidental, podendo atuar como uma norma de crítica de atividade estatal, que têm adotado o historicismo de Burke, acrescentando-lhe o racionalismo de direitos que tão severamente denunciam. Tal atuação denuncia problemas entre o historicismo e o racionalismo, pois não conservam qualquer qualidade transcendente na sua análise.

Thomas Paine é o nome que surgirá por de seguida, no que concerne ao debate entre os direitos do homem e a liberdade do mesmo. Aparece, também, várias vezes ligado à breve controvérsia dirigida, especialmente, às *Reflexões sobre a Revolução na França* de Burke, numa excelente contribuição à entusiasta “guerra dos panfletos”, que teve lugar no século XVIII, com o aparecimento de clubes, cafés e gráficas, num período demasiado perturbador para a França, Estados Unidos e Inglaterra.

A obra, *Direitos do Homem* de Paine foi apresentada ao mundo como um escrito missionário de apenas um homem, crente dos ideais que ligam a Inglaterra e França. Segundo ele, a liderança da tradição inglesa ficava ameaçada pelas guerras e pelos exércitos, que apenas significavam fardos ao povo e sustentavam as autoridades já

existentes. A verdade é que a grande maioria das batalhas lideradas pela Inglaterra ocorreram ou contra a França ou em França, fazendo com que Paine reservasse o prefácio da sua obra, *Direitos do Homem*, ao relato do encontro que tivera em 1787, dois anos antes da queda da Bastilha, com alguns franceses liberais, sob a égide da sua pátria adotiva, os Estados Unidos da América, com um discurso bastante incomodativo para os presentes. O encontro ficou registado por escrito, e subtilmente chegou ao conhecimento de Burke, confiável patriota e parlamentarista, bem como defensor severo da revolução americana. Contudo, na eclosão da revolta francesa, Burke traz a público um dos discursos mais reacionários da história.

Nisto, importa salientar que a obra de Paine invoca um carácter muito pessoal e emotivo, quase em forma de lamúrio quanto ao comportamento de França e Inglaterra, que nada mais fazem senão aumentar as taxas e os encargos, discursando num tom dececionado, quase desprezível a sua posição quanto aos acontecimentos. Nesta perspectiva, a primeira parte do seu livro é uma tentativa esforçada de não personalizar a questão, tomando uma posição defensiva em relação à revolução francesa, culpando Burke pela geração do ambiente perturbador, dado os insultos que proferiu às personalidades do Rei Luís XVI e de Maria Antonieta, que para Paine representavam um desperdício de tempo e sentimentos.

Neste enquadramento, o projeto consequente dos *Direitos do Homem* era, num primeiro prisma, uma tentativa de relacionar as ideias da revolução francesa e americana, e num segundo prisma, um esforço de irradiar os ideias das noções francesas na Inglaterra. Na prática, estes dois prismas eram o esforço de um só objetivo.

Contrariamente, para Burke, tais fundamentos eram completamente incompatíveis. Como já é sabido, o autor defendia que a Inglaterra já passara por uma revolução em 1688, e é sobre esta afirmação que estabelece o seu pensamento. Na sua ótica, a chamada Revolução Gloriosa, já tinha instituído um relacionamento sólido entre o regime monárquico e o seu povo, onde todos tiveram conhecimento da sua posição e papel na sociedade, sendo considerada qualquer interferência a este fundamento um ultraje.

Posto isto, o papel de Paine no seu escrito foi ridicularizar esta visão de “fim da história”, assegurando que o direito do povo em alterar o seu governo era um aspeto inerente e inalienável na evolução de uma sociedade. Paine escreve num momento de

grandes mudanças e entusiasmos, tendo em conta que os problemas imediatos eram tomados com alguma relatividade, onde os méritos ou vícios do rei eram meros acontecimentos, diante do imperativo histórico. Um dos momentos que toma a atenção do autor, na sua obra, diz respeito ao discurso de La Fayette na Assembleia Nacional, onde aclamava a adoção nacional da declaração de direitos. Conforme afirmava Paine, quase parecia que, pela segunda vez, o país se iria libertar da monarquia e instaurar um regime que garantisse e protegesse os direitos dos seus cidadãos.

Na continuidade da sua obra, Paine apresenta a sua própria visão de cada momento em particular, justificando-os e explicando-os como cada um deles contribuiu para a queda da monarquia. A primeira parte, dirigida a George Washington, considerado um dos maiores revolucionários de todos os tempos, o autor dedicou a segunda parte a La Fayette, o seu herói radical da revolução. No geral, toda a sua obra é uma reação face a Burke, que ousou comparar as constituições francesas e inglesa, não cumprindo a sua promessa inicial, nem explicando o seu significado, deixando todo um caminho à especulação, que mais tarde Paine ridicularizou no essencial o princípio hereditário defendido por Burke, já que este era defensor da tradição e da herança dos antepassados. Para Paine, a ideia do soberano hereditário é demasiado absurda para ser tomada em conta.

Noutra perspetiva, Paine adota uma posição desafiadora no seu escrito, apresentando uma sucessão de propostas detalhadas para a continuidade do sistema republicano, finalizando a sua ideia com a delineação de um plano inovador para o que atualmente apelidamos de “Estado de bem-estar social”.

Todos estes e outros contributos acrescem teorias e premissas à teoria dos direitos humanos, porém também a transformam num dos maiores problemas em termos de fundamentação filosófica, dado que conserva vários conceitos para os quais não existe qualquer consenso, e sobre os quais existem algumas teorias a favor e outras contra. Para além disso, o conceito dos direitos humanos traz consigo questões teóricas que requerem a legitimação do governo, e a natureza daquilo que pode ser considerada uma vida boa.

3- Michael Freeman: sobre o Fundamento Filosófico dos Direitos Humanos – uma observação dos problemas levantados pela fundamentação filosófica

Sobre isto, o conceito de direitos humanos é segundo Michael Freeman, no seu escrito “O Fundamento Filosófico dos Direitos Humanos”, inserido na publicação periódica *Human Rights Quarterly*, em 1994, um dos mais problemáticos, dado que se divide em duas partes: por um lado a sua vertente prática e urgente, e por outro a sua valência teórica e abstrata. Aqueles que trabalham sobre a questão dos direitos humanos, estando orientados para o ativismo, defendem o conceito dos direitos humanos como uma medida preventiva contra atos políticos violentos, desaparecimentos, tortura e prisões injustificadas. Reconhecem a existência das duas variantes do conceito, e defendem a sua integração conjunta, embora também reconheçam as dificuldades de praticar tal ambição. Para os ativistas a prioridade é a humanidade e a maneira como, atualmente, esta está a ser tratada, com a iminência das injustiças e a relegação das questões teóricas para segundo plano. Com isto, os filósofos e teóricos políticos são aqueles que ficam mais prejudicados por esta questão, porém a disputa teórica torna-se inconclusiva, abrindo uma falha na teoria dos ativistas dos direitos humanos.

Assim, a falha existente entre o ativismo e a teoria dos direitos humanos só poderá ser solucionada por consenso, de maneira a que seja encontrado um acordo, entre personalidades de relevo que consigam encontrar uma solução que englobe os princípios e práticas dos direitos humanos, para que os ativistas possam prosseguir a sua luta sem a preocupação da fundamentação teórica.

Jack Donnely foi um dos autores que prestou atenção a esta questão, tentando construir uma ligação, um consenso, entre o ativismo dos direitos humanos e a teoria, na sua obra *Universal Human Rights in Theory and Practice*, do ano de 1989. Nesta sua jornada encontra um conjunto enorme de obstáculos, e a dada altura até os encontra inseridos na construção da sua própria posição.

O relativismo cultural é a primeira barreira que encontra quando investiga a doutrina dos direitos humanos, que num dos seus muitos argumentos relativistas, exemplifica a sua posição com a questão dos múltiplos significados existentes para o

conceito de “ser humano”, uma vez que afirma poderem existir culturas, não ocidentais que não compreendam este conceito, e desde logo não lhe atribuem nenhum significado moral, conforme o mundo ocidental o faz. Quanto a isto, Donnelly reage afirmando que o domínio da moralidade pode estar conformado a um sistema de estratificação social, e aos limites da comunidade, porém esta visão “universalista da moral é rejeitada por quase todo o mundo contemporâneo”²².

Na realidade, existe no mundo um consenso transcultural marcante, que é aproveitado pelo ativismo dos direitos humanos, na tentativa de os proteger. Donnelly admite, quanto a isto, que o consenso transcultural não implica qualquer força adicional para a edificação de uma regra moral, por muito que as pessoas pensem o contrário, pois o que resulta na construção de uma regra moral é a sua prática e institucionalização por parte do governo. Ao mesmo tempo que a verbal aceitação dos direitos humanos, pela maior parte dos Estados, significa uma primordial indicação que a visão moral subjacente é atrativa.

Contudo, a teoria de Jack Donnelly fraqueja por três motivos: primeiro, porque elogia a posição daqueles que representam a objeção cultural relativista aos direitos humanos, como sendo “logicamente impecável”; segundo, move a sua orientação do consenso para a obrigação moral, inserido no âmbito comunitário, onde as crenças morais das grandes majorias cegam as minorias divergentes, mostrando a inexistência de consistência na sua teoria de direitos humanos, já que defende que os indivíduos e as majorias não estão, necessariamente, subjugados aos valores das majorias; por último, a qualificação que indica ao acrescentar a sua reivindicação sobre o consenso, por outras palavras, o autor não reafirmava o suposto consenso, mas expressava o seu desapontamento com a extensão das violações dos direitos humanos. Consequentemente, o consenso dos direitos humanos na prática é superficial e meramente teórico, onde o discurso dos direitos não tem nenhum ponto, exceto quando os direitos são ameaçados ou negados.

Sobre os mesmos obstáculos acerca dos quais Donnelly discursa, existem outros autores e políticos que se deparam com eles, mas a sua posição é contrastante com a

²² Jack Donnelly, *Human Rights in Theory and Practice* 1. 23-24, 122-14, 1989 *apud* Michael Freeman. “The Philosophical Foundation of Human Rights” in *Human Rights Quarterly*. US: The Johns Hopkins University Press, Volume 16, 1994, p. 492.

deste autor. James Nickel, por exemplo, afirmou severamente que existem problemas práticos e teóricos para os direitos humanos, defendendo que não há possibilidade de existir qualquer consenso para as questões de moralidade e conflito de interesses, na medida em que os ativistas de direitos humanos podem ser capazes de ignorar o desacordo entre os filósofos, caso as respostas filosóficas sobre os direitos humanos universais não estejam disponíveis para decretar sanções aos violadores dos direitos humanos. Por outro lado, Loren Lomasky argumentou que pode existir um consenso sobre os direitos, sendo um fenômeno fundamental para a história da humanidade. Por sua vez, Richard Rorty continuou sempre a afirmar que os direitos humanos podem causar a existência de necessidades e sentimentos, como a paixão e coragem, mas nunca causariam a razão e abuso.

Tendo em conta todas estas contribuições, contudo é importante salientar que sem razão os direitos humanos ficam expostos, e ficaram vulneráveis à negação e ao abuso, dado que as suas dificuldades são muitas vezes motivadas pela paixão, mas também muito influenciadas pelos argumentos. Nisto, ao tentar encontrar um solo fértil para os direitos humanos, é frequente o encontro de barreiras como as teorias de filósofos céticos e políticos da oposição, fazendo transparecer a falta de responsabilidade intelectual na base daqueles que defendem os direitos humanos. Sobre isto, Donnelly partilha do mesmo embaraço, e da mesma desilusão sobre a falta de coerência e estabilidade na construção da teoria dos direitos humanos, que para ele está diretamente ligada com a questão da defesa filosófica de uma lista particular de direitos humanos, que a longo prazo se torna pouco sustentável, pois é necessário a construção de uma teoria mais rigorosa e abrangente.

A verdade é que existem impedimentos ao ativismo dos direitos humanos, quer sejam teóricos ou práticos. Na maior parte das vezes, o ativismo dos direitos humanos é barrado pela soberania dos Estados. É sabido que, quando os governos são acusados de violar direitos humanos, a sua primeira crítica diz respeito à interferência do consenso internacional quanto às políticas nacionais. Por sua vez, a doutrina da soberania estatal aumenta os problemas da persuasão governamental, de maneira a melhorar a atuação dos direitos humanos.

Existem inúmeros argumentos que podem ser usados contra a fundação de uma teoria dos direitos humanos, dado que a tentação é desenvolver uma divisão entre os

ativistas dos direitos humanos, convidando os filósofos a elucidá-los sobre o seu ponto de vista dos fundamentos dos direitos humanos.

Neste enquadramento, de acordo com os fundamentalistas, a doutrina dos direitos humanos não é mais ameaçada do que as restantes doutrinas já existentes e que, por sua vez, são bem mais fundamentadas. Esta doutrina é segura em termos de efeitos práticos, dado que pode ser utilizada em benefício de várias crenças. Para além disso, o radicalismo contra o fundacionalismo representa uma arma que pode ser transformada em si mesma. Nesta perspetiva, caso as crenças não forem fundadas com a devida segurança, as próprias podem tornar-se antifundacionais, dado a ausência da devida fundamentação.

Nesta linha, o terreno onde os direitos humanos se movem é incerto. Donnelly quando argumenta sobre os direitos humanos evita os fundamentos filosóficos em favor do facto consenso internacional, contudo defende que a condicionalidade dos direitos humanos é coerente com a sua conceção em termos de direitos morais universais. Apesar de ser a favor do consenso internacional, não desacredita outras posições da doutrina dos direitos humanos, mas considera que o consenso internacional é o mais viável, dado que é moralmente correto e defende-o sem a noção da antropologia filosófica que se centra apenas na figura do homem. Segundo ele, os direitos humanos baseiam-se numa conceção humana, pressupondo a existência de duas conceções distintas de natureza humana. De acordo com a primeira conceção que apresenta é necessário definir a natureza humana, que por sua vez dá origem aos direitos humanos.

Esta, consoante ele, não é útil para a discussão em causa, dado que sugere a existência do conceito de “necessidades humanas” e este é quase tão abstrato e questionável como a noção de “natureza humana”. Explica que as necessidades humanas são pouco viáveis, pois a ciência não oferece um conjunto muito variado de necessidades, o que leva a que este conceito mostre grandes limitações, e para além disso se observarmos além da análise científica, a noção de “necessidade” assume um significado metafórico ou moral, que nos leva a incursões filosóficas sobre a natureza humana.

Para Donnelly, a origem dos direitos humanos é a natureza moral do homem, sendo esta a segunda conceção de natureza humana que apresenta. Onde, segundo ele, a natureza moral do homem não é possível de analisar ou definir cientificamente com

base em variáveis verificáveis. Acrescenta ainda que os direitos humanos não são necessários para a vida, mas sim para a existência de uma vida digna, que é para um ser humano uma vida onde exista bem-estar. Assim, os direitos humanos surgem na sequência da inerente dignidade da pessoa humana.

Na sua perspectiva, a natureza humana fundamenta os direitos como sendo um “postulado moral”, por outras palavras, uma narração da moralidade humana, onde a ciência desempenha um papel delimitador quando define a natureza humana, baseada nas possibilidades humanas. Nestes termos a natureza moral, para ele, fundamenta os direitos humanos, pois caracteriza-os como uma seleção social sob a qual as possibilidades humanas, onde os direitos humanos surgem como uma escolha social com base numa determinada visão moral da potencialidade humana, têm de conter um determinado conjunto de exigências que o ser humano considera essenciais para uma vida digna. Basicamente, para Donnelly, a natureza humana implícita aos direitos humanos combina o natural, o social, o histórico, e a moralidade.

Assim, a existência de uma lista filosoficamente defensável, para o autor, pressupõe que se deva ter em conta a natureza humana. Porém Donnelly não se oferece para defender filosoficamente essa lista, dado que, segundo explica, primeiro entende não ser da sua matéria de estudo, e segundo porque oferece a existência de soluções para os problemas de antropologia filosófica, para os quais defende não haver forma de resolver. Por oposição, o que o autor oferece é uma proposta justificativa de uma lista de direitos humanos elaborada segundo a noção de natureza humana.

As dificuldades na teoria de Donnelly assentam todas na sua atitude ambivalente no que diz respeito à antropologia filosófica, pois, segundo ele, apresentam mais axiomas, pois é um assunto demasiado óbvio fugindo a qualquer justificação, do que teoremas que precisam de ser demonstrados para terem relevo, para além de serem pontos de partida que são demasiado assumidos, e demasiado defendidos, sendo por fim, resultados de um argumento filosófico. Posto isto, e assente nestes pressupostos, para o autor, a antropologia filosófica não apresenta justificações suficientemente concretas para os direitos humanos. As justificações filosóficas que suportam diretamente uma lista específica de direitos humanos não são, então, susceptíveis de serem fiáveis. Para suportar esta posição Donnelly nem sempre usa os melhores argumentos. Começa por citar a ontologia de Kant como exemplo do porquê de não

acreditar que esta teoria discorreria de um argumento filosófico. A sua posição é, neste caso, completamente oposta às afirmações da antropologia filosófica, argumentando que são indiretamente defendidas. Contudo, paradoxalmente, ele próprio apresenta uma justificação indireta para os direitos humanos. Neste contexto, a sua solução para os problemas colocados pela antropologia filosófica é a argumentação de que a sua análise aos direitos humanos é compatível com estes, mas não com todas as teorias da natureza humana.

Apesar da apresentação desta solução, Donnelly mostra demasiadas fraquezas na sua teoria, principalmente no que diz respeito à sua capacidade de defender, direta e detalhadamente, uma teoria segundo a qual a natureza humana é a sua principal substância, devendo particularizar de imediato a fonte específica e determinada dos direitos humanos. Esta falha na sua teoria transforma-a numa teoria perigosamente abstrata e vazia de conteúdo, pois não faculta uma explicação filosófica que inclua os direitos humanos, pelo contrário, fornece uma teoria analítica do conceito de direitos humanos.

Deste modo, o argumento usado por Donnelly é descritivo, e não normativo, dado que procura essencialmente descrever e explicar como os direitos humanos são entendidos atualmente, e como funcionam as relações sociais hodiernas. De maneira que a sua teoria analítica explica a forma como uma justificação filosófica, que insira os direitos humanos pode ser realizada, embora forneça pouca orientação substantiva para a realização de tal justificação, fazendo denotar uma das deficiências da teoria do autor.

A verdade é que o autor não oferece nenhuma justificação ou explicação consistente sobre o seu próprio projeto. Por um lado, afirma que a sua teoria não é normativa, mas sim analítica. Por outro argumenta que a ausência de capacidade para defender uma teoria específica sobre a natureza humana pode revelar-se uma grave falha, caso não existisse um consenso internacional com base numa teoria “notável e fascinante” sobre a natureza humana. A certo ponto parece que a ausência de uma teoria baseada na natureza humana pode ser justificada pelo facto do próprio projeto não ser normativo, mas sim analítico. Desta maneira, então, o consenso internacional seria o objeto em análise, em vez da procura de uma justificação. Noutra perspetiva, o consenso atua como justificação baseada numa teoria “plausível e entusiasmante” sobre a natureza humana.

Posto isto fica claro que Donnelly se contradiz em toda a sua explicação, principalmente em dois pontos centrais. Em primeiro lugar começa por negar que a sua teoria seja normativa, embora esteja constantemente a mobilizar considerações normativas em seu proveito. De seguida, em segundo lugar, afirma que a sua teoria é compatível com outros relatos de natureza humana, contudo, simultaneamente, admite que o consenso internacional é fundamentado por uma teoria específica da natureza humana.

Apesar das contradições que lhe são apontadas, consoante efetua Freeman, Donnelly alega que não precisa de confiar em nenhuma matéria particular sobre a natureza humana, visto que se encontra envolvido na ótica de que a origem dos direitos humanos é a natureza moral do homem. Neste sentido, pode-se afirmar, mesmo que vagamente, que a sua conceção de natureza humana é científica, dado que a conceção da natureza moral-científica contém implicações normativas, e conforme Donnelly afirma: é a estrutura basilar dos direitos humanos, que são concomitantemente necessários para uma vida digna. Desta forma, o terreno dos direitos humanos é composto por uma conceção da natureza humana que reconhece a dignidade como algo inerente à pessoa humana, caracterizando-se, no final, como uma escolha social, um conjunto de exigências mínimas que o ser humano tem de ter para uma vida digna.

Sendo assim, Donnelly estrutura a sua posição numa conceção específica da natureza humana, apesar das suas negações, e da sua conceção nem sempre ser clara. Tanto que, perante as suas várias alegações surgem algumas questões para Freeman: será esta uma conceção analítica e descritiva do fundamento do conceito contemporâneo de direitos humanos? Ou uma conceção que Donnelly não só descreve, mas também apoia? A realidade é que a primeira questão denota que Donnelly não justifica normativamente o conceito de direitos humanos, e em último caso, a sua teoria normativa estrutura-se na elevação da dignidade inerente ao ser humano, mas que para a qual não encontra explicação.

Com isto, a abordagem feita por Donnelly à teoria dos direitos humanos apresenta-se como vulnerável, e rapidamente começa a ser criticada, pois baseia a sua conceção de direitos humanos na noção de moralidade e dignidade inerente à pessoa humana, enquanto, por outro lado, se recusa a reconhecer qualquer especificidade da natureza humana. Da mesma forma, o consenso que tanto apoia não conserva qualquer

legitimidade moral, a menos que a aclamação dos direitos humanos como fonte de moralidade e dignidade ao ser humano consiga adquirir força moral.

Em suma, Donnelly afirma o postulado da moralidade como “plausível e atraente”, mas não oferece nenhuma justificação para tal, mostrando que sem o suporte da natureza humana é incapaz de explicar a noção de atração. Para além disso, acredita que o conceito de direitos humanos, e qualquer lista sobre estes são historicamente específicos e duvidosos, pois as conceções de direitos humanos mudam, devido às transformações das noções de dignidade humana, dos temas de direitos humanos e das ameaças à dignidade humana. Resumindo, para ele, todas as mudanças tornam duvidosa qualquer tentativa de teorizar e explicar os direitos humanos.

Primordialmente, Freeman argumenta, essencialmente, que os direitos humanos divergem em teorias e práticas, posto que, perante tal facto, os ativistas dos direitos humanos, na sua luta incessante pela proteção dos direitos humanos, sempre enfrentaram obstáculos políticos que suscitaram, concomitantemente, questões de justificação teórica.

Neste sentido, os valores estão em posição de constituir um terreno comum para a maioria daqueles que se envolvem no tema polémico dos direitos humanos, apesar da tensão existente entre o conceito de direitos universais e o pluralismo moral.

O perigo dos direitos humanos está presente nas suas qualidades racionais, que não se compadecem com simpatia ou utopia, mas sim com conteúdos importantes do âmbito moral do ativismo pelos direitos humanos.

No final, a conceção de direitos humanos caracteriza-se como flexível e abrangente o suficiente para dar espaço à criatividade do ser humano, que imbuído de ambição procura defender e abordar condições de mudança, num mundo ameaçado pelos próprios valores que ajudou a gerar. Talvez a lógica empírica encaminhe para a rejeição dos fundamentos filosóficos dos direitos humanos, na ânsia de encontrar uma decisão racionalmente justificável, ou não, assim como para tentar aceitar ou rejeitar a solidariedade que a humanidade precisa de visitar. A esperança é de que a lógica ou a prática, garantam a solidariedade como objetivo, pois esse seria o melhor caminho a percorrer, num mundo que “grita desesperadamente” pela solidariedade.

CAPÍTULO II: Os Direitos Humanos após a II Guerra Mundial

1- Norberto Bobbio: uma visão sobre os direitos humanos na sequência da II Guerra Mundial

A ascensão económica, social e, por fim, política da burguesia, a partir das revoluções liberais, consagrou a democracia, como vimos no capítulo anterior, como princípio de legitimidade política fundamental: um princípio baseado na ideia de que os privilégios de nascimento deveriam ser ultrapassados e, portanto, um princípio de igualdade. Este princípio de legitimidade democrática assenta, por sua vez, em dois aspetos diferenciados, mas convergentes: a ideia de uma identidade entre governantes e governados, por um lado; e o princípio da autodeterminação dos povos, por outro. A noção de direitos humanos emerge justamente em função destes dois princípios: o direito dos homens a uma igual liberdade e dignidade, e o direito dos povos à autodeterminação. E são estes dois princípios que, no fundo, adquirem um estatuto consensual a partir de 1948, quando os direitos humanos adquirem uma formulação positiva consensual na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

A seguir à Segunda Guerra Mundial, um dos teóricos mais importantes que tentou conciliar a tradição positivista do direito europeu com o regresso do tema dos direitos humanos, com tudo o que isso implica de referência simbólica à noção de justiça e de direito natural, foi Norberto Bobbio.

Ao abordar os direitos humanos, no pós-guerra, a visão de Norberto Bobbio, em *A Era dos Direitos*, ajuda a perceber o caminho efetuado pelo tema dos direitos do homem até então, bem como aquilo que seria a sua orientação posterior. Para Bobbio, a II Guerra Mundial, bem como toda a história da Europa até então, tinha sido marcada pela noção de que a soberania do Estado moderno consistia num poder absoluto, não existindo qualquer poder que limitasse o seu exercício.

Desta noção de uma soberania estatal no sentido “westfaliano” teria resultado o princípio segundo o qual o Estado, não encontrando acima de si qualquer poder, teria o direito não apenas de fazer guerras de acordo com o seu simples interesse, mas também de instrumentalizar os seus cidadãos – e os cidadãos de outros Estados – no sentido de fazer prevalecer os seus interesses de Estado. A II Guerra Mundial teria representado,

neste sentido, o ponto culminante desta ideia, na medida em que ela representaria o momento histórico no qual o homem como tal perderia simplesmente o seu estatuto de sujeito individual, passando a ser um mero instrumento manipulado pelo poder. O testemunho dos campos de concentração ou dos crimes de guerra seriam, desta forma, a manifestação deste processo.

Na sequência da II Guerra Mundial, e como resposta à necessidade de travar os erros cometidos em nome da ideia de que a soberania do Estado deveria ter um carácter absoluto, podendo fazer tudo o que entendesse sem qualquer limitação, as potências aliadas, vencedoras do conflito, estabeleceram Tribunais cujo objeto seria o julgamento de crimes especialmente ofensivos da dignidade humana. Tais Tribunais – os Tribunais de Nuremberga e de Tóquio –, com toda a controvérsia que suscitaram, baseada na sua parcialidade e no seu estatuto de tribunais de vencedores, procuravam, no entanto, responder ao problema suscitado pela eclosão desses crimes.

Destes crimes fazia parte não apenas o crime de fazer a guerra, o qual já tinha sido objeto de condenação por parte dos Estados signatários do Pacto Kellogg-Briand em 1929, nem apenas os crimes de guerra propriamente ditos, isto é, os crimes cometidos durante as ações bélicas contra populações indefesas situadas do lado inimigo, mas também, pela primeira vez, o crime contra a humanidade. Um tal crime contra a humanidade tornaria inviável que o criminoso alegasse em sua defesa que as suas ações estariam de acordo com as leis do seu Estado, ou com as ordens que, enquanto militar, estaria obrigado a cumprir.

Na década de 60, o chamado “caso Eichmann”, o rapto, julgamento e execução do Coronel das SS responsável pela deportação e morte de muito judeus dos territórios ocupados pela Alemanha nazi, seria analisado por Hannah Arendt precisamente na perspectiva da análise deste “novo crime”. Diante da defesa segundo a qual um militar apenas teria de cumprir ordens, independentemente do conteúdo dessas mesmas ordens, Arendt argumenta que tal corresponderia a uma mentalidade na qual desapareceria todo o sentido crítico e, com ele, a própria capacidade de pensar. É a este desaparecimento que Arendt chama a “banalidade do mal”. Diante dela, a dimensão dos crimes contra a humanidade levados a cabo na II Guerra Mundial, a recusa por parte de alguns homens de partilhar o mundo com certos grupos humanos, propondo o puro e simples extermínio destes, exigiria que o cumprimento das leis existentes fosse

relativizado em função de um sentido crítico que perguntasse pela sua justificação e justiça.

Por conseguinte, se até à II Guerra Mundial vigorava a ideia de que a única lei de referência seria a lei positiva emanada da soberania de um determinado Estado, isto é, se até à II Guerra Mundial era prevalecente a noção positivista de que a única lei a ter em conta deveria ser a lei estabelecida pelo poder estatal, os acontecimentos traumáticos desta Guerra vão pôr esta noção em causa, despertando a consciência de que seria necessária a referência a uma justiça que se situasse acima do poder dos Estados e das suas leis. A vetusta noção de um “direito natural” adquire, então, uma configuração contemporânea: a ideia de que, para além das leis estabelecidas pelos Estados, há direitos que os indivíduos humanos têm em função pura e simplesmente da sua existência humana.

Naturalmente, o regresso da noção de “direito natural” implicaria também o regresso do problema “tradicional” da sua fundamentação. O triunfo intelectual do positivismo na Europa tinha vulgarizado a ideia de que o “direito natural” não seria senão a referência a algo metafísico e quimérico, cujo fundamento não seria possível descortinar. Seria, portanto, necessário fazer regressar a referência à noção de um “direito natural”, evocando a ideia de um direito do ser humano enquanto tal, um direito intrínseco à sua dignidade humana independentemente dos poderes fácticos dos Estados e das comunidades em que ele se integra, sem cair no problema “tradicional” da fundamentação deste direito.

Face a este desafio, Bobbio defende que seria necessário que estes direitos tivessem eficácia política independentemente da sua fundamentação. Ou seja, seria necessário garanti-los e universalizá-los sem que esta universalização estivesse dependente da fundamentação teórica que seria possível elaborar para a sua sustentação. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, será, para Bobbio, a efetivação desta ideia. A partir dela, não era possível encontrar uma universalização dos fundamentos que lhe estariam subjacentes. Mas seria possível, independentemente destes fundamentos, encontrar nela uma lista suficiente de direitos em torno dos quais todos os Estados, seja qual fosse o contexto cultural e as práticas sociais dos seus povos, deveriam encontrar uma fonte de consenso.

Assim, o surgimento de vários direitos humanos emerge aquando de novos interesses e carências, face à evolução das sociedades que se vão transformando perante determinados contextos históricos. É por isto que os direitos humanos são entendidos, para Bobbio, como direitos históricos, dada a sua posição positivista, de que os direitos não são naturais. De maneira a abordar os fundamentos dos direitos a questão que se coloca será a de que direitos reconhecer como tal e como articulá-los perante a pluralidade do mundo.

2- Thomas Marshall: uma construção da *história* dos direitos humanos e a Declaração Universal dos Direitos Humanos

Após a Segunda Guerra Mundial, Thomas Marshall²³, no seu escrito de 1950 centrado na tradição europeia, propõe uma história de direitos marcada por fases.

A primeira constituída pelos direitos civis, a segunda pelos direitos políticos, e a terceira pelos direitos sociais. A formação da noção de história dos direitos tem como ponto inicial o processo de emancipação da pessoa humana, onde cada gama de direitos surge encaixada no século onde teve uma maior predominância. A divisão dos direitos em categorias, inseridos em períodos históricos, não esquecendo que não existem barreiras limitadoras do seu alcance, dando início ao estabelecimento de um novo discurso, cujos direitos civis se assomam em primeiro lugar, seguindo-se os direitos políticos e, por fim os direitos sociais.

Thomas Marshall é o autor que faz a análise da evolução dos direitos, examinando a conquista dos direitos de cidadania no caso inglês. Para tal, distribuiu o conceito de cidadania em três partes: civil, política e social. O período de formação dos direitos civis pressupõe todos os compostos necessários para serem realizados os direitos expostos à liberdade individual – liberdade de imprensa, pensamento e fé, direito à propriedade, direito de concluir contratos válidos e ainda direito à justiça - predominantes no século XVIII e pertencentes a todos os membros adultos da comunidade.

A conquista dos direitos civis foi gradual e estendida a todos os membros da sociedade, no século XVIII, fazendo transparecer um carácter democrático e universal, ao qual pode estar ligado conseqüentemente o estatuto de liberdade. Os direitos

²³ Thomas Marshall. *Cidadania e Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Edições, 1967.

políticos afirmados no século XIX não consistiam propriamente em novos direitos adquiridos, já que os direitos políticos eram considerados como um privilégio de uma classe económica enriquecida.

Neste contexto os direitos políticos não foram projetados nem consistiram numa nova gama de direitos, nem para serem gozados por todos os elementos da sociedade, mas sim representarem uma doação de velhos direitos a novos setores da população. Nesta época os direitos políticos eram ricos em conteúdos, mas pobres no que diz respeito à abrangência, pois só se dirigiam a certos padrões da cidadania democrática. Apesar desta oca vertente em termos de direito político, a cidadania não era desprovida em termos de significado político, pois apesar de não conferir um direito propriamente dito, reconhecia uma capacidade - a capacidade de voto – que não era negada a nenhum cidadão, desde que fosse respeitador da lei e sadio, caracterizado como um homem remunerado e proprietário e que se encontrasse habilitado a gozar de direitos políticos associados a feitos económicos. A associação do direito político direta e independentemente à cidadania teve lugar no século XX, assim como a adoção do sufrágio universal, transferindo-se assim a base dos direitos políticos do campo económico para o pessoal.

Os direitos sociais conquistados posteriormente no século XX, fruto da participação nas comunidades e associações do indivíduo, no que foca a parte social refere-se ao direito mínimo de bem-estar económico e segurança até ao direito de participar, integralmente, na vida social da sociedade, usufruindo por completo do seu estatuto de cidadão. Toda esta estrutura, pensada por Marshall, assenta na ideia de que para existir estabilidade democrática torna-se inevitavelmente necessária a presença de fortes instituições, que se tornem capazes de garantir a vigência dos direitos civis, políticos e sociais. Posto isto, as instituições por ele sugeridas são os Tribunais de Justiça, o poder legislativo e o poder executivo. Deste modo, o Tribunal seria a instituição que se ocuparia por dar a voz aos direitos civis, enquanto os Parlamentos e conselhos do Governo local seriam as instituições políticas.

Nesta estrutura a cidadania, vista por Marshall, seria um estatuto concedido àqueles que eram membros integrais da comunidade, significando que todos os que a possuíssem seriam iguais em direitos e obrigações. Já no que concerne ao sistema de classes, este, constituía-se de uma forma desigual, devido à atenção que era conferida

à hierarquia de estatutos, caracterizada pelas diferenças entre classes e também nos seus direitos. A classe social era estabelecida mediante as diferenças entre várias combinações de fatores, como é o caso da educação, economia e propriedades.

Resultante desta ideia, mesmo com esta patente desigualdade social, a cidadania já concentrava alguns veios de igualdade, pois partia do pressuposto de que todos os homens seriam livres, em teoria, e capacitados a gozar de direitos. Logo, a cidadania desenvolveu-se pelo progresso do conjunto dos direitos que distinguiam as classes (educação, poder económico), que não se encontravam em conflito com os desequilíbrios da sociedade capitalista. Pelo contrário, esse conjunto de direitos seria sempre necessário para a manutenção das desigualdades que marcavam a composição da sociedade, explicada pela presença dos direitos civis no núcleo da cidadania. O estatuto diferencial, relacionado com classe e função, foi transferido para o estatuto uniforme de cidadania que introduziu o fundamento da “igualdade”, mesmo que ainda em moldes formais, edificado sobre a estrutura desigual da sociedade. Este novo estatuto seria subjugado pelos direitos civis que auferem a liberdade de lutar pelos bens que o indivíduo gostaria de possuir, sem, contudo, o garante de alguns deles. A conclusão que pode ser retirada será a falta de direitos sociais, e não de direitos civis, que gerem estas extremas desigualdades.

Realizada neste contexto, a cidadania, que pressupunha um sentimento de participação direta na comunidade por parte do indivíduo, onde era este que a reconhecia como património comum, tinha o seu desenvolvimento na estimulação dada pela luta em adquirir direitos e pelo gozo dos mesmos. Esta participação, sustentada pela aquisição e exercício dos direitos políticos ameaçava o sistema capitalista, não se passando o mesmo com os direitos civis. Então, a reivindicação dos direitos políticos não ocorreu da forma mais simplificada. Pois, no que diz respeito aos direitos sociais, sendo apenas assegurados pelo exercício do poder político, estes ficam dependentes do cumprimento das obrigações gerais da cidadania, porque pressupunham um direito absoluto dirigido a um fixo padrão de civilização. Porém, a cidadania no seu desenvolvimento inicial, apesar de marcante, não se caracterizou por tentar apaziguar a desigualdade social, por via de terminar com a estratificação da sociedade, ou da redução dos estatutos.

Apesar de os direitos civis capacitarem os indivíduos e lhes dar algum poder legal, o seu usufruto era prejudicado pela existência da distinção entre classes, por motivos financeiros, ou seja, pela falta de poder económico. Os direitos políticos apenas potenciavam o exercício de mudança no seio do governo. E os direitos sociais, esses, detinham o mínimo da influência na cidadania, pois não estavam inseridos no seu conceito, na medida em que tentavam diminuir o fraco poder económico numa sociedade, sem, no entanto, alterar o padrão de desigualdade.

Atualmente, a finalidade dos direitos sociais paira na questão da redução das diferenças entre classes, indo além da mera tentativa de diminuir o nível de pobreza que afeta as classes mais pobres da sociedade, passando por querer realmente efetuar alguma modificação no padrão total da desigualdade social.

Em suma, é apoiado nestes princípios básicos que Marshall pensa ser possível construir uma sociedade democrática onde o direito do cidadão em si é exibido pelo direito igual em oportunidades. Não sugere que uma sociedade deva existir sem classes, muito pelo contrário, esclarece que uma sociedade só o seria onde existissem as diferenças entre elas e que se as mesmas fossem consideradas legítimas em termos de justiça social, e onde cooperassem mais estreitamente para o benefício comum.

A figuração da sociedade dividida em classes deixa transparecer a afirmação dos direitos individuais, e a autonomia singular face aos grupos sociais tradicionalistas, que subjagam o resto da sociedade (família, igreja). Assim, a Declaração Americana de Direitos Do Homem (1776), juntamente com a Declaração Francesa de direitos do Homem e do Cidadão (1789) dos últimos anos do século XVIII, produtos da reação do liberalismo clássico que se opunha ao Estado intervencionista, foram o berço das liberdades e dos direitos individuais. Tendência, esta, interrompida pela adoção do voto universal.

Já no século XX, a associação dos direitos políticos com a cidadania foi anulada, enquanto os direitos económicos e sociais rebentavam, no seio da sociedade, com a necessidade de consciencializar os trabalhadores para as suas reivindicações, sobre as quais precisavam de se organizar e lutar. Em virtude desta consciencialização, começa a brotar a luta pelos direitos humanos sociais, pelo direito ao trabalho e à obtenção de uma vida digna.

Concomitantemente, era notada no século XX a necessidade de a democracia política deter como eleitorado um povo com uma determinada escolaridade e qualificações, que lhe oferecesse a estabilidade que uma sociedade necessita em termos de civilização bem organizada e sólida, para que assim se mostre funcional e aperfeiçoada. A edificação de uma “boa cidadania” está ligada a presença de um determinado nível de educação da sua população, isto é, a “sociedade depende da educação dos seus membros”.²⁴ Esta segunda geração de direitos humanos é estruturada por um composto constitucional económico, consequente da Segunda Guerra Mundial.

Como consequência das mutações na economia de mercado nos finais do século XX, evidenciando os processos de globalização e a crise do Estado-Nação, a terceira geração de direitos surge maioritariamente virada para o coletivo, em detrimento do individual. O nascimento desta camada de direitos, os chamados direitos da humanidade, mais direcionada para os grupos de seres humanos ou categorias de pessoas como titulares, destronou a visão do mundo individualista, sendo desta maneira que surgem os direitos dos grupos sociais mais vulneráveis e em minoria, os direitos de etnia e da nação, assim como os direitos da família. Juntamente com estes desenvolve-se o direito à autodeterminação dos povos, o direito à paz e a viver num ambiente ecologicamente estável e equilibrado.

É neste ambiente, pós- Segunda Guerra Mundial, que a Declaração Universal dos Direitos Humanos vem confirmar o compromisso concreto de garantia a todos os homens da totalidade dos seus direitos. Além de esta conceder reconhecimento aos direitos, os mesmos são inseridos nas constituições dos Estados signatários, numa tentativa de os implementar e aumentar a sua extensão.

Presentemente, em particular no hemisfério Norte, vários países europeus e os EUA têm as suas estruturas criadas para garantir os direitos individuais, políticos, assim como os direitos económicos, sociais e culturais. Estados como estes são apelidados de “Estados de bem-Estar” (*Welfare states*), onde o poder público intervém para promover os direitos sociais, certificando-se, ao mesmo tempo, de diminuir o risco de adversidades, pois distribui-os igualmente por toda a população.

²⁴ Thomas Marshall. *Cidadania e Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar Edições, 1967, p. 74.

Todavia, a mudança de interesses por parte do poder dos governos, pode significar a despromoção dos direitos sociais em nome da estabilização económica. Assim como o crescimento da requisição por parte dos direitos sociais, ao qual o Estado intervencionista não consegue dar resposta e, por último, a globalização romperam uma crise de financiamento nos Estados de bem-estar (*Welfare states*), pondo em causa especialmente os direitos sociais, económicos e culturais, despoletando incertezas à máxima dos direitos humanos. Originários das lutas dos trabalhadores e teóricos socialistas, de meados do século XIX, os direitos sociais são os que mais despertam desconfiança na comunidade. Até mesmo ilustres filósofos e doutrinadores põem em causa o carácter de direitos fundamentais dos direitos sociais.

A propósito desta desconfiança a Declaração Universal dos Direitos Humanos, no seu preâmbulo, reconhece a dignidade intrínseca e direitos iguais e inalienáveis a todos os seres humanos, acrescentando que o desconhecimento e menosprezo dos direitos humanos originam atos de crueldade afrontosos para a consciência da humanidade; reconhece o direito de recorrer à rebelião contra um poder tirano ou opressor; legitima a concretização do desenvolvimento de relações hostis entre as nações; assegura a dignidade e o valor da pessoa humana, a igualdade de direitos entre mulheres e homens, lutando por um conceito mais abrangente de liberdade; e ainda, com a certificação dos Estados membros quanto ao respeito universal e incontestável dos direitos e liberdades fundamentais do homem, afirma que o elemento crucial seria o de adotar uma conceção comum destes direitos e liberdades para ser possível o pleno cumprimento de tal acordo. É sobre esta ideia que assenta cada um dos trinta artigos aprovados pela Assembleia Geral.

Vinte e seis dos artigos da Declaração enumeram os direitos fundamentais do homem, os direitos individuais, civis e políticos. Dos artigos, terceiro ao vigésimo primeiro, são reconhecidos estes direitos. Os direitos clássicos, ou direitos liberais, provenientes da limitação do poder absoluto, já haviam sido reunidos pelas declarações liberais, americana e francesa do século XVIII, tendo a noção de direito natural como antecedente, na sua elaboração doutrinal pelo jusnaturalismo racionalista de Grócio e Locke, que não consideravam a intervenção de Deus necessária para a obtenção da lei natural, pois esta estaria inerente à razão humana.

Direitos, como os da garantia de defesa perante os tribunais e os políticos, têm a sua conquista num tempo mais recente que remonta aos finais do século XIX e a primeira metade do século XX. Do artigo, vigésimo segundo ao vigésimo oitavo, estão consagrados os direitos sociais, económicos e culturais. Estes direitos são aqueles que têm a finalidade de proteger o cidadão comum das contingências de uma convivência social repleta de desequilíbrios e que muitas vezes encerram o livre progresso dos seus planos de vida. O primeiro e o segundo artigos da Declaração assentam na afirmação da igualdade entre os homens, assim como um comum tratamento entre ambas as classes de direitos individuais (liberais) e sociais. O artigo vigésimo nono estabelece o estatuto da pessoa humana, enumerando os seus deveres e a sua submissão à lei e à supremacia do escrito. O último artigo, o trigésimo, afirma que qualquer interpretação da Declaração terá em conta os direitos e liberdades nela explanados.

A acumulação das duas classes de direitos, direitos sociais e liberais, pode suscitar algumas questões quanto à sua distinção, dado que a maior parte dos artigos estão contemplados para os direitos individuais, apesar da Declaração no seu segundo artigo afirmar que toda a pessoa tem direito aos seus direitos e liberdades e, ainda, a ação das Nações Unidas ser tendenciosamente marcada pela ambivalência ao tratar de direitos individuais e sociais.

A expressão desta contradição foi a adoção de dois pactos por parte da Assembleia da ONU: um sobre os direitos civis e políticos (Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos em 1966) e outro sobre os direitos económicos, sociais e culturais (Pacto Internacional dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais em 1966). A adoção destes dois pactos é tão questionável como a separação entre direitos individuais e sociais.

Naquele momento, surgia a clivagem entre os Estados ocidentais, que consideravam essencialmente os direitos civis e políticos e tinham reticências quanto à sua intervenção no plano social e económico, e os Estados socialistas, representando os direitos como essencialmente sociais.

Era de conhecimento geral, que à experiência liberal repugnava qualquer que fosse a ação do Estado na vida da sociedade, fazendo a distinção entre direitos azuis e direitos vermelhos. Em ambiente de guerra fria, as Nações Unidas eram confrontadas com as duas experiências dominadoras, a ocidental (americana) e a socialista. Os socialistas

defendiam a supremacia dos direitos sociais e económicos, direitos vermelhos, devido à sua visão civilizacional baseada nas condições de vida dignas.

Por sua vez, os ocidentais defendiam os direitos civis e políticos como prioridade, os direitos azuis, que simbolizavam a liberdade individual. Não reclamavam os direitos económicos porque esses aclamavam os grupos e não os individuais, declarando ainda que os direitos económicos e sociais não podiam ser garantidos pela legislação de um Estado liberal. Aclamam a superioridade do mercado, como sendo o único instrumento de distribuição, respondendo às acusações dos socialistas ao capitalismo. A Comissão de Direitos Humanos da ONU conhecedora de tal distinção, apesar de num primeiro momento contestar a ideia de ser estabelecido um pacto único, rapidamente, estabeleceu de forma normativa uma certa prioridade aos direitos civis e políticos sobre os direitos económicos, sociais e culturais, conforme se pode constatar com a redação de dois diferentes pactos.

Presentemente, fala-se de uma quarta geração de direitos humanos, confirmada com o reconhecimento da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (Tratado de Nice, 2000), despoletada pelos problemas gerados pela inovação das tecnologias humanas, que se desenvolveu em dois eixos: os direitos da bioética e os direitos da informática. Caracteriza-se como uma camada de direitos que levanta bastantes questões, principalmente quanto à sua figuração, fazendo existir até doutrinadores que põem em causa a sua existência e outros que são divergentes em relação ao seu conteúdo.

Assim, nesta perspectiva, os conflitos que discorrem do avanço da biotecnologia e da engenharia genética deram fruto a uma nova categoria de direitos: os direitos da bioética. Estes integram temas como a eutanásia, o aborto, o comércio de órgãos humanos, a clonagem de seres humanos e a manipulação do código genético. Direitos que acolhem temas polémicos e que cruzam a ética e o direito, confrontando-os e, ocasionalmente, podendo sobrepô-los.

Por sua vez, a ética pressupõe um conjunto de valores que são consensuais a toda a comunidade e são respeitados. Já o direito apresenta questões que podem forçar de modo coercivo os valores éticos, na medida em que estabelecem um conjunto de normas de comportamento e sanções estatais aos responsáveis pelas violações, originando situações opressivas onde os valores e o direito são confundidos. Assim, a

falta de controlo estatal leva a que sejam operadas experiências, por parte das instituições científicas e indústrias ligadas ao ramo da saúde, que põem em julgamento o respeito à vida e à dignidade humana.

É neste âmbito “que a Declaração Universal sobre o Genoma Humano, aprovada na 29ª sessão de uma conferência geral, em 1999, a UNESCO afirmou que “o genoma humano está na base da unidade fundamental de todos os membros da família humana, assim como no reconhecimento da sua dignidade intrínseca e da sua diversidade”²⁵, acrescentando que este “é património da humanidade”²⁶ onde “cada indivíduo tem direito ao respeito da sua dignidade e dos seus direitos, sejam quais forem as suas características genéticas”²⁷, na ordem que “essa dignidade impõe a não redução dos indivíduos às suas características genéticas e o respeito do carácter único de cada um, bem como da sua diversidade”.²⁸

Com isto, o objetivo consagrado na Declaração é de que nenhuma empresa usufrua de ganhos financeiros e monetários com investigações sobre a exploração do genoma humano no seu estado natural.²⁹ No que afere ao outro eixo, o direito da informática, resultado da Sociedade da Informação³⁰ e as suas inúmeras formas de expressão comunicativa (informática, telemática e telecomunicações), assim como a transmissão de dados por meios eletrónicos e interativos, englobam crimes virtuais, onde a sua punição é um dos grandes problemas que estão por solucionar, pois envolvem grandes custos em termos de recursos, e a violação de direitos como o direito de privacidade e direitos de autor, que tornam crimes como a pirataria e o comércio virtual ilegal como ilícitos difíceis de punir.

Portanto, conforme a evolução dos séculos, os desafios ligados ao tema dos direitos vão-se tornado cada vez mais complexos, o que originou a necessidade de criar instrumentos normativos que operassem em defesa e proteção dos direitos humanos. A par desta carência, surge a constatação que a definição de direitos humanos por si só

²⁵ Fábio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Editora Saraiva, 7ª Edição, 2010, p. 47.

²⁶ Artigo 1º da Declaração Universal sobre o Genoma Humano de 1999, aprovada pela UNESCO

²⁷ Artigo 2º da Declaração Universal sobre o Genoma Humano de 1999, aprovada pela UNESCO

²⁸ Artigo 2º da Declaração Universal sobre o Genoma Humano de 1999, aprovada pela UNESCO

²⁹ Artigo 4º da Declaração Universal sobre o Genoma Humano de 1999, aprovada pela UNESCO

³⁰ Expressão de Manuel Castells em *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª Edição, 2007.

torna-se insuficiente para a proteção de todos os seres humanos. A constatação de que é fulcral pensar os direitos como específicos é tomada e logo a criação da sua figuração passa a ser fundamentada consoante o sujeito de direito a que se dirige, falando das mulheres, crianças, idosos, minorias, entre outros. A melhor forma para tal concretização, encontrada pela comunidade internacional, foi a redação de convenções onde ficassem estabelecidos os direitos do sujeito de direito em causa, que deveriam ser adotados pelos Estados signatários da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Posto isto, para a proteção dos direitos das mulheres, foi oficializada em 1979, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW, sigla inglesa), que no seu preâmbulo ostentava a justificação da existência de direitos da mulher, pois considera que seja um elemento fulcral para o desenvolvimento da sociedade moderna e assume a preocupação com a situação de especial vulnerabilidade da mulher, focando a título de exemplo a feminização da pobreza, ou seja, a situação constante de rendimentos diminutos em relação aos homens, que ainda são os que mais rendimentos auferem, a que as mulheres estão sujeitas na maior parte das economias.

Para além disto, a Convenção incita a aplicação de políticas de ação afirmativa, de maneira a que a mulher seja, de alguma maneira, compensada pelas injustiças cometidas até à data sobre o seu estatuto, acreditando que os Estados consigam e sigam as políticas para atenuar as desigualdades. Ao adotarem de forma temporária medidas especiais, estarão a tentar acelerar os níveis de igualdade entre homens e mulheres e, quando estes níveis forem atingidos, as medidas devem terminar e o tratamento deve passar a ser igualitário em termos de tratamento e oportunidades para ambos os géneros.

Acrescenta ainda, a importância de estabelecer a igualdade de acesso à educação para as mulheres, em todos os níveis, assim como no acesso ao emprego e à saúde. Compromete-se a tentar eliminar as barreiras no que confere à vida económica e social da mulher. Para o controle e fiscalização de todas estas instruções, a Convenção criou o Comité dos Direitos da Mulher, que para além dessas funções monitoriza a implementação das normas nos respetivos Estados. Tem na sua composição 18 membros, que examinam os relatórios provenientes dos Estados membros da

Convenção, e lhes transmitem as medidas legislativas, jurídicas e administrativas que devem acolher para efetivar as disposições proferidas na Convenção.

Outro sujeito de direito que tem vindo a denotar a necessidade de legislação são as crianças e adolescentes. Para estes, foi preconizada uma convenção sobre os Direitos da Criança em 1989, evidenciando a importância do respeito aos direitos humanos civis, políticos, económicos, sociais e culturais na vida de uma criança, assim como o direito à saúde e à educação. Menciona também o lugar que deve ter a manutenção de serviços de assistência social e creches, tal como a identificação das crianças portadoras de algum tipo de deficiência, garantindo que todas as crianças desfrutem de uma vida plena e decente em condições que garantam a sua dignidade, beneficiem a sua independência e as auxiliem para atingirem uma participação ativa na comunidade onde estão inseridas.

Quanto aos direitos civis e políticos, a Convenção define o termo “criança” como todo o ser humano com idade inferior a dezoito anos³¹, digno de respeito sem sofrer nenhum tipo de discriminação³² e, o cuidado de manter o superior interesse da criança em toda e qualquer situação onde esta esteja exposta. Ainda conserva os direitos: a um nome e nacionalidade; fazer parte de uma família; preservação da sua identidade e, o acesso à informação e à integridade física e psicológica. O Comité para os Direitos da Criança, tal como o da Mulher, foi concebido para monitorizar a implementação das suas instruções, sendo composto por dez especialistas, que examinam os relatórios que são apresentados, mais tarde, aos Estados membros.

Um outro desafio gerado, pela multiculturalidade, a que a Declaração foi sujeita concerne às diferenças entre as várias etnias, cor ou raça que muitas vezes eram o motivo de conflitos graves e sangrentos entre comunidades ou países, impossibilitando a existência de um clima pacífico onde se possam desenvolver relações amistosas entre nações, de maneira a ser possível implementar um ambiente de paz e segurança entre os povos e harmonia entre as gentes.

Tendo conhecimento deste problema tão específico, a comunidade internacional constatou a necessidade de estabelecer um sistema normativo que instaurasse a gestão destas tensões, geradas pela existência de vários grupos étnicos e raciais. A Convenção

³¹ Artigo 1º da Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989.

³² Artigo 2º da Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989.

Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, em 1965, foi a tentativa exequível de travar estes conflitos, aplicando políticas de ação afirmativa como solução temporária de inclusão social para estes grupos. O grupo que monitoriza a aplicação dos trâmites da Convenção é o Comité sobre a Eliminação da Discriminação Racial, composto por dezoito elementos que examinam os relatórios dos países subscritores.

Contudo, apesar de todos os esforços para desenvolver o Direito Internacional dos Direitos Humanos, o termo “direitos humanos” continua a suscitar dúvidas quanto à definição tomada como oficial, de que todos os seres humanos são dignos do respeito a tais direitos e, como tal são estes direitos são universais, pois abarcam todos os indivíduos em qualquer parte do mundo. Todos os indivíduos são iguais, visto que ninguém é mais humano que outro, logo todos devem ter os mesmos direitos. Estes são consequentemente inalienáveis, ou seja, ninguém pode perder os direitos que lhe cabem por direito. Os problemas são levantados quanto a esta definição, por parte dos seguidores do relativismo cultural que defendem que a origem dos direitos é sempre uma moral, ligada a um desenvolvimento histórico e sociocultural de uma sociedade. Sendo assim, não se pode instituir, segundo os relativistas, uma moral universal e impô-la a todos os povos, visto que cada povo tem os seus valores e a sua perceção sobre a moral. Também, segundo estes, os valores de cada civilização podem ser influenciados pelo nível de desenvolvimento económico e pelo sistema político que gere o modo de vida dos cidadãos.

Desta forma, concluem que não é possível devido à diversidade cultural fazer prevalecer uma moral universalista. Por sua vez, os universalistas amparam a legitimidade dos instrumentos internacionais. Assim, um Estado, tendo por uma vez ratificado estes instrumentos e reconhecido a universalidade dos direitos, compromete-se a agir em conformidade com o exposto no pacto, sob pena de ser responsabilizado perante a comunidade internacional, caso exista alguma violação. Por isso, os universalistas apelam ao carácter universal dos direitos humanos fundamentais, sendo estes fruto de um processo histórico, no qual a comunidade internacional teve de se submeter a um tratamento universal mínimo de respeito da dignidade humana, por consequência do comportamento violento durante a Segunda Guerra Mundial. Embora, ainda seja concedido a existência de diversas culturas, esta não pode ser considerada

justificação para a prática de atos contra a dignidade humana. Apesar de terem conhecimento que todas as culturas têm as suas próprias concepções de dignidade humana, e até de direitos humanos, acreditam que todas estão incompletas e tornam-se problemáticas, visto que se torna crucial consciencializar as comunidades para tal facto e, juntos, caminharem para a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos. E ainda, são sabedores de que a diversidade cultural não deve ser tida como uma barreira, mas sim aproveitada para desenvolver o conteúdo dos direitos humanos, fomentando desta maneira uma maior discussão em torno dos direitos, sob vários pontos de vista, mais completos e aplicáveis em variados âmbitos, conforme as palavras de Boaventura Souza Santos quando afirma uma “concepção mestiça de direitos humanos (...) que (...) se organiza como uma constelação de sentidos locais mutuamente inteligíveis (...)”³³

Posto que, o universalismo concebe a necessidade de por vezes ter que se desfazer algumas culturas para contruir uma cultura universal, acreditando que o posto nos instrumentos internacionais de direitos humanos é o padrão em que existe espaço para variações, adaptações e interpretações distintas, assim como implementações, mas estas tem de estar limitadas às considerações dos instrumentos internacionais para serem tidas como legítimas.

CAPÍTULO III: Direitos Humanos entre Fundamentação e Crítica

1- Costas Douzinas: os paradoxos dos direitos humanos - a questão da sua eficácia e efeito em termos políticos

No seguimento do capítulo antecedente, podemos ver que a construção de uma “história” dos direitos humanos, ou seja, a divisão destes em determinadas gerações, vem permitir o começo da politização dos direitos humanos. Todo o caminho efetuado sobre o efeito e o papel dos direitos humanos, depois da II Guerra Mundial, mostrou a necessidade de reencontrar uma eficácia política da noção dos direitos humanos sem se preocupar tanto como anteriormente com a questão da fundamentação (é sobretudo Norberto Bobbio quem enfatiza a importância da eficácia do reconhecimento dos

³³ Boaventura Souza Santos. “Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos” in *Revista Lua Nova*. São Paulo, n. 39: 105-124, 1997, p. 115.

direitos, independentemente da sua fundamentação). Assim, a política a ser traçada teria de ter como pano de fundo a concretização real da proteção e garantia dos direitos humanos em cada Estado. Porém, a elaboração deste tipo de política dos direitos humanos trouxe um aceso debate crítico na cena internacional, acerca dos seus contornos.

O aparecimento do capitalismo neoliberal ocorreu ao mesmo tempo com a emergência do humanitarismo-cosmopolitismo e a mudança política subsequente. Existe quem, como Costas Douzinas, acredite que existe uma relação entre a ideologia moralista, as políticas económicas e a governança. A nível nacional, o poder político aumentou a vigilância, a disciplina e o controlo da vida da sociedade. Os direitos (moralidade) que sempre estiveram lado a lado com o poder dominante obtendo assim uma especial relação de poder em cada época. Atualmente, os direitos obtêm outra dimensão, sendo considerados um instrumento de defesa contra o poder, expressando, promovendo e legalizando o desejo individual. A nível internacional, o ambiente moderno é posto em causa pela eclosão do processo de descolonização e do aumento substancial do poder dos países em desenvolvimento, que elaboram um plano de defesa bem estruturado dos seus interesses. Para além disso, a hegemonia ocidental começa a sentir-se pela imposição de políticas económicas, culturais, militares, sociais por todo o resto do mundo. A par, sob o ponto de vista económico, o Ocidente impôs o chamado “modelo Washington”, um modelo conjunto entre a Organização Mundial do Comércio (OMC) e o Fundo Monetário internacional (FMI), onde impõem a abertura das fronteiras dos países ao seu setor financeiro, pois os custos saíam mais baixos em termos de mão-de-obra.

Neste contexto, o capitalismo levou à união económica global e a estratégias económicas pensadas numa conjuntura simbólica, ideológica e institucional. Com efeito, as novas leis, as organizações não-governamentais (ONG'S), organizações internacionais (OI'S) e a sociedade civil global aceleraram a tendência hegemónica ocidental. Por sua vez, os direitos humanos consagram o fim da pós-modernidade, a ideologia que supera as ideologias, unificando campos políticos, sociais e económicos. Immanuel Kant elabora um projeto político para esta nova configuração económica, social e política, o cosmopolitismo, no seu projeto *A Paz Perpétua* (1795), onde começa a criar a sua teoria

das relações internacionais, ordenadas em forma de normas gerais que consagram estes princípios.

Assim, a *Paz Perpétua* é escrita sobre o pano de fundo de um procedimento pacifista, onde todos os povos convivessem pacificamente, ou seja, entre os Estados na ordem internacional. Nele o capitalismo cosmopolita é exibido como a globalização humanizada, quer com isto dizer, o cosmopolitismo humaniza o capitalismo, na medida em que suaviza os efeitos secundários da globalização, limitando os governos opressores e totalitários. Contudo, as dúvidas persistem sobre uma nova configuração política. A verdade é que se todo o mundo partilhar da mesma visão, será que haveria lugar para os conflitos, ideologias e nacionalidade? Provavelmente não. Nesta linha, pois, os direitos humanos não consideram qualquer significado comum, ou até mesmo fenómenos, já para não recorrer à sua origem liberal. Por conseguinte, a questão aqui exposta será a procura de uma nova política de libertação.

Dado o contexto, Costas Douzinas é considerado um dos autores que questiona como encontrar a finalidade dos direitos humanos apontando o seu fim, na sua obra *The End of Human Rights*.

“We live on a human rights culture. And as our epoch is the age of the end (of a modernity, of ideology, of history, of utopia), rights are the ideology of the end. (...) Rights are creations of imaginative interpretation of a particular political, legal and moral history.”³⁴

Tal, na altura em que é dito pode ser considerado quase um contrassenso, dada a magnitude que os direitos humanos estavam a alcançar por todo o mundo, e a produção de leis, declarações e tratados que tem como objetivo a certificação da sua positivação. Pode afirmar-se, ainda, que aclamar o fim dos direitos humanos é um paradoxo, mas é esta a tese do autor: a constatação que os direitos humanos apenas têm paradoxos a oferecer. É sabido que o objetivo dos direitos humanos é o de lutar e resistir contra a dominação de regimes que se mostrem opressores à vida pública e privada. Porém, perdem o seu objetivo quando se transformam numa ideologia política, ou numa idolatria do capitalismo neoliberal, ou até numa versão atual da missão civilizadora.

³⁴ Costas Douzinas. *The End of Human Rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 246.

Dada a teoria de Douzinas, um dos paradoxos que ele aponta aos direitos humanos diz respeito ao facto do século XX ter sido o momento temporal onde os direitos humanos brilharam em conquistas, mas que também foi o século que presenciou as piores violações dos direitos dos seres humanos, dando exemplos como o Holocausto e os genocídios em massa. E ainda, relembra o fosso entre os mais ricos e os mais pobres, que foi acentuado, também, no século XX. Todavia, apesar de apontar tais fatores paradoxais aos direitos humanos, não é a eles que remete culpa para o fim dos direitos humanos. Segundo Douzinas, a razão para o fim dos direitos humanos está na atitude dos defensores do pragmatismo, quando acreditaram que a razão, ou seja, o homem imbuído de espírito racional, iria guiar a humanidade por caminho prodigioso. Contudo, quando tal acontece, quando um apologista decreta o fim da ideologia em que acredita, não assinala o triunfo dos direitos humanos, mas antes, coloca-lhe um ponto final. O final da ideia utópica acaba com a ideologia em causa, neste caso com os direitos humanos.

Outra causa apontada, que abala a fundamentação dos direitos humanos é a forma discursiva, pública e privada, em que insere os direitos humanos. O “raptó” dos direitos humanos, quanto à sua aplicação discursiva, faz referência à forma como governos, instituições internacionais e diplomatas, usam os direitos humanos nos seus discursos, detendo todo o poder para alcançar determinados fins. A exploração que o poder público e privado faz dos direitos humanos põe em causa a sua estrutura pelos meios utilizados para alcançar a finalidade que bem entendem. O autor não condena a totalidade da institucionalização dos direitos humanos, mas chama a atenção para os motivos que levam à reprodução de códigos, tratados e convenções por parte dos governos, que normalmente são os maiores responsáveis por violar a política dos direitos humanos, ou seja, são eles os protagonistas de brutais violações, que escondem, muitas vezes, por detrás do uso de uma linguagem dos direitos humanos ajustada, que tentam usar para sossegar a consciência pública do que realmente está por trás das suas ações.

Posto isto, a conclusão que pode ser tirada é a de que o discurso dos direitos humanos pode ser manipulado, usado com um intuito que não o da sua criação, ou seja, como uma espécie de esconderijo ou de cobertura para aliviar situações criadas que despoletaram injustiças no passado, ou no presente. A opinião de Douzinas é

exatamente esta, que o uso do discurso dos direitos humanos tem andado perdido do seu foco original, para além de estar entregue aos interesses dos governos ou de instituições internacionais, podendo estar a transformar-se em ferramentas de controlo sob o compromisso de liberdade. Quando os direitos humanos são utilizados para estes fins perdem a sua “razão de ser” e bloqueiam o seu futuro de atuação. Assim, Costas Douzinas pergunta se tal como Deus, os direitos humanos também não têm um final.

Esta premissa, a hipótese do fim dos direitos humanos, remete-nos para alguns dos paradoxos levantados pelos direitos humanos, quanto ao autor, um deles refere-se à humanidade e ao seu sentido. Relembra a história da humanidade e os vários sentidos que foi tomando ao longo da história, desde a utilização do termo *humanitas* aparecido pela primeira vez na República Romana, para distinguir o homem romano educado do homem bárbaro, até ao conceito de humanidade para a igreja católica a quando do seu processo civilizacional, que na realidade seria a imposição de uma universalização, neste caso da crença cristã. A interpretação entre a ideologia dominante dos impérios, os imperialismos e colonialismos ocidentais, levanta a questão das dualidades, entre conceitos como o poder e moralidade, império e cosmopolitismo, soberania e direitos, lei e desejo, que não são distintos, mas que se unem a nível histórico e estruturam a sociedade da época. Ou seja, poder e moralidade estruturam a ordem de cada época e sociedade.

Podemos falar sobre a mudança de fundamentação da noção de humanidade, que passou da uma natureza divina (Deus) para a natureza (humana), colocando o homem como figura central de valor absoluto e inalienável. A proclamação das declarações liberais que produzem os direitos do homem, tornando o homem um ser de direitos e esses mesmo direitos como universais, onde ao homem é conferido um estatuto de cidadão nacional pela sua associação política à nação e ao Estado. O estatuto de cidadão, no mundo globalizado, torna-se essencial para ter acesso aos direitos humanos. Com a nova ordem pós- 1989, marcada pela queda do Muro de Berlim, emerge um sistema económico gerador de grandes desequilíbrios estruturais e uma nova marcha política que promete dignidade e equidade, abrindo caminho para a emersão da combinação entre o capitalismo neoliberal e o humanitarismo. Tal junção é questionada pela moral e normas que projetam a criação do capitalismo neoliberal

mundial. A derrota do socialismo, com a queda do Muro de Berlim, vem trazer espaço de manobra ao sistema capitalista e aumentar a sua influência no resto do mundo.

Tal influência capitalista começa a ser apelidada de “novo tipo de imperialismo” por vários autores como Costas Douzinas, nomeadamente no que diz respeito ao forte esforço americano de trazer promessas para os países menos desenvolvidos, em que afirmam que a implementação do seu sistema neoliberal económico, político e de direitos irá conduzi-los ao padrão económico ocidental. Este tipo de sugestão sugere uma promessa dolosa aos países em desenvolvimento e, implicitamente, a concretização de um determinado sistema social e político homogéneo em transformar a sua ideologia em valores e princípios universais. Neste caso a ideologia em causa seriam os direitos humanos, que, devido aos seus princípios e origem liberal, promovem a introdução do capitalismo. Adotando estes contornos, os direitos humanos adquirem parecenças de carácter universal, como as do colonialismo, pois apesar de concentrarem teores distintos, já que, a título de exemplo no colonialismo existia a superiorização de uma raça em detrimento de outra, quanto à sua reprodução universal perseguem os mesmos traços. Com a finalidade de se universalizarem, os direitos humanos irrompem pelas civilizações impondo as suas ideias tomando-as como superiores às locais, numa visão quase colonizadora que caracterizou e, caracteriza, a cultura ocidental. Embora a atitude ocidental seja condenada, o tipo de intervenção humanitária que levam a cabo pode ser dividida em dois tipos de humanismo, o universalista e o comunitarista, que não são conceitos distintos mas dependentes um do outro.

O debate sobre o significado do termo humanidade, no que concerne ao seu fundamento normativo, releva a dualidade entre universalistas e comunitaristas. Cada uma das visões revela uma fundamentação diferente, mas importante para a compreensão da equidade singular, ou seja, do indivíduo em si quando confrontado com tais fundamentos. Por um lado, a visão universalista afirma que os valores culturais e normas morais devem passar por uma prova de aplicação universal e consistência lógica. Por outro lado, os comunitaristas argumentam em prol da ligação entre os valores e o contexto, ou seja, a ligação existente entre os valores e a tradição da comunidade em questão. Embora, cada uma com o seu fundamento, as duas visões incorrem no grave erro de se quererem superiorizar à ideia de humanidade que já possa existir. Querer ir

contra isso, faz com que sejam tomadas como definições absolutas quanto ao valor e sentido da humanidade que, como tal, não serão aceitem.

Quanto aos princípios universais do universalismo, este esquece a essência de cada pessoa, em si mesma e quando inserida numa comunidade, onde tem de lidar com os outros e intimamente com ela mesma, pois cada pessoa é um mundo em si mesmo e nasce em comunidade com os outros. O conceito de comunidade, para os comunitaristas, parte do seu sentido tradicional, histórico e cultural, que tem origem no seu passado e, ao mesmo tempo, determina o presente. O âmago da comunidade para os comunitaristas é então um conjunto de valores tradicionais que expulsam o novo e o externo, mas que aceita os direitos humanos se estes ajudarem a fundamentar os valores e princípios já existentes.

Apesar destas duas visões da humanidade, a influência do espírito liberal fundacional, com a sua visão individualista, nos direitos humanos, confere ao sistema capitalista, fruto do desejo individual, uma posição favorável à conciliação dos direitos e política, neste caso, na medida em que, nas sociedades capitalistas mais avançadas, os direitos humanos têm o papel de despolitizar a política e se tornarem estratégias no âmbito de legitimar o desejo individual. A legitimação dos direitos das pessoas vem estipular quem é o legislador, o legislado e os excluídos. Um dos críticos a desconstruir o paradoxo existente nos direitos humanos, o seu papel e os seus alvos foi Karl Marx.

Na sua obra *A questão judaica* (1843), Marx faz a crítica aos direitos humanos previstos nos artigos da Declaração Francesa de 1793, concluindo que eles são, na realidade, os direitos do homem egoísta inserido na sociedade burguesa, voltado para si mesmo e para o seu interesse individual revelando uma cultura niilista, onde nega todo e qualquer princípio político, religioso e social. A sua reflexão estaria direcionada para uma filosofia humanista muito própria, onde o homem só seria livre quando desligado de tudo o que era humanístico, ou quando estivesse desprendidos das rédeas económicas, sociais, políticas, filosóficas e religiosas. Para ele, só assim o homem estaria liberto daquilo a que apelidava “servidões” e só assim estaria livre para conseguir expandir-se e realizar-se com os outros homens, na construção de uma práxis concreta capaz de libertar o homem alienado e de facultar uma real emancipação humana. O seu escrito vem contribuir não apenas para voltar a pensar nas deformações do Direito nos termos liberais/individuais e da doutrina burguesa dos direitos humanos, abstratos e

universais, mas mais precisamente para impulsionar uma filosofia onde o Direito fosse tomado como um instrumento da justiça humanizada e da real emancipação social.

A tomada de consciência paradoxal de Marx sobre os direitos humanos surge quando os direitos naturais assumem a emancipação universalista, quando tomados pelos sistemas capitalistas se tornavam um meio de ascensão de poder e influência, ao mesmo tempo, naturalizava as relações sociais e económicas influentes. Os direitos naturais foram usados com o intuito de retirar o desafio político às instituições centrais do capitalismo, como a propriedade, família, religião, e assim sugerir uma proteção digna. Contudo, tais medidas usadas em nome dos direitos, que parecem naturais e normais, tomadas no âmbito público, escondem interesses privados e ideologias.

Com isto, torna-se conclusivo que o discurso dos direitos humanos tanto podem esconder como afirmar uma estrutura dominante, podendo similarmente destapar a desigualdade e a opressão, ajudando a dissimulá-la. O funcionamento dos direitos humanos passa pelas suas reivindicações e lutas para trazer à superfície situações de exclusão, dominação e exploração, assim como situações de conflitos que tem lugar no seio da vida social e política de uma sociedade. Mas, concomitantemente estas reivindicações escondem o cerne do conflito e da dominação ao envolver a luta e resistência de indivíduos que muitas vezes ganham melhorias significativas no seu bem-estar.

Pode isto querer dizer que os direitos humanos conseguem alargar à sua política universal um cunho individual? Existe quem defenda que sim, devido à ligação existente entre os antigos direitos naturais com a religião (transcendência). O dever político e a moral mantêm-se juntos até se entender e esclarecer como estas duas vias dos direitos humanos atuam, pois os direitos humanos começam a ser associados a ferramentas de controlo sob o compromisso de liberdade. Ou seja, o propósito para o qual os direitos humanos foram criados começa a ser deturpado por entidades superiores, dado o seu poder e influências, como governos nacionais e instituições internacionais, que usufruem da linguagem dos direitos humanos e das suas ações para assumirem compromissos que em primeira vista seriam do interesse comum, mas na realidade apenas servem os seus interesses individuais.

Assim, Douzinas, tira a sua última conclusão, a de que o verdadeiro fim dos direitos humanos, o seu fim idealista, a visão de um futuro que ainda não chegou e que

provavelmente nem irá chegar, nos permite continuar e apoia a ajudar aqueles que estão ainda em situações de opressão. Logo, para Douzinas, a promessa dos direitos humanos é, assim como foi o fim do direito natural, a promessa do “ainda não”, da indeterminação da autocriação.

2- Carl Schmitt e Danilo Zolo: uma das críticas mais poderosas contra os direitos humanos

Outro pensamento semelhante à visão de Douzinas, sobre a crítica segundo a qual os direitos humanos são uma ideologia pela qual Estados poderosos se permitem impor os seus valores, a sua visão do mundo e a sua força aos outros, violando a sua soberania e o seu direito à autodeterminação, numa ideologia baseada na ideia de que um Estado pode alçar-se como defensor e representante da humanidade inteira, falando em nome dos “direitos humanos”, é o de Danilo Zolo. Este herda sobretudo a crítica de Carl Schmitt ao humanitarismo das potências hegemónicas, no âmbito da publicação de *O Conceito do Político* em 1932, e à sua tendência para, em nome da paz e da defesa da humanidade, tal como acontecia sobretudo com os Estados Unidos no contexto da Sociedade das Nações, intervirem militarmente de forma indiscriminada e se alçarem em juízes sobre a moralidade dos seus adversários políticos.

Danilo Zolo sustenta a sua proposta na noção de guerra humanitária e pacifista, sendo esse o alvo da crítica. Um outro escrito de Schmitt, que relewa esta crítica, foi redigido depois de Segunda Guerra Mundial e não vem comentar as atrocidades cometidas pela Alemanha, mas apenas desconstruir a noção de guerra a que estas atrocidades acabaram por abrir a porta, a seguir à Segunda Guerra Mundial - *O Nomos da Terra* (1950). Em ambos os artigos o pensamento schmittiano conduz-nos ao cerne da noção de guerra e a sua evolução para “guerra global” como lhe chamou Danilo Zolo, pois Schmitt antecipou no seu contexto epocal o que aconteceu nos últimos anos do século XX e que se tem vindo a desenvolver nos nossos tempos, uma “guerra global” desigual, protagonizada pelas grandes potências que conservam armas de destruição maciça - as potências capitalistas e liberais anglo-saxónicas – aquelas que conduzirão uma guerra total, não submetida a regras e limitações jurídicas, logo, completamente destruidoras, mas também consideradas tanto “justas” como “humanitárias”, devido à

ação de uma polícia internacional especializada em conflitos contra inimigos da humanidade: novos bárbaros e piratas.

Estes seriam os principais traços, também, do pensamento de Zolo, tendo como base a herança schmittiana e sobre o qual se desenrola uma nova filosofia de guerra internacional, direito de guerra e o conceito de “guerra global”. Começando a analisar o ambiente bélico tendo como ponto de partida a atuação do presidente americano Woodrow Wilson, em contexto da Primeira Guerra Mundial, este declara ao mundo que os Estados Unidos da América haviam entrado em hostilidades com a Alemanha, revogando, desta forma, a sua política de neutralidade na esperança de garantir a liberdade dos povos e, conseqüentemente a paz no mundo. Tal atitude fora tomada, pois o presidente americano considerava a guerra naval alemã, como uma guerra direcionada contra todas as nações do mundo, o mesmo seria dizer, contra a humanidade. E nestes termos, a Alemanha deveria ser considerada *hostis generis humani*, portanto um inimigo da humanidade.

Tais declarações levam Schmitt a produzir, nos anos trinta, uma enorme variedade de textos que explanam a mudança de dinâmica dos conflitos bélicos, assente em três ocorrências. Primeiramente, o aparecimento dos Estados Unidos da América, como potência soberana que comanda um novo imperialismo, em detrimento da centralidade política e jurídica da Europa. Em seguida, a queda do *jus publicum europaeum* como instrumento de regulação da guerra entre Estados, com a conseqüente criação de instituições internacionais universais, como o caso da Sociedade das Nações, tendo como funções o garante da paz. E por fim, o princípio da guerra global discriminatória, onde um Estado podia indicar qual o Estado beligerante, quebrando a base não discriminatória da guerra e de neutralidade, abandonado o estilo de guerra entre Estados e passando a ser uma “guerra mundial”, onde toda a humanidade estaria envolvida.

Porém, apesar da relevância do escrito pós- Segunda Guerra Mundial onde Schmitt considera a guerra por meios aéreos e as suas implicações, a par de toda a questão da geopolítica, o fundamental para a análise dos direitos humanos, e a sua influência política ou na política, é o escrito de Schmitt, *O Conceito Político* (1932), onde expõe uma severa crítica à evocação da humanidade como fundamento para uma intervenção militar, que envolve sempre a dimensão imoral de apresentar uma

justificação que não corresponde à realidade, demonizando o adversário político e criminalizando o inimigo.

Os direitos humanos aparecem, então, como um recurso argumentativo, por parte de Estados poderosos, para justificar as suas intervenções militares de tipo "imperialista".

O que o autor pretende com este escrito é tratar, em primeiro lugar, o tema do ponto metodológico, concentrando-se nas diferenças entre o conceito de Estado e o do Político. Estes são dois conceitos que habitualmente vemos juntos, como noções semelhantes, porém Schmitt expõe o seu pensamento desarticulando-os com a finalidade de fundamentar a sua visão de conceito político, ou seja, a polaridade entre o amigo e o inimigo. No primeiro capítulo, intitulado *Estatal e Político*, Schmitt começa por dizer "O conceito de Estado pressupõe o conceito Político"³⁵ e é exatamente aqui que se denota a separação dos conceitos, apresentando a concepção que tem do Estado, que não é tradicionalista, na medida em que as noções de território e de povo são essenciais para compreender o conceito de Estado, afirmando desde logo que "Estado (...) é o *status* político de um povo organizado dentro de uma unidade territorial".³⁶

O Estado schmittiano nestes termos "é uma condição de características especiais de um povo, mais precisamente a condição competente dado o caso decisivo e, por isso, perante os muitos *status* individuais e coletivos", ou seja, caracteriza-se por uma compreensão de Estado que é a forma política da unidade de uma sociedade, onde cabe à decisão soberana criar as condições necessárias da organização. A diferença que o autor introduz entre Política e Estado, está na ideia de que o político é uma relação onde existe a possibilidade do grau extremo de conflito, amigo-inimigo. O Estado, aqui, assume o monopólio do político, ou seja, o monopólio da distinção amigo-inimigo e as suas consequências. Nesta perspetiva, Schmitt argumenta que o político é anterior ao estatal, já que outras instâncias podem competir com o Estado e disputar com ele a determinação desse conflito (partidos, igrejas, etc.). Assim, segundo ele, se o Estado deixar de ter esse monopólio, o Estado entra em crise, despoletando conseqüentemente uma guerra civil.

Outra questão que define o que é o político, diz respeito aos âmbitos da realidade, onde cada um é definido pelos seus conceitos próprios. Mais propriamente,

³⁵ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 43.

³⁶ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 43.

o âmbito religioso, que tem subjacente a distinção entre crentes e não crentes, fieis ou infiéis, existe o âmbito ético baseado na distinção entre o bem e o mal, ou o âmbito estético com a distinção entre o feio e o bonito. No caso do político, a questão não se trata num âmbito da realidade. A verdade é que não existem coisas políticas e não políticas. Tudo pode ser político. Como tal, os conceitos políticos fundamentais não são propriedades de coisas, pois aludem a uma relação, mais precisamente, ao potencial conflito extremo: a diferença entre amigo-inimigo. Na medida em que tudo possa ser político, se conseguir determinar, a partir da sua esfera própria, o conflito extremo. A título de exemplo, se uma igreja, pertencente à esfera religiosa, conseguir determinar a diferenciação amigo-inimigo, declarando uma guerra religiosa ou uma guerra santa, então essa igreja, apesar da sua origem religiosa, não pode deixar ser determinada por relações políticas. Nesta ótica, o Estado é, para Schmitt, a instância que tenta circunscrever o conflito extremo, a diferenciação amigo-inimigo determinante do político, numa esfera pública. Assim, o desaparecimento do Estado ou a perda de autoridade faz o político disseminar-se, iniciando-se uma guerra civil.

Então afirma: “ A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre amigo e inimigo. Ela fornece uma determinação conceitual no sentido de um critério, não como uma definição exaustiva ou especificação de conteúdos.”³⁷

Relembremos que tal conceito político é polémico, no sentido que deriva do conflito potencial que lhe está subjacente, mas o autor esclarece: “todos os conceitos, representações e palavras políticas têm um sentido polémico, visualizam um antagonismo concreto, estão ligados a uma situação concreta, cuja consequência extrema é um argumento amigo-inimigo (manifestado na guerra ou revolução) e transformações vazias e fantasmagóricas quando esta situação é esquecida”. Tal significa, que os termos políticos “como Estado, República, sociedade, classe, são incompreensíveis, quando não se sabe quem, em concreto, deve ser atingido, combatido, negado ou refutado (...)”.³⁸ Antes de continuar a desconstruir o pensamento schmittiano, é importante lembrar que o autor favorece o âmbito político

³⁷ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 51.

³⁸ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 57.

aos outros, conferindo-lhe alguma autonomia, e a importância dos termos amigo e inimigo só fazerem sentido quando formulados no âmbito político:

“Na medida em que ela (distinção) não é derivável de outros critérios, corresponde, para o político (...). Em todo o caso, ela é independentemente, não no sentido de um novo âmbito, mas na maneira em que não se fundamenta nem em alguma das oposições, nem tampouco em várias delas (...).³⁹

Contudo, não quer dizer que o conceito político seja um conceito isolado, pois ele convive com outros conceitos e aproxima-se deles numa sociedade, então, apesar de autónomo, a aproximação com outros campos pode até torná-los políticos. A ideia que jaz neste pensamento é a de que a composição amigo-inimigo só existe inserida num contexto político - nenhuma outra posição é determinante deste conceito - o que significa que a distinção política não nasce de outros conteúdos de pensamento. Na medida em que os conceitos políticos são produtos do conflito potencial que lhes é conseqüente (a guerra), mas pode adquirir consistência dessas áreas:

“O político pode extrair sua força dos mais variados setores da vida humana – de contraposições religiosos, económicas, morais e outras. Ele não designa um âmbito próprio, mas apenas o grau de intensidade de uma associação ou dissociação entre os homens, cujos motivos podem ser de cunho religioso, nacional (no sentido étnico ou cultural), económico ou outro, e que em diferentes épocas provocam diferentes ligações e separações.”⁴⁰

O ambiente político pensado por Schmitt é muito próprio, sendo designado como um potencial conflito extremo, diferenciador dos seres humanos em amigos e inimigos, bem como a partir das implicações dessa diferenciação, nomeadamente a partir da possibilidade da guerra: “O antagonismo político é a mais intensa e extrema contraposição e qualquer antagonismo concreto é tanto mais político, quanto mais se aproximar do ponto extremo do agrupamento amigo-inimigo. No interior do Estado, enquanto unidade política organizada que, como um todo, coincide com a distinção

³⁹ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 51-52.

⁴⁰ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 63.

amigo-inimigo.”⁴¹ Como pode ser observado, a decisão sobre o agrupamento amigo-inimigo só é possível de ser efetuada num contexto político, sendo essa decisão tomada com base em quem sou “eu” e quem são os “outros”, e para Schmitt a configuração política do povo é fundamentada nesta mesma distinção: “Enquanto um povo existe na esfera do político ele precisa, ainda que somente para o caso mais extremo – mas sobre cuja ocorrência é ele mesmo quem decide – determinar por si mesmo a diferenciação de amigo-inimigo. Aí se encontra a essência de sua existência política.”⁴²

Com isto, é flagrante a ideia de que um povo só existe politicamente, caso adquira a sua própria decisão de amigo-inimigo, pois um povo que não seja capaz de um tomar tal decisão, não pode ser considerado, para Schmitt, um povo onde a política exista de facto. A decisão que declara, tem de ser elaborada publicamente e torna-se parte constitutiva do povo em causa, porque para o autor “um povo politicamente existente não pode portanto renunciar, quando for o caso, a diferenciar amigo e inimigo com uma determinação por sua conta e risco”.⁴³ É crucial que o povo tenha consciência sobre aquilo que o torna um amigo e aquilo que o torna um inimigo, já que é uma decisão que determina a sua posição política. Este é o cerne do conceito do político de Schmitt que se desenrola envolta da relação entre aqueles que são amigos e aquilo que torna os outros inimigos. Para além de ser baseado na relação entre os dois termos e entre os contornos de diferenciação dos dois grupos:

“A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou desassociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, económicas, ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente económico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócios com ele.”⁴⁴

Sendo assim, o inimigo surge imbuído nas particularidades do conceito do político. Pode ser concluído, desde já, que o inimigo nasce por meio de uma decisão

⁴¹ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 56.

⁴² Carl Schmitt, *O Conceito do Político*, Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 76.

⁴³ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 76.

⁴⁴ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 52.

política que tem lugar publicamente. Bem como, o seu aparecimento configurado naquele que eu posso combater, ou seja, aquela pessoa que, em caso de conflito, posso negar-lhe a existência em defesa da minha própria vida. Aqui, a ideia de inimigo traz consigo a ideia de que decidir que aquela pessoa é o meu inimigo, pode implicar a hipótese da sua morte física, por isso é uma decisão elevada a um caso limite, assim como o próprio conceito de político, pois apenas é operado na presença do confronto amigo-inimigo.

Mais rigorosamente, o entendimento de Schmitt de inimigo é o seguinte:

“ (...) ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decidido mediante uma normalização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro “desinteressado”, e, portanto, “imparcial”. ”⁴⁵

Tal definição significa que aquilo que determina o inimigo schmittiano é a hipótese de existir confrontação com ele, isto é, é no combate real do estado de guerra que fica definido quem é o inimigo. E para além disto, introduz um importante pormenor na caracterização da figura do inimigo, que passa pela elaboração pública do conceito: “ Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real, combatente, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo que refere a tal conjunto de homens, especialmente a um povo inteiro, torna-se, por isso público.”⁴⁶

Desta maneira, a noção de inimidade schmittiana é fundamentada pela necessidade de negar a existência do outro, de modo a afirmar a minha existência, daí poder ser concluído que o estatuto de inimidade, para o autor, tem a particularidade de ser observada como um caso limite, logo, político. Ainda, a noção de “caso crítico” para Schmitt, é referida na situação concreta de guerra real e, neste sentido, não é possível definir regras e normas, porque, nesse caso, não seria possível efetuar a distinção entre amigo-inimigo, visto que a eliminação dessa normalização é que faz com que exista a possibilidade de conflito com o inimigo. Portanto, se o inimigo é aquele que me distancia

⁴⁵ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 52.

⁴⁶ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 55.

do outro, o amigo será aquele com que me identifico e de quem, conseqüentemente, me aproximo. O amigo aparece quando a negação daquele que é inimigo é um ponto comum entre todos os membros do mesmo grupo.

Outros modos de pensar a questão amigo-inimigo é o conceito de “caso crítico”, estado de exceção, ou seja, a possibilidade de combate, representada pela guerra, são conteúdos fundamentais para pensar a definição de político entre os dois grupos humanos. Neste sentido, a questão da inimizade é um fator decisivo para a pronúncia da guerra, visto que o conceito de inimigo é pensado em comum com a propagação da guerra, na medida em que a introdução a guerra presume a determinação do inimigo.

Logo, perante este pressuposto, uma declaração de guerra origina, por sua vez, é considerada uma declaração de inimizade, pois toda a guerra tem de pressupor um inimigo contra o qual o conflito será travado, sendo apoiado nesta associação entre os conceitos guerra-inimigo, que o conceito de político será traçado.

Concluindo, o momento de decisão entre amigo ou inimigo tem lugar na ocorrência real de uma guerra (estado crítico, estado de exceção), sucedendo nesse espaço (combate) que o conceito do político se classifica como um conceito-limite. A guerra classifica-se, na ocorrência da morte física do inimigo, como um modelo onde o campo político se torna fundamental, segundo Schmitt, que concebe a guerra como “ (...) uma luta armada entre duas unidades políticas organizadas, guerra civil, a luta armada no interior de uma unidade organizada (...).”⁴⁷ Tanto o conceito de guerra, como o de inimizade são considerados mecanismos, que requerem o extermínio concreto, gerando a guerra como sendo “ (...) a realização extrema da inimizade.”⁴⁸

A noção de guerra, explanada pelo autor, configura-se em termos específicos e detém uma ocorrência de suma importância, porque para ele a guerra “não carece de ser algo de cotidiano, algo normal, nem precisa ser compreendida como algo ideal ou desejável, contudo precisa permanecer presente como possibilidade real, enquanto o conceito de inimigo tiver sentido”.⁴⁹ Estando o conceito de guerra relacionado intrinsecamente com o conceito político, na aparição do inimigo: “ A guerra não é,

⁴⁷ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 58.

⁴⁸ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 59.

⁴⁹ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 59.

absolutamente, fim e objetivo, sequer conteúdo político, porém é o pressuposto sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político.”⁵⁰

Posto isto, podem ser retirados dois entendimentos na política de Schmitt, um deles considera a guerra como possibilidade potenciada pelo conflito extremo e o outro, que entende a guerra como um acontecimento real, em pleno combate, onde já foi previamente definido quem seria considerado o inimigo, para depois o abater. Aqui, jaz a dicotomia existente entre a política e a questão amigo-inimigo, afirmando:

“ (...) a eventualidade excepcional tem um significado especialmente decisivo e revelador do núcleo da coisa. Pois somente no combate real apresenta-se a consequência extrema do agrupamento político de amigo e inimigo. A partir desta possibilidade extrema é que a vida das pessoas adquire uma tensão especificamente política.”⁵¹

Para o autor, a guerra tem um sentido muito próprio, e é particularmente definida pela polaridade amigo-inimigo, como já foi dito, não precisando de ser conduzida em favor de ideias ou normas jurídicas, precisando apenas de ser definida contra um inimigo real:

“A guerra, enquanto o meio político mais extremo, revela a possibilidade, subjacente e toda a concepção política, desta distinção entre amigo-inimigo. Destarte, ela apenas tem o sentido enquanto esta distinção estiver realmente presente ou for ao menos realmente possível na humanidade.”⁵²

Logo, a configuração de uma situação bélica só fará sentido, nos moldes schmittianos, se tiver lugar dentro de uma configuração política e não por motivos puramente económicos, morais ou outros, dado que a presença da questão amigo-inimigo só ocorre num ambiente político, ou caso exista uma nova configuração das contraposições não políticas, em políticas, quer com isto dizer que:

“ (...) oposições morais, religiosas e outras podem elevar-se à condição de oposições políticas e provocar o agrupamento de luta entre amigo-inimigo. (...) a oposição

⁵⁰ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 60.

⁵¹ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 60.

⁵² Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 61.

determinante deixa de ser puramente religiosa, moral ou económica, e passa a ser política.”⁵³

Para que exista esta mudança, torna-se sempre necessária a possibilidade de haver um conflito e a possível morte do “outro”, pois:

“ (...) o que interessa é sempre apenas o caso de conflito. Se as forças opositoras económicas, culturais ou religiosas forem tão fortes a ponto de, por si só, determinarem a opção acerca do caso de guerra, estas tornam-se justamente a nova substância de unidade política.”⁵⁴

Ao chamar a atenção para esta particularidade do conceito político (questão amigo-inimigo), Schmitt traz para a discussão a existência de vários Estados que concorrem entre si, apercebendo-se que a noção de inimigo acarreta a existência de uma unidade política, que se insere no conceito de inimigo, a ideia de que o universo é constituído por vários Estados que se relacionam politicamente, apelidando “o mundo político de pluriverso e não universo.”⁵⁵ Defende que a unidade política não pode ser universalizada, dado que tal conduziria ao desmantelamento da distinção entre amigo e inimigo, assim como o conceito de humanidade que não pode ser contraposta a outra categoria.

Para o autor, o Estado é o âmbito no qual são criadas as estruturas fundamentais que caracterizam o político, mas o político não se reduz ao Estado. Embora também possa deter a competência para fazer a guerra, exterminando o inimigo e com poder suficiente para exigir que todo o corpo político dê a própria vida em combate. Nesse sentido, é no âmbito do Estado que está a capacidade de decidir sobre a guerra, e a definição do inimigo: “Ao Estado como unidade essencialmente política pertence o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de, num dado caso, determinar em virtude de sua própria decisão, o inimigo, e combatê-lo.”⁵⁶ Explicitando ainda que, “ O Estado, como unidade política decisiva, concentrou um enorme poder: a possibilidade de fazer a guerra e de com isso dispor abertamente sobre a vida dos homens.”⁵⁷ É devido a todo o poder conferido ao Estado, unidade política, que é qualificado como a unidade suprema

⁵³ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 62.

⁵⁴ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 65.

⁵⁵ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 80.

⁵⁶ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 71.

⁵⁷ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 72.

que decide quem é o amigo e quem é o inimigo: “Por este poder sobre a vida física dos homens eleva-se a comunidade política sobre toda outra espécie de comunidade ou sociedade.”⁵⁸ O autor mais afirma: “A unidade política, em certos casos, precisa exigir o sacrifício da vida”.

Resumindo, é por via de conceitos como: amigo, inimigo, unidade política e Estado que Schmitt formaliza o seu conceito do político, problematizando a configuração do Estado e a sociedade em que se insere. Traça, no fundo, todo um entendimento sobre a supremacia do Estado, como unidade política, em detrimento de outros campos que ajudam a estruturar uma sociedade.

Com isto, pode afirmar-se que configuração do pensamento de Schmitt é bastante contemporânea, como admite Danilo Zolo, na medida em que aprofunda a relação existente entre a vida e a política, tentando compreender qual o efeito do poder da unidade política na vida dos indivíduos, sendo esta última afirmação que remete para a questão do imperialismo estatal e, a par disso, o proveito desses mesmo Estados de conduzir guerra em nome da humanidade, conforme a crítica de Zolo. É justamente assente na noção de humanidade, dada por Schmitt, que Zolo chama a atenção para a ideia da instauração de um Estado universal, que atue em nome de toda a humanidade, vindo anular a diversidade dos povos, bem como a dimensão política schmittiana.

Com base no pensamento de Schmitt, que havemos analisado até aqui, a ideia de existir uma superpotência que conduza as próprias guerras como guerras em nome e proveito da humanidade, não é de todo apoiada por Danilo Zolo, pois este sustenta que se um Estado combate o seu inimigo em nome da humanidade a guerra que leva a cabo não é uma guerra da humanidade, mas sim um aproveitamento por parte desse Estado, do conceito de humanidade, para combater o seu inimigo em próprio proveito, inimigo este que pode ser bárbaro, infiel ou pirata. Apropriando-se do conceito de humanidade, esse Estado considera o outro Estado como inimigo, monopolizando o conceito durante a guerra, para depois o considerar como “inimigo da humanidade”. Pode considerar-se que o termo “humanidade” é o melhor estandarte ético-humanitário e particularmente adequado para a expansão imperialista.

⁵⁸ Carl Schmitt, *O Conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls, Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 74.

A par disto, é evidente que toda a crítica do imperialismo conduzida por Zolo tem como alvo os Estados Unidos da América e a sua retórica humanitária do universalismo capitalista, que tenciona espalhar pelo mundo o capitalismo industrial e comercial, como um projeto hegemónico que pode até conduzir a uma “guerra global humanitária”. Já Schmitt na sua crítica releva a ação das Sociedades das Nações, que no advento das primeiras décadas do século XX, quando a comunidade internacional entendia que era necessário estabelecer instituições supranacionais e não apenas interestaduais, capazes de superar a anarquia do sistema westphaliano dos Estados soberanos.

Ao coberto da ideologia universalista, teve lugar em Genebra, em 1920, a criação da Sociedade das Nações, com o intuito de ser uma instituição de cariz universal e especializada em garantir a paz no mundo, lembrando que esta criação fora encabeçada pelos Estados Unidos da América e não pela Europa. A atuação do direito internacional criado em Genebra não era a de “ritualizar” a guerra entre os Estados europeus, limitando a sua existência, moderando-a e impedindo que acontecesse. Pelo contrário, a tarefa que havia sido atribuída fora a de ser uma organização universal. Ou seja, tornou-se um solo que não suprimia a possibilidade de guerra, muito pelo contrário, introduziu novas possibilidades de guerras, dado a existência de conflitos de interesse entre Estados, autorizando até algumas guerras e impedindo que existam barreiras da guerra ao legitimá-las e sancioná-las.

Conforme, o entendimento de Zolo, tendo em conta a consideração de Schmitt, a falência desta unidade era inevitável, dado que para ambos a guerra humanitária é a cobertura para intervenções imperialistas, visto que a humanidade não tem inimigos a apontar, não existindo a questão amigo-inimigo e, para além disso, a constituição americana faria com que esta fosse apenas mais um instrumento nas mãos de Estados capitalistas, que fariam uso desta instituição para benefício próprio, com o *slogan* de “guerra justa” ou “guerra humanitária”.

Atualmente, sustentado sobre a mesma crítica, a questão “cínica/hipócrite” da utilização pelas potências ocidentais do discurso dos direitos humanos para legitimar as suas intervenções militares, perante o mundo, Zolo escreve no portal virtual - // *Manifesto* – um texto⁵⁹, intitulado “Uma impostura criminoso”, sobre a invasão da Líbia

⁵⁹ “Un'impostura criminale” di Danilo Zolo - 23/03/2011 – <http://ilmanifesto.it/> Última consulta em 1/3/2014

encabeçada pelos Estados Unidos, onde aponta a ação do ocidente como “Imperialismo Humanitário”: “L’esaltazione dei diritti umani, la garanzia della sicurezza e della pace sono pura retorica”. Retoma a discussão sobre o imperialismo humanitário e, ao mesmo tempo, lança um severo ataque às potências mundiais, como os Estados Unidos da América, a França, Itália e Inglaterra. Para além de apontar à eleição de Barack Obama a não superação da atitude imperialista, mas sim uma posição imperialista idêntica, continuando a hegemonização americana pelo mundo, ajudada pelas ações da NATO na intervenção humanitária, agora na Líbia, como já havia sido no Iraque.

A atitude, por parte destas potências ocidentais, é vista por Zolo como a confirmação da vontade de possuir o controlo da área mediterrânea, todo o Golfo e até a África. Utilizando o louvor aos direitos humanos, a garantia da paz e da segurança, como pura retórica, para a eminente invasão e agressões contra o Iraque e o Afeganistão. Com a chefia dos Estados Unidos da América, estas ações são muitas vezes “o pano de fundo” para esconder a verdadeira disposição neocolonial e neoliberal das intervenções humanitárias. Tal ação inebriadora ocorre graças à ausência de reais controlos no que toca às violações da Carta das Nações Unidas e da utilização oportunista, por parte da América, do Conselho de Segurança das Nações Unidas, que servem de instrumentos e mecanismos de legitimação hegemónica dos Estados Unidos da América. Como foi possível comprovar, a título de exemplo, a ação “criminosa” da NATO contra a Sérvia em 1999, já que a Carta das Nações Unidas não permite intervenções em outros países soberanos (salvo raras exceções que necessitam de aprovação do Conselho de Segurança das Nações Unidas), ambicionada pelo presidente americano Bill Clinton para a “independência” do Kosovo, onde foram mortas milhares de pessoas, numa intervenção dita “humanitária”, que levou à apresentação, por parte da Jugoslávia, de uma queixa ao Tribunal Internacional de Justiça em Haia contra dez membros da NATO (Bélgica, Alemanha, Canadá, Espanha, Estados Unidos da América, França, Itália, Países Baixos, Portugal e Reino Unido).

Muitas violações das Carta das Nações Unidas tiveram lugar por ações americanas, como foi o exemplo da interdição aéreo em espaço definido (resolução 1973, 17 de março) e a intervenção em questões que pertencem à competência interna do Estado (cláusula 7 do artigo 2). Estes são dois exemplos de cláusulas da Carta que foram violadas na guerra contra a Líbia, pois o espaço aéreo foi invadido, assim como a

intromissão militar levada a cabo pelo Conselho de Segurança na guerra civil libanesa. Estas violações quase que fazem esquecer que o artigo 39 da Carta das Nações Unidas, que presume que o Conselho de Segurança possa apenas autorizar a utilização da força militar depois de ser verificada a existência de uma ameaça internacional e/ou violação à paz, assim como a preconização de um ato de agressão de um Estado a outro. Ainda, o Conselho de Segurança pode declarar que se trata de uma ameaça à paz e segurança internacional, a violação dos direitos humanos.

Tal poder e ação, segundo Zolo, tornam-se difíceis de conjugar, com todas as violações que o próprio Conselho levou a cabo ao longo da história do direito internacional. A “responsabilidade de proteger” do Conselho é claramente posta em causa, dado que pode tomar as medidas militares que julgar oportunas em nome da “defesa da paz” do mundo. Como tal, é evidente que o Conselho não é de todo competente para definir novas formas de direito internacional, exemplificando a sua ação na guerra civil libanesa que nunca fora uma ameaça à paz e à segurança internacional, como os membros que constituem o Conselho (China, França, Rússia, Reino Unido, Estados Unidos da América) quiseram fazer crer ao resto do mundo. Pesarosamente, na visão de Zolo, a mudança de presidência na América nada veio mudar o sentido do direito internacional ser cada vez mais imperialista, dada a continuidade da guerra no Afeganistão e a frustração da promessa de encerramento de Guantánamo, ignorando o discurso levado a propósito dos direitos humanos. Tudo isto, leva à dedução que quando o regime opressor for deposto, a guerra acabará, mas o interesse dos Estados Unidos continuarão, como aconteceu no Iraque, a garantir o controlo da Líbia.

Consequentemente, constata ainda que o princípio de proteger a paz e o direito da Comunidade de aplicar a força para conter atos de violência que ameaçam o ambiente de paz, presentes nas medidas centrais da Carta das Nações Unidas, estão a ser substituídos pelo princípio da defesa e garantia dos direitos humanos. Esta mudança demonstra uma nova tendência que levanta a Zolo variadas questões. Dada a visão universalista que vem rompendo o direito internacional, a estrutura atual das instituições internacionais, particularmente a do Conselho de Segurança das Nações Unidas encontra-se subjugado ao poder de veto dos seus membros permanentes. E ainda, a doutrina dos direitos humanos que com as suas vocações universalistas,

preuncia-se como a nova ideologia virada contra as culturas não-ocidentais, numa perspectiva de “ocidentalização do mundo”. E finalmente, pensando a doutrina ético-teológica do *bellum justum* (guerra justa), como um tradicional instrumento apologista das guerras ocidentais, que ameaça transformar-se numa “reivindicação humanitária”, na qual o uso da força se torna compatível com a defesa dos direitos humanos.

É com base em tais factos, que Zolo crítica intensamente a intervenção militar que fora levada a cabo no Kosovo, enquanto era aplaudida a não intervenção na Jugoslávia pela NATO, onde nenhuma superpotência foi responsabilizada, ou questionada, pelas milhares de mortes de civis na região. Relembra ainda que foi perante estas atrocidades que a intervenção militar foi legitimada, assente em motivos “humanitários”, rompendo com a soberania dos governos intervencionados, eleitos por legitimidade política do seu povo. Assim, para Zolo, a invasão do Kosovo não colocou em causa o futuro da região balcânica, mas sim o destino do direito internacional e o papel das Nações Unidas, que desautorizaram a ofensiva militar, provando a ausência de capacidade, ou autoridade, para chefiar questões bélicas, contrariando os defensores do “pacifismo institucional” como algumas posições kantianas e de Norberto Bobbio, que defendiam as instituições internacionais e o direito como as principais ferramentas para atingir a paz e proteger os direitos fundamentais. Zolo defendia ainda que a guerra humanitária no Kosovo, revisitando o pensamento de Schmitt no *Conceito do Político*, só se processou dado o interesse de um Estado, neste caso principalmente da América, ao invocar a humanidade para benefício próprio, apontando essa mesma crítica à nova ideologia dos direitos humanos.

3- Michael Ignatieff: uma visão pragmática dos direitos humanos

Numa posição oposta ao “realismo político” schmittiano evocado por Zolo, encontramos a defesa dos direitos humanos não apenas numa perspectiva “idealista”, mas numa perspectiva também pragmática. Tomemos, por exemplo, a posição de Michael Ignatieff. Trata-se de uma visão que, ao contrário de outros teóricos contemporâneos de direitos humanos, não nega a associação dos problemas históricos com as falhas justificativas dos direitos humanos, nem foge aos argumentos metafísicos

e ontológicos que delineiam a teoria dos direitos modernos. Muito pelo contrário, Michael Ignatieff adota esta abordagem para analisar o problema dos direitos humanos no escrito *Human Rights as Politics and Idolatry*. No seu ponto de vista, todas as justificações dos direitos humanos, sejam metafísicas ou ontológicas, estão destinadas ao fracasso, pois sem quererem estão a condenar os compromissos entre as pessoas e as responsabilidades consequentes dos direitos humanos. Afirma que a metafísica e os argumentos ontológicos não são claros e apresentam sempre imensas controvérsias.

Mais precisamente, as justificações metafísicas não são transparentes e, como tal, “confundem o que queremos ser com o que empiricamente sabemos que são”⁶⁰, levantando uma aura de controvérsia em relação aos direitos humanos, abrindo uma brecha entre as responsabilidades dos direitos humanos e os compromissos com as pessoas. Quanto aos argumentos ontológicos, embora o autor não seja completamente explícito na sua argumentação, podemos denotar que os classifica como pouco claros, devido ao comportamento das instituições políticas que são responsáveis por criar o ambiente profícuo aos direitos humanos, que muitas vezes se perde em justificações e exigências. De acordo com o autor, todas estas justificações tendem não a ajudar a fundamentar os direitos humanos, mas sim a aumentar a incerteza do seu sucesso.

Nesta linha, de acordo com Ignatieff, ao invés de tentar procurar fundamentar os direitos humanos com justificações metafísicas e ontológicas, devia-se tentar fundamentá-los com argumentos históricos e prudenciais, que iriam destacar o papel e atuação dos direitos humanos na vida das pessoas. Esta é a principal tese do autor, fazendo a articulação entre os direitos humanos e a história, que já mostrou o que acontece quando existe a ausência das proteções básicas para a vida, integridade física, entre outros, recorrendo ao exemplo da Alemanha nazi (Holocausto). Contrastando, argumenta que as nações onde exista toda uma rede de proteção ao indivíduo, e onde este é capaz de impedir outros de atacarem a sua segurança e integridade física, são nações onde existe o respeito pelos direitos humanos, sendo do interesse prudencial dos seres humanos a criação e adesão as exigências dos direitos humanos. Assim, para Ignatieff, os seres humanos são prudencialmente obrigados a criar e aderir às exigências

⁶⁰ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 54, Tradução livre.

dos direitos humanos, mesmo que isso signifique o uso de uma política coerciva por parte dos Estados.

Nestes termos, toda a contextualização do pensamento de Ignatieff e os seus principais argumentos surgem, conforme foi dito acima, no seu escrito onde fala sobre os direitos humanos como política e como algo sagrado (idolatria). Inicia a sua investigação analisando os direitos humanos como política e, a partir daí, considera primeiramente o caráter moralizador dos direitos humanos e o seu progresso e observa a linguagem dos direitos humanos como influência da conduta dos Estados e dos indivíduos. Aponta que a disfunção do discurso dos direitos humanos está estritamente ligada com a cultura ocidental, caracterizando-se como uma ideia quase excêntrica. Já para não falar da falência dos instrumentos dos direitos humanos, depois de 1945, que não tiveram a expressão triunfante do imperialismo europeu, mas sim a comprovação do cansaço das guerras e das suas consequências.

Neste contexto, a Declaração Universal dos Direitos Humanos traz à superfície a tradição europeia da herança da lei natural, esperançosa de recuperar a “liberdade negativa” dos indivíduos, de maneira a que estes se possam erguer e contrariar as ordens do Estado quando coagidos. Para além disso, a Declaração Universal representa uma nova reorganização da normatividade no âmbito internacional do pós-guerra, pois antes dela, apenas alguns Estados respeitavam a noção de direito internacional. A partir de 1948, os direitos individuais obtiveram reconhecimento legal e, pela primeira vez, todos tinham o garante dos seus direitos podendo enfrentar os abusos e opressões estatais. Para o mundo desenvolvido, a ratificação das convenções internacionais sobre os direitos humanos surgem como condição para agrupar os Estados, numa espécie de família de nações.

É preciso não esquecer que a propagação das normas dos direitos humanos é muitas vezes vista como consequência moral da globalização económica, bem como a classificação dos direitos humanos como a moralidade individual, ligada ao economicismo individual do mercado global. O problema de os direitos humanos serem globais tem a ver com a contaminação dos interesses dos Estados e instituições poderosas, não porque possam servir os seus interesses, mas sim porque avançam os interesses do poder. Os direitos humanos tornam-se globais, dada a variedade de

culturas e mundividências independentes do ocidente, que de algum modo tenta resolver os problemas comuns dos cidadãos contra as injustiças dos Estados.

Toda a difusão cultural dos direitos humanos é apelidada, segundo Ignatieff, como um progresso moral, muito embora ainda esteja imbuído em ceticismo por partes daqueles que apoiam e ajudam esta difusão. A dúvida que assombra os códigos dos direitos humanos surge sustentada no impacto que possam ter nas sociedades, mais propriamente porque se os direitos humanos ainda não conseguiram “domar os leões”, muito certamente irão aumentar o poder das vítimas, visto que os instrumentos de execução dos direitos humanos têm dado às pessoas, vítimas de algum tipo de coação, um pilar jurídico de sustentação onde podem participar os abusos e opressões. Para além de propiciar a emergência de organizações não-governamentais para os direitos humanos, como a Amnistia Internacional dos Direitos Humanos, que tem a função de exercer pressão nos Estados que prometeram respeitar os direitos humanos. Porém, Ignatieff alerta que nem todas as organizações não-governamentais atuam em prol da defesa e proteção dos direitos humanos, existindo aquelas que usando o discurso da universalidade dos direitos humanos se preocupam em defender causas particulares, como os direitos nacionais de certos grupos, ou minorias e classes sociais.

O alerta recai, também, sobre o problema dos particularismos que gera o universalismo, na medida em que uns acusam a violação do seu compromisso por parte do outro, dando o exemplo atual da guerra e acusações entre os palestinos e os israelitas. Os defensores dos direitos humanos tendem a descrever-se como antipolíticos, defendendo as reivindicações morais universais que deslegitimam a política, que serve na maior parte dos casos como justificação para os abusos dos direitos humanos. Contudo, esta atitude apolítica nem sempre é seguida, conforme afirma Ignatieff, visto que o ativismo dos direitos humanos começa a tomar partidos, de forma a mobilizar integrantes poderosos que consigam fazer com que as práticas abusivas cessem.

Como resultado deste comportamento, o ativismo dos direitos humanos começa a transformar-se em parcial e político. Assim, as políticas que se criaram em volta dos direitos humanos são disciplinadas ou limitadas pela moralidade universal. Os direitos humanos e a política encontram-se quando tanto os políticos como os ativistas se têm de controlar quanto às suas escolhas, de maneira a tentar conciliá-las com aquilo que

diz respeito aos direitos humanos. Ignatieff recorda, ainda, as questões da moralidade dos ativistas e até que ponto podem conservar o direito de representar. O ativismo dos direitos humanos tem por definição e por defeito tomar tudo por garantido, ou seja, que os seus valores são universais, e, como tal, representatividade nos interesses universais. Porém, o problema é que muitas vezes se descomprometem com as questões que realmente deveriam defender. A monotorização dos abusos aos direitos humanos fez com que estes ganhassem algum espaço na consciência internacional e é exatamente isso que os ativistas dos direitos humanos (organizações não-governamentais) tentam fazer, ao alertar os Estados signatários das convenções sobre os direitos humanos como devem agir, para além de exporem as lacunas existentes entre as práticas e as promessas.

A consciencialização do mundo sobre tudo isto levou a que as políticas dos direitos humanos fossem internacionalizadas e, ao mesmo tempo, democratizadas, obtendo uma certa pressão sob os Estados que aceitem as políticas externas, ou que pelo menos as tenham em consideração na sua política interna, acolhendo todos os valores que lhes confirmem vantagens e sejam dos seus interesses. Aqui, é preciso lembrar, como faz o autor, que a distinção entre valores e interesses nem sempre é distinta e, muitas vezes, senão em quase todas, os interesses prevalecem em detrimento dos valores. Algo que precisa de ser pensado e melhorado.

Outro ponto que o autor foca na análise que efetua aos direitos humanos como política, tem como principal foco aquilo a que chama “Exceção Americana”⁶¹, onde aborda a exceção americana quanto à aceitação do Tribunal Criminal Internacional, no que concerne ao respeito pelos direitos humanos e que, para o autor, tem um explicação histórica, embora tenha levantado algum incómodo para outras grandes potências como a Inglaterra e a França. A explicação histórica que o autor indica tem a ver com a natureza peculiar dos direitos dos cidadãos americanos, pois para estes os seus direitos têm origem no próprio consentimento da pessoa, conforme é explanado na Constituição dos Estados Unidos da América e, como tal, para eles, não faz sentido que seja um tratado internacional a lhes auferir uma lista de direitos que segundo eles, lhe são inerentes pela política nacional.

⁶¹ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 12, Tradução livre.

Para além disso, os cidadãos americanos apontam a ausência de legitimidade nacional nos tratados nacionais, não os reconhecendo como válidos. A atitude relutante por parte da América coloca-a numa relação, a que o autor apelida de paradoxal, relativamente à ordem internacional em emersão, sustentada precisamente, pelos princípios dos direitos humanos. Pode-se observar que a América, sendo uma das potências que mais aclama os direitos humanos, seja aquela que mais resistência tenha mostrado quanto à adoção das normas que aplicam aos seus cidadãos e instituições.

A soberania nacional e os direitos humanos em muito favorecem a hostilidade que como a América sentiu, outros países não ocidentais possam sentir, dada a necessidade de legitimação nacional da qual os direitos humanos dependem. É exatamente neste ponto, que o autor recorda questões como o nacionalismo e a autodeterminação dos povos. Lembra que a atitude da América não é surpreendente, nem única, já que ainda existem vários Estados que defendem os seus direitos civis e políticos como sendo mais legítimos, do que os direitos consagrados por tratados internacionais, por isso afirma que “os direitos humanos têm promovido o crescimento do nacionalismo, uma vez que os tratados dos direitos humanos têm encorajado, se não fortalecido a reivindicação de movimentos à autodeterminação coletiva”⁶². No mundo moderno, a proteção para aqueles que mais precisam é dada pela autodeterminação coletiva, preferencialmente por um Estado que tenha capacidade de defender os seus cidadãos, pois a legitimidade de um governo traz direitos defensivos, que por sua vez são legitimados pela soberania popular e pelas entidades locais jurídicas e policiais. O nacionalismo e os direitos humanos têm propósitos diferentes, na medida em que o nacionalismo tende a resolver os problemas dos grupos majoritários, enquanto os direitos humanos têm como ponto fulcral os problemas das vítimas, que são os grupos minoritários.

Com isto, conforme conclui Ignatieff, em todas as sociedades os direitos humanos são para estes grupos minoritários a fonte de legitimidade jurídica, pois os direitos humanos prometem não dar azo a que existam atos de crueldade com os seres humanos, fazendo transparecer a mensagem que não existe qualquer justificação para a violação dos direitos humanos. Para os seus defensores, no máximo os direitos

⁶² Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 14, Tradução livre.

humanos podem ser suspensos, em casos extremos e fundamentais, como a ameaça à segurança nacional (estado de sítio ou de emergência), mas sempre com carácter temporário e justificados perante mandatos de tribunais de justiça. Inseridos numa sociedade com direitos nacionais bem conjugados, os direitos humanos funcionam como um motivo para rever a legislação nacional. Quero com isto afirmar que, desde 1952 com a Convenção dos Direitos Humanos, os direitos humanos operam como um ponto comparativo entre as normas dos seus direitos e as do Estado nacional, que é melhorada quando o Estado aceita trabalhar para melhorar a sua legislação nacional e avançar com uma política protecionista dos direitos humanos. Por último, o autor recorda que porém, quando os Estados falham na protecção dos seus cidadãos, o recurso que sobra é a intervenção internacional humanitária.

Tendo em conta o contexto anterior, subsiste a necessidade de preencher o vazio existente entre os direitos humanos internacionais e a soberania do Estado, bem como a procura de justificação para as intervenções, de maneira a retroceder os abusos aos direitos humanos num determinado Estado. A verdade é que a falta de capacidade demonstrada pelos direitos humanos tem levantado cada vez mais questões, por parte dos Estados, no que diz respeito à sua adoção. Na realidade, tal situação é fruto dos recursos limitados que estão à disposição dos direitos humanos, apesar do seu discurso universalizador. Consoante a análise do autor, “o primeiro limite é uma questão de lógica e consistência formal”⁶³, dado que o discurso dos direitos humanos deve, desde logo, respeitar o direitos das pessoas como pessoa singular e, dos grupos, para depois circunscrever quais os contornos de vida em coletivo que desejam possuir, desde que se encontre dentro dos padrões minimalistas exigidos para o usufruto de todos os direitos humanos. Uma grande parte dos defensores dos direitos humanos está em concordância com este facto, todavia, existe um dado questionável nesta avaliação. Uma vez que os princípios dos direitos humanos são válidos para a protecção dos direitos individuais e coletivos de autorregulação, nesse caso os direitos humanos tem de agir em concordância com o consentimento das pessoas e não interferir se estas não os requisitarem. Somente, em casos extremos, onde a vida humana esteja em perigo, lhes é permitido intervir humanitariamente de forma coerciva.

⁶³ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 18, Tradução livre.

Socorrendo-se da história, Ignatieff, aponta a queda do comunismo como o principal motivo para a difusão da cultura ocidental acrescenta que foi a partir deste marco que foi possível a realização de intervenções nos Estados enfraquecidos e que, ao invés de terem constituído uma mais-valia para o estabelecimento dos direitos dos Estados e dos seus cidadãos, vislumbrou-se um fator determinante para o estabelecimento de Estados tirânicos. Tal ação e as constantes intervenções nos assuntos internos dos Estados levou ao questionamento da legitimidade dos direitos humanos.

Consequentemente, não demorou a que a atitude ocidental e o universalismo dos direitos humanos fossem apelidados como imperialistas, e tal, segundo Ignatieff, só mudará caso exista uma transformação no discurso e ação dos direitos humanos. Desde que “os direitos humanos se tornem menos imperiais, e se tornarem mais político, isto é, se fossem entendidos como uma linguagem, não para a proclamação e a promulgação de verdades eternas, mas como discurso para o julgamento do conflito”⁶⁴, talvez a sua legitimidade não seja causa de dúvida. Contudo, tornar os direitos humanos mais políticos, significa a constatação de que os próprios princípios dos direitos humanos estão em conflito e isso para os ativistas dos direitos humanos não é aceitável, pois defendem que os direitos são trunfos numa discussão política e não o fruto da própria discussão.

Nestes termos, a transformação de perguntas políticas em reivindicações de direitos torna toda a reivindicação de um direito num ato inegociável. É por isso que, uma das críticas que o autor aponta aos direitos humanos é a sua ilusão de superioridade em relação à política, caracterizando-se como um conjunto de trunfos morais, cujo fundamento é erguer disputas políticas. Na ótica do autor, um facto é que os direitos humanos não são mais do que uma política que, como tal, deve aprender conciliar os fins morais e as práticas reais, devendo estar preparado para efetuar todas concessões que vão surgindo e podem não ser fáceis de executar. A linguagem dos direitos humanos levanta mais conflitos do que propriamente soluções, porém não se pode esquecer o seu papel fundamental na lembrança de todos nós, como seres humanos, que existem abusos intoleráveis e nenhuma justificação pode servir senão

⁶⁴Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 20, Tradução livre.

como desculpa. Assim como, a constatação de que deliberação e o compromisso não formam um par, sendo, muitas vezes, impossíveis de conciliar, o que leva, conseqüentemente, à utilização da linguagem dos direitos humanos como política para o uso de armas, “um credo de luta, uma instigação às armas”.⁶⁵

A repercussão dos direitos humanos como um credo, defendido por vários ativistas durante a Guerra-Fria, deflagrou numa política de *mainstream* na estrutura política de muitos Estados e instituições. Contudo, se um Estado se comprometer, na sua política, com um cuidado dos direitos humanos, tal pode significar um avanço civilizacional moral e dismantelar setores violadores dos direitos humanos, como as grandes indústrias. É verdade e Ignatieff aponta que “existe um conflito adicional entre a promoção dos direitos humanos dos indivíduos e manter a estabilidade o sistema do Estado-nação.”⁶⁶

Além disso, levanta a questão: “porque a estabilidade deve ser motivo de preocupação para ativistas dos direitos humanos?”⁶⁷ Respondendo, desde logo, que tal acontece “simplesmente porque os Estados estáveis preveem a possibilidade de regimes de direitos nacionais e estes continuam a ser a maior proteção dos direitos humanos individuais.”⁶⁸ Numa era dos direitos humanos, como a que vivemos, os Estados têm de aprender a conciliar o respeito pelos direitos humanos com dissidentes, oprimidos e minorias étnicas em busca da autodeterminação. A introdução do capitalismo numa sociedade fechada, como a chinesa, não significa que seja o *Cavalo de Troia* dos direitos humanos, conforme lhe chama o autor, já que os direitos humanos apenas irrompem numa sociedade quando os ativistas expõem as suas vidas para criarem uma popular demanda para esses direitos, bem como quando tem apoios de outras nações influentes. A discussão que sempre se impôs foi o confronto entre os defensores dos direitos humanos e a estabilidade do Estado, principalmente no pós-Guerra Fria e, neste contexto, rapidamente a democracia foi anunciada como a base

⁶⁵ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 22, Tradução livre.

⁶⁶ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 23, Tradução livre.

⁶⁷ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 23, Tradução livre.

⁶⁸ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 23, Tradução livre.

sustentável para garantir a estabilidade de um Estado, onde os direitos humanos viriam associados. O perigo desta associação, juntamente com a soberania popular, é a limpeza étnica da minoria.

Consequentemente, em muitos Estados, a vinda da democracia quebra a pouca estabilidade existente, fazendo surgir guerras civis entre todos os grupos (minorias e maiorias). Atualmente e, desde sempre, a maioria dos Estados ocidentais faz a seleção entre direitos e interesses, pois aclamam os direitos humanos como meta, mas, concomitantemente, promovem o risco de abalar a estabilidade que, por sua vez, é um dos pré-requisitos para a proteção dos direitos humanos. Este é um dos problemas que Ignatieff menciona no que opera à política ocidental dos direitos humanos. O Ocidente, a braços com o conflito entre a democracia e os direitos humanos, teve de ajustar a sua política para equilibrar os poderes entre as decisões da maioria com os direitos das minorias.

Desta forma, tornou-se fundamental dar ênfase à democracia e ao constitucionalismo, visto que uma sem a outra significa a tirania da maioria étnica. A questão entre o Estado democrático e os direitos das minorias não se colocaria caso as demandas separatistas fossem contidas. O problema surge quando as duas partes, Estado e minorias, não respeitam os direitos humanos, pois a existência do constitucionalismo e do estado civil são a condição primária para a proteção dos direitos humanos em vários Estados étnicos. A importância do constitucionalismo traduz-se na libertação do Estado-nação unitário, para que desta maneira seja possível criar direitos para proteger as minorias, a sua cultura e património linguístico, de maneira a conciliar o constitucionalismo e os direitos humanos, por forma a delinear uma estratégia de desenvolvimento económico e social, bem como uma visão plural e independente na sociedade.

Hoje em dia, como constata Ignatieff, a ordem internacional emergente, a soberania nacional é menos absoluta e menos unitária, permitindo que os direitos humanos sejam protegidos dentro dos Estados por legislação e jurisdição exterior. Sobre isto, já o liberal John Rawls argumentava sobre a necessidade dos direitos humanos aprenderem a ter em conta as várias formas de um Estado lidar com os direitos para protegerem as suas minorias, não existindo uma forma única e universal, como alguns dos ativistas dos direitos humanos defendem. Dentro da mesma linha de pensamento,

outra lição que defende ser necessária conhecer, por parte dos defensores dos direitos humanos, é que a universalidade correta implica consistência, sendo então incoerente impor as limitações dos direitos humanos internacionais a outros Estados, a menos que a jurisdição seja consentida pelo mesmo.

No que opera aos direitos humanos e à intervenção humanitária militar, Ignatieff é perentório em afirmar: “a única maneira efetiva de proteger os direitos humanos é a intervenção direta, que vai desde sanções ao uso da força militar.”⁶⁹ Esta visão e crítica sobre os direitos humanos é a novidade que o autor traz à discussão internacional e que torna a crítica do autor problemática para alguns teóricos. O autor afirma ainda, que “desde 1991, o “direito de intervenção humanitária” tem vindo a ser afirmado por governantes na busca de justificar as intervenções no Haiti, Somália, Iraque, Bósnia e Kosovo. As forças armadas das potências ocidentais têm estado ocupadas desde 1989, mais do que estiveram durante a Guerra Fria, e a linguagem de legitimação para essa atividade tem sido a defesa dos direitos humanos.”⁷⁰

Apesar deste ponto de vista, o estatuto de intervenções proclamado pela Carta das Nações Unidas não é transparente, embora alegue a importância da proteção dos direitos humanos, também proíbe o uso da força entre Estados e interferências em políticas nacionais. Assim como a constatação de que os tratados dos direitos humanos, assinados na pós-Segunda Guerra Mundial, veem condicionar a soberania nacional para que sejam adequadas as políticas nacionais com as normas dos direitos humanos. Na prática, todos os Estados têm o máximo de cuidado com o direito de intervenção, e quando o executam é sempre com carácter temporário.

Para além disso, só se justifica uma intervenção caso o Estado-alvo tenha falhado com as suas obrigações básicas. Se existirem conflitos permanentes entre as forças militares/policiais e minorias, o Estado-alvo perde temporariamente a imunidade soberana no sistema internacional. A suspensão da soberania estatal, não a sua anulação, tem como objetivo promover a possibilidade de existir a proteção universal dos direitos humanos a grupos em extinção nos Estados. Ignatieff releva ainda a importância da soberania nacional, pois impossibilita que o direito de intervenção

⁶⁹ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 37, Tradução livre.

⁷⁰ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 37, Tradução livre.

humanitária se torne imperial, pois conforme as normas da Carta das Nações Unidas o uso do poder militar nunca pode ser utilizado para ampliar o seu território e, por isso, as intervenções devem ser limitadas. Sendo de salientar que objetivo das intervenções não é o de aumentar o poder de um Estado em detrimento de outro, mas sim trazer a paz e a estabilidade, para de seguida restabelecer a autodeterminação e não aboli-la.

Tendo em conta o panorama, Ignatieff questiona o sucesso das intervenções levada a cabo desde 1989, pois até à data todas as intervenções não criaram governos sólidos, mas sim a consolidação das guerras civis existentes, não conseguindo instituir uma cultura de direitos humanos paralela. Posto isto, o autor assume que a “intervenção, em vez de reforçar o respeito pelos direitos humanos, está a consumir a sua legitimidade, porque as intervenções são mal sucedidas e inconsistentes”⁷¹, questionando-se, posteriormente, sobre o que deve ser feito futuramente: “Então, o que devemos fazer?”⁷²

Continuando a abordar a questão das intervenções, é sabido que os direitos humanos são universais, logo os abusos dos direitos humanos ocorrem em todo o mundo e são o “negócio” dos defensores dos direitos humanos. Todavia, torna-se impossível intervir em todos os Estados onde os direitos humanos são violados, o que traz à superfície a necessidade de racionar os recursos disponíveis e, conseqüentemente, pensar como, dentro destas limitações, as intervenções continuarem a ser eficazes.

Ignatieff é assertivo quanto à necessidade de existirem critérios para decidir onde e quando intervir, pois o racionamento é impreterível e imprescindível. Deveras, na década de 1990, despontaram três critérios fundamentais para o racionamento das intervenções: o primeiro diz respeito à classificação dos abusos dos direitos humanos, tendo que ser classificados como violentos, sistemáticos e generalizados; o segundo centra-se na real constatação da ameaça das violações à paz e à segurança internacional e, por último, apenas quando uma intervenção militar representar a única forma de erradicar com os abusos.

⁷¹ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 39, Tradução livre.

⁷² Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 40, Tradução livre.

Em paralelo, para o autor, existe um quarto critério, que se reflete na importância estratégica ou geopolítica da região em causa e caso não suscite conflitos de interesses entre as potências mundiais, como foi exemplo o Kosovo e a Albânia. O único problema que pode ser suscitado neste tipo de conflito é a não distinção entre valores e interesses, que importa serem distinguidos no âmbito do interesse nacional, para que não ocorram sobreposições. Quando as sobreposições existem e, conseqüentemente, ocorrem os abusos e violações dos direitos, as potências signatárias da Organização do Tratado do Atlântico Norte, têm de interferir na tentativa de fazer prevalecer os valores, ao invés dos interesses, de maneira a que sejam salvaguardados os territórios dos Estados nas suas vizinhanças e, ao mesmo tempo, para afirmar a credibilidade da NATO, quando comparado com o desafio de lidar com a liderança de um Estado periférico, que não pertence à organização.

No entanto, Ignatieff constata que “os valores e interesses nem sempre apontam a política na mesma direção”⁷³, onde a ideia de interesse nacional envolve graves abusos dos direitos humanos, caso não seja ameaçada a paz e a segurança de uma região, sendo aqui a intervenção militar injustificável. Por conseguinte, também existem casos onde é o próprio Estado o maior agressor e repressor, onde os interesses do Estado opressor desvalorizam a intervenção e os valores apelam por ela. Conquanto, o autor interroga-se: “caso a intervenção falhe, o que fazer?”⁷⁴ Na prática, sem dúvida, o termo *forçar* constitui uma das características apontadas aos direitos humanos, reforçando a ideia de que é indispensável reconfigurar o padrão do sistema internacional, no que diz respeito à não intervenção. Já que existe ainda o receio, por parte dos Estados mais pequenos, de que a constituição de um direito formal de intervenção é o mesmo que legitimar e incentivar a intervenção, o que, por seu turno irá deteriorar a soberania dos direitos de observância e os direitos existentes entre Estados iguais.

Opinião oposta têm os defensores das intervenções, que acreditam que a única mudança a ter em conta quanto ao sistema internacional deve ser a sua passagem de teoria para a prática, ou seja, a constatação de que a soberania de um Estado está

⁷³ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 40, Tradução livre.

⁷⁴ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 42, Tradução livre.

limitada ao desempenho dos direitos humanos e, resultante disso, quando a execução dos direitos humanos ameaça a paz e a segurança internacional, o Conselho de Segurança tem de ser obrigado a agir, tendo o direito de impor um conjunto de respostas coercivas, que podem ir desde sanções à intervenção militar. Declaram que a ausência de formalização de um direito de intervenção, inserido no sistema das Nações Unidas, pode significar a emanação de coligações entre Estados cujos interesses em nada se compadecem com os da Organização das Nações Unidas, ONU. Posto isto, Ignatieff, conclui que pode não ser desejável a alteração do padrão do sistema internacional, mas que a mudança de competências por parte do Conselho de Segurança não é uma ideia desgarrada e pode ser possível, dada a problemática do poder de veto das potências mundiais nas decisões discutidas. Com tal termina afirmando: “Estamos, portanto, presos com a aplicação dos direitos humanos no século XXI através de um sistema internacional elaborado pelos vencedores de 1945. Como resultado, as intervenções raramente vão comandar o consenso internacional, porque as instituições não existem para criar consenso. Os direitos humanos podem ser universais, mas o suporte para execução coerciva das suas normas nunca será universal. Isto porque, as intervenções não terão legitimidade plena, pois elas vão ter de ser limitadas e parciais e, como resultado, elas serão apenas parcialmente bem-sucedidas.”⁷⁵

Imediatamente, após o findar da Guerra Fria, as nações ocidentais, por meio do Conselho de Segurança, encheram o mundo subdesenvolvido com promessas de que iriam proteger as suas populações, caso se encontrassem em guerras civis ou fossem ameaçados por governos opressores, como foi o caso do Ruanda. Contudo a atitude promissora do Ocidente não teve a repercussão que esperava segundo o autor, já que a legitimidade das normas dos direitos humanos, no novo século, abriu uma fenda entre os valores universalistas que aclamavam e os meios contraditórios a que recorriam para os defender. Para além disso, a próprias Nações Unidas têm de concentrar um poder maior do que têm para suportar a proteção de uma população total, tendo apoio de várias instâncias, assim como atualizar os meios que utilizam para a manutenção da paz. A maioria das guerras, desde 1989, são guerras civis, onde o exército local perdeu toda a credibilidade, e por toda a parte emergem milícias rebeldes. Um Estado que seja

⁷⁵ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 43, Tradução livre.

confrontado com conflitos desta ordem, assiste à utilização da limpeza étnica como a arma de guerra mais frequente, para tornar a defesa possível e criar uma população etnicamente homogênea.

Nestes cenários, a ação da ONU quase que é confundida com as dos rebeldes, já que não precisam apenas de impor a paz, mas também serem credíveis em termos de atuação. Os direitos humanos, nestas situações, cabem como parte das operações de imposição da paz, apoiados pela comunidade internacional, para usar a força militar de forma sólida na tentativa de impedir mais abusos aos direitos humanos e, ao mesmo tempo, criar condições para a restituição da estabilidade estatal na região em causa. Qualquer intervenção, quer seja militar ou humanitária, é tida como uma promessa moral aos territórios em conflitos e a capacidade do Ocidente de manter a promessa falhou, denegrindo a credibilidade dos valores que impunham, tendo como resultado um impacto devastador nas normas dos direitos humanos pelo resto do mundo. Dada a falência da atitude universalista ocidental, o termo *intervenção* começou a ser denotado como algo problemático e duvidoso, cheio de segundas intenções. As permanentes intervenções começam a criar laços com os culpados da devastação e a ajuda alia-se, aos olhos das vítimas, com o opressor, começando a ser vista como uma recompensa para a violência, conforme lhe as palavras do autor.

O mesmo efeito tem a reação tardia das democracias ocidentais das democracias ocidentais, que só alertam situações de abusos dos direitos humanos quando a situação já é extrema, ao invés de prevenir esses abusos com intervenções precoces e de manutenção, quase fazendo passar a ideia de que as violações constituem o pré-requisito fundamental para as intervenções. Efetivamente, a noção que é dada quase se compadece com uma espécie de guerra, travada pelos aliados ocidentais, por causa do direitos humanos e, surpreendentemente, muito dos defensores dos direitos humanos não mostra qualquer preocupação com o pressuposto de que o ocidente seja visto como um “protetorado dos direitos humanos”⁷⁶, professando que, a longo prazo, tal ideia desaparecerá com a mudança de equilíbrio de poder afastado dos Estados-nação, como em alguns casos já se consegue constatar.

⁷⁶ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 46, Tradução livre.

Tal é constatado por Ignatieff quando concluir que “para os defensores dos direitos humanos, a soberania do Estado é um anacronismo num mundo global”⁷⁷. O objetivo tácito dos ativistas é a supervisão dos direitos humanos seja global, ou seja, que seja dado gradualmente mais poder à comunidade internacional e que sejam formados mais “protetorados dos direitos humanos”. A questão que o autor coloca é se esta atitude será a mais correta: “Mas isso será sábio?”⁷⁸ Se analisarmos a questão, todas as formas de poder que se legitimam, da mesma forma que os direitos humanos, não devem deter tanto poder, no perigo de aquele que concentrar o poder no presente ser quem já o detinha, como acontece nos casos onde existem coligações de interesses, onde as nações ocidentais, que já detêm uma grande fatia de poder militar são aquelas que podem intervir e ser bem-sucedidas.

Desta maneira, a conclusão à qual o autor chega quanto à dimensão política da crise dos direitos humanos é a de que “a crise dos direitos humanos diz respeito, antes de tudo, à incapacidade de ser consistente por parte dos ativistas; segundo, o seu fracasso relacionado com a dificuldade de conciliar os direitos humanos individuais com o compromisso de autodeterminação e a soberania do Estado; terceiro, a incapacidade para criar com sucesso as instituições legítimas, uma vez que intervir por motivos de direitos humanos é só por si a melhor garantia de proteção dos direitos humanos.”⁷⁹ Tais problemas são encarados como entraves à legitimação dos próprios padrões dos direitos humanos, fazendo denotar o fracasso político, ou seja, consequências culturais graves. A este respeito, o autor declara, ainda, “as culturas do mundo não-ocidental olham para os direitos humanos como nada mais do que uma justificativa clara da aplicação e sobre os limites da soberania do Estado levando a um desafio intelectual e cultural para a universalidade das próprias normas.”⁸⁰

Toda a discussão internacional sobre os direitos humanos, para além de o apelidar como uma política, também o apelida como idolatria, sendo este o segundo

⁷⁷ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 47, Tradução livre.

⁷⁸ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 47, Tradução livre.

⁷⁹ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 47-48, Tradução livre.

⁸⁰ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 48, Tradução livre.

ponto da reflexão do autor. Sessenta e seis anos após a preconização da Declaração Universal dos Direitos Humanos, muitos dos ilustres teóricos apelidaram o texto como sendo sagrado. Kofi Annan, Secretário-Geral das Nações Unidas, apelidou a Declaração de “critério pelo qual medimos o progresso humano”⁸¹. O Nobel Laureate Nadine Gordimer descreveu a Declaração como “o documento essencial, a pedra de toque, o credo da humanidade que certamente resume todos os outros credos que direcionam o comportamento humano.”⁸²

Tais manifestos confirmam o que Ignatieff suspeitava: “os direitos humanos tornaram-se um dos principais pontos de fé de uma cultura secular que teme não acreditar em nada mais. Tornaram-se a língua franca do pensamento moral global, assim como o inglês se tornou a língua franca da economia global.”⁸³ Mas Ignatieff pergunta: “se os direitos humanos são um conjunto de crenças, o que significa acreditar? É uma crença como uma esperança? Ou é algo totalmente diferente?”⁸⁴ A realidade é que os direitos humanos são, na sua generalidade, mal entendidos, conforme o autor assegura: “os direitos são vistos como uma “religião secular””⁸⁵, como tal isso faz com que sejam mal interpretados e continua: os direitos humanos

“ (...) não são um credo, nem uma metafísica. Para torná-los assim é necessário transformá-los numa espécie de idolatria: humanismo adorado. Elevar as reivindicações morais e metafísicas feitas em nome dos direitos humanos, podendo ser aplicadas para aumentar o seu apelo universal. Na verdade, têm o efeito oposto, levantando dúvidas entre os grupos religiosos e não-ocidentais que não ocorrem para a necessidade de credos secular ocidentais.”⁸⁶

⁸¹ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 53, Tradução livre.

⁸² Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 53, Tradução livre.

⁸³ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 53, Tradução livre.

⁸⁴ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 53, Tradução livre.

⁸⁵ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 53, Tradução livre.

⁸⁶ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 53, Tradução livre.

O problema levantado pela adoração aos direitos humanos ocorre devido à dignidade inata ou natural dos seres humanos, podendo ser considerados sagrados para alguns. Contudo os seus contornos não são claros e levantam grandes controvérsias, na medida que confundem, muitas vezes, os desejos dos seres humanos e, também, porque cada versão reivindicativa no âmbito metafísico sobre a natureza humana é sempre intrinsecamente contestável. Todos os seres humanos necessitam de direitos, é um facto, contudo não existe consenso sobre o porquê de possuírem direitos.

Enquanto estas questões não forem resolvidas, qualquer que seja a base para a crença dos direitos humanos, todas podem ser contestáveis. Sobre isto o autor argumenta: “os seres humanos estão em risco de vida, se eles não têm uma medida básica de livre-arbítrio; a própria agência requer proteção por meio de *standards* internacionalmente acordados; as normas devem autorizar as pessoas a se oporem e resistirem a leis e ordens injustas dentro dos seus próprios Estados e, finalmente, quando todos os outros recursos forem esgotados, estes indivíduos têm o direito de recorrer a outros povos, nações e organizações internacionais de assistência em defesa dos seus direitos.

Estes factos foram demonstrados, mais claramente, na história catastrófica da Europa do século XX (Holocausto).⁸⁷ Neste sentido, em nenhuma justificação histórica e prudencial dos direitos humanos é tida em conta uma concreta natureza humana, intensificando a ideia de que os direitos humanos são um relato do que é certo, mas não uma descrição do que é bom. Por outras palavras, as pessoas desfrutam de uma vasta rede de direitos humanos que lhes são garantidos e protegidos, contudo nenhuma delas acredita que não se edificam sobre regras básicas de boa vida. Ou seja, seja qual for o regime universal de proteção dos direitos humanos, este deve ser sempre compatível com o pluralismo moral.

Por outras palavras, todos os regimes de proteção dos direitos humanos deve ser possível de aplicar em todas as sociedades, regiões, culturas e religiões, tendo em conta que cada uma delas assume características distintivas, onde discordar do outro faz parte da essência de uma *boa vida*. O sentido universal dos direitos humanos tem de pressupor todos estes compromissos, pois tem de ser implicitamente compatível com

⁸⁷ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 55, Tradução livre.

várias vivências e adequar as suas políticas às reivindicações universais, que até então são conscientemente minimalistas, dada a sua definição “magra” e mínimas de condição de vida. Em paralelo ao que o autor afirma: “A violação dos direitos humanos é algo mais que um inconveniente e, buscar a reparação dos direitos humanos é diferente de requerer o reconhecimento. Trata-se de proteger um exercício essencial da ação humana.”⁸⁸

Neste âmbito, os direitos humanos têm importância porque protegem e ajudam os seres humanos, oferecendo-lhes a capacidade de alcançar intenções racionais sem qualquer impedimento (agência ou “liberdade negativa”). Assim, transformam-se num discurso de poder individual e tornaram-se uma arma de proteção contra as arbitrariedades, para além de constituir uma autolimitação para o não abuso dos próprios direitos, já que cada ser humano tem o direito de decidir sobre a sua vida. A crítica que Ignatieff outorga a este tipo de individualismo é a imposição, a outras culturas, da conceção ocidental de indivíduo. Tal podia até ser entendido caso o individualismo moral protegesse a diversidade cultural, onde deveria existir uma noção de indivíduo que deve respeitar as diversas maneiras de indivíduos e as suas maneiras de viver, porém isso não acontece.

Na maneira de pensar do autor, “os direitos humanos são apenas uma agenda sistemática de “liberdade negativa”, um *kit* de ferramentas contra a opressão, um *kit* de ferramentas que os agentes individuais devem usar conforme o seu entendimento, inserido num quadro amplo de crenças culturais e religiosas.”⁸⁹ A dúvida do autor encontra-se na questão da necessidade em conciliar o universalismo dos direitos humanos com o pluralismo cultural e moral. A atitude imperialista revelada pela doutrina dos direitos humanos, desde 1945, com a sua pretensão universal, tornou-se demasiado visível e poderosa, fazendo suscitar dúvidas e desafios sobre a autoridade que lhe fora concedida.

Sobre isto, a certo ponto, na sua obra, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Ignatieff aborda a existência de três fontes distintas para o desafio cultural, na questão da sua pretensão universal. Duas encontram-se para lá do Ocidente: uma de origens

⁸⁸ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 56-57, Tradução livre.

⁸⁹ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 57, Tradução livre.

islâmicas, e outra na Ásia Oriental. A terceira provém de dentro do próprio Ocidente. As duas fontes de desafio cultural fora do ocidente dizem respeito aos valores da cultura islâmica, mais precisamente no que compete ao estatuto da mulher, religião e à existência de um regime patriarcal.

Por outro lado o desafio cultural asiático, com os seus regimes autoritários e o seu sucesso económico. Tais desafios põem em causa a validade da Declaração dos Direitos Humanos, pois muitos dos seus artigos vão contra as particularidades culturais e, espicaçam as características de cada sociedade. A dedução de que o que está escrito na Declaração de 1948 é o que é certo, foi um dos erros do Ocidente e, por isso, a sua adoção foi tão tempestuosa para a maior parte das culturas não-ocidentais. Todavia, até mesmo para as culturas ocidentais, a Declaração foi demasiado pretensiosa e dominadora, fazendo quase transparecer uma figura de dominação cultural europeia.

Apesar desta presunção, a Declaração fora projetada com o objetivo de ser um denominador comum pragmático, que tem como principal foco a junção de vários pontos de vista culturais e políticas divergentes, embora não seja, de todo, sobre estes pilares que seja reconhecida. Todos os defensores dos direitos humanos têm a noção desta realidade. Era do seu conhecimento que a Declaração não era uma aclamação da superioridade da civilização europeia, mas sim a derradeira tentativa de salvar, proteger e, garantir os últimos vestígios da herança iluminista da barbárie que findara com a guerra mundial. O Ocidente apenas queria mostrar ao resto do mundo as consequências dos seus erros, na tentativa de garantir a sua não repetição. A falência do Estado-nação e a superação do coletivo ao individual são para muitos a causa para a opressão do regime nazi e estalinista.

É sempre importante, paralelo ao defendido por Ignatieff, não deixar cair no esquecimento a calamitosa herança coletiva e as suas consequências para os povos e foi essa a principal razão para a redação da Declaração Universal, não para ser um tratado capitalista ocidental, mas sim o esforço do Ocidente para reinventar a tradição do direito natural europeu, com o propósito de salvaguardar a ação individual contra o Estado totalitário e autoritário.

Neste âmbito, o autor argumenta que, quer os defensores dos direitos humanos queiram, quer não, os direitos humanos são políticos, pois implicam um conflito entre o titular dos direitos e um “detentor” de direito, ou seja, uma autoridade contra a qual o

detentor dos direitos possa reivindicar. Alterar o fundamento dos direitos humanos é confundir direitos com aspirações, convenções dos direitos humanos com valores do mundo.

Contudo, a verdade é que sempre existirão conflitos entre os indivíduos e, nesta aceção, o discurso dos direitos só faz sentido no campo de ação do individualismo. Não mais importante é justamente o individualismo que torna os direitos humanos sedutores e cativantes aos olhos das culturas não-ocidentais e a causa para a sua extensão global. Os direitos humanos representam a pureza moral em termos universais que apoia as reivindicações das mulheres, crianças em civilizações patriarcais e tribais, retratando a única via estas pessoas que dependem das autoridades culturais das suas regiões para viver. São a estas pessoas que os direitos humanos devem lealdade e é por elas que se precisa de reinventar o significado da universalidade dos direitos humanos.

Portanto, conforme o autor defende, a luta dos direitos é contra estas civilizações patriarcais e tribais, já que é a doutrina dos direitos humanos que despoleta a maior oposição à sua autoridade, religião e estrutura familiar. Observando por este prisma, a universalidade que os direitos humanos fazem transparecer não pode ser aquela que represente moralidades únicas, pois o mundo é todo ele é um emaranhado de poderes desiguais. Nesse caso, a universalidade que o autor propõe é aquela que liga todos os interesses universais dos impotentes, ou seja, todos os seres humanos que de alguma forma se sentem sozinhos numa luta desigual, onde o respeito pela sua existência foi quebrado.

Assente neste pressuposto, os direitos humanos representam, um credo revolucionário, que serve os interesses dos indivíduos que compõem as várias culturas, mas sobre isto Ignatieff lembra: “Mesmo assim, adotando os valores de ação individual, tal não implica necessariamente adotar modos de vida ocidental.”⁹⁰ Recorda, que nenhuma doutrina deve impor-se às culturas tradicionais existentes, e a doutrina dos direitos humanos não é exceção. Apesar do seu individualismo, ninguém é obrigado a abandonar as suas origens culturais. O sucesso da linguagem dos direitos humanos deve-se aos seus fundamentos, e principalmente a serem a única salvação para as mulheres e crianças nas sociedades tradicionais. Contudo, também sobre a difusão

⁹⁰ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 69, Tradução livre.

global dos direitos humanos, nesta perspetiva, existem críticas ferozes. A principal crítica que é dirigida à difusão dos direitos humanos é o seu carácter “voluntarista”, ou seja, todos os indivíduos, inseridos nas sociedades tradicionais são livres para decidir quais os valores tradicionais que querem adotar e quais rejeitar. Acrescentando que na verdade essa escolha é sempre determinada, não existindo qualquer liberdade de escolha, pois a influência da globalização económica mundial, sobre as economias locais e a globalização moral segue a mesma ideologia do capitalismo global, a deterioração do que já existe. Tal ideia assenta sobre o pressuposto de que os direitos humanos estão sempre ligados com o capitalismo, sendo uma extensão deste. Porém tal nem sempre é verdade.

Muitas organizações não-governamentais, com os seus ativistas, empreendem grandes esforços para mudar as práticas de multinacionais e de culturas que pensam ser violadoras de direitos, mas também têm de pensar no que significa para os indivíduos abandonar as suas práticas tradicionais. Antes de julgar as tradições e decidir sobre o futuro do indivíduo exposto, deve primeiro procurar informar a pessoa em questão das consequências da sua escolha e informá-la de como pode ser a sua vida, consoante a decisão que tomar. Inerente a tal facto, os defensores dos direitos humanos têm a obrigação de respeitar a autonomia e a dignidade dos agentes em causa. Tal atitude de sensibilização para com as limitações reais que limitam a liberdade individual não representa o adiamento de culturas, nem abandonar a universalidade, mas significa a consciencialização dos defensores dos direitos humanos de que não podem tomar como única a sua cultura, não tendo nenhum direito, nem autoridade de derrubar a prática de uma cultura tradicional.

Ignatieff conclui, então, que “os direitos humanos, neste âmbito, não são o vernáculo da prescrição cultural, mas sim a linguagem de capacitação moral.”⁹¹ Os direitos humanos só serão realmente universais caso suponham as várias versões de uma boa vida humana, onde a vida ocidental é apenas uma delas, tendo os indivíduos total liberdade de escolher a sua história de vida consoante a sua história e tradições. Tendo e conta a diversidade cultural, outro ponto que Ignatieff foca é o papel dos defensores ocidentais dos direitos humanos e o desafio do relativismo cultural. Esta

⁹¹ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 73, Tradução livre.

ligação encobre, muitas vezes, a existência de opções tirânicas, pois assumem que não existe qualquer razão para que se pense em liberdade como valores exclusivamente ocidentais. O melhor caminho a tomar, de maneira a evitar este tipo de desafio cultural, é assumir que os direitos humanos são um discurso individualista. Assumir esta verdade traz vantagens, e uma delas é que o individualismo liberal caracteriza-se por ser uma teoria clara e “fina” do bem humanos, definindo e proibindo o “negativo”, para além de conceber que os direitos são moralmente universais, pois definem que os seres humanos necessitam de certas liberdades específicas.

Desde sempre existirá a batalha sobre a universalidade das normas dos direitos humanos e o seu carácter político. Ao mesmo tempo, vai sempre existir o conflito com fontes tradicionais, religiosas e autoritárias de poder, sendo muitos dos ativistas indígenas da cultura que desafiam. Tais indivíduos não devem ser apelidados como traidores da sua cultura, porque são eles que salvam aqueles que dentro das suas culturas se sentem excluídos e oprimidos. A única pretensão destes indivíduos é a proteção dos seus direitos como seres humanos dentro da sua própria cultura, lutando por ela e não a abandonando, muitas vezes a única forma de lutarem pela sua própria existência é através das intervenções humanitárias, que entram em ação por mandato das próprias sociedades e não da comunidade internacional.

Toda a crise cultural dos direitos humanos vem a propósito da própria crise espiritual dos últimos fundamentos metafísicos das normas por onde se regem. São várias as questões que o autor levanta a propósito da crise fundamental: “Por que os seres humanos têm direitos, em primeiro lugar? O que confere direito aos direitos? Se existe algo de especial sobre a pessoa humana, porque é que esta inviolabilidade é tantas vezes não homenageada na observância? Se os seres humanos são especiais, porque é que nos tratamos mal uns aos outros?”⁹² Apesar destas questões, um dado é certo: os direitos humanos tornaram-se um artigo de fé secular. O silêncio deliberado sobre a história da elaboração da Declaração Universal traduz a razão por que enuncia direitos, mas não explica a razão de as pessoas os terem.

Por outras palavras, o silêncio que envolve o discurso dos direitos humanos pode traduzir as conceções de certas culturas para a adoção da sua política, para além de, por

⁹² Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 77, Tradução livre.

outro lado, tornar mais fácil a sua difusão como cultura global. Paradoxos como este são abundantes no que diz respeito aos contornos da doutrina dos direitos humanos, fazendo com que a consciência mundial esteja constantemente dividida entre a sua adoção e o seu questionamento. A falência dos direitos humanos deve-se fundamentalmente ao mau traçar das suas proposições. A construção da doutrina dos direitos humanos teve demasiado em conta, para provar a necessidade de ter direitos, o testemunho histórico do medo (Holocausto) e não na esperança de uma vida boa. Isto fez transparecer a ideia de que, para uma pessoa ter direitos, teria primeiro de viver momentos horrorosos, contrariamente aos alicerces fundadores dos direitos humanos, que seria de evitar, precisamente, a repetição dos mesmos horrores ou idênticos.

A conclusão do autor é justamente esta: “Sem o Holocausto, então, nenhuma Declaração. Por causa do Holocausto nenhuma fé incondicional na Declaração, também. O Holocausto demonstra tanto a necessidade prudencial dos direitos humanos, como a sua fragilidade final. Assim, o Holocausto não acusa apenas o niilismo ocidental, mas em sim o humanismo ocidental, colocando os direitos humanos o banco dos réus.”⁹³ Com isto, não admira que as fontes religiosas tenham, desde logo, tentado justificar o Holocausto com escrutínios intelectuais, e os direitos humanos servem como credo. Assim, do ponto de vista religioso o humanismo secular coloca os direitos humanos num local sagrado, quando contrariamente são apenas uma política, na medida que tentam definir e manter limites aos abusos dos direitos humanos.

Os perigos de classificar os direitos humanos como idolatria são, para muitos teóricos como Ignatieff, óbvios:

“ (...) primeiro, porque coloca as demandas, necessidades e direitos da espécie humana acima de qualquer outro e, portanto corre o risco de legitimar uma relação inteiramente instrumental para outras espécies; segundo, porque autoriza a mesma relação instrumental e explorador da natureza e do ambiente; e, finalmente, porque não tem as afirmações metafísicas necessárias para limitar o uso humano da vida humana, em tais casos como o aborto ou a experimentação médica.”⁹⁴

⁹³ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 81, Tradução livre.

⁹⁴ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 82-83, Tradução livre.

Como idolatria, o autor ainda acrescenta algumas questões: “o que é tão sagrado no ser humano? Por que, exatamente, é que vamos pensar que os seres humanos comuns, em toda a sua radical heterogeneidade de raça, credo, educação, e realização, podem ser vistos como possuidores dos mesmos direitos iguais e inalienáveis?”⁹⁵ A par destas questões, conclui, ainda que “se idolatria consiste em elevar qualquer princípio puramente humano em absoluto inquestionável, certamente os direitos humanos parecem uma idolatria.”⁹⁶ Para se certificarem disto, os humanistas adoraram completamente os direitos humanos. O nosso uso normal do discurso acerca dos direitos humanos, no qual este alude em geral a algo inviolável em cada ser humano, manifesta já por si só uma atitude de adoração. Paradoxalmente, os humanistas criticam todas as formas de adoração exceto a sua, o que faz com que Ignatieff lhes responda, de forma assertiva, que os direitos humanos nada têm de sagrado e que nenhum direito deve ser adorado. As únicas afirmações que podem ser dirigidas aos direitos humanos, como certas, é que a sua ação é exclusivamente de proteção dos indivíduos de atos violentos e abusivos, tendo a sua origem na história e nada mais. Não possuem nada de sagrado, pois os direitos humanos são um pensamento ou discurso que os indivíduos criaram como sendo uma defesa da sua autonomia contra a opressão da religião, do Estado, da família e do grupo. Pode ser criada outra linguagem que defenda os direitos dos indivíduos, porém a que existe por agora são os direitos humanos e como tal não significa um trunfo moral, como os humanistas querem fazer ser.

Na opinião de Ignatieff, nenhuma linguagem humana deve concentrar tal poder. O único compromisso que aponta aos direitos humanos não é o de adorar, mas sim a deliberação. Esta deve ser a condição mínima do discurso dos direitos humanos, saber ouvir as reivindicações do outro, com o objetivo de encontrarem uma solução viável para ambas as partes. A verdade, conforme conclui o autor, é que as crenças fundamentalistas, seja de qual tipo for, representam um perigo para os direitos humanos.

Todavia, Ignatieff tem noção que é complicado negar a força do argumento religioso, no que concerne à abominação do século XX, sendo uma expressão de

⁹⁵ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 83, Tradução livre.

⁹⁶ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 83, Tradução livre.

arrogância secular do poder humano desprovido de senso ético. O conceito de crença está presente não no direito de adoração para com a nossa espécie, mas pode estar no compromisso que assumimos ao proteger a nossa espécie, e isso precisa de ser feito com fé em nós. Outra questão que Ignatieff levanta está na formulação humanista da ideia de sacralidade no mundo:

“Se tomam a vida humana como sagrada, qual a necessidade de existirem fundamentos históricos? Por que precisamos de uma ideia sagrada para acreditar que os seres humanos não são livres para fazer o que quiserem com os outros seres humanos; que os seres humanos não devem ser espancados, torturados, forçados, doutrinados, ou de qualquer forma sacrificada contra a sua vontade? (...) Acreditando que os seres humanos são sagrados, não necessitariam de fortalecer estas injustiças.”⁹⁷

Apesar dos exageros humanistas, a força ética que os caracterizava evitou que nenhuma justificação fosse considerada como desculpa para o uso desumano dos seres humanos, impedindo a corrupção da legitimidade dos direitos.

Neste âmbito, têm sido incansáveis os esforços para provar que todos os fundamentos morais, presentes na Declaração Universal, são derivados dos princípios de todas as grandes religiões do mundo. Em jeito de conclusão, o autor afirma que a Declaração, em si mesma, deve ser considerada como o conjunto da sabedoria moral de todos os tempos, o que faz com que o próprio Ocidente seja obrigado a cumprir aquilo que afirma neste escrito, trazendo constantemente à superfície o julgamento das suas próprias ações. Ou seja, não é apenas o mundo não-ocidental que questiona a moralidade dos direitos humanos, as próprias nações ocidentais interpretam de maneiras distintas a mesma tradição de direitos.

Em rigor, o Ocidente parece estar contra si mesmo, revelando a destruição da unanimidade moral que o caracterizava até agora, trazendo à tona a heterogeneidade por que é composto. A discórdia na política de proteção dos direitos vem de dentro do seio da própria tradição de direitos ocidentais, revelando uma nação que, na ligação entre os direitos à soberania popular, se opõe à supervisão internacional dos direitos humanos, paradoxalmente ao que prega para o resto do mundo. Apesar de toda a

⁹⁷ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 88, Tradução livre.

retórica do Ocidente, futuramente, podemos prever uma maior fragmentação do consenso moral que sustentou a Declaração em 1948, assim como o aumento do afastamento entre a América e a Europa, no que diz respeito à forma como veem direitos, bem como com os Estados do resto do mundo.

Paralelamente, ao que Ignatieff constata, tudo isto pode constituir uma profecia não do fim dos movimentos de direitos humanos, mas a tardia chegada da idade, ou seja, a desatualização da política dos direitos humanos, o reconhecimento das considerações que foram feitas, dos argumentos que podem e não podem, devem e não devem ser tidos em conta para com os seres humanos. A realidade sobre a importância histórica dos direitos humanos, no que diz respeito ao progresso humano, é a sua função na abolição das hierarquias das civilizações e culturas, graças à sua difusão, pois é considerada a linguagem que com mais consistência articula a igualdade moral de todos os indivíduos independentemente da sociedade em que está inserido.

A conclusão a que Ignatieff chega é a de que o discurso dos direitos humanos necessita de parar de se autoproclamar como um trunfo moral e passar a criar uma base para a deliberação. Quer com isto dizer que, num futuro próximo os direitos humanos têm de compartilhar este argumento entre iguais, não sendo os direitos um credo universal de uma sociedade global, não uma religião secular, mas sim algo muito mais limitado e valioso: “o vocabulário comum a partir do qual os nossos argumentos podem começar, podendo ser criadas raízes tendo em conta o diferente florescimento humano”.⁹⁸

Nesta linha, a visão de Ignatieff dos direitos humanos é surpreendente para alguns teóricos. A censura que muitos deles apontam recaiu sobre a justificação de Ignatieff sobre os direitos humanos, a importância que ele confere sobre a força coerciva de possíveis infrações nas vidas dos indivíduos, com a finalidade de os obrigar a prudencialmente criar e aderir às exigências dos direitos humanos. A maior crítica é a presença da força coerciva sempre que esta esteja a favor do respeito pelos direitos humanos, sendo da opinião de Ignatieff que tal é do extremo interesse prudencial dos seres humanos. Embora tal facto possa não ser considerado descomedido, o perigo que suscita este tipo de visão é o esquecimento de que as violações coercivas se opõem aos

⁹⁸ Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001, p. 95, Tradução livre.

direitos humanos, já que o que importa questionar é quem interpreta o que é a exigência do uso da força para a proteção dos direitos humanos, quem decide sobre se existe ou não uma violação de direitos humanos que requeira uma intervenção militar.

Esquecendo este pormenor, a abordagem de Ignatieff é novidade, na medida em que destaca as razões práticas pelas quais é necessário que os seres humanos trabalhem em conjunto para construir as suas práticas nacionais e internacionais de maneira a respeitarem os direitos humanos. Para além de considerar os direitos humanos, tendo em conta a sua evidência histórica e os erros que podem ser cometidos, caso não se tenha em consideração a presença de direitos humanos no seio de uma sociedade.

Ainda, atualmente, o exemplo da Alemanha nazi é eficaz para alcançar esta necessidade, mais propriamente na perceção sobre a necessidade de um consenso em trono dos direitos humanos.

CONCLUSÃO

Depois de percorrido todo um processo de reflexão sobre o conceito de direitos humanos no âmbito da sua abrangência teórica e prática, podemos associar-lhe uma multiplicidade de questões que nos auxiliam à compreensão sobre a sua origem, história, evolução e utilização do seu discurso, como a questão social e política que lhe está subjacente.

A verdade é que o todo atual contexto da globalização trouxe a necessidade de questionar e analisar os direitos humanos, repensando toda a sua fundamentação e discussão sobre o ambiente que os envolve.

Posto isto, ao iniciar a análise da *história* dos direitos humanos denotamos a existência de grandes marcos históricos que em muito contribuíram para a construção das estruturas basilares da teoria dos direitos humanos que hoje conhecemos. Assim, as revoluções liberais com as consequentes declarações mostram o caminho, muitas vezes tempestuoso, pelo qual a história dos direitos humanos foi construída. Outro ponto que conseguimos avançar diz respeito à grande variedade de ideais a que os direitos humanos foram submetidos, assim como o ambiente conflituoso que muitas delas despertaram devido à ausência de consensos, morais ou dialéticos, que pontuaram a construção histórica dos direitos humanos. Toda a complexidade na estruturação teórica, significado e fundamentação dos direitos humanos contribuiu para que fosse um dos temas que até aos nossos dias mais questões continua a colocar, tanto ao nível da sua teorização como da sua prática. Situação, esta, que é agravada pela inexistência de respostas que validem uma teoria dos direitos humanos. A falta de um terreno sólido onde os direitos humanos se possam edificar faz com que seja difícil encontrar a base para que este possa ser considerado como ultrapassando o contexto cultural e epocal em que se insere, apesar de o Ocidente sempre ter lutado a favor da sua universalização.

Apesar de todos os problemas que envolvem a fundamentação dos direitos humanos, depois da calamidade consequente na 2.^a Guerra Mundial (Holocausto), o mundo consciencializa-se de que é crucial a existência e presença no seio dos Estados de uma “política moral”, que pressuponha a não repetição de atos comparáveis de extermínio e violência como os praticados até à data. É perante este ambiente que os direitos humanos surgem como máxima moral e prática no seio da Europa e do resto do mundo ocidental. A problemática que decorre da adoção internacional dos direitos

humanos como futuro da humanidade é, para mim, previsível, dado que o facto de os direitos humanos serem elevados a “política moral” pelo contexto internacional não faz deles uma prática a ser adotada com prontidão pela maioria dos Estados. Tal é assim porque, a existência de uma política que parece superiorizar-se ao poder estatal, em nada poderia agradar aos Estados que veriam a sua soberania ameaçada, uma vez que nenhum Estado estaria recetivo com uma “imposição” vinda do exterior, reconhecendo essa atitude como uma ingerência exterior nas políticas internas do seu país.

O desagrado quanto à política dos direitos humanos por parte de certos Estados é algo frequente quando analisamos esta questão. Desde aqueles que não reconhecem a sua legitimidade, até àqueles que encobrem atos de interesses com o discurso dos direitos humanos. Esta é outra conclusão que podemos tirar quando observamos a utilização feita por muitos Estados, quando afirmam ser respeitadores e praticantes dos seus ideais. A maior crítica apontada aos direitos humanos é exatamente esta: a não existência de um instrumento que consiga controlar a utilização que os Estados fazem do discurso dos direitos humanos leva a que existam muitas vezes atos de violação de soberania em nome desses direitos. As chamadas guerras e intervenções humanitárias são o exemplo crasso desta situação.

Não podemos, contudo, afirmar que todos os atos humanitários escondem por detrás, um manto de interesses de instituições poderosas. Porém, a realidade é que muitos dos resultados das intervenções em nada alteram o ambiente pobre e opressor que está institucionalizado, sendo que a única mudança visível são os parâmetros económicos do país no âmbito geral.

Deste modo, a deturpação dos ideais da política dos direitos humanos será a maior falha que lhe pode ser apontada, fazendo com que muitos teóricos a rotulassem de ideologia hegemónica, dado que a universalização dos seus valores estaria a extrapolar o aceitável e o esperado. Nisto, é possível encontrar uma contestação da chamada “ideologia dos direitos humanos” por muitos sectores intelectuais, sociais e políticos, assim como um contestante questionamento das políticas humanitárias, pondo em causa todo o caminho que o Ocidente percorreu em busca da institucionalização e legitimação de uma política moral sólida que banisse as atrocidades humanas já historicamente experimentadas.

Na realidade, até mesmo o próprio Ocidente se começou a questionar acerca da sua posição moral, observando que o humanitarismo de potências hegemônicas pode representar um perigo nas sociedades e na política contemporânea, tornando-se os direitos humanos mais discursivos do que praticados.

Não se pode afirmar que tudo correu mal, visto que temos várias demonstrações de que a esperança na humanidade não pode cessar. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 é um dos documentos a ter sempre mente aquando de qualquer violação ou ato repressor no mundo. Para além disso, muitos outros instrumentos (relatórios, acordos, declarações, pactos) foram criados para a certificação de que o ser humano seria sempre um fim, e não um meio a ter em conta para a elevação da vida. A prova disso mesmo são as várias organizações governamentais e não-governamentais que, por todo o mundo, e todos os dias, lutam pela defesa e prevenção dos direitos humanos, denunciando e vigiando para que ninguém sofra consequências de lutas de poder e interesses alheios.

Não obstante, não devemos esquecer que o debate em torno dos direitos humanos sempre será feroz, e não pode ser feito sem a consciência da sua evolução, história e filosofia - produto do Ocidente - que por demasiadas vezes se quis impor ao resto do mundo.

Porém, a meu ver, alguém terá de atuar para evitar que se caia num abismo sem fundo, onde a primazia dos interesses menos claros dos que detêm o poder sobrepõem-se ao respeito e liberdades dos mais fracos.

Apesar de muitos pensarem nos direitos humanos como um imposição, a verdade é que o respeito pelos outros, pelas suas diferentes dimensões tem sido um esforço coletivo das entidades governamentais e organizações da sociedade civil, que têm desenvolvido um balanço positivo, no que diz respeito à abrangência e consciencialização dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Imagem da capa:

http://direitoshumanosamericas.files.wordpress.com/2013/02/direitos_humanos.jpg

(último acesso: 3-5-14)

Obras

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, Campus, 7ª Edição, 1992- 2004.

BRANCO, Manuel Couret. *Economia Política dos Direitos Humanos- Os direitos humanos na era dos mercados*. Lisboa: Edições Sílabo, Lisboa, 2012.

BURKE, Edmund. *Extractos das obras politicas e económicas do grande Edmund Burke: Reflexões sobre a revolução da França*. Lisboa: Nova Impressão da Viúva Neves e Filhos, 2ª Edição, 1822.

CABRITA, Isabel. *Direitos Humanos: Um Conceito em Movimento*. Coimbra: Edições Almedina, 2011.

CARNEIRO, Alberto Soares & RODRIGUES, L. Barbosa. *Direitos Humanos- Textos Fundamentais*. Lisboa: Editora Quid Juris, 2011.

CASSESE, Antonio. *I diritti umani oggi*, Roma: Editori Laterza, 2005.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Editora Saraiva, 7ª edição, 2010.

DOUZINAS, Costas. *The end of human rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000.

DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire – The political philosophy of cosmopolitanism*. A Glasshouse book, 2007.

FERNANDES, António José. *Direitos Humanos e Cidadania Europeia- Fundamentos e Dimensões*. Coimbra: Edições Almedina, 2004.

FREEMAN, Michael. "The Philosophical Foundation of Human Rights" in *Human Rights Quarterly*. US: The Johns Hopkins University Press, Volume 16, 1994.

FREEMAN, Michael. *Human Rights*. UK: Polity Press, 2002.

HABERMAS, Jurgen. *A Inclusão do Outro*. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soetle [UFPR]. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HANNAH, Arendt. *Sobre a Revolução*. Tradução I. Morais, Lisboa: Moraes Editores, 1971

HANNAH Arendt. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Marco W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.

HANNAH, Arendt. *As origens do totalitarismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 3ª Edição, 2008.

IGNATIEFF, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton, U.P., 2001.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

MARSHALL, Thomas. H. *Cidadania e Classe social e Status*. Rio de Janeiro: Zahard Edições, 1967.

PAINE, Thomas. *Direitos do Homem*, Tradução Maria Isabel Veríssimo, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.

POJMAN, Louis. *Terrorismo, Direitos Humanos e a Apologia do Governo Mundial*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2007.

RANCIÉRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Apresentação da edição portuguesa: Diogo Aurélio, Tradução Fernando Marques, Lisboa: Mareantes Editora, 2006.

SANTOS, Boaventura Souza. “Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos”. in *Revista Lua Nova*. São Paulo, n.º39: 105-124, 1997

SCHMITT, Carl. *O conceito do Político*. Tradução Álvaro M. L. Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

Artigos

SANTOS, Boaventura Souza. “Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos” in *Revista Lua Nova*. São Paulo, n.º39, 1997, p. 105-124.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. “Direitos humanos e Globalização”. In SANTORO, Emilio [et al.], orgs. *Direitos humanos numa época de insegurança*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010, p. 295-318.

ZOLO, Danilo. “Un'impostura criminale”, *Il Manifesto*, 23/03/2011 – <http://ilmanifesto.it/>

(Última consulta em 1/3/2014)

