

A (IN)CULTURA DOS DIREITOS HUMANOS

ANTÓNIO TEIXEIRA FERNANDES

Fernandes, A., A (In)cultura dos direitos humanos, *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, 24: 55-72.

Sumário: Numa cultura dos direitos humanos, é naturalmente o homem o ponto central de referência. Tudo depende da maneira como ele é concebido. A filosofia dos direitos humanos, nos séculos XVII e XVIII, tendeu a privilegiar mais a elaboração de um regime político do que a emancipação humana das inúmeras servidões em que o passado o havia enleado. Por toda a parte, a liberdade continua ainda hoje a ser limitada, a igualdade negada, encerrado como está o homem na “jaula de ferro” de uma burocracia que o sufoca e impede a sua plena realização. Nesta sociedade do consumo, em que o capital fabrica os produtos e as pessoas para os consumir, o homem acaba, ele mesmo, por ser descartável, coisa de usar e deitar fora, tão fáceis são as próprias ruturas humanas tidas como mais sólidas. O homem deixou de ser um mistério, com toda a dignidade que isso contém. O desenvolvimento de uma cultura dos direitos humanos tem como objetivo promover a dignificação da pessoa, como ser de relação. O homem, como excesso de si mesmo, para além de ver estendidos os limites da sua existência, necessita de um contexto em que possa respirar a liberdade na partilha de bens em igualdade de condições existenciais.

Fernandes, A., The (non)culture of Human Rights, *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, 24: 55-72.

Summary: In a human rights culture, the human being is naturally the central reference point. Everything depends on how he/she is conceived. The philosophy of the human rights, in the 17th and 18th centuries, privileged the elaboration of a political regime, rather than the human emancipation from the countless forms of servitude that haunted the mankind in the past. Even today, freedom continues to be restricted everywhere, equality is denied, because the human being is jailed in an “iron cage” of a suffocating bureaucracy that does not allow his/her total fulfillment. In this consumer society, where the capital manufactures products and the people to consume them, the human being ends up being disposable, something that can be used and thrown away, and even the human bonds regarded as the most solid are easily broken. The human being is no longer a mystery, with all the dignity that this contains. The development of a human rights culture has the purpose of promoting the dignity of the person, as a relational being. The human being, as someone that exceeds himself/herself, not only needs to extend the limits of his/her existence, but also a context where he/she can breathe freedom by sharing goods in equal existential conditions.

António Teixeira Fernandes – Universidade do Porto.

Palavras-chave: dignidade humana, direitos humanos, homem mistério, homem problema, intimidade e transparência, domínios de negação dos direitos.

Key-words: human dignity, human rights, human mystery, human problem, intimacy and transparency, domains of denials of rights.

A consideração dos direitos humanos implica também, nas sociedades hodiernas, a abordagem das virtualidades da cidadania e da própria qualidade da democracia. Se a democracia se afirma e se desenvolve na sociedade dos indivíduos, será natural que se comece por questionar a centralidade da pessoa humana na vida social.

1. A conceção da pessoa humana tende a inscrever-se hoje numa matriz cultural extremamente complexa. Max Scheler pensa que, no entendimento que o indivíduo civilizado europeu tem do homem, se confrontam “três sistemas de ideias absolutamente inconciliáveis”. São eles o universo intelectual da tradição judaico-cristã, a visão da Antiguidade grega como ser dotado de “razão”, *logos* e *phronesis*, e o contributo da ciência com incidência na evolução¹. Essas correntes originariam uma antropologia teológica, uma antropologia filosófica e uma

antropologia científica.

O homem tornou-se o que é pela consciência de si e do mundo, descobrindo em simultâneo, mediante a razão, a contingência desse mesmo mundo, através da qual despertou igualmente a ideia de um ser superior que o cerca e transcende. Para Max Scheler, esta “esfera de um Ser absoluto” será “tão constitutiva da essência do homem como a que ele tem de si mesmo e do mundo”. Daí conclui que “a consciência do mundo, a consciência de si mesmo e a consciência de Deus formam uma unidade estrutural indissociável”². A sua ancoragem será dupla, no mundo e além do mundo.

2. Uma tal visão confere à noção de homem uma configuração de unidade, assim concebida pela filosofia medieval. Uno na sua natureza, manifesta-se numa multiplicidade de expressões. A cultura do Renascimento procurou dissociar o que o pensamento anterior havia harmoni-

¹ Max Scheler, *La Situation de l'Homme dans le Monde*, Paris, Aubier, 1951, pp. 19 e 20.

² Max Scheler, *La Situation de l'Homme dans le Monde*, pp. 111, 112 e 113.

zado. R. Descartes, e já antes Platão, está na base de uma profunda divisão no homem que se tem mantido durante toda a modernidade. A sua conceção mecanicista da natureza humana introduziu nela uma divisão e uma conflitualidade que se vem conservando de forma mais ou menos radical.

Na aceção unitária do homem, ele aparece essencialmente como um mistério. A sua conversão em máquina faz dele, ao contrário, um problema. Face ao antagonismo das ideias e das óticas a ele aplicadas, Max Scheler aparece como um dos primeiros filósofos contemporâneos a reconhecê-lo, afirmando que “nunca na história tal como a conhecemos, foi o homem como hoje um problema para si mesmo”. O aparecimento de uma antropologia científica, de uma antropologia filosófica e de uma antropologia teológica, indiferentes umas às outras, impede que se tenha acerca dele “uma ideia que tenha unidade”³. Esse é o labirinto em que se encontra o pensamento do homem quando centrado sobre si mesmo. Ernst Cassirer abordou ulteriormente esta problemática.

Face à complexidade de que se reveste o mundo na contemporaneidade,

Karl-Otto Apel entende que “a situação do homem *hoje* é um problema ético para o homem”, interrogando--se, todavia, se isso não aconteceu em todos os tempos. Daí resultará “a necessidade de uma ética da responsabilidade solidária tendo uma força de obrigação intersubjetiva e empenhando toda a humanidade quanto às consequências que podem gerar as sociedades e os conflitos humanos”⁴. O problema reside na ausência de uma conceção unitária do homem, unitária em termos de natureza, extensiva depois às mais diferentes culturas na riqueza da sua diversidade.

3. Converter o homem em problema pode constituir um procedimento conducente a uma tomada de consciência a respeito de situações clamorosas que reclamem soluções inadiáveis. No quotidiano, a existência processa-se no inter-relacionamento social em que a transparência do humano coexiste com a sua ocultação. O existencialismo, como se exprime em Gabriel Marcel, tem vindo a salientar a unidade indissociável do homem – “*je suis mon corps*” – valorizando a sua dimensão espiritualista e defendendo a conceção de um “corpo-sujeito” como característica de um ser ligado ao seu corpo. O mis-

³ Max Scheler, *La Situation de l'Homme dans le Monde*, pp. 17 e 20; Ernst Cassirer, *Essai sur l'Homme*, Paris, Minuit, 1975.

⁴ Karl-Otto Apel, *Discussion et Responsabilité*, Paris, Cerf, 1996, pp. 15 e 134.

tério que rodeia cada um tem a ver com o facto de se estar empenhado em comum no mundo pela simples razão de se existir e coexistir. A pessoa é uma relação, e a liberdade é concebida como “uma conquista sempre precária”, pois “a partir do momento em que a insignificância do indivíduo é proclamada, a via está aberta a todas as tiranias, em particular, às que se exercem hoje sob a capa de um vocabulário democrático”. O teólogo holandês E. Schillebeeckx, recuperando a perspectiva bíblica da alma como maneira humana de ser corporal, defende igualmente a unidade do homem, sustentando que o corpo é humano na participação do mundo espiritual da alma, e esta é humana na comunhão com a corporalidade. O homem é espírito na corporalidade, e daí a necessidade de uma permanente afirmação da dignidade humana. O problema estará em construir e defender a dignidade humana num mundo em vias de tecnicização e de isolamento solipsista das pessoas. Charles Taylor pensa que “o perigo não reside tanto num controle despótico como na fragmentação, isto é, na inaptidão cada vez maior das pessoas em formar um projeto comum e em coloca-lo em execução”⁵. A socie-

dade civil é o domínio da fragmentação, com reflexos no interior do homem. A perda de sentido espiritual do homem faz com que se difunda uma mentalidade acompanhada de práticas de hedonismo, centradas no cuidado do corpo. Além disso, haverá que contar com uma multiplicidade de aceções em razão da pluralidade de culturas. Em função dessa diversidade, se podem diferenciar, mesmo no interior de uma mesma comunidade nacional, as formas como se entende e se trata o homem.

Procurando superar o dualismo cartesiano, agora no campo da literatura, Virgílio Ferreira, adotando uma visão claramente existencialista, procura promover “o homem à consciência de si, da sua dignidade”, que é a de “um corpo que pode dizer ‘eu’”. Num corpo em que se é, todo o milagre acontece, porque “tudo se cumpre num corpo. Aí moramos, aí somos”. Exaltando o homem na sua unidade, o escritor sublinha a sua dignidade de espírito, sustentando que “o espírito trespassa tudo o que somos”. Em seu entender, “a consciência é projeção de si e o corpo a possibilidade dessa projeção: um corpo é a realização de um espírito”. Toda a grandeza e toda a dignidade do homem se medem

⁵ Gabriel Marcel, *La Dignité Humaine*, Paris, Aubier, 1964, pp. 68, 69, 117, 176, 183 e 197; E. Schillebeeckx, *Le Monde et l'Église*,

Paris, Cep, 1967, pp. 266-289; Charles Taylor, *Le Malaise de la Modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 118.

pelo espírito ou pela sua capacidade de consciencialização. É o homem que impõe a ordem ao mundo e, por isso, “a vida está cheia do milagre vertiginoso”. É particularmente sublinhada a “exigência feroz da nossa pobre miséria que não desiste de ser divina pelo que nos deuses sonhamos de absoluta segurança”. Compreende-se assim que a grande obsessão do homem seja a de “dar um sentido à vida” e que esta vida seja “fascinante no seu milagre de ser”. O homem vive e pensa na “era da pergunta, não da resposta”. A sacralidade estará no que se suspeita de mistério nos homens e nas coisas. Nesse sagrado, encontra o homem o excesso de si, sendo ele mesmo o seu excesso. Na vida e na sua realização, se esgota toda a energia humana, e “o melhor da vida é o seu impossível”, porque “a verdadeira vida está sempre onde não a temos”. Afirma, em *Carta ao Futuro*, que “o mistério e o seu alarme são o tecido de tudo”. Aliás, já algum tempo antes, Almada Negreiros advertia para o facto de que não vivem realmente o seu tempo os que não se espantam de existir. Ele mesmo se sentia como um “homem que vive neste século espantado de existir”, tendo-se como “aquele que se espanta da própria personalidade”. O que caracteriza a vida, também para ele, será a procura e não o encontro. Na sociedade humana, a

pessoa aparece como um absoluto, porque “neste mundo tudo é meio menos o homem”, sendo “na imaginação individual que está o melhor da dignidade humana”. As pessoas com quem se cruza no quotidiano do seu tempo, no entanto, “estavam todas muito bem vestidas de quem precisa salvar-se”. Nenhuma vida seria para copiar. Almada Negreiros abre-se, plena e continuamente, ao mistério da vida, descobrindo nele um destino para se salvar. E uma vez que “a única alegria é a vida”, “ela não é um calvário senão por ir errada”⁶. A alegria de viver consistiria na comunhão no mistério do homem, em projeto de realização, sendo o homem que se cumpre um ser ao mesmo tempo pessoal e universal. Kafka será o existencialista que vive a experiência da alienação judaica, o existencialismo do banimento. A sua principal obsessão é a da condição de estrangeiro, com permissão de estadia precária na existência e no ser. A humanização total do homem operar-se-á, ao contrário, na realização plena da pessoa no universal.

⁶ Virgílio Ferreira e Almada Negreiros, in António Teixeira Fernandes, *Para uma Sociologia da Cultura*, Porto, Campo das Letras, 1999, pp. 159-183 e 221-249, onde aparecem citadas as diferentes obras de ambos os autores. Virgílio Ferreira, *Carta ao Futuro*, Lisboa, Bertrand, 1985, p. 25.

Os filósofos existencialistas viram na convivência humana uma modalidade do ser. Martin Heidegger chama-lhe o *mitsein* – o *être avec* dos existencialistas franceses. De modo semelhante, Hannah Arendt, partindo do pensamento de Santo Agostinho, sustenta que a cidade terrestre é uma comunidade determinada por um estar com e por um estar para outrem, não sendo uma mera coexistência, sendo a violência sempre incapaz de estruturar tanto o poder como as relações de convivência social. A antropologia parece querer seguir esta mesma via. O estar com exprime uma relação mais mental e espiritual do que física. Os lugares de pertença não são necessariamente territórios de enraizamento. O espaço em que se situam as pessoas pode ser sobretudo um espaço de emoções, de sentimentos e de afetos, não coincidindo a rede de relações sociais com o lugar de domicílio. Pessoas distintas no espaço podem formar um mesmo estar com. Para Martin Heidegger, “a nostalgia é a dor que nos causa a proximidade do distante”. Mas sucede, de modo paradoxal, que o estar com não pode tornar-se universal sem perder o seu valor próprio, repousando ele mesmo sobre exclusões. Depara-se aqui com uma questão bastante insolúvel na convivência humana, envolvida ela mesma numa relação dialética. Para resolver as

exclusões, advoga-se a universalidade, mas procedendo desse modo, tende-se a anular as particularidades. Uma tal relação dialética não encontra em si formas de saída. Grande teórico da modernidade e filósofo anti-iluminista, Charles Taylor, abandonando a atitude de desmascaramento à maneira de Michel Foucault, assume a questão como pesquisa da relação com a realidade que transcende o homem como sujeito⁷. Em *A Secular Age*, o filósofo canadiano acaba por apresentar os grandes problemas do nosso tempo, na esteira de Hegel, isto é, como aquele que interpreta a sua época a partir de um ponto de vista privilegiado. A sua perspectiva é a de que, em cada tempo, cada um é chamado a viver a vida voltado para o transcendente. Nesse sentido, apresenta uma história espiritual do Ocidente desde 1500. Em oposição à genealogia neo-nietzschiana, procede a uma genealogia ascendente, considerando o homem como solicitado por algo que está no além do aqui e agora, em que as pessoas se encontram confrontadas com formas distintas de vida espiritual, e com diferentes formas de plenitude. A sua

⁷ Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007. Confira-se ainda de Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.

posição não deixa de se aproximar, de certo modo, da de Max Scheler acima referida.

4. Na natureza humana, se tem apoiado a visão da sua dignidade. O conceito, já esboçado na Antiguidade e formulado claramente por I. Kant, recebe uma consagração jurídica após a II Guerra Mundial, entrando desde então no ordenamento jurídico dos países democráticos. Importa considerar tal dignidade como expressa, desde logo, nas relações de reciprocidade social onde os direitos humanos são reconhecidos ou negados.

4.1. O caminho seguido, na presente análise, será o que vai das relações sociais de proximidade e afetividade às relações de cidadania e de cosmopolitização.

Nas sociedades contemporâneas, a família aparece como um dos espaços onde se vêm cometendo os mais clamorosos atentados aos direitos humanos. Uma tal *être avec* nem sempre salvaguarda o que há de mais profundo na vida humana, levando Richard Sennett a falar inclusive das “tirantias da intimidade”. O mistério humano exige algumas reservas, muita discrição e não menos respeito. Desde logo, nem o homem nem a sociedade podem ser transparentes. F. Nietzsche sustenta que “tudo o que é profundo gosta da máscara; as

coisas mais profundas têm mesmo um ódio à imagem e ao símile”. Os rituais de cortesia operam normalmente como mecanismos de mútua proteção. Na transparência, se dilui o mistério e, quando se dá essa diluição, apenas restam, quase sempre, vazios que se repelem mutuamente. Para que as pessoas se sintam atraídas, é necessário que mantenham o encanto recíproco. O desrespeito pelos direitos humanos na relação conjugal resulta frequentemente da destruição do que cada um contém de mistério e encanto. Segundo Georg Simmel, à volta de cada pessoa, existe “uma esfera ideal de dimensões variáveis” que “não se pode penetrar sem destruir o valor da personalidade que reside em todo o indivíduo”. A sua violação afeta o seu centro mais íntimo e profundo. Consequentemente, “só podem ‘dar-se’ por inteiro aquelas pessoas que não ‘podem’ dar-se por inteiro porque a riqueza da sua alma consiste numa renovação constante, de modo que, depois de cada entrega, lhes nascem novos tesouros, porque têm um património espiritual latente inesgotável e não podem revelá-lo ou oferecê-lo de uma só vez”. Acrescenta que “muitos matrimónios perecem por esta falta de discrição mútua, no sentido do tomar como do dar; caem num hábito banal e sem encanto, em uma como que evidência

que já não deixa lugar a surpresas”⁸. A transparência total, para além de impossível, seria mesmo perigosa, pondo em causa a liberdade humana. Não se pode ser livre e existir em tal transparência, porque, sendo tudo visível, seria ela destruidora do mais interior do homem e do seu mistério. A violência na vivência conjugal atinge, desde logo, a parte mais fraca da relação, de ordinário, a mulher, mas nem sempre podendo ser também o homem. Na contextualização social da violência doméstica, haverá que atender, em especial, a alguns fatores. Vivendo-se hoje em sociedades de indivíduos, o individualismo possessivo tende a prevalecer sobre o individualismo ético. A emergência daquele individualismo conduz à busca da realização pessoal e à concentração na subjetividade, debilitando a capacidade de ouvir e de suportar os outros. Tal situação faz despertar a vontade de autonomia e o aumento da liberdade. As pessoas são permanentemente colocadas perante múltiplas solicitações. E é não só a família que se torna incerta, mas a própria sociedade. Acresce ainda que se tem vindo a assistir a um aumento da reflexividade social. Se a violência

na família é, em muitos casos, a consequência da reprodução de condutas conservadas pela memória coletiva e convertidas em hábitos e padrões de conduta conjugal, em outros casos, pode resultar de uma recusa de uma tal relação acionada pela identidade feminina que se afirma ao mesmo tempo que se mantém a identidade estatutária do homem, com a consequente tendência para a dominação. A redefinição da identidade feminina esbarra frequentemente com a resistência levantada pela identidade masculina que se conserva. A pessoa do outro pode ser facilmente reificada e instrumentalizada, deixado o amor de ser uma dádiva e uma partilha. Os projetos pessoais, no seu movimento individualístico, entram em trajetória divergente. Em resultado dessa e de outras mudanças, Ulrich Beck é levado a afirmar que “a família – o lugar e o refúgio da comunidade, da proximidade, da intimidade e do carinho precisamente na inospitalidade da modernidade – se converte num monstro”⁹. No agregado familiar, em crise, ocorre grande parte da violência sobre os seres humanos mais fragilizados, como é o caso das mulheres, tornando-se objeto de agressão

⁸ Frederico Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p. 50; Georg Simmel, *Sociologia*, 1, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 369-378.

⁹ Ulrich Beck, “Teoria de la Modernización reflexiva”, in *Las Consecuencias perversas de la Modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 225.

e de maus-tratos, apresentando, de ordinário, uma dimensão passional. 4.2. Mas não menos fragilizados se encontram as crianças e os idosos. As crianças são desde logo atingidas quando são mantidas fora do projeto de realização pessoal dos cônjuges, privando-as da própria possibilidade de nascerem. Não são apenas as taxas de natalidade que vêm, por todo o lado, descendo, são sobretudo vidas que foram geradas que são impedidas de conhecerem a luz do mundo. Na Coreia do Sul, há um cemitério de fetos com cruces brancas pertencentes aos que “não nasceram”. Se cada vida que surge é sempre uma esperança que se abre, fazer nascer outras pessoas é povoar de esperança a sociedade. A recusa da vida é desumana quando alimentada por egoísmos. Liquidando-se aquelas esperanças, hipoteca-se claramente o futuro da sociedade.

Existe uma diferença e uma semelhança entre um embrião e um recém-nascido. Um embrião, no entender de Francis Fukuyama, “é detentor do potencial para se tornar um ser humano completo”, diferindo do recém-nascido “apenas no grau de realização do seu potencial natural”. J. Habermas sublinha igualmente essa potencialidade, reconhecendo embora que somente os seres humanos existentes no relacionamento social são sujeitos de direitos. Para

este autor, existe todavia, desde o seio materno, um processo de socialização dos indivíduos, uma “socialização por antecipação”, tornando esse potencial já aí participante dos direitos humanos dos pais, posicionando-se assim contra o eugenismo liberal. Também Ronald Dworkin sustenta que “é suficientemente importante que qualquer vida humana, uma vez iniciada, possa vingar e não se extinguir, que o potencial dessa vida se realize, e que não se desperdice”¹⁰. A muitos seres humanos, uma vez gerados, é negado o que se considera o direito natural de nascer, constituído em fundamental direito humano. Uma vez inseridas na rede de relações sociais, as crianças tornam-se sujeitos de direitos num Estado de direito democrático. Os seres humanos têm direito a serem respeitados como pessoas, seres de relação, com a dignidade que resulta da sua própria natureza. Se as crianças são a parte mais frágil da família, deve concitar-se nelas uma maior afetividade. O que se verifica é que sobre elas se faz sentir a maior violência no lar, sem

¹⁰ Francis Fukuyama, *O Nosso Futuro Pós-Humano*, Lisboa, Quetzal, 2002, p. 267; Jürgen Habermas, *L’Avenir de la Nature Humaine*, Paris, Gallimard, 2003; Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, p. 448.

esquecer a violação e o abuso sexual de menores, a forma mais execrável de violação dos seus direitos fundamentais. A vida agitada das sociedades vem revelando a incapacidade de se cultivar o amor e a ternura em relação aos mais carenciados. E não se pense que os maus-tratos em relação às crianças, em termos de violência física e moral ou de abandono, se dão apenas em camadas inferiores da sociedade. Nas camadas superiores, além de se rodearem de maior subtileza, apenas não conhecem a publicidade dos meios populares. As crianças necessitam de ser rodeadas de afeto para que as suas personalidades se desenvolvam em equilíbrio e em confiança. A violência exercida sobre as crianças é particularmente reprovável dada a sua situação de dependência e em razão das marcas que poderão ficar para toda a sua vida futura.

A violência que atinge a vida doméstica não deixa de lado sequer a pessoa dos idosos, dos deficientes e dos doentes. Numa sociedade que presta culto à juventude e desenvolve a cultura do corpo, abandona os corpos debilitados. Frequentemente maltratados, são ainda relegados para as margens da sociedade, abandonados à sua sorte ou empurrados contra a sua vontade para lares, por vezes, sem as condições e os cuidados indispensáveis à dignidade humana. Eles

passam frequentemente a ter a sensação de serem lançados em depósitos, onde ficam privados do exercício da cidadania e dos consequentes direitos fundamentais. O número crescente dos que vivem sozinhos não será menos preocupante, uma vez enterrados numa profunda solidão. Se a sociedade que nega espaço de vida à criança atenta contra o seu futuro, a que expulsa os idosos do seu meio ou abandona os doentes nos hospitais carece de humanidade. Estes encontram-se também carentes de afetividade, mas é necessário que, em primeiro lugar, se cumpram as exigências da justiça, assegurando--se-lhes os direitos fundamentais. A uma política da “piedade” ou da “compaixão” se deve decididamente opor uma política da justiça. São chamados constantemente a reinventar a sua vida, sentindo que não são objeto do olhar indiferente, convertendo um destino em projeto e adquirindo a consciência de que não perderam sentido nem para si nem para os outros.

As sociedades, que têm vindo a mostrar uma crescente sensibilidade em relação à dignidade humana e aos seus direitos, apresentam igualmente um défice enorme no que concerne o respeito que é devido à pessoa de cada um. A violência na família aparece mais visível, porque a família também se tornou incerta, numa

sociedade que se vem mostrando ela mesma mais incerta. O futuro da humanidade e do respeito pelos direitos humanos depende, na sua medida própria, da forma como as sociedades forem modelando a personalidade das pessoas no ambiente familiar. Aí se encontra uma das grandes ameaças ao futuro dos direitos humanos. Não existem, na verdade, atentados aos direitos humanos, em especial neste domínio, que não tragam ignomínia para todos.

4.3. Alguns fatores ameaçam, em particular, a dignidade humana, suprimindo ou limitando a liberdade, tida por I. Kant como o direito humano mais essencial.

Um dos atentados aos direitos humanos consiste na vontade de programação da vida das pessoas, mediante a engenharia genética. Mas a liberdade de escolha dos filhos com as características que se pretendem, quer por parte dos pais quer por parte sobretudo dos Estados, constitui uma área de conflitualidade com a dignidade humana e com os direitos humanos. Uma tal escolha, para além da negação da liberdade fundamental do ser humano de não ser programado com alteração da sua constituição biológica, pode conduzir a um mundo desumanizado. A tecnologia possui a capacidade de revolucionar o mundo, inclusive de transformar a constituição da vida humana,

mediante a genética. Mas Francis Fukuyama entende que “não temos de nos considerar escravos de qualquer progresso tecnológico inevitável, quando essa tecnologia não está ao serviço da humanidade. A verdadeira liberdade está no direito que assiste às comunidades políticas de criar instituições que protejam os valores que lhes são mais caros e é essa liberdade que temos de exercer no que respeita à revolução tecnológica dos nossos tempos”¹¹. O homem não pode ser um ser programado por outrem. O carácter único da pessoa torna revoltante a produção de cópias conformes a um original, qualquer que seja o processo utilizado. A diversidade é uma maneira de garantir o possível, sendo também uma espécie de seguro do futuro. A tecnologia deve estar ao serviço da humanidade e não da sua escravidão. Haverá pois que distinguir entre os avanços tecnológicos que são benéficos para o desenvolvimento humano, libertando os homens de seculares opressões, e os que constituem uma ameaça para a sua dignidade e liberdade. A atual era da eugénia corre o risco de arrastar consigo a modernização da barbárie e uma certa banalização do mal. A genética intervém diretamente na subje-

¹¹ Francis Fukuyama, *O Nosso Futuro Pós-Humano*, p. 326.

tividade humana, desenhando a base material de vidas futuras.

Uma outra situação perversa tem a ver com a conversão das sociedades em autêntico *Big Brother*. Quase não existem hoje, na vida social, espaços de privacidade. As pessoas são constantemente vigiadas, com gravação de imagem e de som, no seu deambular nas movimentadas ruas das cidades e no interior dos estabelecimentos, como lojas, cafés e restaurantes. Tornou-se possível seguir, ao pormenor, os passos de cada um. Quem vigia controla, e quem controla destrói a liberdade do outro. As sociedades disciplinares, analisadas por Michel Foucault, que funcionavam por encarceramento, são substituídas por sociedades de controlo contínuo e de comunicação instantânea.

Vai crescendo igualmente entre alguns segmentos da população o medo de que esse controlo possa ir mais longe, instalando-se *chips* no corpo dos indivíduos. Uma vaga de roubos de crianças em Inglaterra e em países da Europa continental despertou a vontade, tempos atrás, em algumas populações, de que se procedesse desse modo em relação aos filhos. As autoridades não seguiram tal via na resolução do problema. A incivilidade e a criminalidade, em desespero de causa, podem despertar de novo esse desejo no seio das populações, levando à tentação de os apli-

car para debelar o mal. Isso seria cometer um enorme atentado contra os direitos fundamentais do homem.

4.4. O homem vive, cada vez mais, numa civilização de altos riscos e no meio de uma natureza desvirtuada. Nesta selva, o “progresso” aparece rodeado de enormes perigos. A catástrofe de Chernobil e as ameaças que se lhe seguiram tornam presente o contínuo risco de contaminação atômica. A dinâmica do capitalismo conduz a catástrofes ecológicas. A “consciência verde” vem chamando a atenção para a radiação nuclear, os lixos radioativos, a deflorestação, o desenvolvimento da genética agrícola e a criação de alimentos transgênicos, as emissões de dióxido de carbono, os buracos de ozono e o efeito de estufa, o aquecimento global, a poluição química e as chuvas ácidas. A “irresponsabilidade como sistema”, de que fala Ulrich Beck, faz com que os desafios da era nuclear, química e genética sejam ilimitáveis espacial, temporal ou socialmente.

Destruindo-se o meio ambiente do homem, em causa se põem as condições da vida humana. Uma consciência ecológica envolve, cada vez mais, os direitos humanos. A consideração do homem como ser moral conduz à reivindicação dos direitos civis, políticos, sociais e culturais. Mas porque ele é igualmente um ser vivo, isso impõe a proteção do meio natural.

A natureza deve ser protegida pelo homem assim como contra o homem que a polui. O direito a um meio ambiente saudável é também um direito do meio ambiente sobre o homem assumido por este. Os direitos humanos podem ser fundados na natureza como ser moral, mas ainda como ser vivo, na medida em que a qualidade de vida e o meio natural aparecem como necessidades humanas, sendo desde sempre a fonte das suas especulações e das suas emoções estéticas, além da sua existência. Sendo o homem um ser que “habita como poeta”, na expressão de Hölderlin, Gaston Bachelard, considerando as “imagens do espaço feliz”, como a casa, afirma que “ele concentra ser nos limites que protegem”. Dado que “todo o espaço verdadeiramente habitado transporta a essência da noção de casa”, esta, mais do que a paisagem, é “um estado de alma”. Martin Heidegger apresenta a habitação como “sendo o ser do homem”, como o “traço fundamental da condição humana”. Se, para Protágoras, o homem é a medida de todas as coisas, Martin Heidegger entende que ele é “aquele ente que dá a medida e estende a bitola a todo o ente”¹². O sentimento romântico

da natureza, natureza socializada, exprime a necessidade do homem oprimido por um mundo artificial a encontrar um lugar de refúgio. A defesa do ecossistema e da biodiversidade torna-se uma dimensão da vida humana, envolvendo direitos humanos. Não quer dizer que a natureza seja um sujeito de direitos. O homem assume-os como seus, na medida da sua indispensabilidade a uma existência digna e com qualidade.

Além dos direitos humanos, em sentido próprio, há ainda, de facto, os direitos dos animais (nascidos da experiência estética e afetiva com eles) que oferecem uma sociabilidade fora do mundo social. A moral ecológica (como revolta contra a sociedade industrial do inerte) busca um companheirismo com o vivente. Este resulta da ameaça de catástrofes que põem em causa a sobrevivência biológica do homem, fazendo despertar a ética da responsabilidade com carácter de moral universal. Expressões da moral do sentimento, as solidariedades com os seres vivos e a natureza, não entrando embora no âmbito estrito da racionalidade dos direitos humanos, vêm assumindo esse mesmo estatuto. A deslocação da razão para o indivíduo faz com que a subjetividade surja

¹² Gaston Bachelard, *La Poétique de l'Espace*, Paris, PUF, 1981, pp. 17, 19, 24 e 77; Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 125, 174, 175, 176 e

193; Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 117.

como uma característica da cultura, e o modelo do indivíduo democrático produza a metamorfose da dominação, mudança que acompanha as sociedades de hoje.

4.5. Nem sequer os diversos direitos que compõem mais de perto a cidadania moderna vêm sendo garantidos de igual forma pelos Estados. Os direitos civis, os primeiros a ser reconhecidos, adquiriram no pensamento liberal, um carácter meramente formal, dada a conflitualidade entre a lógica dos direitos da pessoa e a lógica dos direitos de propriedade. Os direitos civis e sociais fundam-se, por sua vez, em princípios e bases diferentes, podendo existir entre eles tensão, sendo entre si por vezes antagónicos. Se os direitos civis e políticos foram consolidados pelo liberalismo e pelo reformismo, os direitos sociais afirmaram-se no Estado-providência, como extensão dos direitos políticos. Estes consistem em liberdades, aqueles traduzem-se em poderes. Os sociais apresentam-se como mais vulneráveis especialmente em épocas de crise económico-financeira. Se os direitos civis são direitos contra o Estado, os direitos sociais são reivindicações de benefícios que devem ser satisfeitos pelo poder político. Os direitos sociais vêm sendo reduzidos recentemente, atingindo os direitos capacitantes dos cidadãos. A falta de rela-

ção entre liberdades e capacidades produz situações de vulnerabilidade. A expansão da força vinculante dos direitos civis para os direitos sociais continua sempre como um processo inacabado, como esfera em permanente desenvolvimento. Os direitos civis, esses são compatíveis com as desigualdades sociais. O trabalho garantido para todos deveria formar um pacto social contra a pobreza. Ulrich Beck interroga-se: “quanta pobreza pode suportar a democracia?”¹³. A questão não estará na medida dessa quantidade suportável. O rosto da democracia é desfigurado pela existência tanto de milhões de pobres como de meia dúzia ou de um só. Tem-se vindo a praticar a caridade em relação aos pobres, mas não se fazem valer os direitos do homem pobre em relação à sociedade. A beneficência pública é um dever de justiça. Onde existem homens sem subsistência, há uma violação dos direitos humanos. Verifica-se que os ricos vêm crescer a sua riqueza, enquanto a pobreza e a miséria se acentuam nas camadas mais baixas da população. Bertrand Russel afirma que “já lá vai o tempo em que uma pequena minoria poderia viver feliz à custa da miséria das grandes massas. Já ninguém se sujeita a uma situação dessas, e temos de

¹³ Ulrich Beck, *Qué es la Globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 209.

aprender a aceitar a ideia de que o nosso vizinho também tem direito a ser feliz, se nós próprios queremos ser felizes (...). Às vezes tenho visões de um mundo de seres humanos felizes, cheios de vivacidade, inteligentes, onde não há opressores nem oprimidos (...) Esse mundo pode existir, se os homens quiserem”¹⁴. Quando tende a prevalecer a sociedade do consumo generalizado, o flagelo da fome é um crime contra a humanidade. Os desperdícios, neste tipo de sociedade, seriam bastantes para a saciar em toda a parte. A perda do trabalho arrasta consigo uma perda de dignidade. A democracia tem que erradicar as formas de pobreza e de exclusão, permitindo que cada um possa viver com dignidade na suficiência de bens. A própria corrupção que vem campeando é um atentado aos direitos humanos.

Os direitos, em princípio universais, não se aplicam, na prática, a todos os membros de uma mesma sociedade. A busca de uma ética universal esbarra, no mundo moderno, desde logo, com algumas aporias. A ideia de validade intersubjetiva é condicionada pela ciência e sobretudo pelo cientismo, que exige uma objetividade isenta de toda a norma ou de todo o valor. O conceito de cidadania

é depois utilizado para diferenciar os membros de uma comunidade política e para avaliar os direitos de que podem usufruir. O Estado moderno fez desenvolver uma nova cidadania, mas encerra-a em fronteiras físicas e ideológicas. À cidadania formal, além disso, não corresponde sempre uma cidadania substantiva. As sociedades democráticas, pluriculturais, confrontam-se ainda com problemas relacionados com os direitos culturais. Charles Taylor, em *Multiculturalism*, salienta a importância do reconhecimento e da identidade, na medida em que a democracia inaugura uma política de reconhecimento igualitário. A proteção destes direitos exige a eliminação de toda a discriminação cultural e religiosa, com a cedência do *ethos* ao *demos*. A liberdade desenvolve-se na multiplicidade de pequenas pertenças e solidariedades, que impedem o indivíduo de ser absorvido pela sociedade. Pela autonomia reclamada da política, procura-se não raro abusar do uso hipócrita da legalidade para cobrir ou encobrir a exploração económica e social.

5. A cultura dos direitos humanos não se encontra igualmente difundida em todo o espaço social. Procurou-se mostrar algumas das áreas onde eles, na atualidade, tendem a ser crescentemente denegados. A sua extensão na vida social reconfigura as modalidades de vivência da cida-

¹⁴ Bertrand Russel, *A Minha Conceção do Mundo*, Porto, Brasília Editora, 1970, p. 179.

dania e define a qualidade democrática. A cidadania, hoje proclamada, nem sempre está de harmonia com a garantia dos direitos humanos.

Os direitos humanos correspondem ao conceito moderno de direitos subjetivos reclamáveis, protegidos quando se tornam direitos positivos, consagrados no ordenamento jurídico de cada Estado. Nesta base, se tem distinguido entre direitos humanos e direitos de cidadania. Os primeiros são direitos naturais com pretensão à universalidade, enquanto os segundos resultam da pertença a uma concreta comunidade política. Os direitos humanos adquirem o seu carácter imperativo mediante a cidadania.

Por todo o lado, o Estado vem deixando de ser programado e posto ao serviço dos cidadãos, tornando menos atendíveis os direitos subjetivos dos indivíduos. Os direitos humanos consagram a efetiva participação das pessoas na formação e no exercício do poder político. A cidadania deve assegurar tanto a autonomia cívica como a autonomia privada dos indivíduos. A perceção que se tem da sociedade portuguesa é, no entanto, a de que tende a predominar uma conceção passiva da cidadania, pouco voltada para a reivindicação dos direitos e para o cumprimento dos deveres. A ausência de uma cultura da cidadania ativa torna patente um

défice de conhecimento dos direitos humanos. E porque o homem é um ser de relação, há projetos de vida que somente podem ser efetivados na interação social. O indivíduo torna-se humano na universalidade da cidadania. É-se humano na cidade, sendo aí que o homem se torna sujeito de direitos subjetivos, ao participar no que J. Habermas chama o mundo vivido intersubjetivamente partilhado. A autonomia moral da pessoa tem de ser elevada ao estatuto de bem supremo. Para I. Kant, a “*autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”¹⁵. O nexó interno entre a dignidade humana e os direitos humanos constitui a força capaz de produzir uma ordem jurídica mais justa. A linguagem dos direitos humanos tornou-se o único meio partilhado e inteligível para se falar sobre os supremos bens humanos.

É certo que nem todos os meios sociais e nem todas as culturas são igualmente sensíveis a tais direitos, tudo dependendo da pluralidade dos contextos sociais e dos reportórios de hábitos. O fundamento dos direitos humanos na natureza humana será bastante frágil, devido ao seu carácter relativo, em razão dos tempos, dos lugares e dos regimes políticos, po-

¹⁵I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 79.

dendo, nesses casos, ser indispensável promover a garantia de tais direitos para assegurar a dignidade daquela natureza. A cultura destes direitos não se encontra sequer suficientemente disseminada na mentalidade geral europeia. Haverá que vencer depois inércias, sendo o homem essencialmente, como o definem Dostoiévski e Schopenhauer, um ser que se habitua a tudo. A cultura dos direitos humanos esbarra com essas inércias. Liberdades e direitos estão ainda sujeitos ao poder discricionário da política. O enfraquecimento das liberdades fundamentais entra mesmo em contradição com a ideia de uma Europa como espaço de cultura e de liberdade. Uma democracia deliberativa implica uma comunidade de cidadãos ativos que participam na definição e na realização do bem comum. Mas a sociedade encontra-se também em contínua mudança, em simultâneo com uma crescente humanização do homem. Porque a inquietude é uma atitude perante a vida e a realidade pessoal de cada um, os direitos humanos não podem ser definidos uma vez por todas. O homem é um composto de finito e de infinito, de necessidade e de liberdade. Sem a salvaguarda do mistério do homem e da vida, não serão possíveis nem a emergência de novos direitos humanos nem a proteção dos já consolidados na vida social. É o

próprio homem que está em causa, mais como mistério do que como problema. À volta do mistério, se desenvolve a ideia do indivíduo autónomo e responsável. A responsabilidade pessoal é central na conceção humanista da vida, mas o conceito de responsabilidade encontra-se já contido no do direito. Se o homem é uma contínua construção, será de esperar que, à medida desse crescimento, se afirmem novos direitos. Só que na situação atual, que Ulrich Beck chama “irresponsabilidade organizada”, deverá estar-se bem atento aos atentados aos direitos reconhecidos como àqueles que despertaram nos diversos meios sociais.

Os direitos estabelecidos são continuamente ameaçados e os direitos emergentes são sufocados no seu desenvolvimento. A retração financeira e a imigração dificultam a extensão do seu exercício, e os direitos emergentes não encontram espaço de expressão. Mas, “onde quer que o perigo cresça, cresce também o que salva” diz Hölderlin. A proximidade do perigo conduz mais claramente para o que o supera, aumentando a reflexividade pessoal e social. Tal é o apelo do homem que aspira à sua plena realização. Os direitos humanos devem evoluir no sentido de um padrão universal, ultrapassando o âmbito da cidadania ligada à nacionalidade. O recuo do Estado social,

com o recuo dos direitos sociais, e a difícil integração dos estrangeiros têm contribuído para avivar o debate sobre os direitos humanos dos cidadãos. Que a ocasião sirva para criar uma verdadeira cultura da cidadania, no seu exercício pleno, já que a exigência de respeito pelos direitos humanos encontra hoje mais audiência, sinal de um fortalecimento da consciência humana e de compaixão de uns pelos outros.