

Alice Duarte*

Direito internacional: rumo a uma ética universalizante de Direitos Humanos

R E S U M O

Partindo do enquadramento genericamente aceite em termos da história do Direito Internacional e da Diplomacia em torno da minimização ou amenização dos efeitos dos conflitos armados, este texto procura identificar alguns antecedentes medievais e humanistas que se apresentam como centrais para a emergência de uma ética e filosofia de direitos humanos, tradutoras de um sentido cada vez mais alargado da sua natureza universal. Trata-se de uma abordagem mais antropológica do que histórica que encara a lenta universalização da ideia de compaixão pelo Outro como um processo que se inicia pelo ideal de “civilizar a guerra”, mas cuja afirmação implicará a superação dos argumentos iniciais de cariz religioso e a adoção de uma ideia mais ampla do Outro como semelhante em termos mais absolutos. É a afirmação dessa ideia que permitirá a emergência de uma ética universalizante de direitos humanos.

Palavras-chave: Direito Internacional; Antecedentes Medievais e Humanistas; Direitos Humanos; Ética Universalizante.

A B S T R A C T

Starting from the framework generally accepted in terms of the history of international law and diplomacy around the minimization or mitigation of the effects of armed conflict, this paper seeks to identify some medieval and enlightenment antecedents that appear as central to the emergence of an ethics and philosophy of human rights, translators of an ever growing sense of their universal nature. This is more an anthropological approach than historical that sees the slow universalization of the idea of compassion for the Other as a process that begins with the ideal of “to civilize the war”, but whose affirmation will entail the overcoming the initial arguments of religious nature and the adoption of a wider idea of the Other as similar in more absolute terms. It is the statement of this idea that will allow the emergence of an universalizing ethics of human rights.

Keywords: International Law; Medieval and Enlightenment Antecedents; Human Rights; Universalizing Ethics.

Introdução

Em termos da história da Diplomacia e do Direito Internacional em torno da minimização ou amenização dos efeitos dos conflitos armados é bastante consensual a aceitação de algumas datas e acontecimentos como referências centrais para a elucidação das suas etapas de desenvolvimento e consolidação. De um modo geral, o enquadramento histórico do Direito Internacional apresenta-o como assentando em dois sistemas: um clássico e um outro contemporâneo. A vigência do

* Antropóloga – Universidade do Porto, Faculdade de Letras e Instituto de Sociologia.

sistema clássico ter-se-á estendido de 1648 a 1918, remetendo a primeira data para a designada Paz de Westfália. Esta tem como referência central os acordos celebrados no final da Guerra dos 30 Anos na Europa que opôs os países católicos aos protestantes. Um segundo momento marcante desse mesmo período clássico é a designada Paz de Viena, pela qual se remete para o Congresso da mesma cidade cuja Ata Final foi assinada em 1815, assinalando o fim do império de Napoleão e marcando o início do reconhecimento dos princípios internacionais da multilateralidade e da cooperação. Quanto ao sistema contemporâneo, ele é normalmente definido como se estendendo de 1918 ao 11 de Setembro de 2001, assinalando esta última data o fim da vigência do diálogo e do consenso que caracterizaram o Direito Internacional depois da I Guerra Mundial. Uma das novidades centrais do período contemporâneo, em especial depois da II Guerra Mundial, foi a entrada em cena de novos atores que não os Estados-nação, nomeadamente, as Organizações Internacionais (OI), de carácter intergovernamental (OIG) e não governamental (ONG), às quais é reconhecido terem desempenhado papel significativo quer na afirmação de direitos fundamentais, quer na consolidação crescente da defesa dos direitos humanos.

O percurso desde o século XVII até ao século XX do Direito Internacional relativo a conflitos armados pode ser olhado como um caminhar lento, mas ainda assim contínuo, em direção a uma perceção cada vez mais efetiva do Outro como semelhante. De certo modo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, é o culminar desse processo. Embora exteriores a este percurso institucional, há, contudo, alguns antecedentes medievais e humanistas que também devem ser equacionados pelo que ajudam a clarificar sobre as dimensões políticas e ideológicas implicadas no movimento de maturação de um ideal de “compaixão universal”.

Antecedentes medievais

Atender aos antecedentes temporalmente mais longínquos do ideal de “civilizar a guerra” é uma forma de elucidar sobre as próprias resistências que a ideia do Outro como semelhante teve de superar para poder emergir e afirmar-se. Recuando até à Idade Média, é forçoso referir as instituições da “Paz de Deus” e da “Trégua de Deus”.

Aquilo que Marc Bloch¹ designa por primeira fase do Feudalismo assentava numa sociedade essencialmente guerreira e violenta que tinha a Cavalaria como uma das suas principais instituições sociais. Desta faziam parte todos os filhos maiores das famílias nobres que, através de permanentes lutas entre si, procuravam exhibir e provar o seu valor, honra e coragem. A forte violência, o espírito agressivo e as pilhagens inerentes às suas guerras privadas irradiavam pelos feudos, infligindo sofrimentos constantes às populações inocentes e gerando um clima de perpétua insegurança nos campos, aldeias e vilas. A situação seria de tal modo insustentável que, nomeadamente no território francês e por iniciativa de alguns sacerdotes, começaram a surgir assembleias episcopais onde o povo se reunia e nas quais se redigiam documentos estipulando que, dos conflitos armados dos senhores feudais, ficavam excluídos os camponeses, os mercadores e o clero não armado, bem assim como os locais de culto².

Em 898, no Concílio de Charoux, Poitiers, no sul de França, é forjado o conceito de “Paz de Deus” pelo qual a Igreja do século IX toma posição relativamente à violência das

¹ Marc Bloch, *A Sociedade Feudal* (Lisboa: Edições 70, 1987).

² Gorges Duby, *O Ano Mil* (Lisboa: Edições 70, 1986).

guerras feudais, dando nascimento formal ao movimento de “civilizar a guerra”. O argumento dos religiosos assentava na ideia de que o corpo de Cristo estava difundido entre a Cristandade inteira, pelo que fazer desnecessariamente verter o sangue do povo, era atingir Cristo. O objetivo era pôr fim à violência exercida pelos senhores da guerra e proteger os restantes membros não-beligerantes da sociedade. Supervisionada pela Igreja, a “Paz de Deus” estendeu-se depois para Borgonha e para o norte de França, constituindo-se como instrumento de moderação da ferocidade da guerra, persuadindo os Cavaleiros a aceitarem seguir algumas regras. A “Paz de Deus” substituiu uma inexistente paz dos reis já que por essa altura a Lei do Rei era mínima e as instituições de poder político centralizado quase inexistentes.

Face à debilidade da autoridade régia, uma outra tentativa por parte dos clérigos de pôr alguma ordem no caos foi a criação da “Trégua de Deus”. A sociedade medieval continuava de tal modo violenta que a partir de 1020/1040 se verifica a emergência deste outro movimento através do qual a Igreja do século XI tenta impedir a realização de combates, nomeadamente durante os dias santos, incluindo a Quaresma. Traduzindo a mesma preocupação em diminuir o sofrimento das populações através da criação de obstáculos à violência, eram fixados períodos efetivos de trégua, nos quais todos os Cavaleiros se comprometiam a não levantar as armas uns contra os outros. A imposição deste armistício semanal começou por definir dois dias sem lutas, mas chegou a abranger quatro dias – da noite de quarta-feira à manhã de segunda-feira – durante os quais os combates ficavam proibidos. Para além disso, durante as grandes festas religiosas, como a Páscoa e o Natal, e também durante os períodos de romagem e peregrinação em direção a centros religiosos e/ou relicários venerados, estava igualmente convencionada a existência de tréguas.

Importa fazer notar que estas tentativas sucessivas para amenizar os malefícios da guerra e da violência endémica da sociedade medieval não se traduziram em grandes resultados práticos. Segundo Marc Bloch³, para clérigos como S. Bernardo, a Cavalaria estava muito “distante da ordem de Deus” e era difícil “cristianizá-la”. A escolha, contudo, deste caminho, colocando a ênfase no argumento religioso, sedimentou as bases metafísicas do que, mais tarde, será discutido por teólogos e académicos – como Erasmo de Roterdão – sobre quais as condições em que a guerra pode ser justa. Ao mesmo tempo, contudo, este recurso ao argumento central de que erguer a espada contra outros cristãos era arriscar mutilar o próprio Cristo – ideia expressa na sentença: “que nenhum cristão mate outro cristão” – produz também uma outra consequência. Aquele conjunto de iniciativas dos clérigos medievais ajudou em simultâneo a criar na Europa um clima canalizador da agressividade intrínseca dos Cavaleiros contra entidades não-cristãs. A Primeira Cruzada, lançada em 1096, em resposta ao chamamento do Papa Urbano II, feito a partir do Concílio de Clermont, no sul de França, em 1095, não pode deixar de ser equacionada como um efeito indireto de tais iniciativas. Retenha-se, portanto, que as instituições medievais da “Paz de Deus” e da “Trégua de Deus” não podem completamente ser tidas como antecedentes diretos de uma ética dos direitos humanos, na medida em que, exatamente, ainda não são produto de uma perceção do Outro como semelhante em termos generalizados ou absolutos.

³ Marc Bloch, *A Sociedade Feudal* (Lisboa: Edições 70, 1987).

Antecedentes humanistas

Considerar os antecedentes humanistas do movimento no sentido da minimização ou amenização das consequências nefastas da guerra permite atender aos desenvolvimentos rumo a uma ética de direitos humanos num outro contexto. O ambiente é agora o de relações muito mais frequentes e regulares entre diferentes sociedades. A Europa tinha ultrapassado a Idade Média e chegado a um novo período histórico-social durante o qual, não só se intensificam os contactos entre as populações europeias, como também se multiplicam e banalizam as relações com sociedades antes desconhecidas e distribuídas pelo globo.

Já plenamente entradas nos séculos XV e XVI, mas ainda antes da emergência de um efetivo humanismo secular moderno⁴, a sociedade europeia e as restantes sociedades espalhadas pelo mundo sob sua influência continuam a encontrar na teologia a fonte relevante para as suas preocupações com os malefícios da guerra. Na Europa e por extensão no mundo, é notória a manutenção dos fundamentos teológicos como a fonte relevante do que há de vir a ser o nascimento do Direito Internacional. Nesse período merecem referência alguns clérigos, nomeadamente aqueles cujas reflexões englobam ou têm mesmo como ponto de partida a consideração dos contactos com as novas populações conhecidas. A este nível, deve ser referido o dominicano Francisco de Vitória (1483 – 1546) e o seu principal seguidor, o jesuíta Francisco Suarez (1548 – 1617), ambos espanhóis e teólogos da Universidade de Salamanca. São duas referências inultrapassáveis enquanto personagens que, sem rejeitarem os princípios da fé, nomeadamente a católica, e apesar das limitações que a época lhes impôs em termos da possibilidade de manifestação aberta das suas ideias⁵, conseguiram uma renovação de teor humanista rumo a uma ética mais universalizante de compaixão pelo Outro. Enquanto precursores do Direito Internacional relativo à guerra e à paz, estes dois teólogos antecipam alguns dos argumentos contratualistas que surgirão mais tarde e que farão assentar os princípios desse Direito em fundamentos “naturais”, i.e., princípios humanos e racionais.

Em concreto, Francisco de Vitória é consultado por Carlos V sobre aspetos doutrinários de questões tão prementes como o divórcio de Henrique VIII ou a legitimidade do poder de Espanha sobre as Índias e da guerra feita aos seus naturais que resistiam à dominação imposta. Relativamente à conquista e evangelização do Novo Mundo, estava na ordem do dia a discussão sobre os direitos que assistiriam, ou não, aos reis espanhóis relativamente àqueles territórios e suas populações. Isso em simultâneo com a chegada à Coroa de múltiplas queixas, informando sobre os vexames e atropelos de que eram vítimas os mesmos índios por parte dos governadores. Em 1538/39, Francisco de Vitória trata de todos estes assuntos numa Dissertação intitulada *De*

⁴ Como forma de evitar mal entendidos desnecessários, convirá esclarecer que não uso aqui o termo “moderno” no sentido temporal estrito a que a disciplina histórica normalmente o restringe, mas antes no sentido normalmente adotado pelas restantes ciências sociais que o usam para identificar o novo projeto societal surgido depois da Idade Média e vigente até à atualidade. (Ver Augusto Santos Silva, *Dinâmicas Sociais do Nosso Tempo* (Porto: Editorial U.Porto, 2002).)

⁵ Essas limitações foram sentidas nomeadamente por Francisco de Vitória. Este tinha permanecido como professor em Paris de 1516 a 1522. Durante esse período contactou com os humanistas flamengos e espanhóis lá sediados e, entre outros factos, reconheceu mérito e elogiou, nomeadamente, Erasmo de Roterdão. Anos mais tarde, aquando do regresso a Espanha e por ordem de Carlos V, vê-se na situação constrangedora de ser membro da Comissão constituída com a finalidade de avaliar as obras daquele humanista flamengo e de decidir relativamente à sua inclusão no Index. (Bárbara Díaz, *El Internacionalismo de Vitoria en la Era de la Globalización. Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 27 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005)).

Indis, referida muitas vezes – e com justiça – como constituindo uma Magna Carta da liberdade dos índios⁶. Em resultado das suas reflexões, formula três cânones que refletem bastante bem os princípios filosóficos que lhe servem de guia e os fundamentos humanistas que começam a emergir:

1. *Admitindo que o Príncipe tem autoridade para declarar a guerra, acima de tudo não deve procurar ocasiões e causas para fazê-la, antes, sendo possível, manter-se em paz com todos. Deve pensar que os outros são semelhantes, a quem devemos amar como a nós próprios; que todos temos um Senhor comum, ante cujo tribunal deveremos comparecer para dar conta das nossas obras. Porque é o cúmulo da maldade procurar ocasiões e alegrar-se que as haja para matar e perder os homens, criados por Deus, e por quem morreu Cristo. Assim, somente se deve recorrer à guerra, como à força, quando se tiverem esgotado todos os outros meios;*
2. *Se por razões justas se chega a declarar a guerra, deve pretender-se, não a ruína do inimigo, antes a reparação do dano e a defesa da pátria para conseguir uma paz estável;*
3. *Terminando a guerra, o vencedor deve proceder com moderação e modéstia cristã, considerando que atua como juiz, e não como acusador, entre duas nações, para que ao ditar a sentença se contente com a reparação da injúria, limitando o castigo aos verdadeiros culpados, que entre os cristãos serão geralmente os Príncipes, porque os súbditos batem-se de boa-fé por eles, e é altamente iníquo que as loucuras dos reis venham a ser pagas pelos povos⁷.*

Quanto a Francisco de Suarez, sendo ele o principal seguidor de Francisco de Vitória, vai aprofundar os estudos daquele, empenhando-se principalmente em convencer os governantes de que os direitos não se podem desvincular da Lei, a qual, por sua vez, não pode ser arbitrária nem incapaz de conciliar a ordem divina e a ordem natural⁸. A este propósito aceita o princípio de que uma “lei injusta não é lei”. Em função destes posicionamentos, preocupou-se em equacionar os meios que justificariam a guerra e, a propósito da conquista do Novo Mundo, coloca em confronto os direitos dos espanhóis nas Índias e os direitos dos índios aos seus territórios. É possível afirmar que, de um modo bastante evidente, as suas posições oscilam entre uma doutrina filosófico-religiosa claramente radicada no teísmo – i.e., na admissão da existência de um único Deus, pessoal e criador do mundo – e uma outra posição mais devedora do deísmo que, aliás, era cada vez mais recorrente entre os pensadores iluministas: a admissão da existência de deus como criador de todas as coisas, mas a negação da sua intervenção no mundo. Este passa a ser concebido como sendo regulado por leis naturais e universais.

Apesar de imbuídas de conceitos teológicos, nas análises destes dois humanistas espanhóis sobressaem com toda a evidência os princípios básicos que virão a dar corpo ao

⁶ Tendo sempre discordado das orientações do Imperador Carlos V relativamente às guerras de colonização do Novo Mundo, Francisco de Vitória, já em 1534, lhe tinha enviado uma Carta onde condenava, em termos muito duros, as primeiras guerras de Pizarro, no Perú. (Bárbara Díaz, *El Internacionalismo de Vitoria en la Era de la Globalización. Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 27 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005)).

⁷ Bárbara Díaz, *El Internacionalismo de Vitoria en la Era de la Globalización, Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 27 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005), 57.

⁸ Pedro Calafate, *A Ideia de Soberania em Francisco Suárez (1548-1617)*. Adelino Cardoso (ed.), *Tradição e Modernidade* (Lisboa: Edições Colibri/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999), 251-264.

Direito Internacional da guerra e da paz. De modo sintético: a distinção entre guerras justas e injustas; a necessidade de minimizar os efeitos da guerra sobre a generalidade da população; e a limitação da extensão de represálias sobre os vencidos. É porque concretiza uma efetiva articulação destes princípios e os desenvolve num conjunto sólido que Hugo von Groot (1583 – 1645)⁹ – jurista e diplomata holandês – é normalmente reconhecido como o fundador do Direito Internacional da Guerra e da Paz¹⁰. Neste caso, todo o edifício jurídico surge assente na ideia de um Direito natural, i.e., inerente à natureza humana e derivado da razão que, portanto e enquanto tal, é superior e anterior às leis escritas¹¹. Mas o próprio Groot reconhece a sua dívida para com os dois autores espanhóis que critica e reformula, sobretudo, em termos de libertar as suas explicações dos respetivos conceitos teológicos.

Numa outra vertente, enquanto precursor da ideia de criação de organizações internacionais, há um outro personagem iluminista que também deve ser considerado neste contexto de exposição centrado na reconstituição dos antecedentes mais longínquos de uma ética de direitos humanos. A este nível merece ser referido o filósofo francês Charles-Iréné Castel, ou Abade de Saint-Pierre (1658-1743). Depois de ter participado no Congresso de Utreque (1710-1714) como secretário do embaixador francês e, nesse desempenho, ter observado em direto as dificuldades em estabelecer tratados entre os vários países europeus, o Abade de Saint-Pierre acabará por formular o princípio geral de que a paz duradoura só poderia ser alcançada pela vinculação dos Estados às exigências de paz acordadas ao nível de uma esfera internacional. Muito rapidamente deve ser lembrado que o Congresso de Utreque deu origem à Paz ou Tratado do mesmo nome, pelo qual é geralmente referida uma série de acordos estabelecidos, de 1713 a 1714, entre os diversos países europeus que nele participaram. O Congresso foi inicialmente convocado para pôr fim à chamada guerra de sucessão espanhola, relativa à possibilidade da Casa dos Bourbon reinar em simultâneo em França e Espanha. Tal possibilidade era vista, especialmente pela Inglaterra, como ameaçadora para o equilíbrio político da Europa, tendo Luís XIV aproveitado toda a situação para dela tirar partido. No final, o rei francês promete assumir a obrigação de impedir a união das Coroas de França e Espanha e, relativamente a Inglaterra, assegura o reconhecimento da sua linha de sucessão protestante. Envolvido e participante em toda esta ambiência, o Abade de Saint-Pierre teoriza sobre o tópico da paz na Europa no seu livro, *O Projeto da Paz Perpétua*, publicado em 1713¹². Nessa obra propõe que o Tratado de Paz alcançado em Utreque fosse garantido por meio de um conselho federativo europeu permanente que arbitraria questões em disputa e evitaria as guerras. O Abade de Saint-Pierre deve, portanto, ser considerado como um dos primeiros a propor a união federativa da Europa como mecanismo para se alcançar uma paz duradoura. A obra de J. Rousseau, *A Paz Perpétua*, que trata de uma federação que traria a paz a todos os países europeus, é fundamentalmente um trabalho de síntese e uma visão mais crítica do plano inicialmente idealizado pelo Abade de Saint-Pierre.

⁹ Ou Hugo Grotius, na forma latina do seu nome.

¹⁰ Já se está no século XVII: em 1625, Hugo von Groot, escreve o Tratado *De Jure Belli ac Pacis*; O Direito da Guerra e da Paz.

¹¹ Richard Tuck, *Hugo Grotius, The Rights of War and Peace* (Indianapolis: Liberty Fund, 2005).

¹² Abbé de Saint-Pierre, *Projeto para Tornar Perpétua a Paz na Europa* (Trad. Sérgio Duarte, Brasília: Editora Universidade de Brasília/Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2003).

Rumo a uma ética universalizante: o outro como semelhante

A abordagem, mais antropológica do que histórica, realizada nas páginas anteriores sobre personagens e marcos do movimento no sentido da mitigação das malefícios da guerra, permitiu constatar o quão lento foi o seu processo de maturação. A perspetivação temporal dos princípios e valores que, mais tarde, corporizarão o Direito Internacional sobre a guerra e a afirmação de uma ética de direitos humanos, mostrou-se uma estratégia eficaz para ajudar a perceber as dificuldades e vicissitudes porque aquele movimento passou. A consideração dos seus longínquos antecedentes medievais permitiu evidenciar a centralidade do argumento religioso como sua base metafísica fundamental. Do exposto resulta bastante evidente que o ideal de “civilizar a guerra”, quer procurando amenizar as suas consequências nefastas, quer tentando diminuir as suas oportunidades de erupção e discutindo a sua legitimidade, encontra as suas bases originais de sustentação em argumentos de cariz religioso, nomeadamente cristão. Em simultâneo, contudo, a mesma exposição permite igualmente constatar que tais argumentos não são suficientes para corporizar um ideal de compaixão pelo Outro em termos universais. Essa possibilidade exigia o suporte de uma ideia mais democraticamente abrangente do Outro que apenas será fornecida pelo ideário humanista. Concedendo atenção aos menos longínquos antecedentes humanistas, compreende-se que conforme se vai caminhando em direção aos séculos iluministas e deixando-os para trás, se concretiza a ultrapassagem dos velhos fundamentos teológicos e se inaugura a renovação humanista capaz de rumar a uma ideia do Outro como semelhante em termos mais absolutos. Isso surge, por exemplo, claramente observável na afirmação do Direito Internacional relativo à guerra, cuja constituição se funda sobre um edifício jurídico, no essencial, assente na ideia da natureza humana como derivada da razão e suscetível de ser gerida pelo esforço dos homens. Torna-se, então, claro que a emergência de um efetivo humanismo secular moderno, a que correspondem concomitantes tendências de laicização do sentimento pelo Outro, se apresenta como condição imprescindível à emergência de uma ética universalizante de direitos humanos. Daí para a frente, não se pode dizer que o processo tenha ganho uma celeridade inaudita, até porque as dimensões políticas nele implicadas nunca são fáceis de remover, mas as sociedades e os indivíduos passam a deter uma base filosófica capaz de sustentar uma cada vez mais efetiva perceção do Outro como semelhante. É o reconhecimento pela comunidade internacional dessa ética universalizante que culminará, em 1948, na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)¹³. Os resultados reais desse acontecimento serão, sem dúvida, insuficientes, mas o seu significado simbólico e político não pode ser escamoteado.

A linha de abordagem acabada de enunciar pode alcançar um refinamento complementar pela consideração de duas obras recentemente publicadas. No livro *L’Homme Compassionnel*, publicado em 2008 e escrito tendo como pano de fundo o pensamento de Hanna Arendt e as suas propostas, Myriam Revault d’Allonnes¹⁴ procura demonstrar como o sentimento de compaixão é um dos princípios da democracia. Esse sentimento está ligado à democracia de forma idêntica ao modo como a “honra” será a força ontológica da monarquia, ou o “medo” da tirania. Sem estar propriamente interessada em discutir princípios de Direito Internacional ou relativos à afirmação de direitos humanos, a autora analisa com algum pormenor como

¹³ Declaração Universal dos Direitos do Homem (UDHR): <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>

¹⁴ Myriam Revault D’Allonnes, *L’Homme Compassionnel* (Paris: Seuil, 2008).

uma certa universalização da compaixão se pode constituir em arena propícia ao pensamento e renascimento do valor do Outro.

A outra obra que a este propósito seleciono como merecedora de atenção é um texto da autoria de Denis Maillard¹⁵, também publicado em 2008 e intitulado «1968-2008: Le Biafre ou le Sens de l'Humanitaire». Nele, o autor procura refletir sobre o que é na atualidade o movimento humanitário, propondo como possível resposta sintética a afirmação de que se trata de uma “paixão democrática”. No texto são feitas referências a Jean Rousseau e a Alexis Tocqueville, para os quais o homem democrático é movido por paixões que o empurram a procurar no Outro um semelhante e, em função disso, o conduzem também a repugnar-se com os sofrimentos que são infligidos a esse Outro, bem como com as mínimas desigualdades que o atingem. Tendo em mente estes posicionamentos, Maillard¹⁶ termina defendendo que, na atualidade, o indivíduo que procura o ato humanitário é a pessoa que está preocupada com o sofrimento do Outro. Importará reconhecer que, no século XXI, o que é entendível como “ação humanitária” se pode desdobrar numa multiplicidade de atos e intervenções que se estendem, desde as mais pontuais missões de resgate em situação de catástrofe natural, até à promoção do desenvolvimento em sentido muito alargado, o qual pode implicar missões significativamente prolongadas no tempo. Porém, também não é despropositado lembrar que a alavanca que fez emergir o movimento humanitário moderno e, nomeadamente, a constituição da Cruz Vermelha Internacional que lhe está na origem¹⁷, foi mais uma vez o confronto com os efeitos nefastos dos conflitos armados e a vontade de minimizar as suas consequências dramáticas¹⁸.

O conjunto de autores referidos – quer os contemporâneos, quer os indiretamente mencionados – como que ecoam e confirmam a linha de análise defendida no presente texto. A compreensão da emergência e da afirmação de uma ética universalizante de direitos humanos precisa ser cruzada com o processo de emergência de um humanismo secular moderno e suas concomitantes tendências de laicização do sentimento pelo Outro. Ou, dito de outro modo, a concretização cada vez mais efetiva de um ideal de compaixão pelo Outro em termos universais está dependente da existência de uma ideia do Outro democraticamente abrangente e do seu constante aprofundamento e reforço. Seguindo esta linha de pensamento, de forma plausível é possível defender que a futura afirmação e consolidação dos direitos humanos no mundo só podem ocorrer com o auxílio da generalização do ideal da “paixão democrática” de que fala Denis Maillard¹⁹. E o argumento será igualmente válido a propósito da própria consolidação do Direito Internacional Humanitário, cujos primeiros passos abrigavam princípios bastante vagos que foram, contudo, substituídos pelo fundamental e absoluto direito da vida humana²⁰.

¹⁵ Denis Maillard, « 1968-2008: Le Biafre ou le Sens de l'Humanitaire », *Revue Humanitaire* (nº18, 2008). URL: <http://humanitaire.revues.org/index182.html>. Consultado em 20 de maio 2014.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Sobre a emergência do Movimento Humanitário e sua relação com a Cruz Vermelha, veja-se o artigo de Alice Duarte, “« Nunca se resignar, mas sempre atuar » A Cruz Vermelha e o Nascimento do Movimento Humanitário”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* (vol. 51, 2011), 65-77.

¹⁸ Marco Sassoli; Antoine Bouvier, *Un Droit Dans la Guerre?* (Genebra: Comité International de la Croix-Rouge, vol. 1, 2003).

¹⁹ Denis Maillard, «1968-2008: Le Biafre ou le Sens de L'Humanitaire», *Revue Humanitaire* (nº18, 2008). URL: <http://humanitaire.revues.org/index182.html>. Consultado em 20 de maio 2014.

²⁰ Christophe Swinarski, *Introdução ao Direito Internacional Humanitário* (Brasília: Comité Internacional da Cruz Vermelha, 1988).

A questão da interseção da história do Direito Internacional com a difusão de ideais democráticos e correlativa laicização dos princípios atuantes pode ser igualmente ilustrada através da consideração da noção de “vítima”. Alguns trabalhos recentes têm procurado atender às possíveis ligações existentes entre os tratamentos dados às vítimas e os valores da democracia. Para Guillaume Erner²¹, autor da obra *La Société des Victimes*, bem como para Caroline Eliacheff e Daniel Soulez Larivière²², autores do livro *Le Temps des Victimes*, a ideia de “vítima” é entendida como um traço dominante das nossas atuais democracias. O sistema político democrático potencia a concepção dos indivíduos como essencialmente iguais. Ao fazer isso, potencia também a possibilidade de sofrermos perante um ser sofredor e por o vermos em situações pouco favoráveis, o que conduz ao reconhecimento do estatuto de “vítima”. Este não existiria ou apresentaria contornos muito mais estritos no interior de um sistema político que não a democracia.

Na antiguidade, a vítima era o animal ou pessoa sacrificada aos deuses. Ainda que rompida a sua estrita ligação ao ritual sacrificial, as vítimas são aqueles sujeitos à volta dos quais tudo parece conspirar e que parecem não mais controlar as suas próprias vidas, apresentando-se, sobretudo como recetáculos de infelicidade. Para que se constituam como alvos potenciais de atenção em termos da sua proteção pela sociedade e pelos Estados – e correlativamente por uma ética de direitos humanos – é preciso que a sua infelicidade surja liberta da anterior visão metafísica que a explicava como resultado da vontade divina ou da providência. Só quando o seu sofrimento é reequacionado em termos da dimensão humana do respetivo sujeito, a vítima obtém um outro estatuto. Só nessas circunstâncias a superação da infelicidade pode, então, deslocar-se da área da caridade para a defesa dos direitos humanos, concretize-se isso através da afirmação do Direito Internacional ou pela difusão da ajuda humanitária.

Dito de outro modo, o movimento universalizante em torno da defesa dos direitos humanos está intimamente ligado à infelicidade dos seres humanos, mas não enquanto algo que faça parte da natureza das coisas. Muito pelo contrário, de forma igualmente universal, essa infelicidade é declarada evidência a ser combatida e, idealmente, derrotada. A todas as vítimas e a todas as suas infelicidades trata-se de propor reparação. Porque assim é, convém reter que a emergência e consolidação de uma ética de direitos humanos universais – no essencial, efetivada sob os auspícios de Organizações Internacionais (OI), de caráter intergovernamental (OIG) e não governamental (ONG) – têm subjacente, não a mera substituição de referências religiosas por outras técnicas, mas antes e, sobretudo, a inclusão e a proclamação de um posicionamento político. O sofrimento recolocado na sua dimensão humana querará dizer, antes de mais, na sua dimensão política. Isso é por demais evidente, nomeadamente, no caso da guerra que, sendo a maior causa de sofrimento humano e fonte de infelicidade, foi também a causa primeira que o Direito Internacional começou por tentar esconjurar.

Nota final

Ainda que a maior parte das vezes pelas piores razões, os “direitos humanos” e as “vítimas” têm vindo a ganhar espaço nos meios de comunicação social e no discurso público contemporâneo. Não será displicente fazer notar o caráter pouco aprofundado que em geral

²¹ Guillaume Erner, *La Société des Victimes* (Paris: La Découverte, 2006).

²² Caroline Eliacheff ; Daniel Soulez Larivière, *Le Temps des Victimes* (Paris: Albin Michel, 2006).

rodeia a discussão dessas temáticas e as vantagens que poderiam advir de intervenções e posicionamentos, não só mais consequentes, mas até mais reivindicativos. Para além disso, porém, seria bom sobretudo que todos os implicados nesses contextos discursivos pudessem reconhecer e contribuir para o reconhecimento geral de que a defesa dos direitos humanos – e da sua correlativa ética universalizante – tem subjacente a si implicações de ordem ideológica e política que não devem ser escamoteadas e de cuja consciencialização podem resultar efeitos realmente inovadores. Seria bom poder tornar evidente para todos que o movimento mundial de proclamação e de defesa de direitos humanos é um movimento, não apenas de mudança e inovação organizacional de âmbito planetário, mas sobretudo um movimento de mudanças ideológicas e políticas.

Foi também esse o objetivo que orientou a escrita do presente texto. Pelo destaque dos antecedentes medievais e humanistas encetados para esconjurar as infelicidades associadas à guerra, procurou-se reconstituir o movimento pelo qual a guerra emergiu olhada como causadora de sofrimento e pelo qual o combate a esse sofrimento pôde ser recolocado na sua dimensão humana. O teor político da difusão de uma ideia do Outro como semelhante em termos universais não deve deixar dúvidas.