

OS DIREITOS HUMANOS COMO DIREITOS DE CIDADANIA

João Esteves da Silva

Estou inclinado para começar “*in media res*” como diziam os romanos, e como, diferentemente de Kant estou muito longe de pensar que todas as inclinações são perigosas, vou mesmo seguir esta inclinação e começar por comentar o texto que se situa precisamente no meio do volume e se intitula “Ética e democracia” e já fora publicado como introdução ao volume colectivo, editado igualmente pela Colibri sob o título geral “Ética e o Futuro da democracia”.

Esta minha inclinação, como julgo que acontece com todas, aliás, não é inteiramente arbitrária e assenta numa razão, de resto muito simples que é a de me permitir pôr em evidência aquilo que me parece ser o fio condutor de todos os textos que foram incluídos nesta colectânea e que eu designaria pela PAIXÃO DA RAZÃO.

Como observa o João Lopes Alves, já sabemos desde os Gregos, isto é, há muito mais de dois milénios, que as piores paixões podem obter ganho de causa contra as melhores razões, mas isto com uma única e decisiva ressalva, a de que a Razão consiga tornar-se paixão.

Não precisa de ser uma paixão cega como geralmente e sem razão, se supõe que sejam as paixões; basta-lhe ser uma paixão paciente, modesta, mas, ao mesmo tempo, serenamente inquebrantável, como aquela que é inculcada na admirável miniatura poética de Pessoa que serve de epígrafe a este capítulo que não resisto a citar:

Guia-me a só Razão

Não me deram mais guia

Alumia-me em vão

Só ela me alumia

E o que esta miniatura inculca também é que talvez a paixão não seja tão cega como habitualmente se supõe, nem talvez a Razão seja tão lúcida como, por vezes, se finge pensar.

Ora eu penso, com fundadas razões, que aliás ressaltam de cada linha do texto, que aquilo que sustenta a totalidade dos textos do João é esta PAIXÃO DA RAZÃO.

O que isto pressupõe – embora, por vezes não seja suficientemente destacado - é que, por detrás de todos os apelos ao consenso, à tolerância, à imparcialidade, que obviamente também lá estão, os escritos incluídos nesta colectânea, para além de toda a serenidade e seriedade, e talvez precisamente por isso, são *escritos polémicos*.

A defesa da Razão não é possível sem luta.

Defender a Razão implica uma luta tenaz, persistente e incansável contra inimigos que surgem por todos os lados, pelos flancos mais inesperados, por vezes inclusivamente usando as vestes de amigos da Razão.

Como acontece quase sempre, não só no pensamento, como na vida, os inimigos mais perigosos são os que aparecem debaixo da capa da amizade.

Nos dias que correm, num ambiente que por vezes se designa, ou auto designa, por pós-modernidade, poderá soar como um paradoxo, mas é uma evidência, que os mais virulentos ataques à Razão são feitos em nome da democracia.

Para quem, como eu, pensa que a democracia é a entrada da racionalidade na política ou é rigorosamente nada, este facto, porque é de um facto que se trata, só pode aparecer como paradoxal; e já que um facto, por definição, é aquilo que é verdade, será que uma verdade pode ser paradoxal? Parece-me que Hegel já terá dito algumas coisas sobre o tema.

O caso é que, nos nossos dias, se generalizou a ideia que eu reputo completamente bizarra de que todas as opiniões são respeitáveis; trata-se de um total absurdo, as pessoas poderão ser eminentemente respeitáveis, mas o respeito pelas pessoas não só implica como impõe o desrespeito pelas opiniões. Como observava o António Sérgio, que o João Lopes Alves também cita, guerra às ideias, paz aos homens.

Nestes tempos sombrios em que vivemos, os mais violentos ataques à razão provêm daqueles seus pretensos amigos que se reclamam do “ethos” democrático para se opor a todas as pretensões de universalidade dos valores racionais.

Para estes defensores da democracia, a defesa da razão constituiria a principal ameaça à vida democrática.

A vida democrática estaria irremediavelmente comprometida com um pluralismo eticamente indiferente que afastaria, por princípio, todas as pretensões de objectividade das escolhas éticas.

Seria como se vivêssemos num mundo de ética rarefeita e de democracia indiferente. Tudo seria questão de gosto e de respeito pelas opiniões e liberdade de escolha dos outros.

Ora, quando se concebe a democracia como um regime por natureza indiferente aos valores e em que tudo se vale, ou equivale, sem qualquer possibilidade de hierarquização, torna-se muito natural que se pretenda preservar a ética pública de toda a contaminação democrática; de onde, a melhor escolha seria a de prescindir da democracia. Apesar de se tratar de um filme que já vimos demasiadas vezes em todos os cinemas de “reprise”, a tentação continua actual.

É contra ela que é imperioso lutar.

E é contra esta mesma tentação que a exposição do João Lopes Alves desenvolve um ataque sereno mas desapiedado, pondo a nu todo o emaranhado de equívocos que, no fundo, se concentram na ideia totalmente errónea de que as ideias de democracia e de lei se excluem reciprocamente. Não irei demorar-me neste tipo de considerações, até porque a minha intenção não é a de dispensar as pessoas de lerem o texto do João, mas, pelo contrário, recomendar vivamente essa leitura.

Apenas pretendo acentuar que, contrariamente ao credo dominante, a democracia é o *Império da Lei*.

A ideia completamente absurda de que todos os bons democratas estão irremediavelmente comprometidos com o cepticismo, o relativismo e o pluralismo normativo, assenta num equívoco monumental ¹.

E um dos paradoxos do nosso tempo é o de que, no seu íntimo, ninguém acredita no subjectivismo moral. O subjectivismo moral é uma espécie de religião sem crenças: todos nós passamos toda a nossa vida a emitir juízos morais e a pronunciar acusações e justificações em que acreditamos firmemente; passamos a totalidade da nossa passagem nesta terra a discutir exactamente aqueles gostos que, segundo a sabedoria popular, não se discutem. Mas, quando deixarmos de discutir os gostos, deixará de haver matéria de discussão; e porque é isso mesmo, e não outra coisa que constituí matéria de discussão, quando pararmos de discutir, poderemos colocar uma tabuleta em cima da porta dizendo “*Fermé à cause d’enterrement*” - do Homem evidentemente.

Já por diversas vezes tive a oportunidade de me debruçar sobre este tipo de questões, pelo que não valerá muito a pena alongar-me nestas considerações, mas como o João tem a amabilidade de me citar, precisamente no final do texto a que me refiro, sou capaz de ceder à tentação de me repetir e dizer que, o fundo da questão reside na pretensão de *fazer da Verdade uma instância superior à Ética*. O que se trata de entender é que a categoria fundamental da Filosofia não é a Verdade mas o Sentido e que é sob a égide do Sentido que os diversos discursos se articulam em regime de paridade e não de subordinação.

Como afirma o João Lopes Alves, de uma forma lapidar: “só podemos ser plenamente racionais porque somos seres morais. Eis porque nos assiste não só o dever de sermos morais, mas também o direito de lutar por poder sê-lo”.

*

O ensaio que me propus apresentar abre com um texto sobre o tema dos Direitos Humanos.

¹ Um dos grandes méritos do ensaio de Jean-Claude Michéa, *O Império do Mal Menor – Ensaio sobre a civilização liberal*” é o de ter posto em evidência a génese deste monumental equívoco.

Devo começar por afirmar que considero este texto como uma exposição absolutamente exemplar do tema.

João Lopes Alves começa por salientar o significado do facto histórico “direitos humanos” no contexto das grandes criações da Humanidade.

Aquilo que é posto em destaque logo de início é que os direitos humanos constituem uma invenção; como diz Santiago Nino são uma das grandes invenções da nossa civilização.

Quando falamos de direitos humanos estamos no domínio do artifício; só que se trata de um artifício e de uma criação normativa de uma importância transcendente.

O grande mérito da exposição do João Lopes Alves é o de não esquivar nenhuma das dificuldades a que o conceito de direitos humanos tem dado lugar; estamos longe de mais uma defesa apologética do conceito de direitos humanos.

A este respeito devo confessar, com toda a honestidade, que, principalmente no decurso destes anos mais recentes, as proclamações apologéticas dos direitos humanos começaram a suscitar, no meu espírito, algumas reservas bastantes fundas.

Há um texto já antigo que me impressionou muito pela sua penetrante lucidez; é o texto de Hannah Arendt que encerra o segundo tomo da sua obra “As Origens do Totalitarismo” e que tem por título “O declínio de Estado Nação e o Fim do Direitos Humanos”.

Neste texto, Hannah Arendt retoma, em parte, a argumentação de Edmund Burke, o famoso crítico da revolução francesa, que já havia observado que os direitos proclamados nas célebres Declarações oitocentistas omitem pura e simplesmente o “direito de ter direitos”, direito realmente fundamental, mas que só se adquire com a cidadania.

A contraprova do carácter meramente abstracto do conceito de direitos humanos é-nos dada pela situação dos refugiados que se espalharam por toda a Europa na sequência da carnificina que constitui a 1ª Guerra Mundial e das que se lhes seguiram em consequência do Horror Nazi, e em relação aos quais todos os vínculos com qualquer

comunidade política foram radicalmente cortados. É como se o homem “sans phrases” que Joseph de Maistre não conseguia vislumbrar em parte alguma tivesse feito a sua irrupção na cena da história.

Os internados nos campos de concentração e os poucos que conseguiram sobreviver e disso dar testemunho viveram na pele a experiência concreta de que a nudez abstracta de ser simplesmente humano representa o maior dos horrores.

Mas, muito mais recentemente, o quer dizer, há apenas alguns dias, encontrei na “Net” um artigo da autoria de Slavoj Zizek que tinha por título “A Obscenidade dos Direitos Humanos”.

Apesar deste título ligeiramente provocatório, o artigo de Zizek não representa um ataque directo ao conceito de direitos humanos, mas, muito pelo contrário, e fundamentalmente com a ajuda da obra de Jacques Rancière, uma tentativa de salvar os direitos humanos do caixote do lixo da História, para onde ameaça lançá-los a ideologia humanitarista que equivale rigorosamente à total despolitização dos conflitos humanos.

O Humanitarismo representa, de facto, uma ideologia fundamentalmente antipolítica, na medida em que a sua única e exclusiva vocação é a da defesa das vítimas inocentes contra os desmandos dos poderosos.

Parece-me óbvio que o que aqui está em causa é a liquidação da política como tal.

Não se trata de condenar, por princípio, toda a forma de ingerência. O que está em causa é uma pergunta crucial: Aqueles que intervêm com fins humanitários querem realmente o quê? Qual é o seu propósito? Será que os anima a intenção de construir um projecto colectivo de uma política alternativa, ou pretendem precisamente impedir essa alternativa, em nome de um desvelado amor pelos desgraçadinhos?

Em termos gerais, a política antipolítica do humanitarismo que consiste apenas em aliviar ou minorar o sofrimento das vítimas, contém implicitamente a proibição de esboçar sequer, e menos ainda elaborar qualquer projecto colectivo de transformação.

Porque nas sociedades humanas o político é o princípio estruturante que tudo abarca, toda a tentativa de neutralizar qualquer área da vida social qualificando-a de

“não política” é um gesto político por excelência, o gesto característico de uma política antipolítica.

Em todo caso, aquilo que tem que ver com o texto de Hanna Arendt que comecei por referir é que uma concepção dos direitos humanos que assenta na pura existência nua do ser humano, como tal, se desmorona assim que é confrontada com a existência de gente que perdeu todas as suas qualidades e relações específicas, com excepção do simples facto de serem ainda humanos.

No fundo o que aqui está em causa é relação entre direitos humanos e cidadania.

Os direitos humanos não são direitos pré-políticos; a relação histórica entre o homem e o cidadão carece ser rigorosamente invertida; não é o homem que se torna cidadão, é a cidadania que faz o homem, porque é só na qualidade de cidadão que o homem tem “o direito de ter direitos”².

Mas o que é curioso é que, tal como se passa com a Razão e com os ataques a que se encontra permanentemente sujeita, há diferentes formas de despolitizar a política e de atacar a democracia.

Mais uma vez se verifica que o parentesco entre o dogmatismo e o cepticismo consegue muitas vezes aproximar-se de uma relação de irmandade ou fraternidade.

Verificámos que é quando o homem perde os seus direitos de cidadania e é privado da sua identidade política que ele deixa de ser reconhecido e tratado como humano, ou seja, os humanos são privados de direitos precisamente no momento em que se apresentam sob a figura abstracta e ideal de portadores dos direitos humanos universais.

Nos últimos anos, na sequência das ideias de Foucault sobre a biopolítica, Giorgio Agamben tem vindo a desenvolver o seu conceito de “homo sacer”, o ser humano reduzido à vida nua. Na teoria de Agamben, fortemente influenciada por Foucault e também por Carl Schmidt, o poder soberano é idêntico ao biopoder. Aqui é a vida nua,

² Há um artigo de Werner Harmacher, publicado no nº 1027 e/4 da ‘The South Atlantic Quarterly’ que têm por intitulo precisamente “O direito de ter Direitos” e que começa com esta frase: “Para os autores clássicos gregos que escreveram sobre a teoria política era inconcebível que quem vivesse fora da Polis pudesse ser homem”.

totalmente desarmada, separada da cidadania, que aparece como o segredo dos direitos humanos.

Os programas de limpeza étnica e de extermínio puro e simples aparecem como a tentativa radical de levar às últimas consequências a separação do homem e do cidadão. Esta posição conduz directamente à indistinção entre democracia e totalitarismo. A vida nua já não é a vida do súbdito oprimido pelo Estado. Numa leitura de Arendt, que eu considero absolutamente abusiva, o “homo sacer” como o portador da vida nua, está para além da opressão, vive uma vida entre a morte e a vida.

O estado de excepção, tal como foi consagrado nas leis nazis que aboliram todas as garantias constitucionais, representa, para Agamben, o segredo oculto do poder moderno. No limite, a *Shoah* poderia conceber-se como a verdade dos direitos do homem.

Nos campos de extermínio, como espaço de absoluta indiferença entre o facto e a lei, entre a excepção e a regra, o carrasco e a vítima aparecem como exemplares simétricos do mesmo corpo biopolítico.

No meu entendimento, este tipo de pensamento representa um outro meio de acabar com a política que é como que o contraponto simétrico do processo de despolitização que está por detrás do Humanitarismo de um Michel Igniateff, por exemplo.

Há aqui uma espécie de antinomia, quase uma forma de paradoxo hegeliano de cujas garras é urgente libertarmo-nos.

Onde estará a saída?

Julgo que ela poderá encontrar-se seguindo pelo caminho apontado pelo João Lopes Alves.

Muito longe de serem pré-políticos, os direitos humanos designam o espaço próprio da politização, são eles que desenham o espaço da universalidade como tal, o espaço em que os agentes políticos podem ganhar o direito de se afirmar como “radical não coincidência consigo mesmo”, como representantes do que Jacques Rancière

designa como “a parte dos sem parte”, aqueles que exibem, nos seus actos, a não coincidência da comunidade consigo própria e se assumem como agentes do Universal.

Os direitos humanos ou são direitos eminentemente políticos ou não são rigorosamente coisa nenhuma.

É isto que Jean-Claude Michéa, num texto intitulado “A Questão dos Direitos Humanos” e que recentemente verti para a nossa língua, procura pôr em evidência retomando, aliás, a crítica que Marx já levava a cabo na “Questão Judaica” e na “Crítica da doutrina hegeliana do Estado” e que está hoje completamente esquecida: Os direitos humanos são direitos de cidadania ou não são rigorosamente nada, para além de uma formalização jurídica do individualismo liberal ou, como dizia Marx, “os direitos do homem abstracto separado da comunidade”.

Esta posição constitui a antítese das teses de Foucault e de Agamben, no âmbito das quais, os campos de concentração aparecem como o ponto culminante do pensamento ocidental e o símbolo do nosso destino comum; tanto este tipo de teses, como as que são próprias dos humanitaristas, definem ambas as condições de impossibilidade da emergência da subjectividade política.

E aqui, falar do político é também falar do jurídico; e este é o momento de chamar a atenção para um dos adquiridos mais importantes do pensamento do João Lopes Alves.

Trata-se da sinalização que ele faz do papel inestimável do direito na formatação da consciência ética contemporânea; como observa o João, trata-se de um aspecto de extrema relevância mas que tem sido muito pouco estudado.

A questão que hoje é realmente importante e que é completamente ignorada por um Agamben, como já era ignorada por um Foucault, não é a de compreender como as orientações filosóficas determinam os conteúdos do Direito, mas a de entender como o direito, *sem deixar de ser direito*, está a afirmar-se como filosofia em si, com a capacidade de determinar muito da forma e do conteúdo das filosofias morais contemporâneas. Pensar filosoficamente os Direitos Humanos deixou de significar pensar filosofia a partir do produto direito, mas pensar, em profundidade o direito como produtor de filosofia.

Como o João Lopes Alves observa, e julgo com a maior das pertinências, falar hoje de Humanidade não é falar do resíduo sobranste dos múltiplos particularismos e regionalismos, nem sequer, com ainda pensava Kant, perspectivar o universalismo abstracto de um ideal regulador providencial, é falar de um Universal concreto de comunidade humana que todos os dias ganha maior consistência como centro de imputação de direitos e deveres juridicamente sancionados.

No decurso destas minhas considerações fiz algumas eventuais alusões ao pensamento de Jacques Rancière sobre o processo de subjectivação política; não devo, porém, deixar de assinalar uma profunda divergência em relação à interpretação que J.R. leva a cabo do pensamento de Hanna Arendt; ele serve-se do pensamento de Arendt como uma espécie de trampolim para a crítica que pretende fazer, e a meu ver muito justamente, das posições de Agamben. Jacques Rancière supõe, ou faz de conta que supõe, que Arendt assenta toda a sua concepção da política na separação que faz entre a esfera política e a esfera da vida privada, ou o reino da necessidade. Julgo que se trata de uma leitura totalmente equivocada, mas não é este o local indicado para elaborar uma discussão que seria aqui completamente marginal.

Gostaria apenas de observar que este erro de interpretação, que considero grosseiro, conduz Rancière a interpretar de um modo completamente confuso a referência que Arendt faz, no epílogo da sua obra, ao que ela chama “o fundo obscuro da diferença”. Na linha da leitura errónea a que anteriormente aludi, Rancière é levado a identificar esta referência com a separação rígida que ele imputa a Arendt entre a vida pública e a vida privada; ora não é nada disto que está em causa.

O que Arendt pretende acentuar com uma profundíssima lucidez e uma espantosa capacidade de antecipação, é este facto que parece muito simples mas que, a uma análise mais funda, se revela de uma enorme penetração: quanto mais desenvolvida é uma civilização, quanto mais perfeito (no sentido de acabado) é o mundo das coisas produzidas, e quanto mais os homens se sentem em casa do mundo do artifício humano, tanto mais ressentem, isto é, maior é o seu ressentimento, perante aquilo que não produziram e lhes é misteriosamente dado.

A esfera do simplesmente dado representa o milagre perturbador de que cada um de nós é um ser absolutamente singular, único, irrepitível; é a esfera da diferença, a

esfera da diferenciação universal. Aquilo que é simplesmente dado irrompe na cena política (que é um mundo artificialmente igual) como se fosse uma espécie de extraterrestre que nos recorda os limites da actividade humana que são os limites da igualdade humana.

Esta é a esfera em que não vigoram as razões da Razão; é a esfera do amor e da amizade onde as razões da razão perdem peso: não há razão para o amor, não há razão para a amizade; é a definição agostiniana que se pode traduzir por “quero que sejas” e não tenho que dar razões; como dizia Montaigne, da amizade, em relação a La Boétie, só existe “porque ele é ele e eu sou eu”.

É aqui que, como diria Wittgenstein, a pá entorta.

E o poder de antecipação e a lucidez de Arendt revelam-se na observação subsequente; o extraterrestre é um símbolo assustador porque exprime a diferença enquanto tal, a total singularidade e faz sinal para aquela esfera onde o homem não tem o poder de agir e de onde nasce uma tendência distinta para destruir.

E o capítulo termina com esta frase terrível: “o perigo maior é o de que uma alta civilização possa produzir bárbaros no interior do seu próprio seio, ao forçar milhões de pessoas a viver em condições que, apesar das aparências, são condições de selvagens”.

Notas bibliográficas

Jacques Rancière, *Who is the subject of the Rights of Man?* In ‘The South Atlantic Quarterly’, nº 102 – Spring-Summer 2004.

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Jovanovich Publishers, 1973 edition; vide Capítulo XI, Parte II, p. 267-302 da edição citada.

Giorgio Agamben, *O Poder soberano e a Vida Nua*, Editorial Presença, Lisboa 1998.

Slavoj Zizek, *The Obscenity of Human Rights-Violence as a Symptom*.

