

# CADERNOS

Nº 6 - 1998 - Ano III



Instituto São Tomás de Aquino

## Direitos Humanos e IGREJA

*Teresa Martinho\* António J. Barreleiro*

*Francolino Gonçalves \* Mateus Peres*

*Luís França \* Manuel Sumares*

CADERNOS



DIREITOS HUMANOS  
E IGREJA

AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS	7
<i>Teresa Martinho</i>	
OS DIREITOS HUMANOS E A IGREJA	23
<i>António José Barreleiro</i>	
ANTIGO TESTAMENTO E DIREITOS HUMANOS	33
<i>Francolino Gonçalves</i>	
ÉTICA LAICA E ÉTICA CRISTÃ	53
<i>Manuel Sumares</i>	
PARA UMA TEOLOGIA DOS DIREITOS DO HOMEM	65
<i>Luís França</i>	
DIREITOS HUMANOS: NOTA DE LEITURA (GS 41)	83
<i>Mateus Peres</i>	

CADERNOS **ISTA**

**Publicação:** **ISTA** Instituto São Tomás de Aquino  
Ordem dos Pregadores - Portugal

**Depósito legal:** 101412/96  
**ISSN** 0873-4585

**Direcção:** *fr. José A. Mourão, op*

**APOIO:**



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

**Pedidos para:**

CADERNOS **ISTA**

Convento de S. Domingos  
Rua João de Freitas Branco, 12  
1500 Lisboa PORTUGAL  
Telefone: (01) 727 36 36  
Fax: (01) 727 37 07

Número avulso - 1.000\$00

Assinatura anual - 2.000\$00 (2 números e envio p/correio)

## EDITORIAL

1. Aqui estão os textos produzidos para a semana de Teologia que o ISTA propôs em Agosto deste ano. A teologia não é uma ilha. Por isso nos esforçamos por abraçar simultaneamente a teologia e as Ciências Humanas. No campo do saber não há senhores e escravos: há interlocutores. Em último caso, a teologia mesma é uma ciência humana, na medida em que tudo o que o homem diz de Deus é o homem que o diz. Daí o tema proposto este ano sobre Direitos Humanos e Igreja.

2. Uma multidão de mendigos, de exilados, de refugiados, esses peregrinos cinzentos, atravessam os desertos e as florestas, mais surpreendidos pelas trevas e pelo som dos obuzes que pela luz que é ou demasiado forte, ou perigosa. Uma multidão que desistiu de procurar um rosto, uma palavra de vida, através da longa marcha de perdas, de desastres, sem que um rosto os encontre, os alimente, os conforte. Esses são os passageiros da vida nua, desamparados de direitos, abandonados. Teresa M. Tolby traça-nos a genealogia dos direitos humanos começando por interrogar a nossa sensibilidade actual ao mal, à violação, à discriminação. Porque o mal repete-nos e as perversões dos bons princípios continuam a fazer os seus estragos entre nós.

3. Para os mestres racionalistas do Talmud, Deus é antes de tudo a ética, a justiça, realizadas através da observância da Lei. A ética precede a fé. M.A. Ouaknin afirma mesmo que a Declaração dos Direitos do Homem retoma os princípios, o “imaginário” das Tábuas

da Lei. O cristianismo não teria inventado, a este respeito, nada de novo. A ética dos direitos do homem nasceu no Sinai, com a revelação de uma Lei que proíbe a violência (“Não matarás”...), quer dizer a possibilidade de relações humanas fundadas na bondade e na justiça. Francolino Gonçalves mostra-nos de que modo a antropologia bíblica pode constituir um excelente fundamento daquilo a que chamamos direitos humanos, analisando vários textos em confronto. Sublinha os efeitos perversos que os livros do Deuteronomio e de Josué tiveram ao longo da história do Ocidente, merecendo-lhe uma especial atenção a influência bíblica no processo de colonização dos actuais Estados Unidos da América, o regime do apartheid na África do Sul e a política do Sionismo na Palestina.

4. O Cristianismo é fundamentalmente um projecto de comunidade. A “causa dos oprimidos releva do foro da Igreja”, reza o decreto de Graciano. Las Casas, Vieira, D. Romero, D. Manuel Vieira Pinto, Teresa de Calcutá, entre muitos outros, continuaram essa tradição de defesa dos pobres e dos indefesos do mundo com vista a uma comunidade de filhos e de irmãos. Mas o cesaropapismo, a reivindicação da verdade absoluta (que mostra já sinais no século XI, com Gregório VII), a anulação da diferença entre poder e verdade perverteram, em muito, a tradição cristã primitiva. O Cristianismo moderno acolheu, *volens nolens* a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Com algum atraso, a Igreja converteu-se à tarefa da promoção e defesa dos Direitos Humanos, como aqui ilustram A. J. Barreleiro, Luís de França, Mateus Peres. Mas há omissões graves, tanto no passado como no presente, neste campo, que afectam a liberdade de crença e de investigação, dentro e fora do corpo eclesial. O texto de Manuel Sumares resume perfeitamente a tensão entre as nossas narrativas e as narrativas dos outros diante dos mundos a fazer, e o sentido da verdade. O cristianismo representa uma revolução em relação aos conceitos do público e do privado e em relação ao que é ter uma vida virtuosa. Mas esta revolução foi algo desvirtuada.

5. A mendiga (do *Vice-Cônsul*, de Duras), sem nome sem figura, é para nós uma visita da luz e uma tortura: ela ensina-nos, simultaneamente, a dispor-se a não mais reconhecer nada do que se conhece e lembra e diz o que não somos capazes de dizer, alto, às vezes: “em frente já não quer dizer nada”. O bando de refugiados que atravessa a noite à procura de um abrigo onde esconder-se quebra a continuidade entre o homem e o cidadão, pondo em causa a ficção originária da soberania moderna. Não saímos das aporias do humanitarismo frente à barbárie. Os sanguinários reinam sobre as nossas campanhas humanitárias que não questionam o sangue derramado, a corrupção, o extermínio político. Há no Livro da Sabedoria uma passagem (19, 18-21) que nos dá a visão do Israel novamente criado na margem oposta do oceano da morte por que se passa através das provas da água e do fogo, como Tamino na Flauta Encantada. Nesta passagem é ainda o lamento do exilado da sorte que ouvimos: “Como podíamos nós cantar um cântico ao Senhor em terra estranha?” (Sl 136, 4).

*fr. José Augusto Mourão, op*



# AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS

## INTRODUÇÃO

Antes de falarmos teoricamente sobre os Direitos Humanos, não será melhor começarmos por deixar que a questão ecoe na nossa mente e no nosso coração? Quais as violações dos direitos humanos que mais nos impression(ar)am?

De acordo com as Nações Unidas, o estado actual do cumprimento e das violações dos Direitos Humanos é o seguinte:

✗ A violência contra as mulheres e as adolescentes é a forma de violação dos direitos humanos mais difundida actualmente no mundo. (in: *The Progress of Nations 1997*, UNICEF)

✗ A discriminação contra as mulheres e as adolescentes é uma causa básica importante para a subnutrição. Os índices altíssimos de subnutrição infantil e de peso insuficiente à nascença em grande parte do Sul da Ásia estão associados a factores como o acesso insuficiente das mulheres à educação e o seu baixo grau de participação em trabalhos remunerados, em comparação com o que se passa em outras regiões. (in: *The State of the World's Children 1998*, UNICEF)

✗ Mais de 1 milhão de crianças por ano, a maioria do sexo feminino, são forçadas à prostituição. (in: *The Progress of Nations 1997*, UNICEF)

✗ As pessoas deficientes constituem 10% da população mundial. (in: *World Programme of Action Concerning Disabled Persons*)

X 79% da população indígena do Peru é pobre e mais de metade vive em extrema pobreza. (in: *Indigenous people: Challenges facing the international community*)

X Cerca de 250 milhões de crianças com idades compreendidas entre os 5 e os 14 anos trabalham habitualmente, segundo o *International Labour Office* (ILO). Destas, cerca de 120 milhões trabalham a tempo inteiro. Cerca de 61% das crianças trabalhadoras (153 milhões) encontram-se na Ásia; 32% em África e 7% na América Latina. (in: *Dossier on Child Labour, UNESCO Education International quarterly magazine*, Set. 1997)

X 2 milhões de raparigas, por ano, estão em risco de mutilação genital – aproximadamente 6000 por dia. (in: *The Progress of Nations 1997*, UNICEF)

X Cerca de 160 milhões de crianças são insuficientemente nutridas ou gravemente subnutridas. Cerca de 110 milhões não frequentam a escola. (in: *UNDP Human Development Report, 1997*)

X Pelo menos 500 000 crianças por ano ficam órfãs de mãe à nascença. (in: *UNDP Human Development Report, 1997*)

X Mais de 1,3 milhões de pessoas nos países em desenvolvimento dispõem de menos de 1 dólar por dia. (in: *UNDP Human Development Report, 1997*)

X As mulheres constituem 70 % dos pobres do mundo. (in: *Information Kit, Decade for the Eradication of Poverty 1997-2006, UNDP*).<sup>1</sup>

### 1. O que são, então, os direitos humanos?

Definição de Haarscher: *Dir-se-á que se trata de prerrogativas concedidas ao indivíduo (mais tarde alargadas aos grupos [...]), todas por de tal modo essenciais que toda a autoridade política (e todo o poder em geral) teria a obrigação de garantir o seu respeito; os direitos do homem constituem as protecções mínimas que permitem*

ao indivíduo viver uma vida digna desse nome, defendido das usurpações do arbítrio estatal (ou de outro); são por conseguinte uma espécie de espaço 'sagrado', intransponível, traçam à volta do indivíduo uma esfera privada e inviolável; em resumo, definem uma limitação [...] dos poderes do Estado, à qual correspondem as chamadas 'liberdades fundamentais' do indivíduo. [...] Os direitos do homem representam as regras de jogo mínimas que devem ser respeitadas pelos governantes para que uma vida digna desse nome seja possível.<sup>2</sup>

2. A Declaração Universal dos Direitos Humanos completará 50 anos em Dezembro de 1998. Antes dela, houve outros passos essenciais para compreender o que significa falar de "direitos humanos", nomeadamente, toda a filosofia e enquadramento histórico que deram origem à Revolução Americana e à Revolução Francesa, resultando, nomeadamente, na Declaração da Independência dos Estados Unidos e na Constituição dos Estados Unidos, assim como na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de Agosto de 1789*, em França. Debruçar-nos-emos particularmente sobre esta última.

3. O nosso objectivo é comparar esta declaração resultante da revolução francesa com a *Declaração dos Direitos Humanos* que possuímos de 1948 para cá, procurando ver as convergências e divergências de ambas, também a partir do contexto em que surgiram.

## I. A MODERNIDADE — RACIONALIDADE, INDIVÍDUO E UNIVERSALISMO

1. Evidentemente que não foi só a partir da Modernidade que se começou a pensar ética e politicamente sobre o ser humano e sobre a sua vida em sociedade. O nosso património político-filosófico ocidental remonta à filosofia grega, mais de cinco séculos

antes de Cristo e passa também pelo cristianismo, sendo estes os dois pilares fundamentais para a reflexão ética ocidental.

2. Aqui, no entanto, restringir-nos-emos a uma apresentação muito breve do contexto imediato do aparecimento das Declarações de que falámos, sobretudo daquela que resultou da Revolução Francesa.

De uma forma muito resumida e tosca, pode dizer-se que a passagem da Idade Média para a Idade Moderna consiste na passagem de uma concepção ética teocêntrica (o fundamento do comportamento ético e moral está em Deus – moral heterónoma) para uma concepção antropocêntrica, racional. Significa isto que a ideia de perfeição cristã é substituída pela ideia da racionalidade do comportamento humano (hipótese que não aboliu Deus mas o transformou em garante supremo da racionalidade humana; Deus aparece associado ...). O critério de comportamento passa a ser o da “vida correcta” em conformidade com os preceitos ditados pela razão. Trata-se de uma grande viragem: para a **idade da razão autónoma**, princípio de todo o conhecimento e de todo o agir, assim como princípio ético fundamental.

2.1. *Unidade da razão*: a única sabedoria humana, a que todas as ciências se reportam, é a *bona mens* – a sagesa, pela qual o homem se orienta na vida, e a *razão*, pela qual decide do verdadeiro e do falso. É um princípio simultaneamente teórico e prático, que é a própria substância do homem. Esta substância é, como tal, única e universal: “A faculdade de julgar bem e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente aquilo que se chama bom senso ou razão, é, naturalmente, igual em todos os homens” (*Discurso do Método*). Como faculdade humana, a razão não opera descobrindo ou manifestando a ordem divina no mundo, mas *produzindo e estabelecendo a ordem nos conhecimentos e nas acções dos homens*.

2.2. Mas, o sujeito cognitivo é também e fundamentalmente *razão* – razão teórica e razão prática. Enquanto estabelece princípios *a priori* que regem o conhecimento da natureza, as leis que regulam a acção moral, os fins últimos da razão e as condições em que esses fins se podem alcançar, a razão é legisladora.

2.3. Kant definiu assim o *Iluminismo* (de que ele é uma das figuras mais notáveis): *É a emancipação do homem saindo da menoridade intelectual, onde viveu, até então, por vontade própria. Chamo menoridade à incapacidade humana de fazer uso da sua própria inteligência, sem tutela exterior. Esta incapacidade é uma falta moral quando procede, não de uma experiência de discernimento, mas de uma ausência de energia e de coragem imputável à vontade. Ousa pensar! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a fórmula do iluminismo.*<sup>3</sup>

2.3.1. A superação da menoridade intelectual consiste na conquista da maioridade gnosiológica, isto é, da capacidade crítica, entendida como consciência e assunção das capacidades e limites racionais, e da maioridade moral, da afirmação da *autonomia* face à heteronomia, a auto-suficiência, a independência, o poder legislador, a maturidade moral.

2.3.2. A razão é universal, una e a mesma em todos os homens. Mas, para Kant a razão não é dogmática. Ela move-se dentro das fronteiras da experiência possível, não atingindo, por isso, o incognoscível. A razão é o juiz da razão: estabelece uma linha de separação entre o que está no interior do domínio do conhecimento e o que está para além; opõe radicalmente o *fenómeno* e a coisa em si, o cognoscível e o incognoscível = uma filosofia do ponto de vista do homem.

2.3.3. *Intuição ética fundamental*: uma ética cujos imperativos sejam *universais*. Ora, estes não se podem extrair da experiência (nenhum juízo que procede da experiência pode ser estritamente universal). Portanto, uma ética universal e racional deve ser *formal* e não material. A heteronomia das éticas materiais (com formulações de conteúdo) opõe-se à *autonomia*, porque nesta o sujeito dá a si próprio a lei, determina-se a si mesmo a agir. A ética *formal* estabelece nenhum bem ou fim. Diz como devemos agir e não o que temos de fazer. A lei moral diz-nos qual a *forma* que a nossa acção deve adoptar e não que actos devemos praticar. Portanto, a moralidade de um acto não está no seu conteúdo, mas sim no princípio que a determina, na racionalidade do motivo que está na sua base. O que

nos permite qualificar um acto como virtuoso não é a sua conformidade com uma regra religiosa, metafísica, utilitária ou científica, mas sim a sua estrutura formal, independente da realização material do acto. Não é a materialidade que caracteriza a acção moral, mas a *intenção*, o princípio moral que a inspira.

2.3.5. **O dever:** representa a prevalência dos valores racionais, de significado universal e humano, sobre as inclinações naturais. Surge como imperativo racional – imperativo categórico – na medida em que vale por si, sem necessidade ou possibilidade de outra justificação que não seja o seu valor absoluto como lei da razão. Trata-se de uma moral racional, dado que a regra da moralidade é estabelecida *a priori* pela razão.

3. Acentuação moderna do conceito de *natureza*, de integração do ser humano na natureza material, física e não na transcendência. O homem atribui-se leis de comportamento a si próprio. De acordo com S. Tomás, temos uma *lei natural*, que é a adequação humana (através da intuição do Bem) à *lei eterna* (plano criador de Deus). Na modernidade, nomeadamente a partir de Grotius, a evidência do direito natural surge totalmente emancipada de toda a crença, pois que esta é aproximada das ideias matemáticas (racionalidade). É aqui que nasce o direito natural moderno. Grotius dizia que *do mesmo modelo que o próprio Deus não podia fazer com que dois e dois não sejam quatro, também não pode fazer com que o que é intrinsecamente mau não seja mau*.<sup>4</sup> Portanto, o direito natural seria válido, mesmo que Deus não existisse.

## II. A REVOLUÇÃO FRANCESA E A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO

1. Elemento comum à Revolução Francesa e à Revolução Americana: crescimento da burguesia como classe social. Alteração da concepção do mundo, nomeadamente, dos agentes de mudança

histórica (já não o clero e a nobreza...). Mas, sobretudo, a Revolução Francesa é o desmoronamento de um mundo ocidental que se compreendia ainda como Cristandade, isto é, de um mundo organizado, legitimado e compreendido a partir da autoridade divina e dos seus representantes...

Diz Pierre Vallin: *A originalidade da revolução francesa foi compreendida habitualmente a partir do papel que foi dado à Declaração dos direitos do homem. Por um lado, parecia ser dela que decorria a justificação teórica das medidas que atribuíam à vida eclesiástica uma constituição decretada pela autoridade civil. Nesta lógica, os direitos do homem opõem-se aos direitos de Deus. (...) A Declaração dos direitos do homem manifesta mais claramente a pretensão dos soberanos a dominar a vida religiosa e a própria Igreja. Mas, de um outro ponto de vista, já não se trata de acentuação, mas de inovação. Através da declaração, os revolucionários teriam dado ao direito natural um fundamento inédito: já não só se trata apenas de uma função crítica face aos regimes e sociedades já existentes, mas de uma função de fundamento actual plena da ordem social. Eles postularam, na teoria e na prática, que era possível passar de uma forma adequada de princípios universais, claramente compreensíveis para a razão, para a determinação actual do conjunto de leis e instituições de uma população particular. O conjunto deste projecto e destas concretizações deve ser considerado como uma negação inédita do enraizamento de toda a sociedade humana numa condução providencial da história, condução misteriosa, na qual o homem não pode recorrer adequadamente às leis de tipo racional.*<sup>5</sup>

**2.** Influência das filosofias de *John Locke*, *Voltaire* e de *Rousseau*:

**2.1.** *Locke (1632-1704): Epístola sobre a tolerância* – um sólido monumento à liberdade de consciência, nomeadamente, em matéria de liberdade religiosa. A liberdade de consciência implica um limite radical imposto ao poder: este não tem de se ocupar da vida espiritual, mas apenas que a proteger, garantindo-lhe a possibilidade de se manifestar no respeito pelas regras do jogo do estado de direito.

2.2. *Voltaire (1694-1778): Deus pôs os homens e os animais no mundo e eles devem pensar em conduzir-se o melhor possível (Traité de Mét., 9).* O homem é um ser essencialmente sociável. Ideia de progresso: o progresso da história consiste no êxito progressivo das tentativas da razão humana para se libertar de preconceitos e para se erigir em guia da vida social do homem. Portanto, a história é a história do iluminismo, do esclarecimento progressivo que o homem faz de si mesmo, da progressiva descoberta do princípio racional que o rege.

2.3. *Rousseau (1712-1778): entende o progresso como um regresso às origens, ao estado originário (natural).* O *Contrato Social* é uma apologia do reconhecimento das condições pelas quais a comunidade pode volver à natureza, a uma norma de justiça fundamental. Nela, o indivíduo obedece não a uma vontade estranha, mas a uma vontade geral que ele reconhece como sendo-lhe própria, portanto, em última análise, é a si mesmo que o indivíduo obedece. Portanto *é necessário encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se com todos, não obedeça senão a si próprio e permaneça tão livre como antes* (cf. *Contrato Social*, I, 6). Cláusula fundamental – alienação total dos direitos de cada associado a favor de toda a comunidade. Em troca da sua pessoa privada, cada contraente recebe a nova qualidade de membro ou parte indivisível do todo, nascendo, assim, um corpo moral e colectivo. Trata-se da passagem do direito natural para o direito civil, um aperfeiçoamento do estado natural. A vontade própria do corpo social ou soberano é a vontade geral, a vontade que tende sempre ao bem geral, da qual emanam as leis. Portanto, a comunidade política só pode assegurar ao indivíduo a liberdade de um instinto disciplinado e moralizado da razão, o que acontece mediante a coincidência da vontade particular com a vontade geral.

3. A Revolução Francesa, e a sua *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* compreendem-se neste contexto filosófico. Veremos em seguida se é realista “embandeirar em arco” com esta

Declaração de 1789, dizendo, por exemplo, como Jean Touchard, que ela *se dirige solenemente a todos os homens, que é uma grande manifestação de universalismo, triunfo do direito natural*.<sup>6</sup>

#### 4. Mas, passemos à leitura guiada do texto.

##### *Princípios fundamentais do texto da DDH (1789):*

##### 4.1. *Prólogo:*

- Reconhecimento de que o desrespeito pelos direitos do homem é a única causa de desgraça e corrupção pública e dos governos.
- Afirmação do carácter “natural, inalienável e sagrado” dos direitos humanos. O Art.º 2 afirma que os direitos “naturais e imprescriptíveis do homem” são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.
- Afirmação de que o fim último das reclamações dos cidadãos é a defesa da Constituição e a felicidade de todos.
- Deísmo: a DDH é colocada “sob os auspícios do Ser supremo”.

##### 4.2. *Princípio da igualdade:*

- Art.º 1 – todos nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só se compreendem à luz da utilidade comum.
- Art.º 6 – reconhecimento da igualdade de todos perante a lei, pelo que todos têm igual acesso a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade.
- Art.º 13 – igualdade fiscal (devem todos contribuir), segundo as suas posses.

##### 4.3. *Princípio da liberdade:*

- Art.º 4 – definição negativa: consiste em fazer tudo o que não seja prejudicial ao outro (a minha liberdade termina onde começa a do outro).
- os limites à liberdade são determinados por lei
- Art.º 10 – liberdade de consciência – *ninguém pode ser inquietado pelas suas opiniões, mesmo religiosas* – mas liberdade

com condições – desde que a sua manifestação não perturbe a ordem estabelecida por lei.

Art.º 11 – liberdade de opinião, de falar, escrever, imprimir livremente, condicionada pela *necessidade de responder pelo abuso dessa lei nos casos determinados por lei*.

Art.º 17 – associação da liberdade ao direito “inviolável e sagrado” à propriedade (da qual se pode ser alienado em caso de necessidade pública, desde que legalmente confirmada e na condição de uma indemnização justa e prévia).

#### 4.4. Princípio da *soberania nacional*:

Art.º 3 – reside na Nação. Só dela pode emanar a autoridade de qualquer corpo ou indivíduo.

#### 4.5. Princípio da *soberania da lei*:

Art.º 6 – a lei é a expressão da vontade geral.

- todos os cidadãos podem contribuir pessoalmente, ou através dos seus representantes, para a sua formação.
- deve ser a mesma para todos.

Art.º 5 – o seu objectivo é proibir as acções nocivas à sociedade (o que ela não proíbe, não pode ser impedido, e aquilo a que ela não obriga, não pode ser ordenado).

#### 4.6. Direitos dos cidadãos face à lei:

Art.º 7 – ninguém pode ser acusado, preso ou detido fora dos casos determinados por lei e segundo as formas que ela prescreve.

Art.º 9 – todo o homem é presumido inocente até ser declarado culpado (cf. outros pormenores relativamente ao comportamento da autoridade diante do preso).

### III. “LIBERDADE, IGUALDADE, FRATERNIDADE”?

1. A DDH de 1789, assim como toda a prática da Revolução Francesa, não partiam do princípio de que todos os seres humanos

eram cidadãos! As classes sociais mais baixas, os mulatos, os escravos, assim como as mulheres, não eram automaticamente abrangidas pela declaração! (cf. Olympe de Gouges e Mary Wollestonecraft que enunciam *declarações dos direitos das mulheres...*). A Constituição de 1791 distingue “cidadãos activos” e “cidadãos passivos”. A lei de Chapelier, de 1791, declara: *Deve ser permitido a todos os cidadãos reunirem-se, mas não deve ser permitido a todos os cidadãos de certas profissões reunirem-se para seus pretensos interesses comuns...* (cidadãos são os burgueses!).

Estabelecem-se, assim, “igualdades parciais” (de grupo), que dão origem a formas de intolerância face aos outros grupos

2. Além disso, a “normalização” do conceito de indivíduo, a ideia de que todos são iguais (isto é, todos são tornados iguais) classifica o ser humano diferente como não-humano (o outro é o não-europeu, por exemplo). Não esqueçamos que a determinação da humanidade passa agora pelo conceito de racionalidade definida em termos culturais europeus (nesta época, é difícil reconhecer que um habitante de outra latitude possui razão, portanto, é humano!). Se a natureza humana passa a ser identificada com a racionalidade, quem não se enquadra neste quadro cultural não é humano! (raiz filosófica do racismo...)

3. A ideia de progresso, associada à razão técnica, são responsáveis por muitos dos adquiridos positivos da nossa civilização (comunicação, técnica, avanços na medicina, educação, etc.), mas também geraram as maiores monstruosidades (a técnica gerou “máquinas de guerra” inimagináveis. Não foi da estupidez humana, mas sim da inteligência, que surgiu a bomba atômica, por exemplo!).

4. O optimismo racionalista e baseado no progresso (no qual a Igreja também embarcou – “O progresso é o novo nome da paz...”) deu lugar a um pessimismo nihilista ou a uma indiferença suicida...

## IV. DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (1948)

1. Infelizmente, temos ainda bem presentes os horrores que fizeram um argumentista actual pôr na boca do “diabo” (no filme “Advogado do Diabo”) esta frase: *Este é o meu século!* De facto, a primeira e a segunda guerras mundiais, os *goulags* de todas as cores políticas, Hiroshima e Nagasaki, parecem não constituir grandes motivos de esperança... Mas foi também a necessidade premente de fazer alguma coisa, a consciência da necessidade de defender a *dignidade humana* que levaram à criação das Nações Unidas e à redacção da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, adoptada pela Assembleia Geral da ONU em 10 de Dezembro de 1948.

### 2. Diferenças em relação à DDH de 1789:

- insiste-se na igual dignidade de todos os seres humanos (desaparecendo a referência à “natureza”) (Preâmbulo);
- a declaração tem um alcance universal (atinge todos os povos e nações), considerando essencial desenvolver relações amistosas entre as nações (Preâmbulo);
- prevê a promoção destes direitos e liberdades através de medidas progressivas de ordem nacional e internacional (Preâmbulo);
- refere-se à igualdade de direitos dos homens e das mulheres (Preâmbulo);
- invoca a fraternidade (palavra que não se encontra na declaração da Revolução Francesa (Art.º 1), assim como a consciência e não só a razão;
- alarga as áreas abrangidas pelos direitos e liberdades, condenando *as distinções baseadas na raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, fortuna, nascimento ou qualquer outra situação* (Art.º 2);
- refere-se ainda a direitos em muitas outras áreas não mencionadas na declaração anterior: família, nacionalidade, direito de circulação, asilo, trabalho, salário, sindicatos, repouso, nível de vida suficiente, maternidade e infância, educação, vida cultural;

- as liberdades de pensamento, consciência, religião, opinião e expressão são formuladas de um modo mais radical (enquanto na declaração anterior se faziam ressalvas: *desde que não se perturbasse a ordem pública estabelecida*).

## V. AS TRÊS GERAÇÕES DOS DIREITOS HUMANOS

É frequente na filosofia política fazer-se referência à existência de três gerações de direitos humanos, correspondendo estas a três formas de encarar a aplicação dos direitos humanos<sup>7</sup>:

- concepção *liberal ocidental*, que toma os direitos políticos e burgueses, acentuando a sua dimensão individual;
- concepção *colectivista-marxista*, que acentua os direitos sociais;
- concepção que acentua os *direitos políticos colectivos*, como, por exemplo, o direito à autodeterminação, ao desenvolvimento, à paz, ao equilíbrio ecológico, à comunicação.

### 1. Primeira geração:

- A concepção ocidental ou europeia concebe os direitos humanos sobretudo como direitos do indivíduo face ao estado e à sociedade, por outras palavras, como direitos negativos (liberdade perante, *freedoms from...*). Os direitos humanos serão aqueles que advêm ao ser humano da sua própria existência. O direito do indivíduo fundamenta-se na natureza humana (dignidade pessoal e autonomia moral). Portanto, os direitos humanos são, antes de mais, direitos morais para todos, em todos os tempos, em todas as situações.

- As liberdades de circulação, o respeito pelo indivíduo (respeito pelo domicílio, segredo de correspondência), a liberdade de consciência e de expressão são muito valorizadas. Outros elementos, digamos “mais colectivos” (ligados, por exemplo, à propriedade) são menos valorizados, ou encarados nesta mesma perspectiva individualista (favorecendo uma concepção burguesa...).

## 2. Segunda geração:

- Os direitos humanos são compreendidos como direitos colectivos e direitos para... (*freedom to*). Fala-se, então, de direitos civis que devem ser garantidos pelo estado (intervenção nos campos sociais: economia, política, cultura). Valoriza-se menos a liberdade e mais a igualdade, em nome da qual as liberdades individuais podem, até, ser restringidas. A concepção ocidental de liberdade é tida como expressão de uma concepção egoísta...

- Esta perspectiva – à qual corresponde o estado-providência – alcançou bastante na protecção dos direitos sociais, mas coloca-se a pergunta: *Como exigir a não-intervenção, no domínio do espaço privado, de uma instância política à qual se pede que seja cada vez mais omnipresente na sociedade?*<sup>8</sup> A consequência é a diminuição do espaço à iniciativa privada.

- Gerou-se, assim, um dilema entre liberdades e direitos, que Johan Galtung exprime assim: *Uma lista das sete conquistas dos EUA (e das democracias ocidentais, em geral) incluiria certamente o primado da lei, assim como a liberdade de circulação dentro e fora do país, o direito à propriedade privada, a liberdade de pensamento, a liberdade de expressão, a liberdade de reunião e o direito a participar no governo. Todas estas sete conquistas eram fracas na União Soviética, apesar de terem todas melhorado nas condições da Glasnost/Perestroika (...). Os sete pontos dos quais a União Soviética na era de Gorbatschow se orgulhava, de um modo geral, eram coisas como o direito ao trabalho, a um salário suficiente para levar uma vida mais ou menos suportável, o direito ao descanso e ao tempo livre, a garantia da satisfação das necessidades básicas, sob a forma de alimentação, vestuário e habitação, assistência médica garantida, educação garantida a todos os níveis e o direito a participar na vida cultural; tudo coisas que estavam pouco desenvolvidas nos EUA.*<sup>9</sup>

## 3. Terceira geração:

- A compreensão dos direitos humanos afasta-se cada vez mais de uma concepção individualista para uma concepção colectiva.

Os direitos humanos referem-se a povos e nações. Trata-se da questão de uma *nova ordem internacional* e da sua importância para a promoção efectiva dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. Portanto, a questão já não se compreende nem individualística, nem apenas ocidentalmente – está em causa a igual dignidade de todos os seres humanos, em todas as latitudes.

- O critério decisivo é a *solidariedade*: os direitos são “direitos com...” (interacção entre as pessoas no contexto das nações e dos continentes, por exemplo, num horizonte de compreensão ecológico, que ultrapassa as fronteiras – questão da globalização!).

## VI. QUESTÕES EM ABERTO

- Não continuará a fazer sentido a máxima: *actuar localmente e pensar globalmente*? Os problemas locais dependem de uma cadeia que os ultrapassa, mas, sob pena de se cair numa alienação dos direitos políticos e económicos, não terá que continuar a actuar-se localmente?

- Importância da ideia de “democracia de base” (Alan Touraine): *A prioridade deve ser dada ao desenvolvimento da democracia local. (...) É substituindo claramente a oposição da civilização e da barbárie pela organização dos conflitos internos de uma sociedade em mudança que se pode fazer suceder, à exclusão absoluta, conflitos suficientemente limitados para encontrarem expressões políticas que não destruam nem as instituições representativas, nem a identidade histórica de uma nação. É pela reorganização dos conflitos sociais que será limitada uma violência de que o racismo é uma das formas mais perigosas.*<sup>10</sup>

- As questões da tolerância passam também pela aceitação do outro como diferente, mas sem que a diferença constitua alibi para a exclusão do outro do nosso horizonte de preocupação...nem

que seja com o argumento de que interferir pode ser desrespeitar a cultura do outro (questão dos limites à afirmação da universalidade dos direitos humanos...!)

- *Só direitos ou também deveres?*

O penúltimo artigo da DDH diz o seguinte:

1. *O indivíduo tem deveres para com a comunidade, fora da qual não é possível o livre e pleno desenvolvimento da sua personalidade.*

2. *No exercício deste direito e no gozo destas liberdades ninguém está sujeito senão às limitações estabelecidas pela lei com vista exclusivamente a promover o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades dos outros e a fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática.*

- Pergunta que se coloca: para que os meus direitos não se tornem um absoluto que desrespeita os direitos dos outros, os direitos humanos não terão que ser complementados com *deveres humanos*?

*Teresa Martinho Toldy*

## NOTAS

- <sup>1</sup> Tradução de: *Human Rights Factsheet*, in: [globalschoolbus@un.org](mailto:globalschoolbus@un.org).
- <sup>2</sup> G. HAARSCHER, *Filosofia dos direitos do homem*, Lisboa, Inst. Piaget, p. 13 e 14.
- <sup>3</sup> I. KANT, *A Paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, 1988, p.11.
- <sup>4</sup> GROTIUS, *Discurso preliminar ao Direito da Guerra e da Paz*, Livro I, Cap. I. Sec. X, 5.
- <sup>5</sup> PIERRE VALLIN, *Les chrétiens et leur histoire*, Paris, 1985, p. 275-276.
- <sup>6</sup> JEAN TOUCHARD, *História das Ideias Políticas*, III, Lisboa, 1991, p. 23.
- <sup>7</sup> JENS HINKMANN, *Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte*, Marburg, 1996, p. 10s.
- <sup>8</sup> HAARSCHER, *Filosofia dos direitos humanos*, p. 49.
- <sup>9</sup> JOHAN GALTUNG, *Menschenrechte –anders gesehen*, Frankfurt, 1994, p. 25 (existe tradução portuguesa).
- <sup>10</sup> ALAN TOURAINE, *O racismo hoje*, in: *Racismo e modernidade*, ed. M. WIEVIORKA, Venda Nova, 1995, p. 43.

# OS DIREITOS HUMANOS E A IGREJA

*O único que é universal aos Direitos Humanos é a sua universal violação.*

## 1. INTRODUÇÃO

A tarefa da promoção e defesa dos Direitos Humanos é assumida pela Igreja, que a considera como inerente à sua missão evangelizadora, porque toda a transgressão dos direitos humanos “deve ser superada e eliminada, por ser contrária ao plano de Deus” (G.S.,29).

A luta solidária pelos Direitos Humanos não se pode limitar à sua defesa genérica ou pontual, nem sequer à denúncia das violações. Deverá comprometer-se na mudança daquelas estruturas que os inviabilizam e apresentar propostas de modelos alternativos. Deverá incidir, especialmente, no empenhamento por gerar uma nova cultura no que diz respeito ao Homem. A fé e a antropologia cristã que dela deriva teriam de afinar a nossa sensibilidade e radicalizar a nossa contribuição.

Neste tema que nos ocupa, a saída não passa por uma **compreensão** renovada da Igreja, mas por uma vivência colectiva e difusão da eclesiologia do Vaticano II, bem como, pelos contributos eclesiológicos que nos chegam das Igrejas do Terceiro Mundo, que têm um importante papel.

A nossa paixão pela Igreja reforça a paixão pelo homem e pelo mundo em que o homem vive. É no mundo do homem, na sociedade, onde se deve centrar a nossa decisão de lutar pelo reconhecimento e respeito desses direitos básicos.

Para nós, crentes, a Igreja aparece então como aquela que, ao mesmo tempo que reivindica o mistério do homem, deixa transparecer o coração de Deus que ouve as queixas dos que são maltratados, toma o seu partido e quer mudar a sua sorte. A defesa dos direitos humanos é consubstancial à Igreja. Ela é o Sacramento de Salvação da humanidade (cfr. Filp. 2, 3-11).

Velar pelos direitos fundamentais do homem e defendê-los contra qualquer agressão é parte da missão constitutiva da Igreja.

## 2. A IGREJA E OS DIREITOS HUMANOS

### A) QUE ENTENDEMOS POR DIREITOS HUMANOS?

Apesar das dificuldades, podemos afirmar que a consciência dos direitos humanos tem vindo a ganhar terreno na sociedade contemporânea. Contudo, o alargamento do âmbito do uso do termo tem feito que a significação do mesmo se torne mais imprecisa<sup>1</sup>. Por isso no âmbito do direito discute-se hoje sobre a terminologia, o alcance, a definição e a fundamentação dos direitos humanos.

Ao falar de direitos fundamentais do homem “quer-se manifestar que toda a pessoa possui uns direitos morais pelo facto de sê-lo e que estes devem ser reconhecidos e garantidos pela sociedade, o Direito e o poder político sem nenhum tipo de discriminação social, económica, jurídica, política, ideológica, cultural ou sexual. Mas ao mesmo tempo quer-se sublinhar que esses direitos são fundamentais, quer dizer, que se encontram estreitamente conectados com a ideia de dignidade humana e são ao mesmo tempo condições de desenvolvimento dessa ideia de dignidade”<sup>2</sup>.

Este autor, faz a seguir algumas considerações importantes: diz que se trata dos direitos mais essenciais, conectados com necessidades humanas básicas; que entre eles há uma hierarquia; que, em correspondência com eles, há alguns deveres e obrigações fundamentais; que os direitos são lógicos e sociologicamente anteriores aos deveres e que os primeiros servem como justificação dos segundos; que o exercício dos direitos fundamentais não é ilimitado, há possibilidade de restrições que devem ser reguladas em previsão de arbitrariedades; que a defesa dos direitos humanos constitui a pedra de toque da justiça do Direito e da legitimidade do Poder<sup>3</sup>.

Quanto à fundamentação dos direitos humanos, têm surgido distintas correntes e escolas, que poderíamos sintetizar em três:

a) a fundamentação **iusnaturalista**, seja a natural que assenta o direito na natureza objectiva, seja a **atnuada** - também chamada **deontológica** - que assenta o direito no sujeito, como qualidade moral ou qualidade inerente ao mesmo;

b) a fundamentação **historicista**, que considera os direitos como direitos históricos;

c) a fundamentação **ética**, que os considera como direitos morais conectados com a dignidade humana e derivados dela.

## B) O HUMANO NA IGREJA

Disse K. Rahner que “a graça e a sua manifestação histórica e real na Igreja tem sempre como algo de essencial o que denominamos por natureza”. Evoca com isso, ainda que num marco distinto de compreensão, a afirmação tomista de que a graça não destroi a natureza.

Sabemos que todo o humano foi assumido pela graça. Na ordem ou economia desta na Igreja o homem permanece com seus direitos e deveres fundamentais como homem. Mas estes direitos e deveres na Igreja reforçam-se e radicalizam-se em base da antropologia cristã. E o respeito àqueles se torna tanto mais imperativo na Igreja quanto mais se agudiza desta o sentido da sua missão.

A fé cristã percebe no homem individual e social a imagem de Deus uno e trino. O homem converte-se pela presença de Deus nele num sacramento<sup>4</sup> do divino. E a causa do homem converte-se na causa de Deus.

Se a antropologia cristã urge à defesa dos direitos do homem e lhes empresta uma mais funda fundamentação, a Igreja descobre que, ao actuar em prole dos direitos humanos, “não faz nada mais e nada menos do que aplicar a sua missão de evangelização a uma situação concreta”<sup>5</sup>.

A dignidade do homem manifesta-se principalmente, segundo a doutrina da Igreja, através dos direitos fundamentais da pessoa.

#### C) A CONTRADIÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA ECLESIAIS

A nível de enunciados doutrinários a Igreja vem apelando aos direitos fundamentais do homem e reclamando insistentemente o seu respeito. O magistério episcopal e papal dão fé disso. Centrando-nos simplesmente nos documentos do Concílio Vaticano II, ali encontraremos afirmações de indubitável vigor e alcance. O n.29 da *Gaudium et Spes* é especialmente significativo. Partindo da dignidade do homem afirma-se a igualdade básica, afasta-se todo o tipo de discriminação assim como as desigualdades inumanas e injustas, advoga-se pelos direitos fundamentais e reclama-se das instituições um colocar-se ao serviço dos mesmos e a sua defesa firme.

A Igreja tem consciência de que não deve apenas olhar para fora de si, mas deve tomar consciência de que em seu seio há também direitos a respeitar e a exercitar expressos no novo Código de Direito Canónico. O Livro II acerca do Povo de Deus e especialmente o Título I acerca dos deveres e direitos de todos os fieis dão boa conta disso.

A doutrina é bastante clara, a prática pelo contrário deixa muito a desejar. Não podemos generalizar com ligeireza. Era necessária uma análise pormenorizada do assunto. Mas no que concerne à prática intraeclesial dos direitos humanos, o balanço tem que reflectir hoje forçosamente muitos pontos de negatividade.

#### 4. A PESSOA HUMANA COMO FUNDAMENTO DA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

Leão XIII, como é sabido, inicia, com os seus grandes documentos políticos e sociais, a exposição moderna do pensamento

cristão nestas matérias, recolhendo e consagrando uma larga elaboração doutrinal anterior no campo católico. A apresentação dos temas está condicionado em grande parte por sua oposição à ideologia dominante naquele tempo, o liberalismo, com todos os seus antecedentes e sequelas. Contudo, já começa a manifestar-se numa maneira progressiva, ainda que timidamente, a afirmação da dignidade do homem e dos seus direitos fundamentais como base da doutrina social da Igreja. Assim o vemos ao longo do seu **Corpus politicum**, particularmente num dos seus documentos, a encíclica **SAPIENTIAE CHRISTIANAE**, onde se lê a seguinte frase: “A sociedade não foi instituída pela natureza para que o homem a procure como fim último, mas para que nela e por meio dela possua meios eficazes para a sua própria perfeição”<sup>6</sup>. E em particular a **RERUM NOVARUM**, primeira grande manifestação do pensamento estritamente social dos papas, considera já explicitamente o respeito à dignidade humana e aos direitos fundamentais do homem, especialmente referidos aos proletários, como um dos fundamentos de toda a sua doutrina social <sup>7</sup>.

É, contudo, Pio XI quem primeiro propõe numa maneira clara e explícita esta doutrina como base do pensamento social cristão, ainda que todavia sem a perspectiva universal e absoluta que adquirirá em seus sucessores. A **QUADRAGESIMO ANNO**, frente às atroz consequências dum economia capitalista levantada às costas da moral e frente à concepção materialista do novo socialismo, segue mantendo a linha de pensamento de Leão XIII, fundada em última instância, na dignidade humana, em especial dos trabalhadores, ainda que o verdadeiro fundamento doutrinal desta encíclica tenha de se buscar melhor em seu conceito de justiça social e nas exigências do bem comum, que se estendem a todos os campos da vida social <sup>8</sup>. Pelo contrário, nas encíclicas posteriores contra o nacional socialismo (*Mit brennender sorge*) e contra o comunismo (*Divini Redemptoris*) começa já, directa e explicitamente, a exposição da doutrina católica da sociedade com a afirmação da dignidade do homem e do respeito dos seus direitos fundamentais segundo aquele princípio brilhantemente explicado por Pio XI: “A sociedade é para o homem, e não o homem para a sociedade”<sup>9</sup>. É

evidente a influência imediata que nesta mais clara apresentação da doutrina têm exercido os perigos que o totalitarismo extremo desses movimentos, directamente atacados por Pio XI, entranhava para uma recta concepção cristã do homem e do seu verdadeiro lugar dentro da sociedade e do Estado, já que, praticamente, nessas concepções ficava de facto absorvido por eles.

Pio XII, a partir da sua primeira encíclica, **Summi Pontificatus**, e logo numa enorme quantidade de ocasiões e com grande variedade de fórmulas, coloca já numa maneira determinante a doutrina da pessoa, da sua dignidade e dos seus direitos como base de todo o seu pensamento político e social. Uma das suas expressões mais brilhantes encontra-se na sua mensagem de Natal de 1942, onde se formula e se explica amplamente o seguinte princípio: “Origem e fim essencial da vida social tem de ser a conservação, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da pessoa humana, ajudando-a a pôr em prática rectamente as normas e os valores da religião e da cultura, assinaladas pelo Criador a cada homem e a toda a humanidade quer no seu conjunto quer em suas naturais ramificações”<sup>10</sup>. Em documentos posteriores repetirá a mesma doutrina em fórmulas concisas, mas não menos expressivas, como por exemplo: “O homem, longe de ser o objecto e um elemento passivo da vida social, é, pelo contrário, e deve ser e permanecer, seu sujeito, seu fundamento e seu fim”<sup>11</sup>. Pio XII, ao propôr esta doutrina não só enfrenta os totalitarismos, que alcançam a máxima virulência no início e ao longo do seu pontificado, mas também um processo geral da sociedade actual, onde a pessoa está em perigo cada vez maior de ser absorvida pelo Estado e pelas grandes organizações sociais, dando lugar a esse fenómeno geral de despersonalização que agudamente comenta na sua mensagem de Natal de 1952.

João XXIII, em suas duas grandes encíclicas, recolhe quase ao pé de letra esta mesma doutrina. Na **Mater et Magistra** diz: “O princípio capital, sem dúvida alguma, desta doutrina afirma que o homem é necessariamente fundamento, causa e fim de todas as instituições sociais; o homem, repetimos, enquanto é sociável

por natureza e foi elevado a uma ordem sobrenatural. Deste transcendental princípio, que afirma e defende a sagrada dignidade da pessoa, a Santa Igreja, com a colaboração de sacerdotes e seculares competentes, deduziu, principalmente no último século, uma luminosa doutrina social. E a ***Pacem in Terris*** começa estabelecendo como base de toda a convivência social e de toda a doutrina política, nacional e internacional, desenvolvida ao longo da Encíclica, um princípio semelhante: “Em toda a convivência humana bem ordenada e proveitosa há que estabelecer como fundamento o princípio de que todo o homem é pessoa, isto é, natureza dotada de inteligência e livre arbítrio, e que, portanto, o homem tem por si mesmo direitos e deveres, que dimanam imediatamente e ao mesmo tempo de sua própria natureza”<sup>12</sup>.

O Concílio Vaticano II consagra solenemente esta doutrina, colocando a dignidade e vocação da pessoa humana como base de toda a sua exposição sobre “a presença da Igreja no mundo actual” na ***Gaudium et Spes***. “É a pessoa do homem diz já no fim do prólogo - que há que salvar. É a sociedade a que há que renovar. É, por conseguinte, o Homem; mas o homem todo inteiro, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, quem centrará as explicações que vão a seguir”<sup>13</sup>. “Crentes e não crentes estão geralmente de acordo neste ponto: todos os bens da terra devem ser ordenados em função do homem, centro e cimo de todos eles”<sup>14</sup>. E, falando directamente da comunidade ou sociedade humana, repetirá com os documentos anteriores da Igreja: “A índole social do homem demonstra o desenvolvimento da pessoa humana e o crescimento da própria sociedade estão mutuamente condicionados. Porque o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais é e deve ser a pessoa humana, a qual, por sua mesma natureza, tem absoluta necessidade da vida social”<sup>15</sup>. O Concílio, sublinha através de toda a sua disposição, que se trata da pessoa humana, do homem, não no abstracto, mas em função da sua condição actual na sociedade contemporânea, como indica o título do primeiro capítulo preliminar: “a situação do homem no mundo de hoje”<sup>16</sup>.

Paulo VI, na sessão de encerramento do Concílio (07.12.1963), num dos discursos mais brilhantes de seu pontificado,

analisou bela e profundamente o *Humanismo* da Igreja e do Concílio, que, em definitivo, não foi outra coisa que uma promoção do homem moderno, um acto de serviço da Igreja à humanidade contemporânea.

## 5. AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS E DEVERES DA PESSOA NA DOCTRINA DA IGREJA.

Um dos fenómenos sociais e políticos que tem sido mais determinante na marcha da sociedade moderna é, sem dúvida, o processo histórico das chamadas Declarações dos Direitos do Homem, principalmente desde a Declaração da independência da América (1776) e a Revolução Francesa (1789) até à mais famosa entre as recentes, a da ONU (1948). O seu conhecimento, ainda que só seja sumário, tem muita importância para compreender o sentido e alcance das similares declarações de direitos fundamentais da pessoa que encontramos na doutrina da Igreja.

Pio XI, na encíclica *Divini Redemptoris*, começando a sua síntese da doutrina social cristã frente ao comunismo, ao apresentar sinteticamente a doutrina do Homem, dá-nos um brevíssimo e tímido catálogo dos direitos fundamentais do homem, que não tem, contudo, o ar de uma verdadeira declaração de direitos, ainda que certamente, tanto neste documento como na *Quadragesimo Anno*, não deixa de ir assinalando e estudando os principais direitos fundamentais da pessoa.

A primeira declaração propriamente dita de direitos da pessoa dentro da doutrina oficial da Igreja encontramos-la num dos fundamentais discursos de Pio XII, o do Natal de 1942. Ainda que breve e dentro do contexto geral do discurso, tem toda a solenidade e profundidade duma declaração fundamental, que, contudo, passou um pouco inadvertida. Diz “Quem deseje que a estrela da paz apareça e se detenha sobre a sociedade, contribua com a sua parte a devolver à pessoa humana a dignidade que Deus lhe concedeu desde o princípio; opondo-se à excessiva aglomeração dos homens,

quase à maneira de massas sem alma; a sua inconcistência económica, social, política, intelectual e moral; a sua falta de sólidos princípios e de fortes convicções; a sua volubilidade; favoreça com todos os meios lícitos, em todos os campos da vida, formas sociais que possibilitem e garantam uma plena responsabilidade pessoal tanto na ordem do terreno como na ordem eterna; apoie o respeito e a prática realização dos seguintes direitos fundamentais da pessoa: o direito a manter e desenvolver a vida corporal, intelectual e moral; e particularmente o direito a uma educação e formação religiosa; o direito ao culto de Deus privado e público, incluída a acção caritativa religiosa; o direito, em princípio, ao matrimónio e à consecução do seu próprio fim; o direito à sociedade conjugal e doméstica; o direito a trabalhar, como meio indispensável para o manter da vida familiar; o direito à livre eleição de estado; por conseguinte, também do estado sacerdotal e religioso; o direito a um uso dos bens materiais consciente de seus deveres e das limitações sociais.

Esta declaração, que parece uma simples enumeração de direitos, há que entendê-la em função da inexgotável doutrina de Pio XII, que em múltiplas vezes explicou, cada um dos direitos fundamentais que aparecem na sua declaração, juntando inclusivé algum direito novo importante, como no caso da *opinião pública* (17.02.1950) e da *participação na vida pública* (Natal de 1944).

Apesar das intervenções de seu predecessor, foi sobretudo João XXIII quem apresentou ao mundo, em nome da Igreja, uma declaração dos direitos fundamentais da pessoa humana como fundamento de toda a sua doutrina social e política. O texto, como nenhum outro anterior da Igreja, mereceu a atenção entusiasmada de toda a humanidade; incluindo crentes e não crentes. Toda a primeira parte da Encíclica *Pacem in Terris* não é mais que a apresentação e justificação ampla e detalhada, com o estilo inconfundível do seu autor, dos direitos e deveres da pessoa humana tal como os concebe hoje a Igreja, fundando-se, contudo, não na Revelação divina, para falar a “todos os homens de boa vontade”. Neste documento, João XXIII alude explicitamente tanto ao fenómeno moderno já indicado, da inclusão dos textos constitucionais de declarações de direitos, como à famosa declaração dos últimos

tempos, a da ONU, da qual faz um significativo elogio (ainda que discretamente velado por alguma reserva (ns. 75.79...)).

O Concílio Vaticano II, na Constituição **GAUDIUM ET SPES**, deixou-nos também uma enumeração breve dos principais direitos fundamentais da pessoa<sup>17</sup>. Mas nem pelo contexto, nem pelo conteúdo, nem pela forma se apresenta como uma declaração completa dos direitos, muitos dos quais vêm referidos noutros capítulos ou números, sem plano de conjunto, sem pretensão de catalogação.

*António José Ribeirinha Barreleiro*

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Cfr. Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema. Sevilla 1979, p. 14-15.
- <sup>2</sup> Cfr. Eusebio Fernández, Teoría de la justicia y derechos humanos, Madrid 1984.
- <sup>3</sup> Ibidem
- <sup>4</sup> Cfr. J. Moltmann, La fe y los derechos humanos, in Praxis cristiana y producción teológica, Salamanca 1979.
- <sup>5</sup> Cfr. J. Comblin, La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de Seguridad Nacional, México 1975.
- <sup>6</sup> Cfr. Immortale Dei: DP n.8 p. 199 ss; Libertas: DP n.9 p.235 ss.
- <sup>7</sup> Cfr. Rafael González Moralejo, enseñanza de la encíclica Rerum Novarum y oportuno desarrollo en el magisterio de Pio XI y Pio XII, en comentarios a la Mater et Magistra, BAC, Madrid 1963, pg. 123 ss.
- <sup>8</sup> Cfr. Id. pag. 129.
- <sup>9</sup> Mit brennender sorge: DP n.35, pag. 659; Divini Redemptoris: DS n. 27-30 pag. 685 ss.
- <sup>10</sup> DP n.9 pag.843.
- <sup>11</sup> Mensagem de Natal 1944.
- <sup>12</sup> Cfr. Pin T., n.9
- <sup>13</sup> Cfr. Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral Gaudium et Spes n.13.
- <sup>14</sup> Ibid. n.12.
- <sup>15</sup> Ibid. n. 25.
- <sup>16</sup> Ibid. n.4.
- <sup>17</sup> Cfr. Vat.II - G.S. n.26.

# ANTIGO TESTAMENTO E DIREITOS HUMANOS

## 1. INTRODUÇÃO

«Direitos humanos» não é uma expressão nem um conceito bíblicos. A noção de direitos humanos é relativamente recente. Tomou forma e propagou-se a partir do século XVIII. A doutrina dos direitos humanos assenta numa concepção da sociedade centrada na pessoa humana. Segundo essa concepção, a pessoa humana tem como atributo determinados direitos. Decorrendo da sua humanidade, qualquer pessoa humana, independentemente do sexo ou da raça, nasce com esses direitos. Não dependendo de qualquer instância social, nenhuma delas os pode conceder ou retirar. As instâncias sociais podem e devem, isso sim, contribuir para o seu respeito.

Esta concepção da pessoa humana, que hoje nos parece óbvia, não existia na antiguidade<sup>1</sup>, pelo menos, nas sociedades do Próximo Oriente, concretamente no mundo bíblico. Conhecem-se muitas e variadíssimas leis, mediante as quais os deuses, através dos seus representantes humanos, se propunham fazer reinar a justiça. Correspondendo à ordem cósmica, a justiça é a vertente social da criação. As leis procuravam defender as pessoas, mormente as mais desprotegidas. No entanto, nenhuma das numerosas colectâneas de leis que sobreviveram – as mais antigas das quais remontam a fins do III milénio a. C. – contém uma reflexão teórica sobre aquilo a que hoje chamaríamos os direitos da pessoa humana. O Antigo Testamento expressa determinadas concepções dos seres humanos, assim como das relações entre os povos, que são pertinentes para aquilo a que chamamos os direitos humanos e, em particular, para os seus fundamentos. Além disso, existem indubitavelmente semelhanças objectivas entre as leis bíblicas e a maior parte dos artigos da «Declaração Universal dos Direitos Humanos» (1948). De aí que seja legítimo comparar o Antigo Testamento com a doutrina moderna dos direitos humanos. É o que vamos tentar fazer.

Sendo o Antigo Testamento uma colectânea de textos muito variados de todos os pontos de vista, escritos em momentos históricos muito diferentes, por grupos sociais que defendiam interesses próprios – não raro em oposição a outros grupos – é natural que nele se expresse uma pluralidade de posições relativamente aos direitos humanos. De facto, algumas dessas posições são até contraditórias. De aí que não seja fácil organizar uma exposição sobre o tema. Proponho-lhes começar pela antropologia, procurando mostrar que três dos principais traços da concepção bíblica dos seres humanos correspondem aos axiomas «Liberdade, Igualdade, Fraternidade», três pilares da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Trataremos a seguir da questão das relações entre o «povo» que se expressa no Antigo Testamento e os outros povos. Por fim exploraremos algumas das convergências entre a legislação bíblica e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, tomando como referência a legislação deuteronomica.

## 2. ANTROPOLOGIA BÍBLICA E DIREITOS HUMANOS

Os mitos sobre a origem da humanidade são as expressões mais acabadas das concepções antropológicas do mundo do Antigo Testamento. Esses mitos, tal como se encontram em Gn 1,26-28 e Gn 2,4b-8.18-24, apresentam a humanidade como descendente de um só casal primordial e, por conseguinte, como uma grande família, cujos membros são todos irmãos. Gn 2,4b-8.18-24 poderia implicar uma certa subordinação da mulher ao homem<sup>2</sup>, mas tal não é o caso em Gn 1,26-28, onde o homem e a mulher estão indubitavelmente num pé de igualdade. Todos os membros da família humana são iguais. Outro traço fundamental dos seres humanos é a liberdade. Os seres humanos são livres e, por conseguinte, responsáveis pelo seu destino. É o que ressalta, de maneira dramática, de Gn 3,1-24. Segundo esse texto, os males de que sofre a humanidade são da sua responsabilidade. Repare-se que o castigo divino não se abate sobre a humanidade de maneira automática e

cega. Antes de a condenar, Deus pede explicações à humanidade culpada e dá-lhe a oportunidade de apresentar a sua defesa (Gn 3,8-13). Há algo de semelhante no episódio de Caim (Gn 4,9-10). Não estamos longe do Art. 11 da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Segundo a concepção bíblica, a humanidade tem um lado divino. Gn 2,7 diz que «Yahvé Deus modelou o homem com barro da terra. Soprou-lhe nas narinas e deu-lhe respiração e vida. E o homem tornou-se um ser vivo». A vida dos seres humanos é, por conseguinte, o sopro que Yahvé insufla nas suas narinas. Com um carácter mais abstracto e menos antropomórfico, Gn 1,26-27 não descreve o fabrico do homem, mas nem por isso supõe uma relação menos íntima entre Deus e o ser humano. Antes pelo contrário. «Deus disse : “Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança, de modo (ou para) que tenha poder sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todos os animais selvagens e todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou então o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou»<sup>3</sup>. Sem nos embrenharmos nas discussões sobre a interpretação deste texto, assinalo só um ou outro aspecto que pode ser relevante para a questão dos direitos humanos. Começo pelas palavras imagem (*selem*) e semelhança (*d<sup>e</sup>mût*). Em hebraico, elas são praticamente sinónimas, mas *d<sup>e</sup>mût* sublinha o matiz de parecença. As duas palavras aramaicas correspondentes estão documentadas numa inscrição do séc. IX a. C. encontrada em Tell Fekheriye (Síria), na qual designam uma estátua. A meu ver, é à luz deste seu sentido próprio que se devem entender as palavras imagem e semelhança usadas no Génesis para expressar a relação entre o ser humano e Deus. Em relação a Deus o ser humano é como uma estátua em relação à realidade, pessoa ou coisa, que a estátua representa. A função fundamental da estátua é representar, isto é, tornar presente a realidade representada. No caso das estátuas divinas, esta função é particularmente importante, dado o carácter invisível dos deuses. Estes só são visíveis graças às suas representações. Os seres humanos são, por conseguinte, presenças visíveis de Deus no mundo humano. Diga-se de passagem que esta concepção do ser humano como imagem de Deus torna inúteis

outras imagens, nomeadamente as representações de Deus por meio de animais irracionais, que eram correntes no antigo Próximo Oriente. De facto, esta concepção dos seres humanos acabou por excluir outras representações da divindade no mundo bíblico, ou pelo menos contribuiu para a sua exclusão. Ser a presença de Deus no mundo, a sua presença visível, é a máxima dignidade que se pode imaginar para um ser criado. Esta dignidade transmite-se como uma espécie de traço hereditário no seio da família humana, de pais a filhos. Criado à imagem e semelhança de Deus, Adão engendra à sua semelhança e imagem (Gn 5,1-3). O facto de os seres humanos serem imagens de Deus torna gravíssimo qualquer atentado contra a vida humana. Em Gn 9,6 ele funda, de maneira paradoxal, a condenação do homicida à pena capital. No que diz respeito à defesa da vida humana, entenda-se à defesa da vida dos inocentes, não estamos longe do Art. 3 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que consagra o direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal de todos os seres humanos. Os restantes textos bíblicos são unânimes na condenação do homicídio, cuja proibição faz parte do decálogo na sua dupla forma (Ex 21,13 e Dt 5,17). Repare-se, no entanto, que o decálogo tem como horizonte o povo bíblico. Restringe-se ao que os textos bíblicos chamam Israel. Limita-se a contemplar o caso do homicídio de um Israelita. Os outros não entram em linha de conta.

Afastei-me ligeiramente das traduções habituais de Gn 1,26 ao verter “Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança, de modo (ou para) que tenha poder sobre os peixes do mar (...)». Esta tradução, que expressa uma relação entre o facto de os seres humanos serem imagem de Deus e o seu domínio sobre os outros seres vivos, parece-me preferível do ponto de vista gramatical. No entanto, a gramática não permite escolher entre uma relação de consequência (de modo a) e uma relação de finalidade (a fim de). Seja como for, o poder que o homem tem sobre os animais vem-lhe do facto de ele ser imagem de Deus. O facto de os seres humanos serem imagem de Deus não só os distingue e os põe acima de todos os animais, mas confere-lhes poder sobre todos eles. Esta relação do ser humano com o mundo animal parece expressar-se precisamente em termos de poder régio, o que implica que o ser

humano desempenha o papel de rei da criação. Segundo a concepção então corrente, pelo menos no Próximo Oriente, os reis humanos eram representantes ou vice-reis de uma divindade. E parece ser sob esse modelo que os textos sacerdotais do Génesis apresentam o ser humano nas suas relações com o resto da criação. Esta concepção do homem resulta provavelmente da transposição dos atributos e da função régios para todos os seres humanos. Tal democratização dos atributos régios deve ter sido feita numa altura em que já não existia em Judá a instituição monárquica. Se, de facto, ela ainda existia, o autor sacerdotal dos textos do Génesis não lhe reconhecia a grande importância que geralmente se lhe atribuía.

Diga-se de passagem que, sob este ponto de vista, as tradições bíblicas contrastam com as tradições mesopotâmicas. Segundo estas, os deuses criaram a humanidade para servi-los, fornecendo-lhes alimento e bebida. A humanidade teria como única razão de ser libertar os deuses do trabalho servil<sup>4</sup>.

A concepção dos seres humanos tal como se expressa nos mitos bíblicos sobre as origens da humanidade poderia constituir um excelente fundamento daquilo a que chamamos os direitos humanos, ou pelo menos, de alguns deles. Segundo esses mitos, a humanidade é uma grande família, cujos membros são irmãos, iguais em dignidade e livres. Em termos objectivos, essa concepção não está muito afastada, por exemplo, do primeiro considerando da Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas<sup>5</sup>. Por isso, é curioso constatar que a Bíblia só muito raramente invoca os mitos das origens da humanidade como fundamento de um ou outro comportamento ou acção que têm a ver com os direitos humanos. Mencionei já o caso de Gn 9,6, texto onde se funda a pena capital para o homicida no facto de os seres humanos serem imagens de Deus. De resto, que eu saiba, as referências à criação da humanidade nesse contexto ocorrem nos escritos sapienciais, concretamente nos Provérbios (Pr 14,31; 17,5; 22,2) e em Jó (31,13-15). Frutos de uma reflexão que tem por objecto não o destino do povo bíblico, mas os próprios seres humanos e os seus comportamentos, esses escritos sapienciais acercam-se de uma ética universalista como a que está subjacente aos direitos humanos.

### 3. A CONCEPÇÃO DA RELAÇÃO DO POVO BÍBLICO COM OS DEMAIS POVOS E A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS.

#### 3.1. IGUALDADE DE TODOS OS POVOS

Até Gn 9, o relato bíblico abarca todos os seres criados, o mundo cósmico e a humanidade inteira. Além dos relatos sobre a criação (Gn 1,1-3,24), assinalo a aliança que Deus estabelece com Noé e com todos os animais saídos da Arca juntamente com ele (Gn 9,8-17). Esta aliança é extensiva aos descendentes de um e dos outros. Tem o arco-íris, um elemento cósmico, como sinal.

A partir de Gn 10 a humanidade divide-se em nações, mas o relato bíblico ainda não manifesta qualquer preferência por uma delas, ficando todas elas num pé de igualdade. Pelo contrário, a partir de Gn 12 o horizonte afunila-se. A atenção e o interesse dos relatos centram-se no destino do grupo dos que produziram os escritos bíblicos. Apesar do facto de a perspectiva particularista dominar, de longe, os relatos bíblicos, a perspectiva universalista, que supõe a igualdade entre todos os povos e nações, assoma aqui e além, mesmo nos livros mais profundamente particularistas. A título de exemplo, chamo a atenção para três textos.

#### 3.1. 1. DEUTERONÓMIO 32,8-9

Começo por Dt 32,8-9, um texto muito interessante não só por causa do seu horizonte universalista, mas também por documentar a evolução da imagem bíblica de Deus. Eis a tradução do texto tal como se lê num manuscrito encontrado em Qumrã. «Quando repartiu as nações e separou a humanidade em grupos, Elyon (o Altíssimo) fixou as fronteiras dos povos, conforme o número dos filhos de deus, mas a parte de Iavé foi o seu povo, Jacó foi o lote da sua herança». Segundo este texto, as nações com as suas fronteiras são obra de Elyon. No começo da história, Elyon repartiu a humanidade em tantas nações quantos deuses havia, deu a cada uma delas o

seu território e entregou cada uma delas a um dos filhos de deus, isto é, a um dos deuses menores. Nesta repartição, ao deus Iavé tocou Israel. Iavé ter-se-ia tornado assim o deus de Israel. Além do texto de Qumrã, que comentámos, conhecem-se duas variantes das últimas palavras do v. 8, documentadas respectivamente pelo Texto Massorético (TM, isto é, o texto hebraico corrente do Antigo Testamento) e pela Septuaginta (LXX, isto é, a antiga versão grega do Antigo Testamento). Segundo o TM, Elyon repartiu a humanidade não «conforme o número dos filhos de deus», como no texto de Qumrã, mas, sim, «conforme o número dos filhos de Israel». Elyon teria criado tantas nações quantos os filhos do patriarca Israel. De facto, Gn 10 dá uma lista de setenta nações, o que corresponde ao número de pessoas da família de Jacó/Israel aquando da sua ida para o Egipto (Gn 46,27b; Ex 1,5a e Dt 10,22). Repare-se que, segundo a LXX de Gn 46,26-27 e Ex 1,5, a família de Jacó/Israel, aquando da sua ida para o Egipto, era constituída por setenta e cinco pessoas, o número que citará Estêvão (Act 7,14). Voltando às últimas palavras de Dt 32,8, a LXX tem ainda outra leitura, segundo a qual o Altíssimo criou as nações conforme o número dos anjos. Qumrã, LXX e TM representam três etapas no desenvolvimento do texto. O manuscrito de Qumrã, que faz do número dos deuses a medida do número das nações, representa a mais antiga das três formas do texto. Por razões teológicas o tradutor grego ou um escriba hebraico antes dele substituiu os filhos de deus por anjos. Outro escriba, certamente hebraico, substituiu os filhos de deus pelos filhos de Israel. No contexto actual de Dt 32, mesmo no texto de Qumrã, Elyon (o Altíssimo) é um título de Iavé. Por conseguinte, é Iavé quem reparte a humanidade em nações, fixa o território a cada uma delas, entrega cada uma delas a um membro da sua corte divina, reservando para si próprio Jacó/Israel, obviamente a melhor parte. Esta ideia segundo a qual Iavé distribuiu cada uma das nações a seu deus expressa-se também em Dt 29,25. Tudo indica que num estado anterior do mito Elyon não era ainda um título de Iavé nem este era o deus supremo. Elyon era um título de El, o Deus supremo do panteão cananeu, ou o nome próprio de um deus independente. Nessa fase do mito, El ou Elyon era o autor daquilo que o texto actual atribui a Iavé. Aquando da repartição da humanidade em

nações e da entrega de cada uma delas a seu deus, El ou Elyon teria atribuído Jacó/Israel a Iavé, que era ainda apenas um entre os deuses menores. Nem Iavé era mais do que os outros deuses nem Israel era mais do que os outros povos<sup>6</sup>.

### 3.1. 2. Amós 9,7 e 1,3-2,3.

Os Israelitas julgavam ser os únicos aos olhos de Iavé e de ter o seu monopólio. Pela boca de Amós, Iavé desengana-os declarando-lhes que eles não são mais do que qualquer um dos outros povos, por exemplo, os Cuchitas<sup>7</sup>. Iavé é Senhor não só de Israel, mas de todos os outros povos. Iavé não se ocupa só de Israel, mas dirige a história de todos os povos, nomeadamente daqueles que foram muitas vezes os inimigos de Israel. Com efeito, Iavé fez subir não só Israel do Egipto, mas também os Filisteus de Caftor e os Arameus de Quir. Desse ponto de vista, todos os povos estão num pé de igualdade. Nenhum é superior aos outros. Isso não impede Amós de partilhar com os seus concidadãos a crença numa relação especial entre Iavé e Israel (Am 3,1-2). No entanto, Amós e os seus concidadãos tiram desse facto consequências diametralmente opostas. Ao passo que os seus concidadãos vêm na relação especial com Iavé um privilégio e a garantia da protecção divina (Am 5,18-20), Amós vê nela uma fonte de maiores exigências morais e uma maior severidade no castigo das iniquidades, sobretudo das injustiças, de Israel.

De maneira muito coerente, Amós afirma que a submissão de todos os povos a Iavé se estende também ao domínio moral. Nenhum deles escapa às exigências morais de Iavé, o qual pede contas a todos eles. Iavé condena Damasco por ter cometido actos particularmente cruéis em contexto bélico (Am 1,3)<sup>8</sup>, Gaza por ter deportado populações inteiras (Am 1,6), Amon por ter esventrado as mulheres grávidas de Galaad (Am 1,13)<sup>9</sup> e Moab por ter profanado os ossos do rei de Edom (Am 2,1). Trata-se nos quatro casos do que nos termos do direito internacional moderno chamaríamos crimes contra a humanidade. Por falta de conhecimento da história dos povos em questão cerca de meados do séc. VIII a. C., não é possível

identificar os acontecimentos a que Amós se refere. É natural que Amós condene os crimes de Damasco e de Amon pois as suas vítimas eram israelitas. As populações deportadas pelos Filisteus não estão identificadas. Seriam também elas israelitas? Seja como for, a profanação dos ossos do rei de Edom pelo rei de Moab não parece ter nada a ver com Israel. Se tal é o caso, a sua condenação significa que para Amós existe uma lei moral que rege todos os povos e perante a qual todos os povos são iguais<sup>10</sup>. Correlativamente, Amós suporia de algum modo a existência de direitos humanos.

### 3.1. 3. ISAÍAS 19,23-25.

Ao pôr num pé de igualdade o Egito, a Assíria e Israel, Is 19,23-25 é um dos textos bíblicos mais claramente universalistas.

## 3.2. «ISRAEL» POVO À PARTE E A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Para as tradições bíblicas os antepassados de Israel não eram originários de Canaã, mas imigrados nessa terra. Essa imigração teria sido da iniciativa de Iavé, o deus de Israel. Iavé prometeu ao seu povo dar-lhe a terra de Canaã e cumpriu a promessa. Arrancou-o da escravidão do Egito, levou-o para Canaã e deu-lhe a posse desse país. Há até mais do que uma versão das circunstâncias nas quais Israel tomou pé em Canaã. Cada uma dessas versões supõe um tipo diferente de relações com os outros povos de Canaã. Esses tipos de relações são particularmente pertinentes para a questão dos direitos humanos.

### 3.2. 1. «ISRAEL», O INSTRUMENTO DE QUE IAVÉ SE SERVIRÁ PARA ABENÇOAR TODOS OS POVOS (GN 12-25).

Os relatos patriarcais, sobretudo os relatos sobre Abraão, dão a imagem de uma imigração pacífica dos antepassados de Israel para Canaã e de uma coexistência harmoniosa com a população

autóctone. Os conflitos que surgem, por exemplo, a querela entre Abraão e Abimelec por causa de um poço (Gn 21,25-32), são normais entre vizinhos. Além disso, a relação especial de lavé com Abraão, longe de ser exclusivista, tem uma função universal, pois a bênção que lavé concede a Abraão deve propagar-se a todos os povos da terra (Gn 12,1-3)<sup>11</sup>. No entanto, esta versão das relações entre Israel e os demais povos de Canaã está longe de ser a mais corrente. Fora das narrativas patriarcais, as relações entre Israel e os demais povos de Canaã estão geralmente sob o signo da exclusão e do conflito. Segundo a versão mais corrente, Israel impôs a sua presença em Canaã pela força das armas. Instalou-se nesse país após tê-lo invadido e conquistado militarmente.

### 3.2. 2. DA LIBERTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO NO EGITO À «LIMPEZA ÉTNICA» DO PAÍS DE CANAÃ OU AO «GENOCÍDIO» DOS CANANEUS (EX-Js)

Os livros de Josué e dos Juízes dão versões bastante diferentes da conquista de Canaã pelos antepassados de Israel. Jz 1 menciona a conquista de pequenos territórios aqui e além por parte de tal ou tal tribo, reconhecendo que a maior parte do território de Canaã continuava em poder dos Cananeus. Por seu lado, o livro de Josué descreve uma guerra-relâmpago feita por todo o povo, sob a direcção de Josué, a qual se solda pela conquista de todo o país, pelo extermínio de todos os seus habitantes<sup>12</sup> e pela repartição do território entre as diferentes tribos hebraicas.

A expulsão e o extermínio dos Cananeus não são considerados crimes, ou pelo menos desmandos, cometidos no ardor da guerra, fora da lei ou contra a lei, mas, sim, obra do próprio lavé. Na maior parte dos casos, as acções de expulsão e de extermínio são atribuídas pessoalmente a lavé. Quando são feitas pelos Israelitas, estes são simples agentes de lavé. A expulsão ou o extermínio da população são o cumprimento de numerosas leis, cuja autoria é atribuída a lavé. Os diferentes códigos do Antigo Testamento testemunham aliás de uma espécie de crescendo na crueldade com que lavé manda

tratar os habitantes de Canaã<sup>13</sup>. Passemos-lhe revista rapidamente. Começo pelo mais antigo, o chamado Código da Aliança em Ex 21-23. Trata do tema em Ex 23,23-33. A única razão que dá para o extermínio (Ex 23,23) ou para a expulsão (Ex 23,27-31) é de ordem religiosa. Se ficassem no meio dos Israelitas, os habitantes de Canaã levá-los-iam a pecar contra Iavé. O tema volta em Ex 34,11-16. O texto atribui a expulsão só a Iavé. Insiste na proibição do casamento com os Cananeus, cujos deuses os Israelitas seriam levados a adorar. Em Nm 33,50-56, a razão dada para a expulsão dos Cananeus é de ordem política.

As leis mais escandalosas nesta matéria encontram-se no Deuterónimo, nomeadamente em Dt 7,1-6<sup>14</sup> e 20,10-18, sobretudo 20,16-18. Do ponto de vista do nosso estudo, o termo-chave destes dois textos é a palavra «anátema» (*herem*). Anátema é uma categoria religiosa, como sagrado e profano, puro e impuro. No Antigo Testamento, a palavra anátema tanto pode designar a qualidade ou o estado de pertença a Iavé de uma realidade como a própria realidade em questão. Sendo uma realidade anátema pertença inalienável de Iavé e para seu uso exclusivo, um ser humano não pode servir-se dela de nenhuma forma. O anátema usa-se sobretudo em contextos de guerra. É a consagração a Iavé do inimigo e de tudo o que lhe pertence. Uma vez vencido o inimigo, todos os seus seres vivos, humanos e animais irracionais, devem ser mortos. Os outros haveres do inimigo devem ser destruídos ou postos ao serviço de Iavé. Não fazer uma coisa ou outra é cometer um sacrilégio (1 S 15,1-35; 1 R 20,42). O anátema não era próprio aos Estados hebraicos nem ao Próximo Oriente<sup>15</sup>. Está documentado, no séc. IX a. C., em Moab, Estado fronteiriço dos dois Estados hebraicos e que pertencia ao mesmo grupo étnico-cultural. Os objectos do anátema moabita são os Israelitas da cidade de Nebo. Eis o que conta Mechá, rei de Moab. «Camoch (deus de Moab) ordenou-me: vai e toma Nebo a Israel (...) conquistei-a e matei-os a todos: sete mil homens e escravos e mulheres e amas e mulheres grávidas (?), pois tinha-os votado como anátema a Camoch. Tirei de lá as alfaias de Iavé e arrastei-as para diante de Camoch» (Estela de Mechá, linhas 14 e 16-18).

O anátema deve ter sido uma prática a que se recorria só em circunstâncias excepcionais, pois privava o vencedor dos prisioneiros e dos despojos de guerra. Ora, segundo o Deuteronomio, Iavé ordenou que toda a população de Canaã fosse votada ao anátema, ordem que, segundo o livro de Josué, os Israelitas cumpriram, exterminando todos os Cananeus. Numa referência óbvia ao Deuteronomio, Js 10,40 e 11,12-14 insistem que Josué não deixou sobrevivente, em conformidade com o que havia ordenado Iavé, o Deus de Israel. Diga-se, em abono da verdade que a realidade histórica foi diferente. Os próprios textos bíblicos reconhecem que, pelo menos, uma parte da população pré-israelita de Canaã sobreviveu. 1 R 9,20-21 diz que Salomão a submeteu a trabalhos forçados. Os códigos legais supõem que havia em Israel e em Judá estrangeiros, isto é, Cananeus, pois comportam leis que lhes dizem respeito. Por outro lado, a arqueologia, por mais que tenha procurado, não encontrou vestígios de uma destruição generalizada das cidades da Palestina em começos do séc. XIII a. C., altura da suposta conquista israelita. Por exemplo, Jericó e Ai, as duas primeiras cidades que, segundo Js 2-8, os Israelitas teriam conquistado e destruído a oeste do Jordão, estavam despovoadas e em ruínas desde há séculos. Tanto as leis do anátema relativas à população de Canaã como os relatos do seu cumprimento, na realidade, expressam a concepção que os deuteronomico-deuteronomistas tinham das relações entre o seu povo e os outros povos de Canaã. A natureza dessas relações depende do conceito que eles têm de Israel, povo santo, separado de todos os povos pelo culto exclusivo de Iavé. Quem não presta culto só a Iavé, mesmo que seja sociologicamente israelita, não é membro do povo santo (Ex 22,19). Claro que não deixa por isso de pertencer a Iavé. Pertence-lhe, mas a título de anátema. Se toda uma cidade israelita prestar culto a outros deuses, será votada ao anátema, exactamente como as cidades dos Cananeus, ordena Dt 13,13-19<sup>16</sup>.

Já os rabinos se escandalizaram com a ordem divina de exterminar os Cananeus. Por isso tentaram atenuar o carácter imoral das façanhas de Josué explicando que este deu a escolher aos Cananeus entre fugir, render-se e resistir. Só os que resistiram teriam sido objecto do anátema. O anátema dos Cananeus não podia

deixar de escandalizar também os primeiros cristãos. Foi uma das razões que levaram Marcião a rejeitar o Antigo Testamento. No entanto, não escandalizou toda a gente. Longe disso! Como poderia fazê-lo um texto aceite como sagrado? De facto, os livros do Deuteronomio e de Josué tiveram uma influência perversíssima ao longo da história do Ocidente, herdeiro da tradição judaico-cristã. As ordens dadas por Deus a Moisés a respeito do país de Canaã e dos seus habitantes e o seu cumprimento por Josué serviram de modelo e deram o aval divino ao que tiveram de mais negativo todos os empreendimentos coloniais realizados pelos europeus, sobretudo pelos Reformados, leitores assíduos e fervorosos da Bíblia<sup>17</sup>. Merece uma menção especial a influência bíblica no processo de colonização dos actuais Estados Unidos da América. O regime do *apartheid* na África do Sul<sup>18</sup> e a política do Sionismo na Palestina são, que eu saiba, as mais recentes execuções, sob uma forma adaptada às novas circunstâncias, das ordens dadas por Moisés a respeito de Canaã e dos seus habitantes. Elaborado e instaurado entre 1930 e 1960, o regime do *apartheid* foi há pouco desmantelado, com o aplauso universal. Pelo contrário, o Sionismo, que tem por objectivo e por quadro, o próprio país de que fala a Bíblia, parece estar mais forte do que nunca. É interessante notar a reacção dos orientalistas ocidentais modernos perante a versão bíblica oficial do aparecimento dos Hebreus na Palestina. Tomando a versão bíblica praticamente à letra, a maioria achou a expulsão ou o extermínio dos Cananeus como algo de normal. A título de exemplo, cito-lhes o caso do americano W. F. Albright, «patriarca» dos biblistas e palestinólogos de língua inglesa nas últimas seis décadas. Passo a citá-lo. «Do ponto de vista imparcial de um filósofo da história, parece muitas vezes necessário que um povo de um tipo nitidamente inferior desapareça perante um povo de potencialidades superiores, pois há um ponto além do qual não pode haver mistura racial sem consequências desastrosas (...) Os Cananeus, com o seu culto de natureza orgiástica, o seu culto da fertilidade sob a forma de imagens de serpentes e de nudez sensual, com a sua mitologia grosseira, foram substituídos por Israel, com a sua simplicidade pastoril e pureza de vida, o seu sublime monoteísmo e o seu severo código ético»<sup>19</sup>.

Seria um anacronismo grosseiro pretender julgar em nome da nossa consciência moral moderna os comportamentos que a Bíblia atribui aos antepassados de Israel para com os habitantes de Canaã. Mas, por outro lado, pelo facto de eles serem relatados pela Bíblia, não podemos esquecer que para a nossa consciência moral moderna esses comportamentos são crimes contra a humanidade que dão pelo nome de limpeza étnica e genocídio. Por isso, inspirar-se neles ou, pior ainda, considerá-los como caução divina de actos criminosos, como se tem feito até nos tempos modernos, é moralmente repugnante<sup>20</sup>.

#### 4. LEGISLAÇÕES BÍBLICAS E DIREITOS HUMANOS

É flagrante o contraste entre a legislação do Deuteronomio relativa aos Cananeus e a legislação relativa aos membros do povo bíblico, assim como aos que viviam na sua órbita. As leis e as exortações do Deuteronomio são unanimemente apresentadas – e com razão – como um modelo de humanidade, benevolência e compaixão para com todos os Israelitas, mas sobretudo para com os mais desfavorecidos entre eles. Protegem até os estrangeiros que vivem no meio dos Israelitas. O próprio Deuteronomio celebra a excelência e a justiça incomparáveis das suas leis (Dt 4,8). No termo de um estudo comparativo da legislação do Deuteronomio e da Declaração Universal dos Direitos Humanos, G. Braulik chegou à conclusão de que cerca de 3/4 dos artigos da Declaração têm os respectivos correspondentes mais ou menos próximos nas leis e nas exortações do Deuteronomio. Os respectivos fundamentos, esses são completamente diferentes<sup>21</sup>.

O edifício ético-jurídico do Deuteronomio está centrado em Israel e assenta inteiramente numa visão teológica de Israel. Para o Deuteronomio, Israel é o povo que lavé libertou da escravidão do Egito. Foi essa libertação que fez de Israel um povo livre. A sua liberdade não decorre da natureza humana. É um dom que lavé faz a Israel. Os direitos de que goza o Israelita não lhe vêm da sua natureza humana, mas sim da sua pertença a Israel. Liberto da

escravidão do Egipto, Israel tornou-se o povo de Iavé. Para caracterizar esta relação do povo com o seu Deus, o Deuteronomio serve-se dos conceitos de eleição e de aliança. Iavé escolhe Israel para seu povo, faz com ele aliança, separa-o dos outros povos. Como resposta, Israel deve permanecer fiel a Iavé, cumprindo a lei, que contém as cláusulas da sua aliança (Dt 7,6; 9,25-29;14,2.21).

O Deuteronomio concebe Israel como uma grande família, a família de Iavé. Aliás, os destinatários directos das leis e exortações do Deuteronomio são os chefes de família. Todos os Israelitas, desde o rei (Dt 17,14-20) ao último dos escravos, são irmãos e irmãs, e, por conseguinte iguais. Essa igualdade e essa fraternidade são já uma realidade no culto, nas festas celebradas diante de Iavé (Dt 16,9-12.13-15). As exortações e as leis do Deuteronomio destinam-se a tornar essa igualdade e essa fraternidade uma realidade no dia a dia. Procuram levar os Israelitas a viverem como irmãos. Se estes assim fizerem, Iavé abençoá-los-á, isto é, conceder-lhes-á a prosperidade (Dt 4,40), de modo que não haja entre eles pobres (Dt 15,4; cf., no entanto 15,11)<sup>22</sup>.

Vejamos algumas leis. Comecemos pela lei do descanso semanal, extensiva não só aos Israelitas, livres ou escravos, mas também aos estrangeiros que com eles vivem, e até aos bois e aos jumentos (Dt 5,14-15). A lei do descanso sabático não é uma invenção do Deuteronomio. Existia antes (Ex 20,8-11; 23,12; 34,21). Esta ideia de um descanso cíclico de que devem beneficiar todos os humanos e até os animais domésticos, que se saiba, é própria à lei bíblica e representa uma verdadeira revolução social. Nas outras sociedades contemporâneas o descanso era um privilégio das classes sociais abastadas. O direito ao repouso é o objecto do art. 24 da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

As leis do Deuteronomio prestam uma atenção especial aos mais débeis entre os membros da comunidade.

- Levitas, estrangeiros, órfãos e viúvas. Beneficiam de uma espécie de serviços sociais, sob a forma dos dízimos cada três anos (Dt 14,29; 26,12).

- Estrangeiros, órfãos e viúvas. Além dos dízimos cada três anos, têm direito ao respigo e ao rebusco (Dt 24,19.20-21; cf. Lv 19,9-10). Recomenda-se um cuidado especial na administração da justiça a essas pessoas, por não terem meios de fazer respeitar os seus direitos (Dt 10,18; 24,17; 27,19; cf. Ex 22, 20-23).

- Os estrangeiros que vivem no seio da família de Israel participam na sua vida, são protegidos pelas suas leis e participam na sua bênção (Dt 10,19). Dt 23,8-9 menciona especialmente o edomita e o egípcio como beneficiários da benevolência de Israel. O Deuteronomio não foi o primeiro a legislar sobre os estrangeiros (Ex 22,20; 23,9; Lv 19,33-34).

- Escravos. O Deuteronomio não exclui a escravatura, então praticada por todas as sociedades da região. Concebe a escravatura de um israelita ou de uma israelita como o último recurso para assegurar a sua sobrevivência. O escravo continua a ser um irmão, cuja condição o Deuteronomio procura humanizar (Dt 15,12-17; cf. já Ex 21,1-6; Lv 25,39-46). Como vimos, tem direito ao repouso sabático. O seu amo deve alforriá-lo passados seis anos, segundo o Deuteronomio; no ano do Jubileu, segundo o Levítico. Se o escravo quiser ficar com o seu amo, pode fazê-lo. Um escravo maltratado pelo seu amo tem direito a fugir e a refugiar-se noutra casa, onde o devem receber (Dt 23,16-17). O direito de um escravo maltratado ao refúgio parece original. Nas sociedades vizinhas a lei previa normalmente que um escravo fugitivo fosse entregue ao seu dono.

- Pobres, assalariados, devedores. O Israelita deve emprestar ao seu irmão que precisa (Dt 15,7-11), sem juros (Dt 23,20-21; cf. Ex 22,24; Lv 25,36-37)<sup>23</sup>; não pode tomar como penhor algo indispensável para a sobrevivência do devedor israelita (Dt 24,6) ou, se o tomar, deve devolvê-lo ao pôr-do-sol (24,12-13); deve perdoar-lhe a dívida no ano da remissão (Dt 15,2). Deve-se pagar o salário a um jornaleiro, israelita ou estrangeiro, antes do pôr-do-sol (Dt 24,14-15; Lv 19,13).

- Proibição do rapto de um Israelita (Dt 24,7).

- Proibição de castigos degradantes (Dt 25,1-3).
- Proibição do falso testemunho (Dt 19,18-19).
- Obrigação de ajudar e socorrer outro israelita, mesmo que seja um inimigo (Dt 22,1-4).

O Deuteronómio tem requintes de atenção para com algumas categorias de pessoas: isenção do serviço militar ou de qualquer outro serviço público durante um ano ao recém-casado (Dt 20,7 e 24,5); isenção do serviço militar a quem construiu uma casa e ainda não a estreou ou plantou uma vinha e ainda não lhe comeu os primeiros frutos (Dt 20,5-6).

O ideal social do Deuteronómio poderia resumir-se assim: liberdade na partilha da libertação da escravidão do Egito, igualdade na celebração do culto, fraternidade baseada no parentesco. O chamado humanismo do Deuteronómio não se baseia em nenhum conceito universal. O Deuteronómio não tem nada a ver com as noções de dignidade da pessoa humana ou os direitos naturais. O Deuteronómio insiste na benevolência e na compaixão para com os Israelitas socialmente mais débeis e até para com os estrangeiros residentes no país, mas fá-lo em nome da solidariedade do grupo. Os Israelitas socialmente mais desfavorecidos também pertencem à família de Iavé. Os estrangeiros que residem no seio de Israel estão sob a sua protecção.

## 5. CONCLUSÕES

As concepções antropológicas expressas nos mitos bíblicos das origens supõem que a humanidade é uma grande família, cujos membros são iguais e livres. Os seres humanos têm uma relação muito estreita com Deus. A vida é um sopro divino (Gn 2,4b-3,24). O ser humano é a imagem de Deus, a sua manifestação visível, a sua presença (Gn 1,26-27). Tal concepção antropológica poderia constituir uma excelente base para uma doutrina semelhante àquilo a que hoje chamamos os direitos humanos, assente em princípios

universais, válidos para todos os seres humanos, independentemente da sua condição social, sexo, povo. De facto, as tradições bíblicas não tiraram essas consequências, que hoje nos parecem lógicas. Só raramente se invoca, em particular nos meios sapienciais, o facto de todos os seres humanos comungarem na qualidade de criaturas de Deus para fundar determinadas normas de conduta entre eles (Pr 14,31; 17,5; 22,2; Jó 31,13-15). Pode dizer-se o mesmo da concepção das relações entre os povos, nações e estados. Há afirmações isoladas da igualdade fundamental entre os povos, mas a perspectiva particularista, centrada no grupo que se considera Israel, é largamente predominante.

Embora não haja no Antigo Testamento uma doutrina dos direitos humanos, existem convergências objectivas, ou até identidade, entre a legislação bíblica para uso interno do grupo que nela se exprime, nomeadamente as leis e as exortações deuteronómicas, e a maior parte dos direitos consagrados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. De facto, as leis bíblicas foram uma das fontes de inspiração – talvez a principal – da maior parte dos artigos da dita Declaração.

*Francolino J. Gonçalves, OP*

## NOTAS

- 1 J. GAUDEMET, «Des “droits de l’homme” dans l’Antiquité?», in R. FEENSTRA et al. (ed.), *Collatio Iuris Romani. Études dédiées à Hans Ankum*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995, pp. 105-115.
- 2 Pode ver-se a discussão de A. Dos Santos Vaz, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24. Coerência temática e unidade literária*, Lisboa, Edições Didaskalia - Edições Carmelo, 1996, pp. 99-122.
- 3 Cf. também Gn 5,1-3 e 9,6.
- 4 J. N. CARREIRA, *Mito, Mundo e Monoteísmo* (Biblioteca Universitária, 67), Mem Martins, Publicações Europa- América, 1994, pp. 73-86.
- 5 «Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo;».
- 6 S. B. PARKER, «The Beginning of the Reign of God - Psalm 82 as Myth and Liturgy», *RB* 102 (1995), pp. 532-559.
- 7 Habitantes da região que se estende do Alto Egipto à Etiópia. Nada indica que Amós menciona os Cuchitas por serem «um povo perdido nos confins do mundo», como sugere a nota da Bíblia de Jerusalém. Parece-me até mais provável que

- Amós mencione os Cuchitas por causa do grande prestígio de que gozavam na Palestina (Is 18,1-2).
- <sup>8</sup> Repare-se que, segundo Mq 4,12-13, lavé ordena a Sião proceder para com nações numerosas de uma forma que não é muito diferente da que Am 1, 3 condena.
- <sup>9</sup> A Bíblia fala várias vezes deste tipo de crime (2 R 8,12; 15,16 e Os 14,1).
- <sup>10</sup> S. AMSLER, «Amos et les droits de l'homme», in J. DORÉ, P. GRELOT et M. CARREZ (ed.), *De la tôrah au Messie. Mélanges Henri Cazelles*, Paris, Desclée, 1981, pp. 181-187.
- <sup>11</sup> Os estudos recentes parecem mostrar que, contrariamente à opinião corrente, Gn 12,1-4 é um texto bastante recente. Expressa uma versão das origens de Israel em Canaã dada pelos «retornados» de Babilónia a partir do 3º quartel do séc. VI a. C. J. L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», in M. VERVENNE and J. LUST (ed.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans* (BETL, 133), Leuven, University Press – Peeters, 1997, pp. 367-389.
- <sup>12</sup> Js 9 conta como os Gabaonitas escaparam excepcionalmente ao extermínio mediante um estratégia.
- <sup>13</sup> M. WEINFELD, «The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development», in A. LEMAIRE & B. OTZEN (ed.), *History & Traditions of Early Israel. Studies presented to Eduard Nielsen* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 50), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993, pp. 142-160.
- <sup>14</sup> Christa SCHÄFER-LICHTENBERGER, «JHWH, Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtn 7», *Biblische Zeitschrift* NF 40 (1996), pp. 194-118.
- <sup>15</sup> W. DIETRICH, «The 'Ban' in the Age of the Early Kings», in V. FRITZ & P. R. DAVIES (ed.), *The Origins of the Ancient Israelite States* (JSOT. Supl. Ser. 228), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, pp. 196-210.
- <sup>16</sup> G. BRAULIK, «Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheissungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium», in M. VERVENNE and J. LUST (ed.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL, 133), Leuven, University Press - Peeters, 1997, pp. 3-38; R. NELSON, «Herem and the Deuteronomistic Social Conscience», *ibidem*, pp. 39-54.
- <sup>17</sup> M. PRIOR, *The Bible and Colonialism. A Moral Critique* (The Biblical Seminar, 48), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997; Id., «A Land flowing with Milk, Honey and People», *Scripture Bulletin* 28 (1998), pp. 2-17.
- <sup>18</sup> F. E. DEIST, «The Dangers of Deuteronomy. A Page from the Reception History of the Book», in F. GARCÍA MARTÍNEZ e al. (ed.), *Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschagne* (SVT, 53), Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1994, pp. 13-29; M. PRIOR, *The Bible and Colonialism*, pp. 71-105.
- <sup>19</sup> W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1940, p. 214. A «Declaração Universal dos Direitos Humanos» em 1948 não inspirou qualquer retoque nesta passagem do livro aquando da 2ª edição (Garden City, NY, Doubleday, 1957, pp. 280-281). Sobre o racismo da maioria dos especialistas da história da Palestina, leiam-se, por exemplo, K. W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London and New York, Routledge, 1996 e M. PRIOR (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, London, Melisende, 1998.

- <sup>20</sup> M. PRIOR, «The Moral Problem of the Land Traditions of the Bible», in M. PRIOR (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, London, Melisende, 1998, pp. 41-81.
- <sup>21</sup> G. BRAULIK, «Das Deuteronomium und die Menschenrechte», TQ 166 (1986), pp. 8-24 = Id., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB, 2), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1988, pp. 301-324 = Id. *The Theology of Deuteronomy. Collected Essays* (BILBAL Collected Essays, 2), N. Richland Hills, TX, 1994, pp. 131-150 e 247-249.
- <sup>22</sup> N. LOHFINK, «The Laws of Deuteronomy. A Utopian Project for a World without Any Poor», *Scripture Bulletin* 26 (1996), pp. 2-19.
- <sup>23</sup> Do estrangeiro pode exigir juro.

## ÉTICA LAICA E ÉTICA CRISTÃ

*PORQUE OS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO TAIS DIZEM MUITO POUCO A NÓS CRISTÃOS ACERCA DO QUE A ÉTICA DEVEIA SER - um argumento em forma de uma questão disputada*

Nota prévia: Discutir aqui a relação entre a ética laica e a ética cristã na forma de uma questão disputada parece-me singularmente apropriado, digamos um acto de justiça, por duas razões. Primeiramente, trata-se de uma reflexão feita no contexto do Instituto São Tomás de Aquino. Constitui, portanto, ao mesmo tempo uma tácita expressão de agradecimento aos padres dominicanos pelo amável convite de participar na Semana de Teologia, promovida por eles no verão de 98 em Fátima, e uma homenagem ao Doutor Angélico, cuja forma de argumentação tentarei, livre e ludicamente, apropriar ao explorar e explicar o meu tema.

Mas, além disso e em segundo lugar, muito do que eu vou propor aqui é pensado na sombra da obra recente de Alasdair MacIntyre que, no seu último livro, *Three Versions of Moral Enquiry*, redescobre na arte de argumentar desenvolvida por Aquino a chave para o renovado sentido da tradição<sup>1</sup>. Em livros anteriores (principalmente em *After Virtue* e em *Whose Justice? Which Rationality?*), MacIntyre tinha já equacionado a tradição com um longo argumento, quer dizer, uma narrativa em episódios, sustentada pela prática das virtudes relevantes da ordem moral e intelectual capazes de aguentar as “crises epistemológicas”, provocadas pelo confronto com outras tradições (outros longos argumentos). Com os pontos vulneráveis postos em relevo, é-se obrigado a rearticular as linhas fundamentais de orientação da tradição em que nos movemos para regenerar as suas virtualidades de desenvolvimento. Afinal, tradições - como argumentos - ou ganham a fazer vingar a sua lógica, os padrões que configuram, ou são secundarizadas, senão caducas.

É interessante notar nesta última obra de MacIntyre sobre as três versões da pesquisa moral uma tentativa de retomar o trabalho

*de Aquino no contexto da contemporaneidade: como Aquino procurou conjugar, dentro do muthos cristão, a perspectiva neo-platónica de Agostinho de Hipona com a filosofia aristotélica, MacIntyre esforça-se por arbitrar o racionalismo moderno (“os enciclopedistas”) e a dispersão pós-moderna (“os geneologistas”, à moda de Nietzsche). E tudo isto em nome de uma “tradição” apta em subsumir the best available accounts, as propostas avançadas nas suas versões mais fortes, por dentro dos padrões estruturantes deste muthos, diferenciando-se internamente pela via do confronto. O que se pede é que a tradição “saque” - por assim dizer - por dentro de si a sua aptidão para produzir inteligibilidade e para dar perspectiva à vida propriamente humana, isto é, uma vida necessariamente marcada pela exigência ética<sup>2</sup>. É precisamente isto que se pede à tradição cristã e à ética que dela se deriva.*

Isto dito, avanço para a minha sucinta explanação em forma de uma questão disputada.

*A Proposição:* No fim de contas, tanto a ética laica como os direitos humanos que dela derivam, têm pouco a dizer aos cristãos acerca da natureza da ética e de como eles devem comportar-se.

*Objecção 1 - a modernidade apesar de tudo:* Nesta fase da nossa história é difícil recuperar a esperança racionalista da modernidade num único sistema de verdade. Com efeito, o fim da modernidade continua a chegar e, com ele, a ideia mesma de uma só medida para avaliar a veracidade das nossas proposições e a correcção moral das nossas acções. Mas, apesar de estarmos imersos num mundo francamente pluralista, algo de inegável importância nos foi legado e nos será imprescindível na construção de uma sociedade verdadeiramente global: o sentido da nossa maturidade enquanto espécie e a viva intuição de que a história e a direcção que tomará nos pertence. A maturidade conota a autonomia, significando na esfera do comportamento humano um auto-responsabilizar-se pelas razões que legitimam as acções e

pelas consequências que elas provocam. Assim, se a maturidade implica uma postura autónoma, ambas exigem a coerência e a responsabilização que têm como base a pura capacidade de raciocinar a determinar a melhor via de resolver os dilemas éticos que podem surgir.

A emergência de uma ética laica assim concebida constitui, então, uma conquista do espírito propriamente humano à procura do que pode conseguir o assentimento dos seres humanos *qua* seres humanos, para além de particularidades culturais e de específicas práticas eclesiais.

Isto dito, a relação da ética laica com a ética cristã é algo complexo: há claros pontos de contacto, talvez de inspiração tácita, mas há sobretudo autonomização da primeira em relação à segunda. Na sua forma consequencialista (ou seja, as “acções são correctas ou erradas segundo as consequências que produzem”), faz apelo ao que Max Weber chamou a “Ética da responsabilidade”, tendo aderentes em cristãos notáveis como Dietrich Bonhoeffer e Reinhold Niebuhr. Na sua vertente deontológica, denotando a ética que tem como categorias fundamentais as noções de “obrigação”, ou “dever”, e a “correção dos actos” e correspondendo a uma “ética de intenção” (Weber, de novo), há que reconhecer as suas origens na filosofia de Immanuel Kant e no seu pietismo.

Mas é principalmente no utilitarismo que se pode apreciar a extensão da doutrina cristã de *agape* para a conceptualização universalizante da filosofia. O eixo de raciocínio utilitarista consiste na convicção de que o amor que se deve ao próximo, sendo igual ao amor que se tem por si próprio, implica logicamente que devemos amar todos igualmente. E se amar alguém envolve a procura do seu bem, então isto obriga-nos igualmente a procurar o bem de todos. Aonde o bem de um entra em conflito com o bem de um outro, um equilíbrio tem de ser encontrado. A regra que deve ser utilizada neste caso é de procurar imparcialmente a maior extensão do bem para o maior número, enquanto se diminui o bem de um pequeno número quando é necessário assegurar o bem da maioria.

Portanto, a ideia dos direitos humanos e do desenvolvimento de uma ética laica não está exactamente em contradição com a ética transmitida na tradição cristã. Não somente representa um

esforço em estabelecer um denominador comum entre os seres humanos para o bem de todos, mas também constitui uma evidência da maturidade emergente da humanidade neste nosso fim de século - aliás, um sentimento ao qual muitos teólogos (de - antes e durante as grandes guerras - Bultmann e Bonhoeffer a - actualmente - Jonh Hick e Keith Ward) têm feito apelo ao longo do século XX.

*Objecção 2 - as consequências da pós-modernidade:* Sim, como se diz em *Objecção 1*, a ética laica e a ética cristã acabam por ter uma cumplicidade histórica de fundo mas a ambas pertence o onus de terem fracassado e de se terem tornado - pelo menos nas suas formas legitimadoras das instituições que as promovem - simplesmente caducas. No fim do século vinte o “nós” de solidariedade humana e as ideias de comunidade e de universalidade encontram-se inexoravelmente em estado de fissura. O ponto de referência político-cultural no Ocidente é o Holocausto: depois de Auschwitz não pode haver a ilusão que a humanidade é uma, que a universalidade constitui a condição humana. A fragmentação em grupos e em interesses rivais definem a condição pós-moderna: a agonística torna-se, assim, um aspecto inevitável da vida contemporânea.

Justamente porque esta é a situação da contemporaneidade as grandes narrativas que apoiam a ideia de uma ética racional e ideologicamente neutral, isto é, uma ética laica, ou a ideia de uma ética cristã extensível à humanidade inteira soam a ocas. A única via para uma ética capaz de responder à sensibilidade contemporânea é a que procura assegurar que as diferenças, quer dizer, posicionamentos minoritários e oposicionais, sejam respeitados. Enquanto discursos totalitários tendem a silenciar outras vozes e discursos ao advogar regras gerais e critérios que excluem as vozes marginais, o único princípio ético que permanece indesejável é, *dixit* Derrida, a justiça que se deve perante indícios de diferença, sinais que irrompem com as formas de vida política enclausuradas, ou melhor, que tendem a auto-enclausurarem-se na recusa ou no medo perante o diferente.

Nestas circunstâncias, qualquer futuro para as duas formas da ética em questão teria de ter em conta a irredutibilidade do plural e o projecto de emancipação em relação a estratégias de poder, seguramente subjacentes às tentativas de formulação dos direitos humanos. Se algum universal se pode manifestar, então este seria a suspeita universal e a fixação nos contextos e nos jogos de desejo. Neste caso, a ética laica assumiria o paganismo que implicitamente postulava ao recorrer à razão enquanto tal para fundamentar os seus princípios. Agora, os contrangimentos do monoteísmo e da visão unitária do platonismo ficam desfeitos pelo plural: o rizoma advém no lugar da árvore. Quanto à ética cristã, resta assumir a errância, a sua vocação pre-constantiniana da marginalidade e do não poder. Resistência seria a última palavra, nisso estas éticas podem ser cúmplices.

*Objecção 3 - ser assumidamente liberal, burguês e neo-pragmatista:* Os direitos humanos enquanto tais não existem. Mas pode acontecer que, um conglomerado de etnias e de nacionalidades, se decida a criar - por razões práticas e transcendendo fronteiras que demarcam a ética cristã da ética laica - uma “cultura de direitos humanos”, com a qual se aprende gradualmente a identificar-se. Por outras palavras, o estabelecimento de tal cultura não se realiza na defesa de um conjunto de direitos que supostamente existe na natureza humana desde a emergência da espécie. A questão de direitos tem muito mais a ver com a educação do imaginário pela via da aculturação do que pelo cálculo racional.

Imagens da verdadeira humanidade funcionam decisivamente em quem seria classificado como merecedor de direitos humanos. Em situações extremas, um tratamento “desumano” justifica-se pelo não-reconhecimento consciente do estatuto do humano a um ser que tem a aparência de um ser humano: os sérvios que torturam os muçulmanos bósnios, os americanos brancos que dizimaram os índios, etc., etc., não duvidaram da sua própria humanidade e a aplicação de direitos que respeitassem esta humanidade, isto é, a sua. Os que participam na escravatura, em violações, em tortura, e em limpezas étnicas não reconhecem a suas vítimas como

pertencendo à mesma humanidade, mas antes a uma versão inferior. Uma cultura de direitos humanos precisa de uma educação sentimental para alargar os parâmetros de quem merece ser chamado “gente”. No fim de contas, o projecto de uma cultura de direitos humanos coincide com o projecto de luzes e as pretensões de uma ética laica: a educação de gerações de pessoas para uma tolerância que respeita diferenças. Uma ética especificamente cristã não acrescentando nada de especial, salvo talvez a sua capacidade de motivar os crentes para colaborar nestes projectos.

Quanto às pessoas más, é errado atribuir as suas acções à irracionalidade. A chave para a resolução dos actos nocivos à sociedade pode encontrar-se na privação da segurança e da simpatia que estas pessoas ressentem nas suas histórias de vida. Não há melhor remédio para estes males de que uma educação e de uma socialização, apoiadas por uma economia produtiva que convida a participação generalizada da população e por uma cultura produtora de imagens de inclusão social e de repugnância relativamente a actos de humilhação.

*Antes pelo contrário:* Em contraste com o desenvolvimento das ciências da natureza na época moderna, não há evidência de um avanço análogo no que diz respeito à vivência moral. Se bem que as comunidades científicas conheçam discussões, desacordos, e rupturas entre investigadores, é, todavia, assente que partilham a mesma ambição de aumentar o conhecimento do mundo natural. Pertence intrinsecamente à forma-de-vida que chamamos “ciência” explorar a natureza de um modo racional e as crises epistemológicas que se encontram no percurso são, no fim de contas, benéficas na medida em que obrigam a corrigir aqueles factores nos métodos de pesquisa que constituem um impedimento no seu percurso de construir descrições da realidade cada vez mais satisfatórias. Note-se bem: é justamente este percurso de recuo correctivo e de relançamento que constitui a racionalidade da actividade científica: é-se racional quando o esforço de clarificação leva a uma melhor relação dos dados, permitindo uma melhor e mais convincente versão dos factos do que se tinha anteriormente. Ou por outras

palavras, a racionalidade arreiga-se num percurso participado por quem partilha os mesmos anseios quanto ao progresso de uma actividade, e a acumulação de experiências em volta desta actividade ganha pontos de referência que se transmite aos participantes. Cria-se, assim, uma tradição de uma determinada forma-de-vida - neste caso, de uma ciência -, na qual a participação eficaz depende estreitamente de adquirir as competências relevantes para que a finalidade acordada pela comunidade científica seja aproximada.

Ora, é justamente este sentido de uma racionalidade enraizada numa tradição que passa e se mantém pelo confronto com outras tradições e práticas rivais que não existe na modernidade. A ética laica consiste, aliás, essencialmente, na revolta em relação a tal conceito da tradição. Mas o importante é realçar que o *muthos* cristão promove uma ética própria não é superada pela ética laica e pela proposta dos direitos humanos, mas antes pelo contrário.

*Respondo:* A ideia de uma tradição em desenvolvimento admite a necessidade de estimular a prática de novas interpretações de um texto - no nosso caso, o texto bíblico - que lhe seja fundacional e canónico: a fidelidade criadora implica a suplementação. A racionalidade não existe - sublinho de novo - fora deste processo, isto é, deste esforço de uma tradição em persistir viável perante as crises epistemológicas encontradas. É precisamente neste sentido que uma tradição constitui um longo argumento.

Ora, o fim da modernidade continua a chegar porque se torna cada vez menos viável colocar formalmente um sistema racional como universal medida contra a qual se ajuiza a veracidade e a legitimidade das proposições e acções humanas. Sucintamente, a racionalidade como cálculo baseia-se no pressuposto de que a subjectividade humana é capaz de colocar para e por si as suas próprias exigências da objectividade e da universalidade, sem assumir plenamente (1) que este projecto é ele próprio programático e constitui no fim de contas uma tradição; e (2) que a sua promulgação não é nem (a) responsável pelo avanço nas ciências da natureza, nem (b) um reflexo da maturidade da civilização ocidental.

Quanto a este último ponto, como é sugerido pela *Objecção 3*, a história do século vinte desmente a legitimização de uma tal pretensão. Trata-se de um argumento que não se tem aguentado. Isto dito, a temática do fim da violência e o advento da paz para a qual se quer tender permanece uma legítima aspiração que percorre a modernidade. Mas esta é precisamente o projecto cristão: um novo tipo de comunidade, fundada na renúncia à violência e no perdão. Como René Girard percebeu, o que é positivo no Projecto das Luzes é um efeito da Revelação Judaico-Cristã: há cumplicidade entre a sacralização da ordem social e a violência exercida sobre uma vítima inocente para manutenção desta ordem. Assim, a nova comunidade fundar-se-á, *imitatio Chissti*, justamente na renúncia a tal recurso. Mas o gesto dessacralizante próprio dos Evangelhos toma a forma na modernidade de uma subjectivização dos critérios da racionalidade e acaba por enfraquecer a ligação íntima que existe entre a racionalidade e as práticas narrativas de uma tradição capaz de rearticular o seu sentido do bem comum e das virtudes relevantes para sustentá-lo. Assim, negativamente, o individualismo exacerbado desemboca no mito de auto-ascendência (Girard: o desejo metafísico), a racionalidade autonomatiza-se, e a ética laica que deriva disso mostra-se incapaz de levar adiante as promessas de paz e de realização humana. Se de maturidade se pode falar, então os efeitos da dessacralização ressentida na actualidade e a consciência que progressivamente se tem de que nenhuma guerra é justa podem resultar no reconhecimento, nunca antes sentida com tal acuidade, da pertinência da renúncia à violência e da adopção de uma política que persegue agressivamente este propósito evangélico.

Se efectivamente a pós-modernidade constitui um re-escrever da modernidade, então o resultado é uma fragmentação desta última. Deixa de haver um sistema de razão para haver múltiplos, implicando contextos distintos com regras que determinam o funcionamento interno. O acento é colocado na incomensurabilidade e o “diferendo” que reclama uma justiça respeitosa dos contextos e impedor de uma grande narrativa abrangente.

A contextualização das decisões éticas significa seguramente um avanço nesta discussão, cada sistema tem tacitamente as suas

prescrições e imperativos, ajustados às suas finalidades. Todavia, bem que seja libertadora dos perigos totalitários, a ironia exercida insistentemente em relação aos vocabulários finais pode degenerar em experiências lúdicas da linguagem. É justamente aqui que o discurso ético se torna radicalmente emotivista, isto, implicitamente, é uma questão de preferência contrada no sujeito desejante.

A temática da diferença é certamente consonante com a ética cristã que se pode derivar da pregação e do exemplo de Jesus Cristo. Mas neste preciso ponto, há que ver um código de leitura divergente: a re-escrita da modernidade postula a anterioridade de conflito. Nisso, é - como Lyotard confessaria abertamente - um pensamento pagão. Em contraste, o *muthos* cristão postula antes de tudo uma criação que seja boa e na qual o mal aparece como uma aberração: a paz é assim mais originária do que o conflito. Correlativamente a este postulado de uma criação boa, a sociabilidade é uma vocação que aponta não somente para a paz inter-humana mas também para a responsabilização perante a criação não-humana, isto é, a manutenção da integridade da criação na sua diversidade. É neste sentido que a ética propriamente cristã se insere efectivamente numa grande narrativa, mas uma que supõe e encoraja diferenciação. Analogamente à afirmação aristotélica de que a ética faz parte da vivência política e só se entende verdadeiramente assim, a ética cristã faz parte da esperança de uma comunidade que não se define pela exclusão mas pela inclusão e pelo serviço. Ora, a ética cristã só se entende em função do advento de tal comunidade, que se vai esboçando na vida e no testemunho histórico da Igreja. Com isto, quero sublinhar a consistência própria da ética cristã que se inspira no *muthos* bíblico e, assim, não precisa de uma fundamentação fora dele. Isto não quer dizer que propósitos críticos relativamente ao uso de Escritura e à prática da Igreja não sejam úteis e eventualmente correctivos no ressituar deste uso e desta prática em função de uma sociabilidade humana pacífica.

A terceira objecção, à consistência e às virtualidades da ética cristã no domínio específico dos direitos humanos representa um desafio particularmente difícil de contornar. Primeiramente, repõe convincentemente as mutações que se reconhece como pós modernas no horizonte de um trabalho do imaginário e da distribuição de

signos. Em segundo lugar, ao correlacionar o trabalho do imaginário com o que emerge potencialmente em termos de “gente como nós”, a questão quanto a quem literalmente *tem* a palavra relativamente ao “humano” levanta-se como consequência. E, em terceiro lugar, admite-se franca e realisticamente a temática do poder.

O exercício do poder não é por si criticável. Lembra-se que a política e o poder constituem factores instrínsecos no fazer do texto bíblico, para não falar da atribuição a Deus de uma onipotência. O problema é o de capacitação: quem tem a palavra (por exemplo, CNN) tem a capacidade de formar um sentido do humano em moldes que acabarão por ser etno-cêntricos (isto é, a etnia que dita as orientações de CNN, e de outras instituições com um alcance global). Realiza-se uma certa universalização, mas também uma forte uniformização: a capacitação - um poder fazer, um poder ser - não se estende a grupos que não se uniformiza; não seriam “gente como nós”. Eis, também, o limite da ética laica e o lugar onde a ética cristã se mostra mais capacitante, no seguimento do seu Senhor, o gesto que legitima a ética cristã é o que se dirige a quem é excluído.

O poder da graça é o poder que capacita a espécie humana a realizar a sociabilidade para a qual é feita; é na perspectiva desta sociabilidade fraterna, regulada pela caridade e pelo perdão, que a ética propriamente cristã se vai constituindo no tempo. É evidente que a ética identificável como cristã envolve a prática de apropriadas virtudes que visam efectivamente a capacitação dos seus praticantes em vista do que se chama habitualmente o Reino de Deus. Mas é também evidente que a narração que acompanha esta prática na história se fixa escatologicamente no Reino que há de vir - o que significa que a sua própria prática narrativa implica um resistir perante a tentação de considerar acabado e arrumado o que a Igreja Cristã tem de dizer acerca de problemas éticos. Mas problemas éticos são fundamentalmente dilemas que desafiam o nosso sentido de sociabilidade formada no texto bíblico. Por isso, deixo esta questão disputada em aberto, oferecendo em apêndice exemplos da ordem ética, cuja problematização nos deve sensibilizar quanto à composição e à natureza da comunidade cristã pela qual somos responsáveis perante Deus.

APÊNDICE:

ALGUNS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS PARA A ÉTICA CRISTÃ

*- Valores de família - Virtudes de família*

A linguagem acerca dos valores pode sugerir um certo emotivismo, isto é, uma postura ética baseada em preferências e disposições pessoais. De facto, a atracção não se trata de um impulso biológico; adquire a sua forma a partir de uma tradição narrativa. Podemos dizer que a compreensão que cristãos contemporâneos têm da sexualidade, do amor e do casamento não foi influenciada pela narrativa cristã, mas sim pelo mito do amor romântico. É só ao reconhecer a narrativa cristã (com a sua finalidade transformadora) como normativa que se pode tornar a virtude conjugal mais atraente do que a ânsia romântica.

*- Homossexualidade*

Sabemos que a homossexualidade não é encarada com favor na Escritura Sagrada. O Apóstolo Paulo mostra-se radicalmente contra. Pode-se argumentar que a satisfação sexual não é um direito sagrado e o celibato não constitui um fado pior do que a morte. Às pessoas homossexuais recomenda-se a abstenção.

Mas, por outro lado, especialmente se a homossexualidade pode ser mostrada como sendo geneticamente determinada, não seria equacionar o repúdio da homossexualidade como uma espécie de racismo? Seria possível considerar as pessoas homossexuais como uma classe social análoga aos gentios em relação à Igreja judaica chefiada por Tiago (e Pedro).

*- Pacifismo*

Pode-se rejeitar o pacifismo como irrealista e, talvez em algumas circunstâncias, imoral. Mas os cristãos são chamados para serem membros de uma comunidade revolucionária na qual a não-violência faz rigorosamente parte da agenda.

*- Racismo*

Os cristãos devem opor-se ao racismo por razões que são peculiares à narrativa cristã. Mas os cristãos têm de enfrentar o facto

de que o racismo tem estado presente na história da Igreja. Curiosamente são as exigências do Projecto das Luzes que têm provocado uma “crise epistemológica” na tradição cristã a este respeito.

*- Feminismo*

O cristianismo representa uma revolução em relação aos conceitos antigos do público e do privado e em relação ao que significa ter uma vida virtuosa. As mulheres não foram apenas acolhidas numa nova entidade chamada a Igreja. Também as virtudes e as qualidades associadas com as mulheres - a ternura, a preocupação com os desprotegidos - foram celebradas como ideais para a comunidade inteira tanto na esfera pública, como na esfera privada.

Mas esta revolução, começada nos primeiros séculos da Era Comum, foi algo - digamos - desviada. Podemos especular que um factor importante na capacidade da Igreja em transformar a ordem social actual reside na recuperação destas virtudes e no repensar da actuação das mulheres na vida da Igreja.

*Manuel Sumares*

**NOTAS**

- <sup>1</sup> Entende-se que o meu uso do pensamento de MacIntyre vai também ser livre: mais o espírito do que a letra, propriamente dito.
- <sup>2</sup> Que o trabalho de MacIntyre desenvolve em filosofia começa a entrar no domínio da teologia pode ser verificado na recente publicação, *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, editado por Murphy, Kallenberg, e Nation (Trinity Internacional Press, 1997). Mas quem tiver interesse nesta via deve ver sobretudo as obras do teólogo metodista, Stanley Hauerwas, que rejoga com notável eficácia o que aprendeu de MacIntyre, com o que aprendeu na universidade de Yale com Georgan Lindbeck e Hans Frei, isto é, com a teologia pós-crítica (ou pós-liberal). Uma outra pista seria o notável trabalho teológico do anglo-católico John Milbank que também aproveita, embora criticamente, as perspectivas abertas de MacIntyre e a Escola de Yale. Avanço aqui a opinião que Milbank está em vias de produzir uma teologia de uma qualidade e de um poder excepcional. (cf. *Theology and Social Theory*, Blackwell, 1990; *The Word Made Strange*, Blackwell, 1997).

# PARA UMA TEOLOGIA DOS DIREITOS DO HOMEM

## INTRODUÇÃO

Antes de mais, devemos reconhecer que os católicos das gerações anteriores ao Concílio se interessaram muito mais com os deveres do que com os direitos. Assim se falava por exemplo de: “deveres de família”; “deveres dos esposos”; “deveres dos filhos”; “deveres de gratidão”; “fazer os meus deveres”; “ter deveres para com”; “deveres de piedade filial”; “os deveres de todos os bons operários”; “os deveres dos ricos e os deveres dos pobres” etc.. A moral do dever, que quase se transmutou em moral de submissão, não poderá facilmente aceitar a reivindicação universal do homem que apela aos seus direitos, tanto mais que, desde a Revolução Francesa, essa reivindicação tem sido sistematicamente veiculada pelo movimento laicista e quase sempre anti-clerical. Por isso nas sociedades onde Igreja exerce uma maior influência cultural, a mentalidade vigente e a opinião pública não estão habitualmente familiarizadas com as declarações e a dinâmica relativa aos direitos humanos.

Mas nas ultimas décadas a opinião publica tem-se interessado cada vez mais pela problemática dos Direitos do Homem. Assim se fala do direito à greve; dos direitos das crianças, do direito de emigrar, do direito à criação cultural dos direitos da mulher etc.. Importa pois conhecer a génese dos direitos e depois reflectir sobre os seus fundamentos.

Se os direitos no sentido clássico do termo se concretizam pela primeira vez na declaração da Revolução Francesa de 1789, esse texto, apesar da sua influência e difusão mundial, não adquiriu um reconhecimento formal da comunidade das nações. Isso só acontece com a Declaração Universal dos Direitos do Homem

promulgada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948. Apesar dos seus inúmeros limites, esse texto continua a ser a única Declaração Universal reconhecida, hoje, por quase todas as nações do mundo.

Por outro lado os movimentos que, atravessando as sociedades contemporâneas advogam o reconhecimento de novos direitos, como por exemplo o direito a dispor da sua própria morte, o direito à cremação, o direito à diferença, o direito ao não trabalho, etc., se por um lado nos ajudam a reconhecer o carácter limitado de todas as declarações universais, acabam também por legitimar a sua existência. Sem essas Declarações as sociedades e as relações internacionais cairiam facilmente no anarquismo e no espontaneísmo que muitas vezes está associado aos movimentos reivindicativos. A Declaração de 1948, nascida no clima do pós-guerra, já produziu alguns efeitos notáveis, como por exemplo o movimento que levou à independência das antigas colónias.

Sobretudo a partir da década de 80 a problemática dos direitos humanos invadiu a opinião pública. Esta foi alertada por uma série de acontecimentos que reforçaram a atenção para os DH. Foi assim em 1968, por ocasião do XX aniversário da Declaração de que resultou uma proclamação no termo da conferência reunida em Teerão com o fim de trazer à Declaração um maior número de países em desenvolvimento; por ocasião do XXV aniversário a tomada de posição do então Papa Paulo VI que provocou o arrastamento de muitas outras entidades; em 1975 a acta final da Conferência sobre a Segurança e a Cooperação na Europa (CSCE) reunida em Helsínquia, com a presença activa da Igreja Católica e que foi o compromisso possível no mundo bipolar de então. Seguiu-se toda a actuação do Conselho da Europa que fez do reconhecimento efectivo dos Direitos Humanos uma das condições para a admissão nesse Conselho. Assim se continuou em crescente interesse até este ano no qual se comemoram os 50 anos da Declaração

## A CRISE DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

A proclamação dos Direitos do Homem, que tem como datas principais de referência os anos de 1789 e de 1948, conheceu ao longo dos últimos cinquenta anos uma cada vez maior actualidade. Este regresso dos direitos, como se dizia no início dos anos oitenta, é uma consequência da revolta do social a que se assiste há vários anos. As ideologias que dominaram grande parte deste século, ao desmoronaram-se deixaram lugar no interior das sociedades a uma vaga de incertezas. A incerteza interna das sociedades modernas manifesta-se através duma desconcertante explosão de reivindicações, que não encontraram nas ideologias qualquer reposta. É face a uma realidade social em grande transformação que se torna necessário situar o recurso aos Direitos Humanos a que se assiste neste fim de século.

No mundo ocidental, esta situação agravou-se sobretudo após os acontecimentos de Maio de 1968. O horizonte político em que se movia o governante, o militante, ou o cidadão ficou sem referência. O futuro da história deixou de ser apreendido como um todo organizado.

## FUNDAMENTOS DOS DIREITOS DO HOMEM

Vejamos então onde se fundamentam os direitos do homem na filosofia, na cultura e na história. Com efeito, tal como os conceitos de pessoa e de liberdade, a noção de direitos naturais do homem é uma criação do pensamento ocidental.

Já *Sófocles*, em *Antígona*, faz referência à “lei escrita” superior aos decretos do poder. E Platão, reflectindo sobre a distinção entre o direito e a força, faz a demarcação daquele face a este. Daí, a necessidade de perceber qual é a essência do justo, assim como de distinguir o que é justo por instituição do que é justo por natureza, quer dizer não colocar o seu fundamento na força mas no que é justo.

Contudo é com o nascimento do mundo moderno, que a noção de um direito natural atribuído ao homem irá conhecer clarificação e aprofundamento. No século XVI, a ideia dum direito concedido ao homem reaparece à superfície, sob a pressão dos acontecimentos. A descoberta do Novo Mundo e dos seus habitantes levanta questões, tais como. “os indígenas não sendo cristãos, podem ter direitos?”. Por outro lado, a ideia dum cosmos imutável, que tira a sua permanência jurídica da sua permanência física, estilhaçava-se sob a influência das novas descobertas científicas. Tudo isto, fazia sentir a necessidade dum novo princípio de estabilidade que substituísse a antiga ordem da natureza e permitisse assegurar os direitos dos indivíduos.

Foi em Salamanca, em 1539, que *Francisco de Vitória* fez a afirmação duma natureza humana universal e logo independente da fé. É-se homem antes de se ser cristão ou pagão. Uma certa abertura para o espírito laico ficou então em marcha. Mas é *Grotius*, no Séc. XVII, que apoiando-se no platonismo e em *Vitória* fundamenta a existência dum “direito natural”.

Por um lado era necessário afirmar a originalidade desse direito e a sua autonomia face aos dogmas da teologia (sobretudo contra a predestinação).

Depois era necessário definir, delimitar claramente a esfera do jurídico face ao estado absoluto nascente, protegendo a especificidade e o valor próprio dum direito natural. Este direito natural afirmava-se antes de qualquer poder humano ou divino, logo independente em absoluto. Com as contribuições teóricas de *Locke* e de *Rousseau*, e de todo o século das Luzes chega-se à Revolução Francesa onde se afirmará que “ser livre” é conhecer os “direitos do homem”.

Deste modo a afirmação dum direito natural reconhecido ao homem vai de par com o reconhecimento da sua liberdade, melhor com o reconhecimento da autonomia intelectual da liberdade humana. O constante confronto com o Estado, que a prática dos Direitos Humanos supõe, levaria mais tarde ao aparecimento da noção de direitos sociais. Contudo, no direito social, o titular não é o homem, incarnação duma natureza humana, mas o indivíduo tal

como é feito pelas múltiplas relações sociais nas quais está comprometido. No fundo o direito social acaba por se identificar com a consagração jurídica das necessidades. Aqui o Estado deve intervir para a sua realização, enquanto que nos direitos individuais a pessoa deve defender-se do Estado se este os viola.

Se os direitos do cidadão no sentido clássico são reconhecidos em 1789, ou na declaração da Revolução Americana de 1776, são os direitos sociais que alcançam maioridade na Declaração Universal de 1948.

Os primeiros são fundamentalmente “direitos de ...”, os poderes públicos devem reconhecê-los e não devem pôr entraves ao seu exercício. Os direitos sociais são “direitos a ...” e implicam que o Estado intervenha para assegurar a sua efectivação.

## INTERPRETAÇÕES IDEOLÓGICAS DOS DIREITOS HUMANOS

Os Direitos Humanos, individuais e sociais, na sua relação com a razão, de forma mais vasta com a cultura e sobretudo na sua relação com as várias tradições históricas relativas à formação dos Estados europeus, têm-se moldado em interpretações ideológicas diversas, por vezes contraditórias. A realidade dessas interpretações, assim como as principais tradições culturais que as têm veiculado é o que sucintamente se recorda a seguir. Citemos: a interpretação liberal dos Direitos Humanos; a interpretação socialista dos Direitos Humanos; interpretação marxista dos Direitos Humanos; interpretação nacionalista dos Direitos Humanos .

## TRADIÇÕES CULTURAIS E JURÍDICAS

A Declaração Universal de 1948, assim como muitos outros pactos e convenções, não é a concretização de nenhuma das referidas interpretações no seu estado puro. Cada um desses textos resulta de inúmeras influências, umas históricas, outras políticas. Entre essas influências deve ainda destacar-se a influência da tradição cultural

que varia conforme a área geográfica onde se encontram os promotores de tais textos normativos. Devemos referir então a tradição inglesa; a tradição germânica e a tradição francesa.

Observe-se a terminar estas alusões às várias tradições que, na Europa, qualquer que seja a tradição, as questões relativas aos Direitos Humanos estão menos marcada ideologicamente do que por exemplo nos Estados Unidos da América ou nos países da antiga União soviética. E hoje, no que diz respeito à construção europeia será possível encontrar uma base comum, ao menos para esta zona geopolítica do mundo? Esse texto ainda não foi encontrado, pelo que o Conselho da Europa tem funcionado como regulador dum código não escrito.

#### QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS E O DIREITO NATURAL

As tradições culturais e as interpretações ideológicas que se acabam de referir mostram como é irrelevante querer fundamentar os Direitos do Homem numa concepção supostamente estática e definitiva do direito natural. O conceito de natureza variando com a marcha da história não permite esse fundamento teórico que muitos filósofos e teólogos cristãos têm procurado. O pensamento cristão, deve reconhecer que rigorosamente falando, não há teologia dos direitos humanos porque os princípios da fé cristã não devem, nem podem privilegiar nenhuma das interpretações filosóficas, que se tem dado do conceito de natureza ao longo dos tempos. E se já neste século se assiste a um novo exame da noção de natureza feita pelo personalismo de Mounier, ou pelos antropólogos e sociólogos como Morin e Moscovici, essa actualização nada adianta para a reflexão da fé sobre a natureza ou sobre o direito natural. Diz-se que ela não adianta porque não é a renovação desses conceitos, que impede a inevitável ideologização do “direito natural”, desde que, se transforme este em doutrina. Note-se como na Constituição *Gaudium et Spes*, os padres do Concílio Vaticano II ao elaborarem a doutrina da relação da Igreja com o mundo, evitaram o recurso à teoria do direito natural.

Como se viu, na origem do direito da gentes, com *Vitória*, ou na origem do direito natural com *Grotius*, o problema fundamental é o do reconhecimento duma liberdade autónoma no homem. Consequentemente a relação deste com o poder, ou seja, com o Estado.

### CONSTRUIR UM ESPAÇO JURÍDICO

Comecemos então por reflectir sobre como se constrói esse espaço jurídico no qual a liberdade humana pode e deve ser reconhecida.

Das Declarações dos direitos clássicos podem-se reter alguns traços gerais. As Declarações combinam o princípio do governo representativo e a afirmação duma vida humana ao mesmo tempo individual e social, desenvolvendo-se e regulamentando-se fora da sanção do estado.

Esta legitimidade própria do social, é o que justifica em profundidade a separação de poderes. Como a sociedade não é integralmente representável deve beneficiar de sistemas de organização concorrentes.

Para que a sociedade seja autónoma face ao Estado é necessário que ela seja à sua maneira fonte de direito.

Esse direito, deve estar orientado necessariamente segundo a ideia de justiça. Mas, justiça não é moral, já que a moral é vivida subjectivamente e põe ao indivíduo exigências infinitas logo irrealizáveis (é particularmente o caso da moral evangélica, já que a caridade não tem limites). A justiça, ainda que fundamentada no ideal moral, estabelece exigências circunscritas determinadas, relativas a uma dada situação, e cria direitos e obrigações que são recíprocas.

A justiça é social ao mesmo tempo que é moral, é também lógica neste sentido de que tende a construir uma universalidade, um conjunto de regras a partir dessas particularidades, que são os sentimentos morais e os conflitos.

A teoria do direito social, enquanto situa o direito saído do Estado entre outras fontes jurídicas, fornece um quadro essencial para aquilo a que podemos chamar a legitimação do social.

Contrariamente ao direito romântico (nostálgico da comunidade orgânica) o direito social não dissolve o direito dos costumes ou no espírito da nação, faz duma actividade jurídica multiforme, e do confronto permanente com os princípios universalizantes o próprio principio da vida pública moderna. Não se opõe de modo nenhum às declarações dos direitos, mas pelo contrário articula-se com elas.

O direito enquanto expressão colectiva é o cruzamento dum agente, dum grupo social, com um valor que ele incarna ao mesmo tempo que o faz viver. É uma tensão entre o particular e a aspiração ao universal, um factor de identidade que é ao mesmo tempo busca de comunicação.

Mas devemos reconhecer que os direitos do homem são uma forma ambígua de entrar em relação com o universal, articulam o moral e o jurídico, e afirmam por outro lado, pela referência aos princípios da liberdade e da dignidade inalienáveis, que há no homem qualquer coisa que escapa a todos os poderes possíveis e a todas as definições exaustivas, ou seja, que o universal é uma questão em aberto e que nos interpela a todos. Não obstante as declarações de direito ligarem essa universalidade enigmática a instituições particulares segundo as características do momento histórico em que os textos foram escritos.

Voltar aos Direitos dos Homens é para os ocidentais e paradoxalmente, aceitar a contingência da sua história, definir-se, não através dum projecto que seria o de organizar o mundo a seus pés, mas através dum acontecimento que lhes é próprio. Não se trata de renunciar a uma preocupação de universalidade, mas de renunciar à ambição de lhe fixar os princípios e as formas. Voltar às declarações de direito é aceitar a contingência sem deixar de ter preocupação do universal, já que são essas as duas exigências das nossas convicções. Aceitação duma identidade cultural particular sem se cortar do universal.

## OS DIREITOS HUMANOS CONFRONTAM A IGREJA?

Não foi a Igreja que despertou a corrente contemporânea atenta aos Direitos Humanos. Pelo contrário, durante muitas décadas, para não dizer séculos a Igreja opõe-se à ideia e à prática dos Direitos Humanos. Esta situação que está na origem de tanto sofrimento e de tanta cegueira tem que ver com o bloqueamento provocado na Igreja pelo facto de esta, até ao Concílio Vaticano II, não ter reconhecido o direito à liberdade religiosa. Esta a fonte de tantos equívocos e verdadeiras injustiças.

Já que para a Igreja e no referente aos Direitos do Homem o objectivo nunca poderia ser o de redigir uma doutrina cristã desses direitos. A Igreja deve trabalhar para que seja elaborada uma verdadeira teologia da liberdade cristã. Nela, o cristão se inspirará para a promoção e a defesa dos direitos do Homem, face a qualquer Estado e no interior de todas as tradições culturais. Essa mesma teologia da liberdade cristã servirá a instauração dum autêntico direito institucional eclesial.

Os últimos papas tal como o Concílio Vaticano II assumem a oposição que existiu durante muitos anos e justificam porque é que a Igreja de opositora deve passar hoje a promotora dos Direitos Humanos. É esse longo caminho que vamos recordar. É importante tomar consciência desta situação, para que uma vez realizado o “mea culpa” eclesial, os cristãos deste tempo se possam comprometer evangelicamente numa luta comum a todos os homens de boa vontade.

João Paulo II, na carta encíclica *O Redentor do Homem*, com a qual iniciou o seu pontificado, dedica uma parágrafo desse texto à questão: *Direitos do Homem: letra ou espírito?* e Paulo VI seu antecessor foi considerado o papa dos Direitos do Homem. Nos finais dos anos 70, por exemplo, a conferência de Puebla abriu com estas palavras do presidente do CELAM. “A tarefa mais urgente desta conferência consiste em proclamar a dignidade da pessoa humana e os Direitos Fundamentais do Homem na América latina, à luz de Jesus Cristo”.

Particularmente atenta a estas questões, a Comissão Pontificia “Justiça e Paz” publicou em 1975 um longo documento de trabalho intitulado – A Igreja e os Direitos do Homem. Paulo VI dirigiu numerosas mensagens aos organismos internacionais que se dedicam à promoção e à defesa dos Direitos do Homem. Quem esteja atento à actualidade eclesial destes últimos 25 anos deve reconhecer que a promoção e a defesa dos Direitos do Homem tem sido uma das prioridades de pregação e do magistério episcopal através do mundo. Por outro lado deve referir-se a presença constante e obrigatória da Igreja em todas as conferências e cimeiras internacionais onde se abordam as questões dos direitos.

Contudo, e em termos históricos esta é uma situação muito nova na vida da Igreja, que exige um esclarecimento. Nenhum de nós se lembra de ter aprendido no catecismo qualquer coisa que aparentemente tenha que ver com os Direitos do Homem. Por outro lado os que estão mais familiarizados com a história da Igreja sabem que no século passado, a Igreja se opôs tenazmente aos Direitos do Homem. Lembremos alguns desses episódios.

Em 1791, Pio VI na Encíclica *Quod Aliquantulum* declarava solenemente: *“Haverá coisa mais insensata que propor uma tal igualdade e uma tal liberdade entre todos ?”* Evidentemente que se fazia aqui referência ao tríptico exaltado pela Revolução Francesa – liberdade, igualdade, fraternidade -.

Seis anos mais tarde, o mesmo papa afirmava ainda numa outra encíclica – *Adeo Nota* – *“Os direitos do homem são contrários à religião e à sociedade”*

Como se sabe as condenações de Pio IX no *Syllabus* (1864), ainda aumentaram mais o fosso entre o pensamento oficial da Igreja de então e os que lutavam pelo progresso e pelo liberalismo. *“Durante séculos do Renascimento aos nossos dias aqueles que lutaram pelo reconhecimento das liberdades pessoais, que trabalharam pela instauração da liberdade civil e política foram encontrar quase sempre a Igreja no campo dos adversários e dando a esses a caução da sua autoridade intelectual e moral”*. Esta é uma afirmação do conceituado historiador René Rémond.

Depois destas estrondosas afirmações, o papa Leão XIII, nos finais do Séc. XIX, iniciou um caminho de diálogo com o mundo contemporâneo, mas a história só reconhece em Pio XII o primeiro papa que fez uma certa ruptura com este passado. Em 1942, no apogeu do totalitarismo nazi e facista, o papa, numa célebre mensagem radiofónica, pede que sem se aguardar o fim das hostilidades, se redija uma declaração de princípios sobre a “restauração de direitos, moral e juridicamente imprescriptíveis”.

Todavia só com João XXIII e particularmente após a publicação da encíclica *Pacem in Terris* em 1963, a Igreja adoptou uma posição radicalmente contrária à sua prática de quase dois séculos. O Concílio Vaticano II ratificou essa ousada tomada de posição de João XXIII ao declarar na Constituição *Gaudium et Spes*: “A Igreja em virtude do Evangelho que foi confiado proclama os direitos do homem, reconhece o dinamismo do nosso tempo que em toda a parte dá uma novo alento a estes direitos (nº 41).

Porque é que a Igreja se opôs aos direitos do homem nos séculos passados e hoje os promove? Adivinha-se que a resposta não é fácil nem isenta de polémica e de várias leituras. Tanto assim é que o próprio João Paulo II, em 28 de Janeiro de 1978, ao inaugurar os trabalhos da conferência de *Puebla* afirmava: “não é por oportunismo ou por fome de novidade que a Igreja “perita em humanidade”, se faz o defensor dos direitos do homem. É por causa de um autêntico compromisso evangélico, o qual, como para Cristo, é um compromisso para com aqueles que são os mais necessitados.

Ao defender-se desta crítica frente à Igreja contemporânea, o papa sabe que ela não se refere somente à viragem efectuada na orientação pastoral da Igreja. O oportunismo viria também do facto de a Igreja se ter tornado defensora dos Direitos do Homem numa altura em que muitas correntes de opinião e de acção no mundo desses dias reivindicavam também essa promoção e defesa. Era o caso do presidente *Carter* nos Estados Unidos da América, que iniciara a sua carreira presidencial, lançando uma campanha de

defesa dos Direitos Humanos, ou num quadro político diferente a repercussão da Conferência de Helsínquia nos finais dos anos 70.

### LIBERDADE RELIGIOSA, O NÓ DO PROBLEMA NA IGREJA.

Tentemos agora perceber a oposição da Igreja ao reconhecimento do direito à liberdade religiosa, e como essa postura condicionou toda a atitude da Igreja face aos Direitos Humanos até aos tempos mais recentes.

Com efeito, durante mais de um século a Igreja Católica permanece traumatizada pela Revolução Francesa. Em cinco anos (1789-1793), pareceu-lhe que toda uma organização milenária se afundara e com ela o domínio social e cultural que até aí exercera sem partilha. É certo que o século das revoluções, cujos efeitos se fazem sentir em toda a Europa cristã, é também o século durante o qual o pensamento das luzes se difunde e se incarna: homens, ciências e estados querem libertar-se da sua tutela, e afirmam por vezes, como sua intenção, o querer eliminar a própria religião. Enfim o papa, símbolo e expressão da Europa coligada contra a revolução e contra Napoleão também sofreu a revolução nos seus Estados, e após ter sido destronado em 1870, considerou-se como expropriado e expulso da sua terra. Todos estes acontecimentos levavam Igreja a polarizar-se exclusivamente nos aspectos negativos dos movimentos que promovem as liberdades. Ainda em 1909 muitos continuavam a ver em tudo isto “o combate dos filhos da Revolução contra os filhos da Igreja”.

Daí, a condenação constante que os papas do século passado fizeram de todas as reivindicações à liberdade. Em 1832, Gregório XVI, na Encíclica *Mirari Vos* classificava de delírio a reivindicação à liberdade de consciência – expressão retomada por Pio IX na Encíclica *Quanta Cura* de 1864 considerando execrável a reivindicação à liberdade de imprensa.

A Igreja no séc XIX opôs-se imediatamente à liberdade de consciência e de opinião, pois via aí um relativismo que ameaçava o seu dogmatismo e a sua pretensão em ser a única a possuir a verdade sobre tudo e sobre todos. Essa atitude era reforçada pelo autoritarismo do seu governo, que via em todas as reivindicações do século atentados ao seu poder soberano. Contudo mais do que nos aspectos temporais a Igreja sentia-se ameaçada ao nível dos princípios. E porquê?

Os princípios revolucionários dos Direitos do Homem iam contra o poder temporal do papa sobre os Estados pontifícios, favoreciam o anti-clericalismo e a crítica dos bens da Igreja. Contudo, não era aí que a Igreja se sentia ameaçada, mas sim pelo facto de a Igreja defender o seu monopólio dogmático sobre os fundamentos do direito, assim como pretender à legitimação dos poderes da ordem social.

Se os Direitos Humanos se tornassem a base das constituições dos Estados ou das relações entre as pessoas, a Igreja já não seria a única a poder definir o direito justo. Seria o fim de um certo cristianismo político, concebido exclusivamente em termos de poder. Com efeito, na visão moderna, é o legislador que cria o direito (direito positivo) e esse diz respeito aos sujeitos, antes de mais às pessoas. Para a Igreja, pelo contrário, só a verdade revelada por Deus e interpretada validamente pela única Igreja, poderia ter direitos. Como o erro não tem direitos, ou seja, à pessoa não deve ser reconhecido o direito de errar, aqueles que possuem a verdadeira religião devem-se impor ainda que seja pela excomunhão, pela pressão, pela tortura ou pela guerra.

Esta posição de intransigência da Igreja face ao movimento liberal e que depois se vai continuar face ao movimento social continuará ao nível dos princípios até ao Concílio Vaticano II. Como já se referiu atrás com Leão XIII inicia-se um amadurecimento para uma atitude mais dialogante, tolerante e construtiva. De uma atitude agressiva contra todas as aspirações do mundo moderno, Leão XIII passa a um processo de diálogo e de maior compreensão para com

as aspirações dos seus contemporâneos. Com Pio X e a crise modernista, regressa-se a um período de intransigência e rigidez doutrinal. Mas as duas guerras mundiais deste século, se por um lado causam um desmentido severo aos exaltadores do individualismo liberal, modificam de tal modo as condições de vida das sociedades, que a própria Igreja se vê compelida a modificar a sua atitude face ao mundo. Como se disse atrás, Pio XII, durante e após a guerra, não cessará de chamar a atenção para a necessidade de uma codificação internacional dos Direitos do Homem. Todavia, teremos de esperar pela Encíclica *Pacem in Terris* para que seja dado um passo definitivo no reconhecimento dos Direitos do Homem pela Igreja.

E em 1974 Paulo VI reunindo-se com os Padres do Sínodo dirigiu ao mundo uma mensagem sobre os Direitos Humanos e reconciliação onde se dizia: “A Igreja sabe, por experiência própria, que o seu ministério de promoção dos Direitos Humanos, a obriga a um constante exame e uma purificação contínua da sua própria vida, das suas leis, das suas instituições e dos seus programas de acção. O Sínodo de 1971 declarou que “todos aquele que se propõe falar da justiça aos homens, deve antes de mais, poder ser considerado justo pelos homens”. A consciência das nossas limitações, das nossas deficiências e das nossas faltas no que se refere à justiça, ajuda-nos a compreender melhor as dos outros, tanto das instituições como dos indivíduos. Na Igreja, do mesmo modo que noutras instituições ou noutros grupos, é necessário trabalhar pela purificação dos modos e dos processos de agir, no seu interior e nas relações que se possam ter com as estruturas e sistemas sociais, fatores de violação dos Direitos Humanos, que devem ser denunciados.”

Se a Igreja hoje se quer apresentar ao mundo como defensora dos Direitos do Homem, tem de reconhecer que, nos tempos passados, nem sempre assim agiu, ou até, reconhecer que contrariou essas legítimas aspirações. Sem essa tomada de consciência a Igreja não terá credibilidade ao dizer-se hoje defensora dos Direitos do

Homem. Como disse o actual papa, a Igreja deve reconhecer as suas fraquezas (Carta encíclica *O Redentor do Homem*)

Assim do ponto de vista da doutrina da Igreja a grande transformação não vai ser propriamente a adopção dos Direitos Humanos, mas sim a aprovação pelo Concílio da Declaração da Liberdade Religiosa.

O objectivo concreto da Declaração sobre a Liberdade Religiosa era o de colocar a Igreja ao nível da consciência comum da humanidade civilizada, que já aceitara o princípio e a instituição legal da liberdade religiosa. Esta aceitação marca um passo em frente no progresso da civilização. Quando em 1965 a Igreja Católica deu esse passo, um progresso foi dado também na doutrina católica, reconhece um dos protagonistas dessa Declaração - Mgr. Pavan

Para se chegar a essa Declaração de 1965 um longo caminho doutrinal foi percorrido, e durante o qual se operou uma grande transformação nas mentalidades de juristas, canonistas e pastores da Igreja.

Antes de mais convém recordar alguns passos que tornaram possível a aceitação da via democrática no seio da doutrina católica que se considerava constitucionalmente uma monarquia. Ora, em meados deste século e face aos totalitarismos que negavam a dignidade da pessoa humana, Pio XII vai construir uma obra doutrinal e pastoral que tinha como objectivo devolver à pessoa humana a dignidade com a qual foi dotada desde o início.

“A função essencial de qualquer poder público é o de salvaguardar os direitos invioláveis da pessoa humana e de garantir que todos os possam usar em liberdade” (Pio XII)

Assim se afirma a concepção jurídica do Estado ou noutros termos o conceito de governo constitucional.

A Igreja retoma a tradição autêntica do constitucionalismo ocidental e cristão da qual a Europa continental se afastara quando abandonou o conceito medieval de realeza.

Aceitando esta concepção jurídica do Estado, Pio XII deu a sua primeira contribuição importante ao desenvolvimento da doutrina da Igreja sobre a liberdade religiosa.

O governo constitucional, é aquele que limita os poderes, que se consagra à protecção dos Direitos Humanos e à promoção da liberdade do povo, é o corolário político obrigatório da liberdade religiosa como noção jurídica, direito humano e civil, pessoal e colectivo.

Pois, enquanto a Igreja deu a sua adesão a uma noção pagã pelas suas origens e especificamente pós medieval quanto ao seu desenvolvimento e segundo a qual o governo é o representante duma verdade religiosa transcendente, e igualmente representante do povo no que diz respeito à verdade religiosa, e do mesmo modo o guardião e o vigilante da fé religiosa do povo, enquanto a Igreja defendeu essa noção, uma afirmação da liberdade religiosa era impossível.

Aquele que não aderisse à religião de Estado não poderia pretender adquirir nenhuma imunidade na manifestação pública das suas crenças religiosas, no culto e no apostolado.

Em nome da verdade religiosa, da qual ele era o guarda e o vigilante, o governo podia opor uma contra-reivindicação e excluir da vida pública as crenças do dissidente.

É por isso que o abandono feito por Pio XII desta pseudo-tradição, e a adesão à tradição autêntica, e mais antiga, constituiu um passo decisivo para a doutrina dos Direitos do Homem .

A segunda contribuição de Pio XII foi uma clarificação das exigências essenciais da Igreja face à sociedade civil e ao governo.

Com Leão XIII a verdadeira tradição para a qual estas exigências estão todas compreendidas na fórmula – liberdade religiosa – foi de certo modo obscurecida pela defesa do Estado confessional

em favor da Igreja, defesa que Leão XIII manteve até ao fim do seu pontificado.

Pio XII de modo nenhum quer reclamar esse privilégio – o do Estado confessional - para a Igreja. Pio XII afirma o direito da Igreja à liberdade.

A terceira contribuição do papa Pacelli para a evolução da doutrina da liberdade religiosa acontece quando, ao se opor à escola canonista romana, o papa toma posição sobre uma questão de jurisprudência essencial.

A escola de pensamento que apoiava a teoria disjuntiva da tese e do seu contrário mantinha como regra de jurisprudência que o erro e o mal deviam ser reprimidos pelo governo, onde e na medida em que essa repressão fosse possível, e deviam ser tolerados somente onde, e na medida onde uma tal tolerância fosse necessária.

Para os defensores desta escola de direito eclesial não reprimir o erro e o mal quando a sua repressão fosse possível constituíam uma falta aos deveres dos governantes. Pio XII rejeitou essa norma: *“Logo a afirmação segundo a qual o erros religioso e moral devem ser sempre reprimidos quando isso é possível já que tolerá-lo é imoral, não pode ter valor absoluto e incondicional “.*

A doutrina de Pio XII recusa em aceitar o bem comum como norma limitativa ao exercício da liberdade religiosa. Na concepção jurídica do Estado que é a deste papa, a componente primordial do bem comum é necessariamente jurídica, a saber a protecção e a promoção dos direitos humanos e civis dos cidadãos.

O bem comum requer que o exercício dos direitos civis seja limitado tanto quanto possível e restringido somente em caso de necessidade justificado e só no caso de exigência de ordem pública. Leão XIII tinha insistido sobre a tríade das forças espirituais – verdade, justiça e amor, com João XXIII acrescenta-se uma quarta força - a liberdade - como essencial.

Com João XXIII e na *Pacem in Terris* descreveu-se mais claramente: a noção jurídica do Estado; o conceito de governo constitucional; afirma-se mais vigorosamente que a dignidade da pessoa humana é o fundamento da sociedade e do Estado.

De Leão XII a João XXIII um longo caminho foi percorrido pela Igreja na clarificação doutrinal, primeiro sobre a Direito à Liberdade religiosa e depois sobre a implementação dos Direitos Humanos permitindo assim ao actual papa afrontar os desafios de uma evangelização para o próximo milénio, nomeadamente em todas as frentes nas quais se luta hoje pelos Direitos Humanos.

As propostas pastorais de João Paulo II colocam desafios enormes à vida dos cristãos e à vida da Igreja. Evangelizar na era da globalização é confrontar o testemunho e a prática do Evangelho com o ideal democrático de organização das sociedade, nomeadamente aceitar estar na primeira linha da promoção e defesa dos Direitos do Homem. João Paulo II reconhece o caminho trilhado pelos seus antecessores mais próximos na proclamação da Liberdade Religiosa e por isso pode ser hoje reconhecido como uma testemunha da Igreja de Jesus Cristo na defesa universal e intransigente de todos os Direitos do Homem.

*Luís de França*

## DIREITOS HUMANOS: UMA NOTA DE LEITURA (GS 41)<sup>1</sup>

São bem conhecidas as relações acidentadas que a Igreja, como instituição, teve com a temática e o movimento dos direitos humanos e como, no espaço de apenas século e meio, aproximadamente, passou das condenações mais enérgicas como as de Gregório XVI e Pio IX, por uma cautelosa aproximação (iniciada por Leão XIII, desenvolvida por Pio XI e mais ainda por Pio XII), para a aceitação franca e explícita de João XXIII, na *Pacem in Terris*, em 1963). Mas não será sobre isso que vou falar, embora me pareça útil não o esquecer.

O tema desta modesta e rápida contribuição será tomado a partir do compromisso aberto que a Igreja assumiu, de forma verdadeiramente inovadora, ao declarar na *Gaudium et Spes*: **“a Igreja, em virtude do Evangelho que lhe foi confiado, proclama os direitos do homem e reconhece e tem em grande apreço o dinamismo do nosso tempo, que em toda a parte promove tais direitos”**. (GS 41, § 3º)

Que relações há entre Evangelho e direitos humanos? Tendo em consideração que “evangelizar constitui, de facto, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade”<sup>2</sup>, cabe perguntar: Que relação ou relações devem ser admitidas entre a mensagem da Boa Nova, confiada à Igreja para que a anuncie “a toda a criatura” e este movimento jurídico e filosófico dos tempos modernos, e inclusivamente, como se relacionam entre si o conteúdo do Evangelho e as declarações de direitos humanos, como a de que se festejam os 50 anos?

Mais exactamente, penso que, nesta problemática, se encontram envolvidas, pelo menos, as duas questões seguintes: Que luz uma reflexão, obviamente teológica, sobre a Igreja em acto de anúncio do Evangelho projecta sobre os direitos humanos? E, com

a mesma pertinência, a aceitação, o assumir dos direitos humanos por parte da Igreja e o seu relacionamento com a tarefa constitutiva que luz projectam sobre a própria Boa Nova?

## I

A afirmação **“A Igreja, em virtude do Evangelho, que lhe foi confiado, proclama os direitos do homem...”** surge quase no fim da esplêndida exposição feita sobre o ser humano que constitui a Primeira Parte da Constituição Pastoral GS “A Igreja e a vocação do Homem”, e não aparece desconectada. É, antes, o resultado, ou melhor um dos resultados, dessa exposição em que em espírito de diálogo, a Igreja oferece a sua contribuição específica sobre o mistério e o enigma do ser humano, não de um ponto de vista estático ou essencialista, mas no do seu destino, do seu dinamismo, daquilo a que chama “a Vocação do Homem”. Este tema leva o texto do Concílio a ocupar-se sucessivamente da pessoa, cuja eminente dignidade reconhece, do quadro social em que se realiza, da sua actividade colectiva e histórica e do papel da própria Igreja face ao mundo, melhor face à dignidade da pessoa, à sociedade e à actividade humana.

Tudo, aliás, começa com a interrogação: **“Que é o homem? Qual o sentido da dor, do mal, e da morte, que, apesar do enorme progresso alcançado, continuam a existir? Para que servem essas vitórias, ganhas a tão grande preço? Que pode o homem dar à sociedade, e que coisa pode dela receber? Que há para além desta vida terrena?”** (10, 1º in fine). A estas interrogações acrescenta ainda o Concílio: **“Que pensa a Igreja a respeito do homem? Que recomendações parecem dever fazer-se, em ordem à construção da sociedade actual? Qual é o significado último da actividade humana no universo?”** (11, 3º)

A resposta, num primeiro tempo situa-se em plano que me parece ser o dos desígnios de Deus e, a esse respeito, recordam-se as grandes afirmações da fé: a criatura humana é criada à imagem e

semelhança de Deus (12, 3º, 4º, 5º). Convem ter presente que ao relato sacerdotal da criação (Gn 1:1-2:4a), em que se enquadra essa afirmação da fé, se reconhece uma clara intenção polémica. Contra a divinização do cosmo, dos astros e dos outros seres vivos, o texto bíblico afirma a sua dependência perante o único Deus, Criador e transcendente; ao mesmo tempo que d'Ele recebem a existência, por Ele são aprovadas. **“E Deus viu que estava bem”**. Esta primeira página da Bíblia é assim, no seu monoteísmo cioso, na sua polémica contra os ídolos dos gentios, acentuadamente dessacralizadora. Nada, absolutamente nada, do que “eles” adoram como sagrado tem esse estatuto. A única quase-excepção, nesta devastadora operação de dessacralização é precisamente o casal humano, Homem e Mulher. Criados por Deus, como tudo mais, são, no entanto, “criados à imagem de Deus, como sua semelhança”. Estabelece-se, pois, o ser humano numa situação única de proximidade e como que identificação com o próprio Deus. Por outras palavras, a revelação bíblica propõe, com a transcendência de Deus, uma visão dessacralizada, embora muito positiva, do mundo e do que o compõe, enquanto relativamente ao Homem, aproximado do Criador pelo mecanismo da criação à imagem de Deus, faz dele, em todo o universo criado, a única entidade sagrada.

O texto conciliar prolonga esta perspectiva tradicional, acrescentando -e isto é bem mais inovador- **“a razão mais sublime da dignidade do homem consiste na sua vocação à comunhão com Deus”** (19, 1º). É de todos conhecida a passagem da primeira Encíclica de João Paulo II, a *Redemptor Hominis* (12ss), em que, aprofundando uma declaração da GS 22 (**“pela sua Incarnação, o Filho de Deus uniu-se de certo modo a cada homem”**), o Papa, na perspectiva da redenção como projecto do Deus Criador, vai ao ponto de afirmar que **“o homem é o caminho da Igreja”** (RH 14). Na mesma perspectiva de GS 19, aparecem-nos ainda outras afirmações como a de que **“o homem (é) a única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma”** (24, 3º): e de que **“vale mais pelo que é do que pelo que tem”** (35, 1º).

Até aqui, estamos em perspectiva “descendente”, a que parte dos desígnios de Deus, da revelação. Depois, em plano que me parece ser o da análise do mundo contemporâneo, surge-nos a constatação de que...**“aumenta a consciência da eminente dignidade da pessoa humana por ser superior a todas as coisas e os seus direitos e deveres serem universais e invioláveis. É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimentos, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à protecção da sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa”**(26, 2º). É uma perspectiva nova, ascendente; que o Concílio faz sua e que aprofunda em números sucessivos (veja-se, por exemplo, 27, 3º), particularmente em 29 em que aborda o tema da **“igualdade fundamental de todos os homens”**, de que decorrem os postulados de que **“se chegue a condições de vida mais humanas e justas”** (4º) e de que se combatam a discriminação (2º) e a opressão política (4º). E ainda: **“Procurem as instituições humanas, privadas ou públicas, servir a dignidade e o fim do homem, combatendo ao mesmo tempo valorosamente contra qualquer forma de sujeição política ou social e salvaguardando, sob qualquer regime político, os direitos humanos fundamentais”** (*ibid*).

Esta perspectiva é nova enquanto tem como ponto de partida não as verdades da fé, mas as realidades, sociais e históricas, vistas como significativas, melhor, como sinais -são “os sinais dos tempos”- isto é, como tendo sentido para os crentes e, portanto, podendo e devendo ser lidos na fé. Trata-se, de facto, de categoria teológica da primeira grandeza na temática geral do Concílio e, muito particularmente, da GS. São conhecidas as linhas mestras do relacionamento que a Constituição Pastoral estabelece entre os desígnios de Deus, providência e Senhor da História, e o próprio esforço colectivo, humano, histórico e o seu resultado, o progresso

(38-39). Apesar das suas ambiguidades e da exigência de redenção, admite-se generosamente a íntima relação entre os dois planos: **“Embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus” (37, 2º).**

Daí, a afirmação de que o Senhor ressuscitado, actuante pelo Espírito Santo nos corações dos homens, não suscita neles **“apenas o desejo da vida futura, mas, por isso mesmo, anima, purifica e fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana e a submeter para esse fim toda a terra” (38, 1º).** Daí também, a exortação a **“activar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar uma certa configuração do mundo futuro” (39, 2º).**

Estamos, pois, bem no coração de uma das opções-chave do Concílio, aquela que consubstancia a Constituição Pastoral, a de um relacionamento da Igreja com o mundo deste tempo, na dupla atitude da identificação e do diálogo. Por um lado, a Igreja afirma, franca e calorosamente, identificar-se com o Mundo (“as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”, GS 1). Por outro, propõe-se, melhor, compromete-se a um diálogo com esse mesmo mundo, um diálogo em que a Igreja, ao mesmo tempo, o escuta -porque dele muito recebe, no sentido de aprender, assumir e agradecer-, e lhe fala, não porque saiba tudo (que não sabe, como reconhece sem problemas, 33, 2º e 43, 2º), mas contribuindo, no amor, para a sua caminhada com a sua riqueza, a luz de Cristo, a qual sabe ser infinitamente necessária para o crescimento e a autenticidade do mundo.

Por outras palavras, temos de admitir que, de certo modo, um modo humano e ambíguo, marcado pelo pecado e vocacionado a ser redimido no amor, mas estruturalmente autêntico, a terra reflecte o céu, a história dos homens espelha os desígnios de Deus. E que a Igreja, sem triunfalismos, mas em espírito de serviço, deve pôr ao serviço da humanidade as luzes que Deus lhe confiou para que cheguem a todos, fundamentalmente aquela luz de Cristo de que fala o Concílio. E, por um lado, não é essa luz, aquela que a Boa Nova da salvação, o Evangelho à Igreja confiado, projecta sobre todas as realidades? Para confirmar e para corrigir, se necessário. No pleno respeito pela sua justa autonomia, expressamente reconhecida no mesmo texto (36, 41, etc). E, por outro lado, não é o movimento dos direitos humanos uma realidade incontornável deste nosso mundo, e uma das mais significativas e positivas manifestações do progresso da civilização?

Assim, já em 40, 3º, no cap. sobre O Papel Da Igreja No Mundo Actual, se diz que **“a Igreja não se limita a comunicar ao homem a sua vida divina; espalha sobre o mundo os reflexos da sua luz, sobretudo enquanto cura e eleva a dignidade da pessoa humana, consolida a coesão da sociedade e dá um sentido mais profundo à quotidiana actividade dos homens”**. São considerados, como se vê, os 3 capítulos anteriores (pessoa, sociedade, actividade).

Desta forma se chega à frase que foi o nosso ponto de partida (GS 41, 3º): **“A Igreja, em virtude do Evangelho que lhe foi confiado, proclama os direitos do homem e reconhece e tem grande apreço pelo dinamismo do nosso tempo, que por toda a parte promove tais direitos.”** E acrescenta-se: **“Este movimento, porém, deve ser penetrado pelo espírito do Evangelho, e defendido de qualquer espécie de falsa autonomia. Pois estamos sujeitos à tentação de julgar que os nossos direitos pessoais só são plenamente assegurados quando nos libertamos de toda a norma da lei divina. Enquanto que, por este caminho, a dignidade da pessoa humana, em vez de se salvar, perde-se”**.

Uma vez evocado o seu contexto, a tomada de posição do Concílio fica inteiramente clara, penso. Entre a realização dos desígnios de Deus, em Cristo e na Igreja, entre o anúncio da Boa Nova, que é uma das mais significativas tarefas dessa realização, por um lado, e a realização da caminhada histórica da humanidade, de que o movimento dos direitos humanos é uma das mais importantes conquistas, por outro, não podemos, os que cremos em Deus, Senhor da história, deixar de admitir uma harmonia profunda, apesar dos riscos sempre presentes de desvios e desfigurações<sup>3</sup>.

Por isso, a Igreja, cujo “caminho é o homem” e que se identifica com “as alegrias e esperanças” do mundo, adere com toda a sinceridade ao movimento dos direitos humanos; mais: sente-se impelida pelo Evangelho que anuncia a proclamá-los e, com a luz que essa Boa Nova lhe confere, contribuir para libertar o próprio movimento de qualquer erro que o possa diminuir.

## II

Cabe agora retomar as perguntas de há pouco. Perguntava-se, em primeiro lugar: “que luz uma reflexão teológica sobre o anúncio do Evangelho projecta sobre os direitos humanos?”

À luz do que ficou dito sobre a íntima conexão em Deus, Senhor da Igreja e da História, entre a Boa Nova de salvação e os avanços da humanidade, parece dever responder-se, antes de mais, que a Igreja, cuja única missão é fazer chegar a salvação a todos os homens, não pode deixar de sentir solidária com tudo aquilo que contribui para a dignificação da criatura humana, como é o caso, e de forma eminente, do movimento dos direitos humanos. (Acréscento que não se vê que correctivos a Igreja tenha de introduzir no tratamento secular dos direitos humanos, que o seu movimento não tenha já nele introduzido<sup>4</sup>). Mas exactamente por isso cabe, em segundo lugar, perguntar-se não tanto como é que a Igreja, portadora da Boa Nova, se interessa pelos direitos humanos, mas como é possível que se tenha passado tanto tempo sem se ver que a pregação

do Evangelho implicava os direitos humanos. Como é que só 20 séculos depois de Cristo essa afinidade se tornou evidente e se concretizou? Tão tarde e tão pouco.

É certo que o próprio Novo Testamento não tem posição clara sobre a situação da mulher, sobre a escravatura, sobre os limites do poder político, sobre o uso da tortura, e sobre outras situações muito generalizadas de injustiça, não tem, numa palavra, uma tomada de posição clara em matéria de direitos humanos.

Desse silêncio, porém, não se pode concluir que as grandes questões sociais, e nomeadamente o reconhecimento dos direitos humanos, fiquem fora das perspectivas do Novo Testamento. Na lógica da parábola dos talentos (Mt 25:14-30), criados “à imagem e semelhança de Deus”, Criador e Senhor da história, constituídos “sal da Terra” e “luz do Mundo” (Mt 5:13,14), chamados a discernir e a realizar as exigências práticas do mandato da caridade, aos discípulos, como colaboradores de Deus, cabe encarnar, levar por diante e actualizar, nas diferentes situações concretas, sociais e históricas, a novidade da salvação.

Confrontando a prática histórica dos cristãos com este “dever-ser” -que obviamente poderia ter sido-, não se pode deixar de referir a grave responsabilidade das nossas omissões colectivas. E, na busca de uma explicação, deve mencionar-se, creio, a operação pela qual a esperança cristã se viu progressivamente reduzida à expressão desincarnada e inactiva que lhe conhecemos. Complementarmente, tem de reconhecer-se a influência da evolução que fez um carisma particular, o da vocação monástica, com o seu “corte-com-o-mundo”, tornar-se o paradigma de todos os estados de vida cristãos, o modelo obrigatório de toda a santidade cristã. A enorme potencialidade da mensagem neotestamentária acabaria por ser valorizada pelos “de fora”, como, por exemplo, quando o Mahatma Gandhi se inspirou no Sermão da Montanha para criar a acção não-violenta, conforme dá testemunho na sua Autobiografia.

Há exceções neste panorama geral, como é evidente. Apenas a título de exemplo e sem pretensões a ser exaustivo, mencionarei o facto de se admitir, de forma consensual, que o próprio movimento dos direitos humanos, nas suas origens modernas, muito deve à escola teológica de Salamanca de Frei Francisco de Vitoria e de seus discípulos: as suas contribuições, o pensamento teológico-jurídico dos seus sucessivos mestres, a abordagem moderna das questões, a importância reconhecida ao “direito das gentes”; o imperativo da justiça fazem já parte da história dos direitos humanos. Neste mesmo contexto, deve ser incluída a luta de Frei Bartolomé de Las Casas que, a partir da única forma admissível de evangelização, a forma pacífica, e em virtude dela, se constituiu o defensor dos indígenas das Américas e dos seus direitos. Mais perto de nós, parece justo mencionar quanto o movimento para a abolição da escravatura, a partir do início do século passado, primeiro no Reino Unido e depois, a partir daí, em todo o mundo, se ficou a dever à conversão evangélica de W. Wilberforce.

### III

A outra pergunta formulada era: “a aceitação, o assumir dos direitos humanos por parte da Igreja e o seu relacionamento com a sua tarefa constitutiva que luz projectam sobre a própria Boa Nova?”

A este respeito, impõe-se reconhecer que a leitura mais habitual da salvação, em termos meramente futuros e individualistas, por um lado, e espiritualistas, para não dizer angelistas, por outro, não corresponde à verdade. Melhor, corresponde à verdade, mas não à verdade toda. E, que, portanto, se apresentada como exclusiva de outras dimensões, está francamente errada.

Em primeiro lugar, a salvação já está presente embora ainda em germen, com o dinamismo de um germen, fonte de vida e de crescimento. Além disso, é também, e talvez antes de mais, social e histórica. Tende a incarnar no socio-temporal e, enquanto o não fizer, não está cumprida, pois o seu dinamismo intrínseco exige essa realização.

E evangelizar, anunciar a salvação e facultar que ela se torne presente nos que a acolhem na fé, **“para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade: “Eis que faço de novo todas as coisas”...Estratos de humanidade que se transformam: para a Igreja não se trata tanto de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação”** (EN 18-19).

Por isso, a Igreja evangelizadora proclama os direitos humanos (GS 41, 3º). Mas como a evangelização se inicia pelo testemunho de vida (EN 21), sem o qual o necessário anúncio explícito se perde e se anula, o que o Concílio nos está a dizer é que a Igreja, na sua prática, não apenas com palavras, mas existencialmente, tanto na sua relação com o mundo como na sua vida interna, e toda ela, pastores e fiéis, se deveria comprometer na causa dos direitos humanos (cf. *Redemptor Hominis*, 17).

Referiria aqui, se o não tivesse feito antes, as nossas graves omissões, tanto do passado como do presente, neste campo. Mas, na mesma linha, parece-me preferível sublinhar o facto de que estas exigências de encarnação nos fazem perceber como o Evangelho tem forçosamente uma dimensão política, não no sentido de postular uma, e só uma, forma de intervenção, um, e só um, figurino da acção política -graças a Deus, esse tipo de leitura parece hoje ultrapassada-, mas no sentido de uma urgência muito real de descer dos grandes princípios a uma prática colectiva, juridicamente estruturada e controlada, tanto do poder como da responsabilidade de cidadãos. Como cristãos, e isso significa aqui como colaboradores da evangelização, deveríamos ser capazes de meter as mãos na

massa, de estarmos presentes e activos, nomeadamente no que se refere aos direitos humanos que importa não já declarar, mas, segundo o consenso geral, pôr definitivamente em prática, cumprir. Como toda a gente sabe, a política das “mãos limpas”, sendo política, não é boa política e não é cristã.

*Mateus Peres*

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Texto revisto, sem que se tenha conseguido eliminar completamente a forma oral inicial, a partir da conferência proferida a 5 de Maio de 1998, no quadro da Semana comemorativa da **Declaração dos Direitos Humanos** promovida pela Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa
- <sup>2</sup> Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi, de Paulo VI, EN 14
- <sup>3</sup> Comentando este n. 41 da GS, Yves Congar (in *L'Eglise dans le Monde de ce Temps*, Constitution Pastorale “Gaudium et Spes”, II, Unam Sanctam, pp. 305-327) escreve: “C’est parce que le mystère de Dieu est le terme indistinctement visé par les aspirations de l’homme que l’Eglise, étant chargée de faire connaître le mystère de Dieu apporte quelque chose à l’homme.” “Quelque chose”: rien d’autre et rien de moins que le sens final, la signification dernière de ce qu’il est comme esprit et comme personne... Le texte conciliaire ne peut qu’annoncer, sans argumenter ny analyser dans le détail... l’ouverture de l’homme au transcendant, l’insuffisance de ses réponses par rapport à ses questions. Ce que l’Eglise apporte (§§ 2 et 3) se réfère essentiellement à la dignité de la personne humaine...
- <sup>4</sup> Penso, nomeadamente, na síntese que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) faz entre direitos humanos políticos e direitos humanos sociais, os primeiros afirmados primeiramente no quadro político liberal e acusados de “formais” pelos seus adversários, os segundos propostos e reconhecidos no contexto do movimento socialista.