

Pensar os direitos humanos

LUC FERRY E ALAIN RENAUT

Tradução por
Mendo Castro Henriques

In "Penser les droits de l'homme" in *Esprit, Mars, 1983, pp. 70-79*

O retorno recente da ideia de direitos é um paradoxo histórico. A análise marxista, na senda do artigo *Sobre a Questão Judaica*, descreveu tradicionalmente os direitos humanos como os da pessoa interessada

em si mesma e isolada da colectividade - em resumo, como direitos de interesses particulares na sociedade burguesa e não como um modelo universal. Embora ainda significativo, o marxismo tem sido recentemente tão minado que o discurso

de Marx, supostamente "desmistificador", já não impede outras compreensões dos direitos humanos. O paradoxo surge, agora, no estabelecimento do *homem enquanto tal* como um valor; ao defender o *homem enquanto tal* contra a negação dos totalitarismos, o apelo actual aos direitos humanos pressupõe a ideia de uma natureza ou essência humana e converte esta ideia em fundamento dos valores jurídicos. Neste sentido, a referência aos direitos humanos



→
mia, e ainda, por questões linguísticas relacionadas com a Gramática e a Ortografia. Ingressado em 1784 no Colégio das Necessidades, Pinheiro Ferreira concluiu o Curso de Humanidades em 1791. Verificadas algumas divergências com os seus Professores, abandona o Oratório e a carreira eclesiástica. Começa a dar aulas de Filosofia em Lisboa. Em 1794 é nomeado para leccionar Filosofia Racional e Moral no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra.

Em 1797 parte para França, refugiando-se da perseguição que sobre si recaia, por suspeição de "jacobinismo". Nesse mesmo ano foi nomeado Secretário da Embaixada Portuguesa em Paris. Em 1802, foi nomeado Oficial da Secretaria dos Negócios Estrangeiros na Corte de Berlim, permanecendo na Alemanha até 1809. Durante este período contactou com a filosofia alemã dominante na época, mormente com o kantismo, convivendo com Fichte e Schelling, a cujas conferências chegou mesmo a assistir, sem nunca, no entanto, aderir aos pressupostos idealistas.

Após as Invasões Francesas, Pinheiro Ferreira parte em 1809 para o Rio de Janeiro, juntando-se à Família Real. Permanece no Brasil doze anos, período durante o qual desempenhou variadíssimas funções, das quais são de destacar: Deputado da Junta do Comércio (1811); Professor de Filosofia da Corte (1813), cujas lições foram denominadas "Preleções Filosóficas"; Oficial de Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros (1815); Ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra (1821). Neste ano, propõe à Família Real o regresso da corte à cidade de Lisboa, a fim de proceder à elaboração e ao juramento de uma nova Constituição. Por essa altura, o seu ideal de Estado Constitucional era o de uma Monarquia representativa e limitada por um Código de Leis Fundamentais, que devia conter uma "declaração dos direitos do homem e do cidadão".

Já em Portugal, Pinheiro Ferreira ocupou o cargo de Ministro dos Estrangeiros até 1823. Missão difícil, porque, em vista do reconhecimento internacional do novo regime implementado em Portugal após o regresso do Rei a Lisboa e o juramento da Carta Constitucional de 1820, se deparou com grandes entraves nas negociações com as potências estrangeiras.

Em 1826 parte para França, abandonando a carreira política para se dedicar à especulação filosófica, sendo seguramente o seu período mais fecundo em publicações, que

versavam temas que iam da Filosofia ao Direito, passando por teorizações sobre Administração Pública e Economia Política e tradução de obras de Aristóteles.

Regressa definitivamente a Portugal em 1842, altura em que é eleito deputado pela província do Minho. De 1843 até à sua morte (1846), redige e publica variadíssimos artigos em revistas e jornais de carácter literário, político e religioso, dos quais devem ser salientados os que constam de **O Pentágono**, **A Aurora**, **A Restauração**, e o **Jornal da Sociedade Católica**.

A partir desta breve e resumida passagem pela vida do filósofo e político, uma primeira nota a reter é que estamos em presença de uma personalidade polifacetada da vida portuguesa oitocentista. Estimo que tenha ficado aguçada a curiosidade por esta figura ecuménica, cuja actividade se disseminou por áreas tão vastas como a leccionação filosófica, o desempenho de cargos públicos e políticos, o exercício da diplomacia, e, sobretudo, como espírito deveras preocupado com a complexidade da relação entre vida intelectual e vida política.

A pertinência da mensagem é ainda mais evidente num quadro de uma democracia imperfeita, cheia de vícios, injustiças, e manipulações. Estamos a viver uma democracia incompleta sempre que a democracia tem sido reduzida ao voto. Nesse papelinho descansamos a nossa consciência. Uma vez cumprido o dever, a resignação toma conta das vontades e o individualismo cómodo apodera-se das pessoas. Há que reverter esta situação.

A democracia é, hoje, um valor fundamental da vida dos povos, ou, segundo Winston Churchill, "é o pior dos regimes, mas o menos pior de todos...". Para ser melhor, é preciso dar a possibilidade a cada cidadão de intervir na vida dos organismos públicos, das associações, e dos grupos intermédios. **« Deve, por isso, estimular-se em todos a vontade de tomar parte nos empreendimentos comuns. E é de louvar o modo de agir das nações em que a maior parte participa, com verdadeira liberdade, nos assuntos públicos »**.²

É fundamental, pois, uma conversão do papel do cidadão, ou, se quisermos, uma formação para a cidadania, onde está implícito o exercício da mesma. E qualquer formação para a cidadania insere-se, naturalmente, num sistema educativo nacional, traduzindo-se numa Formação Cívica. Penso que esta é a reflexão que importa fazer por parte das entidades e de todos aqueles que se empenham numa estruturação social e política dos povos.

² Vaticano II, Constituição "Gaudium et Spes", 31, § 3

implica claramente o que se deve designar "humanismo".¹

Há duas razões para que o retorno simultâneo dos direitos humanos e do humanismo seja paradoxal. O primeiro é que este conceito de homem cujos direitos estão agora a ser repensados, foi considerado envelhecido por muitos desde há mais de duas décadas. Nestas circunstâncias, como deveremos compreender este "retorno"? Em segundo lugar, nas esferas políticas onde agora reina o discurso dos direitos humanos, o modo de pensamento predominante é ainda muito historicista, mesmo que a componente marxista seja menos importante do que outrora. Leo Strauss definiu o historicismo como uma espécie de relativismo, a recusa de admitir um critério que não seja uma convenção pura, validada pela história. Como é possível que uma tal rejeição das essências, o desejo de tudo historicizar e "dialectizar", se enquadre num discurso que converte o homem e os seus direitos como uma espécie de universal atemporal, um valor suprahistórico que implica um limite à historicização sistemática de todas as noções?

Para resumir o paradoxo, como podemos falar de direitos humanos com um pano de fundo de antihumanismo e historicismo? O realce deste paradoxo permite-nos iniciar uma investigação filosófica sobre o retorno contemporâneo aos direitos. Porque se filosofar consiste em pensar o nosso próprio pensamento, em clarificar as condições teóricas da possibilidade das nossas asserções (como Fichte acreditava), a "filosofia do direito" consistirá primordialmente em clarificar as condições teóricas de possibilidade dos discursos jurídicos particulares. Neste sentido, o retorno actual de um certo tipo de discurso jurídico na política ("rights talk") ganharia em clarificar as suas condições transcendentais de possibilidade, sujeitando-se a si mesmo à interrogação filosófica. Isto é particularmente verdade, caso se tratar de questões acerca da compatibilidade deste discurso com alguns dos mais destacados componentes do pensamento contemporâneo, em particular o antihumanismo e o historicismo.

Para esboçar uma filosofia dos direitos humanos, temos primeiro que identificar (sem analisar) as ontologias com que o humanismo jurídico é

claramente incompatível. Isso exigiria um esboço dos enquadramentos teóricos dentro dos quais se torna incoerente qualquer das concepções dos direitos humanos. Deste ponto de vista privilegiado, há dois modelos ontológicos que é necessário excluir.

O primeiro, que encontra a sua mais completa apresentação histórica em Hegel, pode ser designado de teoria da "ironia da razão". Trata-se de uma bem conhecida tese de Hegel que tudo na história se manifestou racionalmente, incluindo o que parece ser irracional ou insensato (paixão, guerras, mal); na verdade, a racionalidade do processo histórico é mesmo efectuada através desses aspectos. Mas se concebemos a história governada por leis tais que nada sucede sem razão, se sujeitamos o histórico ao princípio de razão, como é que este historicismo se torna incompatível com o humanismo jurídico dos direitos humanos? Sem aqui analisar rigorosamente o modo como a incompatibilidade é perspectivada na doutrina hegeliana do direito, salientaremos o significado necessariamente anti-jurídico desta concepção da história. Se uma racionalidade está a operar no processo histórico, o decurso da história é claramente necessário, e assim o que aconteceu tinha que acontecer quando aconteceu e como aconteceu. Por outras palavras, a "ironia da razão" elimina toda a discrepância entre o ser e dever-ser, eliminando qualquer distinção entre o domínio dos factos e o domínio dos valores. Tal como lemos em Hegel, o Ideal é actualizado para toda a eternidade através do processo histórico; e este processo é também o Bem a actualizar-se a si próprio.²

Neste sentido, tal como a "ironia da razão" implica uma crítica da visão moral do mundo, implica também uma crítica do que poderia ser designado por visão jurídica do mundo. Ou seja, elimina a possibilidade de debater os factos em nome do direito, de condenar uma realidade política em nome dos valores jurídicos pensados como transcendentem em relação a essa realidade - em particular relativos à realidade histórica do Estado.³ (E aqui o historicismo vai necessariamente a par com o positivismo jurídico.) Em resumo, ressalta claramente o significado que teria a ideia de direito natural - a ideia do jusnaturalismo moderno - num contexto histórico em que a

ideia de dever ser não tem sentido. Na fórmula célebre que Hegel adoptou de Schiller, a história do mundo é o tribunal do mundo" (*Weltgeschichte ist Weltgericht*): o sucesso, ou eficácia, na história torna-se o critério de justiça. O resultado inevitável é que, para qualquer historicismo ou teoria da "ironia da razão", a concepção do social como local dos direitos tende para ser apenas um momento de um processo que culmina além do direito. Tal como em Hegel, a transição da esfera do direito para a do Estado - o qual, ao actualizar as aspirações individuais encarna o direito - torna-se o que Michel Villey designou "o direito supremo contra os indivíduos".⁴ Torna-se uma *Aufhebung* da ideia tradicional de direito, pela qual o indivíduo poderia ser defendido contra o Estado. Este aspecto é igualmente patente em Marx e na tradição marxista, que trata o comunismo como a ultrapassagem do direito.⁵

É bem conhecida esta relação entre a "ironia da razão" e a negação do direito. Mas existe um risco de extrair dela conclusões apressadas, com a finalidade de desenvolver um humanismo jurídico consequente. Se a sujeição historicista do destino ao poderoso princípio de razão implica uma negação dos direitos, chega-se facilmente à convicção - aliás correcta - de que um retorno aos direitos, fundamentado filosoficamente, implica uma crítica das filosofias racionalistas da história. Mas existe aqui um risco de cair num segundo modelo teórico que também parece incompatível com uma concepção não-positivista do direito. Ao fugir à necessidade da "ironia da razão", pode-se ser conduzido a uma ideia de história que abandona completamente o princípio de razão. Passa-se da rejeição da tese de que tudo na história se manifestou racionalmente ao pronunciamento de que o acontecimento na história, tal como a rosa, "é sem porquê". Estaríamos, então, em companhia de Heidegger. Se criticar a "razão na história" significa excluir a história da tirania metafísica da razão, a noção heideggeriana de "uma história do Ser" é um modelo antitético ao da "ironia da razão".⁶

O modelo da "história do Ser", contudo, também não parece mais compatível com o discurso dos direitos humanos do que o hegeliano. Uma das razões é o

questionamento do humanismo por Heidegger, que acredita ter o humanismo nascido da metafísica da subjectividade como uma valorização do homem - ou apenas como uma valorização, porque, como escreveu, "cada valorização... é uma subjectivização".⁷ Uma outra razão é que o modelo heideggeriano parece apenas representar uma nova forma de historicismo.⁸ No seu *Princípio de Razão*, por exemplo, Heidegger sublinha que cada época da história tem a "sua própria necessidade". Decerto que, se trata de uma necessidade não dialéctica e não implica qualquer possível dedução de uma época com base em épocas precedentes; é antes, uma necessidade histórica ou de destino em que cada época pode ser pensada como um aspecto ou "abertura" do Ser.⁹

O indício mais claro de historicismo, contudo, é o facto de que a desconstrução heideggeriana da metafísica (tal como a nietzscheana) implica uma crítica da cisão entre o ideal e o real, entre o "é" e o "deve ser". Podemos ver isto claramente na *Introdução à Metafísica*, na qual, desde a meditação platónica sobre a ideia de bem até à moderna ideia de valores, a distinção entre o "é" e o "deve ser" é apresentada como uma das faces dessa limitação do Ser, através do qual o próprio Ser se encontrou progressivamente esvaziado de tudo o que com ele contrastava; ser e devir, ser e aparecer, ser e pensar, ser e dever-ser. Esta distinção diminui a questão do Ser, e faz parte da história do esquecimento do Ser, donde provém o "declínio do pensar". Através dele, o Ser é distinto do "além ser" que é "assim atribuído a si próprio como uma referência" e "já não é o Ser que confere a medida".¹⁰

Por consequência, se a distinção entre o real e o ideal está inscrita na lógica do esquecimento metafísico do ser, é claro que o pensamento que tenta permanecer fiel à sua "questão fundamental" tem que contornar este obstáculo à recollecção do Ser. Mas se é este o caso, se não houver menção da distinção entre o real e o ideal, encontramos-nos, certamente, dentro do espaço do *historicismo*. O desaparecimento de qualquer medida "além do Ser" para julgar o Ser arrisca-se a esvaziar de todo o sentido a ideia do direito. É isto que explica a severidade com que Strauss, no seu esforço para restaurar a dimensão do direito contra

diferentes formas de historicismo, discute o pensamento de Heidegger (embora em muitos pontos a sua desconstrução do pensamento moderno seja comparável às análises heideggerianas).

Contudo, se ambos os modelos - hegeliano e heideggeriano - cujas implicações historicistas acabámos de esboçar, são incompatíveis com uma ideia autêntica de direito, não basta uma crítica das "filosofias racionalistas da história" para conferir ao discurso dos direitos humanos a filosofia que merece. Um tal discurso tem que estar filosoficamente enraizado numa crítica da razão. Mas nem toda a crítica da razão é adequada para fundamentar teoricamente um tal discurso, uma vez que também a denúncia heideggeriana da razão como "o inimigo do pensamento" ameaça roubar sentido a esse discurso. Por conseguinte, o pensamento filosófico sobre os direitos humanos exige uma crítica da razão que não impeça a possibilidade de referir "o homem tomado unicamente enquanto tal" ou que condene o estabelecimento, para além do ser, de uma medida do ser. Por outras palavras, uma filosofia dos direitos humanos tem que ser um humanismo que não recaia numa metafísica ingénua da subjectividade. Como o próprio Heidegger correctamente mostrou, uma tal metafísica culmina no modelo hegeliano de um sistema em que o "próprio" é toda a realidade, um sistema que ao identificar o real com o racional também proíbe qualquer ideia do "dever ser" - e por consequência, qualquer ideia de direito.

Estas formulações dos requisitos filosóficos de um discurso dos direitos humanos, definem, ainda que negativamente, um lugar para o criticismo filosófico. Um criticismo radical da razão, tal como mostra uma leitura da *Crítica da Faculdade de Julgar*, permite referir "valores" (estéticos e éticos) em torno dos quais pode ser concebível o "senso comum" ou "intersubjectividade".¹¹ Não é uma coincidência que, mesmo antes de Kant ter publicado a sua própria *Doutrina do Direito* em 1797 os seus primeiros discípulos indicassem a fertilidade do criticismo neste domínio, através da proliferação de escritos jurídicos. Um dia será necessário assinalar as fases desta extraordinária história da escola jurídica kantiana, através das obras de Hufeland, Schmid, Maimon,

Reinhard, Ehrard, Schelling, Feuerbach, - e claro, Fichte, cujos *Princípios de Direito Natural* (1796) são certamente a maior expressão da capacidade de uma certa crítica da razão em fundamentar uma ideia "não-ingénua" dos valores jurídicos (sem recair numa ingénua metafísica da subjectividade).

A existência de uma tal escola não pode, por si mesma, assegurar que o criticismo filosófico cumpra as condições teóricas requeridas para fornecer uma fundamentação coerente do discurso dos direitos humanos. Para isso, seria necessário mostrar como a crítica criticista da razão preserva a noção de valor após o criticismo da metafísica. Aqui apenas diremos provisoriamente, que, se a referência aos valores ainda é possível no quadro de uma tal crítica da razão, é precisamente na medida em que a crítica de Kant é incompleta. Se, na verdade, a valorização do Belo (e portanto do Bom) é pensável mediante a *Crítica da Faculdade de Julgar*, é porque as ideias metafísicas, uma vez desconstruídas e des-objectivadas (no que se refere às suas pretensões ontológicas) preservam uma forma de legitimidade após tal crítica. Embora criticadas no que se refere ao seu possível valor de verdade, à sua capacidade ilusória de constituírem o real, o seu significado mantém-se preservado em virtude das exigências puramente subjectivas que são características de cada sujeito humano, e por consequência na capacidade das suas ideias de regularem a subjectividade efectiva, teórica ou prática.

De modo algum estamos a exigir que estas sugestões necessariamente alusivas e incompletas sejam suficientes para garantir a possibilidade de estabelecer o criticismo como a "filosofia dos direitos humanos". Para isto, ter-se-ia que mostrar que as doutrinas do direito de Kant e de Fichte também conseguem referir uma noção não ingénua de humanidade, uma noção do "homem enquanto tal", de que, como vimos, o discurso dos direitos humanos carece para existir. Um tal exercício teria que mostrar, primeiro, que em *Sobre a Educação*, Kant põe de parte todas as concepções ingénuas de homem, uma vez que explica claramente que não se põe a questão de uma natureza humana e, portanto, de uma essência da humanidade, definida

→
conceptualmente. Em segundo lugar, ter-se-ia que mostrar que, apesar desta "desconceptualização" do homem, a noção de humanidade é retida como ideia reguladora, com um valor de significado, ou como Kant afirma, como um valor simbólico. E contudo o registo deste estatuto simbólico da ideia de "humanidade" no discurso criticista não pode resolver todos os problemas porque isso significaria entrar em detalhes (e dificuldades) sobre a teoria geral kantiana do esquematismo [da razão], de que o simbolismo é apenas um caso especial. Sobretudo, seria necessário determinar o impacte real desta deslocação de nível da *verdade* ou *conceito*, para o de *significado* ou *símbolo*. Será esta deslocação suficiente para garantir o "abandono" teórico do discurso metafísico sobre o "homem enquanto tal"? E, em termos práticos, será que este discurso preserva a possibilidade de referência a um "homem" cujos direitos possam ser concretamente defendidos?

Estas são certamente as principais questões que mostram a carência deste trabalho e que podem conduzir a investigação para além de um simples regresso à letra dos textos kantianos ou fichteanos. Parece-nos, contudo, que quem não fôr inspirado pela crítica criticista da razão, pela sua conservação do que permanece da metafísica após o criticismo, expõe-se a não conseguir fundamentar as referências aos valores e à ideia de "homem". Sem isto, o apelo aos direitos humanos permanece eterna-

mente infundamentado e, literalmente, sem sentido.

¹. Referimo-nos à definição de humanismo por Heidegger. Na sua *Carta sobre o Humanismo*, ele chama-a a concepção do real, porquanto toma o homem enquanto tal como importante, e, ao tornar o eu humano fundante, implica a metafísica da subjectividade.

². Ver, por exemplo, Marcel Gauchet, "Les droits de l'homme ne sont pas une politique", *Le Débat* (Juillet - Août 1980) e Claude Lefort, "Droits de l'homme en politique", *Libre*, 7(1980).

³ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953.

⁴. Aqui, o termo "historicismo" é utilizado no sentido de Popper. (Ver Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London, 1945). Mas é claro que o historicismo criticado por Popper também implica o historicismo no sentido atacado por Strauss. Se tudo na história se manifestou historicamente, tudo é necessário como momento do processo histórico, e assim não pode existir uma norma transcendente para julgar o real: por consequência, todas as normas são em si mesmas para ser pensadas como históricas e o seu aparecimento é apenas um mero momento do processo. Atingimos, assim, o conceito straussiano de historicismo como relativismo.

⁵. Leo Strauss analisou as vagas sucessivas através das quais o "dever-ser" foi eliminado no pensamento político moderno. Ver o seu "As três Vagas de Modernidade", em *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, 1975.

⁶. Estamos, obviamente, cientes de obras recentes que procuraram - muitas vezes com êxito - "revalorizar" o hegelianismo (tais como Joachim Ritter ou Eric Weil), e que apresentam Hegel a atacar as injustiças de um modelo político ou jurídico particular, por exemplo, o Direito Romano ou o Terror. Também estamos cientes de passagens na obra de Hegel que criticam o positivismo jurídico da Escola Histórica. É bem conhecido que Hegel não se via a si mesmo nem como jusnaturalista nem como positivista. Contudo, como Habermas mostrou

em *Theory and Practice*, Boston, 1973, é ainda verdade que, em Hegel, a denúncia da injustiça é a substância da história, que é a própria história que desempenha o papel de autoridade crítica em relação à positividade. Por outras palavras, é a história que critica a história, e não o direito que critica o direito.

⁷. Michel Villey, *Philosophie du droit*, Paris, 1975, vol. I, p.177.

⁸. Ver de Philippe Reynaud, "Le sociologue contre le droit", *Esprit*, Mars, 1980, pp.83-93.

⁹. Sobre esta antítese entre Hegel e Heidegger no que se refere à ideia de história, ver *O Princípio de Razão* de Heidegger.

¹⁰. Ver a *Carta sobre Humanismo*. Ver também, de Luc Ferry e Alain Renaut, "La dimension éthique dans la pensée de Heidegger (de Heidegger à Kant)", in *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim, 1980, pp.36-54; "La question de l'éthique après Heidegger", in *Les fins de l'homme*, Paris, 1981.

¹¹. Sobre este "historicismo existencialista" ver de Luc Ferry, "De la critique de l'historicisme à la question du droit", in *Rejouer le politique*, Paris, 1982.

¹². Sobre o significado de *Geschichte*, *Geschick* e *Schicksal*, ver *O Princípio de Razão*. A afirmação "cada época tem a sua própria necessidade" vem na obra de Heidegger, *Nietzsche*, vol.2. 1ª parte.

¹³. Martin Heidegger, *Introdução à Metafísica*.

¹⁴. Sobre a articulação a desenvolver entre estética e dialéctica, ver de Luc Ferry e Alain Renaut, "D'un retour à Kant", *Ornicar*, 1980, reeditado no nosso *Système et critique*, Bruxelles, 1985.

¹⁵. Ver o apêndice à dialéctica transcendental. Para um esboço um pouco menos esquemático deste argumento, ver a conclusão do nosso "La question de l'éthique après Heidegger."

¹⁶. Fichte repete este tema nos seus *Princípios do Direito Natural*: "cada animal é o que é, apenas o homem nada é originalmente". Sobre este ponto, ver a introdução de Alexis Philonenko à edição francesa de *Sobre a Educação*, de Kant, (*Reflexions sur l'éducation*, Paris, 1970).

GEPOLIS

O GEPOLIS está integrado no IIAIC (Instituto Integrado de Apoio à Investigação Científica) e no Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da UCP. É coordenador e responsável pela área da Filosofia da Política o Prof. Doutor Mendo Castro Henriques; pela Filosofia da Religião o Prof. Doutor Manuel da Costa Freitas e o Dr. Artur Pires Morão; pela Filosofia da Ética o Prof. Doutor Joaquim de Sousa Teixeira; Secretário o Dr. Américo Pereira. O Gabinete integra ainda a colaboração científica dos mestrados-bolseiros António Campelo Amaral, Elísio Gala e Manuel Silvestre (Bolseiros JNICT), da mestranda Rosa Santos e do licenciado-investigador Carlos Gomes