

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos nos 30 anos da Constituição
Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018

UESPI, Teresina – PI

GT 01

Fundamentos Filosóficos e História dos Direitos Humanos

ANÁLISE DA IDEOLOGIA NOS DIREITOS HUMANOS

SAIGG, Patrick de Almeida¹PEREIRA, Daniel Nunes²**INTRODUÇÃO**

Vivemos numa era de globalização, entretanto tal globalização é, sobretudo, a mundialização do capital e das políticas neoliberais que, aparentemente, são as únicas alternativas de mercado pro Estado que pretende inserir-se nessa economia global. Esse capitalismo global possui a característica de criar indivíduos excluídos e dispensáveis; tal característica é justamente a violência sistêmica, inerente ao funcionamento desse modelo capitalista que atualmente aparece como capitalismo neoliberal.

O Estado de Bem-Estar Social está cada vez mais se desintegrando e cedendo lugar às teorias neoliberais e, com isso, tomando como base uma perspectiva marxista da relação infraestrutura – relações de produção baseada numa ideologia neoliberal – x superestrutura – hermenêutica dos Direitos Humanos –, a percepção que se tem sobre os Direitos Humanos e sua aplicação nas relações sociais se modificam, novos tipos de interpretações aparecem e outros antigos são descartados em decorrência da ideologia global econômica dominante em cada época.

Os Direitos Humanos, apesar de se apresentarem como uma espécie de “antipolítica³” [uma defesa lídima dos impotentes contra o poder do sistema], são, na realidade, uma forma de ideologia que serve a interesses político-econômicos específicos. Os Direitos Humanos, compreendidos no *lato sensu*, “[...] são, enquanto tais, uma falsa universalidade ideológica”, que servem como disfarce e ideia legitimadora da política concreta da ideologia imperialista e do neocolonialismo das potências ocidentais. Contudo, mesmo que os Direitos Humanos não possam ser postulados como “ahistóricos” ou “essencialistas” não significa que devam ser descartados como um fetiche reificado, mas

¹ Estudante de graduação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

² Doutorando e Mestre em Ciências Sociais e Jurídicas (PPGSD/UFF), Mestre em Ciência Política (PPGCP/UFF), Bacharel em Direito (UFF). Especialista em História Europeia (U.U.-Utrecht). Professor do Curso de Direito da Universidade Veiga de Almeida. Professor Adjunto da Faculdade de Direito de Valença.

³ Cf. infra.

sim que se deve ter cautela ao tratar deles e tentar enxergar objetivos ocultos além de sua aparente pureza não intencionada.

1. IDEOLOGIA

Uma ideologia é, de maneira sintética, a *weltanschauung* proposta pela classe dominante de uma sociedade para todos os seus membros (EAGLETON, 1997, p. 20). As ideologias (cujas finalidades não são de natureza epistêmica, mas política) são sistemas aplicados de pensamento abstrato a questões públicas e privadas, portanto conceito central para a política e Direito. O termo possui uma origem⁴ pouco interessante em perspectiva histórico-epistemológica⁵, considerando as discussões havidas a partir da tradição marxista.

Em uma ideografia marxista ortodoxa ideologia “[...] é um conceito pejorativo, um conceito crítico que implica ilusão ou se refere a consciência deformada da realidade” (LÖWY, 1985, p. 11), não se confunde necessariamente, portanto, com ideário ou utopia⁶. Na sociedade de classes (especificamente no modo de produção Capitalista) a consciência inevitavelmente deforma-se pelo caráter de classe, de tal forma que conjunto das ideias e concepções políticas e jurídicas do Capital constitui a sua ideologia (AFANASSIEV, 1963, p. 358). No Capitalismo, por conseguinte, ideologias fornecem uma explicação invertida para

⁴ O termo foi cunhado pelo pensador francês Claude Destutt de Tracy ao final do século XVIII. Para De Tracy, a ideologia era a ciência das ideias e suas origens, não como álea da mente ou da consciência, mas como o resultado de forças na materialidade e empiria que formam o que pensam os indivíduos (KENNEDY, 1979, p. 354). De Tracy acreditava que sua visão da ideologia poderia ser posta para fins políticos progressistas, já que a compreensão da fonte de ideias poderia permitir esforços em prol do progresso humano (KENNEDY, 1979, p. 356).

⁵ Cf. Michael Löwy: “O conceito de ideologia não vem de Marx: ele simplesmente o retomou. Ele foi literalmente inventado (no pleno sentido da palavra inventar tirar da cabeça do nada) por um filósofo francês pouco conhecido, Destutt de Tracy, discípulo de terceira categoria dos enciclopedistas que publicou em 1801 um livro chamado ‘Eléments d’Idéologie’. É um vasto tratado que hoje em dia ninguém tem paciência de ler. Para se ter uma ideia do pouco interesse que representa esse livro basta dizer que para ele ideologia é um subcapítulo da zoologia. A ideologia segundo Destutt de Tracy é o estudo científico das ideias e as ideias são resultado da interação entre o organismo vivo e a natureza, o meio ambiente. É, portanto um subcapítulo da zoologia - que estuda o comportamento dos organismos vivos - no que se refere ao estudo do relacionamento dos organismos vivos com o meio ambiente onde trata da questão dos sentidos, da percepção sensorial através da qual se chegaria às ideias. É por isso caminho que segue a análise de um cientificismo materialista vulgar, bastante estreito, que caracteriza a obra de Destutt de Tracy”. (LÖWY, 1985, p. 11).

⁶ A partir da obra seminal do sociólogo Karl Manheim (1976) distinguem-se claramente os conceitos de utopia e de ideologia. “As visões sociais do mundo poderiam ser de dois tipos: Visões ideológicas quando servissem para legitimar justificar, defender ou manter a ordem social do mundo; visões sociais utópicas quando tivessem uma função crítica negativa subversiva, quando apontassem para uma realidade ainda não existente” (LÖWY, 1985, p. 14). Ideologia e Utopia, portanto, são na verdade “duas formas de um mesmo fenômeno que se manifesta de duas maneiras distintas. Esse fenômeno é existência de um conjunto estrutural e orgânico de ideias de representações teorias e doutrinas que são expressões de interesses sociais vinculados às posições sociais de grupos ou classes podendo ser segundo o caso ideológico ou utópico” (LÖWY, 1985, p. 13).

as relações sociais, sendo a lógica da economia de mercado apresentada como inevitável e natural (MÉSZÁROS, 2004, p. 13). O argumento da crítica marxista tradicional parte necessariamente da identificação das instâncias superestruturais da sociedade (v.g. Direito, Política) como sendo determinadas pelas relações de dominação de sua base⁷. A ideologia, portanto, colabora na constituição de um consenso sobre o capitalismo, e deve fazê-lo, dando expressão às características reconhecíveis do referido modo de produção.

As ideias e concepções jurídicas têm um caráter de classe e exprimem os interesses de determinada classe. Na sociedade de classes antagônicas dominam as ideias jurídicas da classe exploradora. A fim de impor a sua vontade às demais classes sociais, a classe dominante utiliza não só o aparelho do Estado, mas também as ideias jurídicas. Mediante essas ideias pretende justificar o direito por ela estabelecido, ocultar seu caráter de classe e apresentar esse direito como sendo de todo o povo e a manifestação suprema da justiça e do bem. Tomemos por exemplo a sociedade burguesa. Nela existe o sistema burguês de direito fundamentado pelas ideias de jurídicas da burguesia. O objetivo dessas ideias e demonstrar que na sociedade não pode existir um direito mais justo que o direito burguês, que esse direito é encarnação da democracia, que o tribunal burguês é imparcial, etc. Na realidade, porém, o direito burguês está a serviço dos capitalistas mantém a propriedade privada e serve para justificar a exploração e reprimir todas as forças progressistas (AFANASSIEV, 1963, p. 371).

Tratar sobre a ideologia é uma tarefa árdua, pois, existe uma pluralidade semântica para definir tal fenômeno. Como bem salienta Terry Eagleton, a ideologia é um termo polissêmico, podendo ser entendida como:

a) um processo de produção de significados, signos e valores na vida social; b) um corpo de idéias característico de um determinado grupo ou classe social; c) idéias que ajudam a legitimar um poder político dominante; d) idéias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; e) comunicação sistematicamente distorcida; f) aquilo que confere certa posição a um sujeito; g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais; h) pensamento de identidade; i) ilusão socialmente necessária; j) a conjuntura de discurso e poder; k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo; l) conjunto de crenças orientadas para

⁷ Cf. Afanassiev: as relações de dominação socioeconômica são “o fundamento real sobre o qual se ergue a superestrutura, ou sejam, as concepções políticas jurídicas filosóficas e éticas artísticas e religiosas da sociedade, bem como as instituições e organizações correspondentes a elas. Deste modo a base, as relações de produção, constituem o aspecto do modo de produção que determina diretamente a fisionomia da sociedade, suas ideias e instituições” (AFANASSIEV, 1963, p. 253). Na superestrutura, determinada pelas relações de produção, as ideias de Estado, Nação, Direito, etc. A conceituação e caráter das ideias políticas refletem os interesses de classe que elas exprimem. “A classe exploradora aspira a fundamentar mediante as ideias políticas sua situação dominante e reforçar sua base econômica, também Isso define o caráter de suas ideias Quanto a classe explorada, fundamenta em suas ideias políticas a necessidade de acabar com o regime de exploração e criar uma sociedade nova - a sociedade sem exploração” (AFANASSIEV, 1963, pp. 368-369).

a ação; m) a confusão entre realidade linguística e realidade fenomenal; n) oclusão semiótica; o) o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social; p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural (EAGLETON, 1997, pp. 15-16).

Eagleton elenca dezesseis definições distintas sobre a ideologia (não se exaurindo nesse rol supracitado), algumas similares e harmônicas entre si e outras com incompatibilidades insanáveis (1997, p. 16).

De todos os possíveis entendimentos sobre esse tema, utilizaremos uma abordagem marxista sobre a ideologia, abordagem esta que considera ser a ideologia um instrumento para a perpetuação da dominação da classe hegemônica/detentora dos meios de produção; contudo, torna-se mister traçar alguns comentários sobre conceitos que extrapolam o tema da ideologia, mas que sem os quais não se poderia compreender tal fenômeno de maneira precisa.

O primeiro ponto é relativo ao idealismo (abordagem que se contrapõe ao método do materialismo histórico). Tal método de concepção da realidade considera que o espírito (consciência) é o elemento primário da cognoscibilidade do ser humano e precede a matéria: “[...] a consciência existia antes da matéria, gerou-a e deu-lhe vida, sendo fundamento de tudo que existe” (AFANASSIEV, 1963, pp. 12-13). A doutrina do idealismo divide-se em idealismo subjetivo (ideia de o mundo é criado pela consciência do indivíduo isolado) e objetivo (ideia de que o mundo é criado por uma consciência que existe fora do indivíduo)⁸ (Idem, p. 13). Afanassiev considera que, via de regra, o idealismo é um instrumento que favorece as ideias reacionárias: “*Para os exploradores, o idealismo e a religião sempre foram instrumentos da escravização espiritual dos trabalhadores, meios para justificar e fortalecer seu domínio*” (1963, p. 14).

Contudo, o ponto que mais nos interessa sobre o idealismo diz respeito ao fato de que, por considerar que o mundo é uma criação da consciência humana, a explicação das contradições e dos males sociais no idealismo é feita recorrendo à imperfeição das ações humanas⁹, desviando a crítica à materialidade histórica das relações daquela sociedade

⁸ “*Muitos idealistas negam a cognoscibilidade do mundo. São Denominados agnósticos. Outros, ainda que considerem o mundo cognoscível, na prática deformam a essência do conhecimento. Afirmam que o homem conhece não o mundo objetivo, a natureza, e sim seus próprios pensamentos e percepções (no caso dos idealistas subjetivos) ou uma ‘idéia’ mística, o ‘espírito universal’ (no caso dos idealistas objetivos)*” (AFANASSIEV, 1963, p. 13).

⁹ Essa concepção tem como premissa a noção de liberdade de escolha, entretanto, como observa Chauí: “[...] quando se diz que os homens são livres por natureza e que exprimem essa liberdade pela capacidade de escolher entre coisas ou entre situações dadas, sem que se analise quais coisas e quais situações são dadas para que os homens escolham. Quem dá as condições para a escolha? Todos podem realmente escolher o que desejarem?” (1988, pp. 88-89). Também sobre essa ideia de liberdade de escolha observemos a fala de Žižek: “*A ideia de um sujeito plenamente ‘responsável’ por seus atos, em termos morais e criminais, claramente atende à necessidade ideológica de esconder a*

(AFANASSIEV, 1963, p. 15), ou seja, do caráter relativo às relações de produção e, em última instância, à luta de classes. O idealista ignora/limita a influência da realidade material e histórica:

Um dos traços fundamentais da ideologia consiste, justamente, em tomar as idéias como independentes da realidade histórica e social, de modo a fazer com que tais idéias expliquem aquela realidade, quando na verdade é essa realidade que torna compreensíveis as idéias elaboradas (CHAUÍ, 1988, pp. 10-11).

Não podemos perder de vista, entretanto, a questão da consciência social, sendo esta moldada (ou, pelo menos, influenciada) pela ideologia do idealismo. Contemplando o esclarecimento de Afanassiev vemos que a consciência social “[...] é o conjunto de idéias, teorias e concepções dos homens que refletem sua existência”; ela é uma categoria complementar à ideia das relações materiais [econômicas], trata-se da vida espiritual do ser humano, onde as pessoas “[...] se orientam por determinadas idéias políticas e morais, teorias científicas, concepções sobre arte, etc” (1963, p. 356). A consciência social não consegue ser explicada pelo idealismo, sendo necessária uma abordagem de teor materialista histórico para uma explanação acertada de seu funcionamento, isso significa dizer que é preciso verificar as condições materiais de produção para entender a formação da consciência do homem em determinado contexto histórico-geográfico (AFANASSIEV, 1963, p. 357), sendo a ideologia um produto derivado da tensão entre as classes dominante e não-dominante.

Em sentido diametralmente oposto à concepção idealista, Marx e Engels abordam o fenômeno da ideologia pelo método materialista histórico-dialético: “O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, 2017, p. 87). A partir desse método, os autores consideram que a ideologia surgiu concomitantemente com a divisão social do trabalho (trabalho intelectual x trabalho manual) (CHAUÍ, 1988, p. 60), sendo esta um desenvolvimento da divisão sexual do trabalho:

Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e espiritual. A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de

complexa trama, sempre já operante, dos pressupostos histórico-discursivos, que não apenas dão o contexto do ato praticado pelo sujeito, mas também definem de antemão as coordenadas de seu sentido: o sistema só pode funcionar se a causa de sua disfunção puder ser situada na ‘culpa’ do sujeito responsável” (1996, p. 11).

então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras” (MARX; ENGELS, 2017, pp. 35-36).

É a partir desse momento de divisão do trabalho social que nasce a ideologia, um sistema de ideias apartado da realidade material, da práxis humana, que ao serem produzidas suas teorias explicativas da realidade, os teóricos as fazem de maneira distanciada da mesma por não estarem vinculados ao mundo da produção material das condições de existência (CHAUÍ, 1988, pp. 65-66).

Por último devemos notar o caráter da luta de classes inerente ao estudo da ideologia¹⁰. Por ser a ideologia um instrumento de dominação é necessário identificar quem é o dominado e quem é o dominante. A classe dominante (detentora dos meios de produção) é aquela que exerce controle sobre as relações de produção e, conseqüentemente, é detentora da ideologia hegemônica da sociedade que segue esses moldes de produção, é a classe exploradora¹¹. Já a classe dominada (não-detentora dos meios de produção) engloba todos os indivíduos não pertencentes à classe dominante, justamente por se tratar de uma concepção antagônica de negação (dentro/fora)¹² (CHAUÍ, 1988, p. 37).

Como dito previamente, a ideologia é um aparato que a classe detentora dos meios de produção (dominante) utiliza para perpetuar sua dominação sobre a classe não-detentora dos meios de produção (não-dominante) (no sentido de antagonismo de classes marxista). As classes dominantes constantemente buscam defender o ponto de vista de que seus interesses são os mesmos interesses de todos os membros do corpo social, “[...] independente de sua condição de classe” (AFANASSIEV, 1963, p. 28), apresentando suas ideias como “[...] as únicas racionais, universalmente válidas” a fim de legitimar sua dominação (MARX; ENGELS, 2017, p. 48), tais conceitos [...] terão uma forma tanto mais geral e abrangente quanto mais a classe dominante precisar apresentar seus interesses

¹⁰ “[...] é impossível compreender a origem e a função da ideologia sem compreender a luta de classes, pois a ideologia é um dos instrumentos da dominação de classe e uma das formas da luta de classes. A ideologia é um dos meios usados pelos dominantes para exercer a dominação, fazendo com que esta não seja percebida como tal pelos dominados” (CHAUÍ, 1988, p. 86).

¹¹ Como salienta Alysson Mascaro, a dominação no capitalismo é fragmentada em duas formas diferentes, a dominação política e a dominação econômica. “O burguês não é necessariamente o agente estatal”, diferentemente dos outros modos de produção em que o controle social econômico e político eram perpetrados de forma única e direta pelo mesmo agente (MASCARO, 2013, p. 17).

¹² “Em geral confundimos contradição e oposição, mas ambos são conceitos muito diferentes. Na oposição existem dois termos, cada qual dotado de suas próprias características e de sua própria existência, e que se opõem quando, por algum motivo, se encontram. [...] Na contradição só existe a relação, isto é, não podemos tomar os termos antagônicos fora dessa relação. São criados por essa relação e transformados nela e por ela” (CHAUÍ, 1988, p. 36-37).

como os interesses de todos os membros da sociedade”¹³. Esse discurso de aparência apartidária/neutra trata-se de uma máscara ideológica que a classe dominante lança mão para ocultar o aspecto de classe de sua filosofia (ideológica e apartada da práxis social) a fim de perpetuar sua dominação (AFANASSIEV, 1963, p. 52) por meio da tentativa de naturalização de princípios da classe dominante. Marx deixa bem claro esse pensamento quando escreve que:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual [...] As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal [ideológica] das relações materiais dominantes (MARX; ENGELS, 2017, p. 47).

“O opressor mais eficiente é aquele que persuade seus subalternos a amar, desejar e identificar-se com seu poder; e qualquer prática de emancipação política envolve portanto a mais difícil de todas as formas de libertação, o libertar-nos de nós mesmos” (EAGLETON, 1997, p. 13). Essa naturalização da ideologia da classe dominante se dá no momento em que a realização de uma prática (ontologicamente não possuidora do status de um fato inerente à essência da ideia de sociedade) é tida como natural, ou seja, quando uma dinâmica social é tida como uma realidade necessária, não contingente; um quadro que se mostra neutro, mas sua essência ontológica é dotada de parcialidade.

Ideologia (em termos marxistas) não se trata de uma visão distorcida/equivocada da realidade ou uma mera ilusão, o que caracteriza uma ideia como ideológica é seu caráter de dominação através de uma proclamação não transparente, sendo perfeitamente possível um discurso ideológico calcado em premissas verdadeiras (ŽIŽEK, 1996, pp. 13-14). Žižek observa três níveis da ideologia: ideologia i) em-si, ii) para-si e iii) em-si-e-para-si (baseando-se em preceitos hegelianos).

A ideologia “em-si” é “[...] a noção imanente da ideologia como doutrina, conjunto de ideias, crenças, conceitos e assim por diante, destinada a nos convencer de sua veracidade, mas, na verdade, servindo a algum inconfesso interesse particular do poder” (ŽIŽEK, 1996, p. 15). A ideologia “para-si” é a que tange à ordem simbólica (no sentido psicanalítico, ordem dos sentidos/significações; RSI¹⁴), ou seja, os mecanismos do discurso

¹³ O trecho em questão aparece como nota de rodapé “b” n’A Ideologia Alemã da edição da Boitempo (MARX; ENGELS, 2017, p. 48) por ter sido suprimido do manuscrito (S.M.).

¹⁴ Na psicanálise a sigla RSI corresponde às três instâncias psíquicas: Real, Simbólico e Imaginário. Cf. Coutinho Jorge: “[...] RSI são apresentados como três registros muito distintos e essenciais da realidade humana. O real é apresentado desde já como ‘aquela parte dos sujeitos que nos escapa na análise’, como aquilo que ‘constitui os limites de nossa experiência’. Já o simbólico tem a ver com o

(Ibidem, p. 23). E, por fim, a ideologia em-si-e-para-si é a “[...] realidade social extratextual”, os contornos não observáveis que dotam a realidade de sentido e que são essencialmente ideológicos (Ibidem, p. 23)¹⁵.

1.1. A IDEOLOGIA E O DIREITO

O Direito traduz o mundo social de determinada forma, é, pois, uma metalinguagem cujo mecanismo central é a normatividade, o liame sistematizador entre as muitas normas postas. A forma codificada (e decodificante) do Direito jaz na sua inegável imanência, ou seja, trata de fatos mundanos, é operado por entes ordinários, físicos, relegados às causalidades ontológicas da existência. Contudo qualquer decisão (e argumentação) jurídica (ou a escolha e interpretação a norma aplicável) é congruente a determinada teoria do Direito, cujo núcleo duro é uma aposta político-metafísica. Neste sentido é necessária reinserção do Direito na Teoria Política de maneira expressa e peremptória. A Política é a forma pela qual o Direito alcança instâncias transcendentais em determinado arranjo social pela norma posta e interpretada, isto é, pode propor mundos sociais que ainda não existem.

A disputa argumentativa acerca da forma política pela qual o Direito deve ser operacionalizado se dá no Espaço Público, concreto, construído dialética e materialmente em um contexto de História de luta de classes. Ora, se o Direito em suas práxis não pode

saber em jogo na própria experiência psicanalítica, ele é responsável pelas ‘transformações tão profundas para o sujeito’. A partir da constatação de que a análise retira sua eficácia do fato de que ‘se desenvolve integralmente em palavras’, Lacan questiona o que é a palavra, o que é o símbolo. Para ele, é precisamente na falta de se colocarem tal questão que os psicanalistas acabam por conceber a análise como algo irracional. Quanto ao imaginário, surge para descrever apenas os ciclos instintuais dos animais, nos quais pode-se ver ocorrer um certo número de deslocamentos, que significam um esboço de comportamento simbólico. Por exemplo, num ciclo de combate surge, deslocado, um comportamento de ostentação e um dos combatentes começa a alisar as plumas.” (COUTINHO JORGE, 2008, p. 94).

¹⁵ Talvez fique mais compreensível fazendo uma comparação com outro tema abordado por Žižek, mas que possui a mesma estruturação lógica: o tema da violência. Quando se trata de violência o que vem em nossa mente são os crimes, atos de terror, guerras, confrontos civis, ou seja, o entendimento de nível do senso comum do que seja a violência. Entretanto tais exemplos de violência fazem parte apenas da esfera da violência subjetiva, de acordo com Žižek. É aquela violência facilmente observável e com seus agentes claramente identificáveis. O que Žižek propõe é que devemos dar um passo para trás para nos tornar aptos a observar um outro tipo de violência, a violência objetiva. A violência objetiva são os contornos invisíveis dos cenários em que explodem as violências subjetivas (ŽIŽEK: 2014b, p. 17). Uma característica da violência objetiva é que ela é dividida em dois tipos, violência objetiva simbólica e violência objetiva sistêmica. A violência simbólica pertence à linguagem, aos signos, ela dá um certo universo de sentido pra realidade relacional humana; esse tema possui uma ligação forte com a psicanálise e a tríade RSI. Já a violência sistêmica (ou ultraobjetiva) consiste no funcionamento (muitas vezes catastróficos) de nossos sistemas econômicos e políticos. De acordo com Žižek não se pode observar as violências subjetiva e objetiva partindo de um mesmo ponto de vista: “[...] a violência subjetiva é experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não violência. É percebida como uma perturbação do estado de coisas ‘normal’ e pacífico. Contudo, a violência objetiva é precisamente aquela inerente a esse estado ‘normal’ de coisas” (ŽIŽEK: 2014b, p. 17).

ser engendrado em lógicas de formalidades triviais visto que a subjetividade da aposta político-metafísica não cabe aí, deve ser levado a um *locus* agônico, por conseguinte, objeto de argumentações antagônicas. A reinserção (ou evidenciação) no Direito do embate político-ideológico como caractere filosófico e reflexivo não se dá apenas na prática legiferante, mas sobretudo na interpretação e aplicação das normas postas.

Ao reafirmar a premência do Pensamento Político ao Direito busca-se uma reflexão às essências das “coisas em si” no mundo da Política. Os mundos sociais possíveis a partir das várias aplicações normativas possíveis é muito mais amplo do que o universo finito da nossa experiência prática, sendo, pois, este núcleo duro político (*‘Ideologia’*) o que orienta indivíduos e agrupamentos sociais a tratar faticamente “os dilemas da nossa inapelável finitude” (LESSA, 2013, p. 19).

O conceito *‘Ideologia’* está no epicentro do que política e juridicamente configura determinada noção de regularidade causal ontológica (o mundo que se diz necessariamente haver) e reflexões propositivas (por conseguinte, contingenciais) do que deve ou pode ser a sociedade. Em outras palavras: as teorias do Direito (e da decisão jurídica) informam como é (ou como se entende) a sociedade e como ela pode ou deve ser – a naturalização ou crítica destes enunciados político-jurídicos é o que configura determinada ideologia.

O sentido geral de *‘Ideologia’* no presente estudo é o de aceitação acrítica de que pode haver algo acima da política, por conseguinte indiscutível. O Direito é assim visto em suas hodiernas tendências dominantes (pormenorizadas nas seções seguintes), ou seja, ignora (e faz ignorar) as razões de sua estrutura e funcionamento enquanto agência política. Por outro lado, a crítica ora apresentada não segue ortodoxamente o pensamento marxista tradicional, pois parte da ideia de que é possível desvendar o que a ideologia dominante oculta, sendo, este ocultamento a própria noção de “*falsa consciência*”. Todavia o conceito marxista de ideologia, ainda que válido e pertinente, é epistemologicamente falho, pois requer duas premissas inexequíveis: i) a noção de que há alguma *‘Verdade’* gnosiologicamente acessível, e ii) presunção de que todos os partícipes de uma determinada sociedade conhecem e acreditam nas instituições políticas.

A tese da falsa consciência é em grande medida a verdadeira a qual tudo para entender a sociedade atual e seus problemas é preciso negar qualquer noção de que estamos em um mundo pós-ideológico, pois vivemos na verdade naquilo que Žižek denomina “fantasia da arquideologia”. O que ocorre semelhante a ideia da “Escola sem Partido” é que o sujeito recebe a ideologia como não algo ideológico, então quem tem a ideologia é sempre o outro e aí aparece a noção de alteridade para definir uma posição política. Trata-se aqui, *mutatis mutandis*, da mesma lógica proposta por Žižek ao abordar o tema das violências. Temos um grau zero de ideologia (estado normal de coisas) e outra(s)

ideologia(s) (facilmente identificável) que não faz(em) parte desse sistema já posto, que fazem contraste com esse grau zero.

O problema não é o magistrado ou de forma ampla jurista interpretar o ordenamento jurídico de forma política O problema é ele fazê-lo acreditando não tomar posicionamento ideológico e fazendo os demais acreditarem nisso. Os três grupos de chamados Ídolos ou ideologias do direito atualmente em sede teórico-filosófica hermenêutica argumentativa e decisional entendem haver espaços Supra políticos no direito, nominalmente: a humanização fruto da ontologia iluminista entendendo o ser humano como dotado de uma dignidade tal como se jusnaturalista fosse; a racionalização, sobretudo no positivismo, e análise econômica do direito que tentam entender o fenômeno jurídico como meramente aplicação de uma Norma dentro de um animus racional seja o aparato Legal ou economia; e por fim as teses fragmentárias e identitárias da pós-modernidade enxergam em cada indivíduo o sujeito de direitos apartados da *koinonia* política, reificando a fuga a subjetividade em detrimento de qualquer ideia de premência do espaço público. As referidas ideologias e seus próprios funcionamentos ideológicos sustentam em grande medida os problemas do capitalismo tardio das sociedades ocidentais

A formação das ideologias hoje em dia parte de um funcionamento de certo (absoluto, empiricamente verificável, uno, indiscutível) e errado (ou incerto, fragmentário), ou seja, de como o mundo pode ser tratado politicamente (com várias verdades possíveis contingenciais) ou acima disso (algo tão puro que não é fragmentado pela doxa). Porém, o ato mais político é justamente colocar alguns temas acima do debate político; e esse argumento é em si mesmo ideologia, pois não há nada no mundo que seja Extra político (ou apolítico), pois todo ato humano é um ato político. Não há nada no espaço de vertebração humano que seja tão sagrado para que não possa haver profanação político-ideológica, inclusive o Direito.

2. DIREITOS HUMANOS

A princípio podemos alegar que os direitos humanos são aqueles direitos que possuem o objetivo de proporcionar uma melhor e mais digna forma de vida para todos os seres humanos – especialmente para os hipossuficientes. Tutelam até mesmo por aqueles que ainda não nasceram por meio do direito humano ambiental, que zela pela perpetuação da espécie humana na Terra em harmonia com o meio ambiente equilibrado. Contudo existe a necessidade de analisá-los com um olhar crítico mais refinado sobre alguns aspectos que, a princípio aparentam uma pureza, mas que encobrem intenções ocultas.

A ideia de Direitos Humanos surge como uma reivindicação moral. Eles são frutos de um espaço simbólico de lutas sociais e representam os direitos dos mais fracos contra os dos mais fortes, apresentando-se como um contrapoder em face dos absolutismos advindos do Estado, do setor privado, ou até mesmo da esfera doméstica, conotando um ideal de emancipação (PIOVESAN, 2014, p. 169).

Esses direitos são históricos e variáveis, como afirma Norberto Bobbio em seu livro *A Era dos Direitos*. A lista desses direitos se modificou e permanece nesse estado de mutabilidade constante no decorrer da história e suas contingências, ou seja, dos meios materiais e técnicos disponíveis para realizá-los e, principalmente, dos interesses das classes dominantes (BOBBIO, 1992, p. 18). Podemos citar três exemplos dessa mudança de paradigma na concepção e interpretação de alguns direitos: a) a questão do direito à propriedade, onde tal direito era declarado como absoluto nos fins do século XVIII, entretanto, foi submetido a radicais limitações nos séculos subsequentes; b) direitos sociais, aqueles que necessitam de um agir positivo do Estado sequer existiam alguns séculos atrás e c) a compreensão sobre os direitos de animais não humanos a também terem sua vida respeitada; tais direitos, assim como os sociais, não eram mencionados em declarações anteriores ou sequer pensados em tempos pregressos a hodiernidade, isso é uma prova da não existência de “[...] *direitos fundamentais por natureza. O que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas.*” (BOBBIO, 1992, pp. 18-19).

A possibilidade de atribuir uma fundamentação absoluta a esses direitos historicamente relativos é inconcebível. Tomemos como exemplo os direitos à liberdade religiosa e liberdade de pensamento. É de per si evidente que tais direitos surgem a partir de uma pluralidade de concepções sobre assuntos que dizem respeito a um único determinado objeto, e.g., ideologia sobre qual posicionamento (esquerda, direita, centro et alii) tomar na política para o benefício da população; temos um único objeto (a política) e concepções distintas sobre como se portar perante ela. Com isso podemos observar que existe intrínseca a essa ideia de pluralidade a ideia de relativismo, pois, se fosse possível provar e demonstrar que determinadas assertivas religiosas, por exemplo, são verdadeiras e absolutas, se perderia – ou pelo menos a justificação seria outra – a razão de proteger a liberdade de seguir, ou até mesmo fundar, uma determinada crença religiosa (BOBBIO, 1992, p. 19).

Cabe sublinhar aqui a existência de uma diferença terminológica inserida no conceito de Direitos Humanos lato sensu. Tal conceito principal divide-se em três termos

específicos, mas que mantém correlações entre si: a) Direitos do Homem; b) Direitos Fundamentais e c) Direitos Humanos (MAZZUOLI, 2011, p. 804).

Os Direitos do Homem expressam direitos de cunho jusnaturalista, advém da ideia de direitos naturais não positivados, entendidos como inatos ao ser humano, o simples fato de ser uma pessoa torna o indivíduo portador desses direitos universais e imutáveis temporalmente (MAZZUOLI, 2011, p. 804). Essa subdivisão faz relação com o campo da moral e dos estudos da Ética como um ramo filosófico. Tais direitos pertencem a uma área mais abstrata do conhecimento, tanto do conhecimento jusfilosófico – de cunho jusnaturalista – quanto do conhecimento vulgar.

Os Direitos Fundamentais dizem respeito aos direitos positivados em âmbito estatal interno com cunho constitucional, são garantias limitadas no espaço e no tempo e podem ser modificados, incluídos novos ou excluídos antigos desse rol existente dentro de uma ordem jurídica concreta (MAZZUOLI, 2011, p. 804). Trazendo para nossa realidade, o artigo 5º da Constituição brasileira de 1988 comporta uma grande quantidade desses direitos e garantias fundamentais.

E fechando esse rol conceitual temos a definição *stricto sensu* de Direitos Humanos. Tais direitos entendem aqueles positivados nos tratados e convenções internacionais ou também sob o molde de costumes internacionais e que cada país, de forma autônoma e soberana, decide sua aderência a essa esfera de Direito Internacional Público (MAZZUOLI, 2011, p. 804).

É de fácil percepção que os Direitos Humanos trazem consigo um forte viés jusnaturalista, sobretudo ao tratar-se de sua universalidade, de que existem direitos inerentes ao homem pela sua condição de ser humano (BOBBIO, 1992, p. 26). Entretanto, para Žižek, tal ideia de universalidade é, na verdade, uma ideologia que *“[...] mascara e legitima a política concreta do imperialismo, das intervenções militares e do neocolonialismo ocidentais”* (2010, p. 26).

2.1. O CARÁTER UNIVERSALISTA DOS DIREITOS HUMANOS

Em uma primeira análise, partindo de alguns lugares comuns do pensamento, é possível conjecturar que o fenômeno que confere status universalista aos Direitos Humanos vem desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ou ainda que seu movimento inicial tem como ponto de partida a conjuntura sociopolítica decorrente da

Primeira Guerra Mundial e os movimentos de internacionalização dos Direitos Humanos¹⁶. O processo de internacionalização dos Direitos Humanos foi de essencial importância para a concretização das teorias universalistas sobre os mesmos, mas apesar de serem marcos para o pensamento do caráter universalista dos Direitos Humanos, tais episódios não respondem em sua completude os fatores determinantes para tal concepção universalista sobre esse tema.

O fenômeno de universalização dos Direitos Humanos tem sua raiz nos movimentos iluministas e seus princípios fundamentais de liberdade e igualdade. Como observa Bobbio:

Esse universalismo foi uma lenta conquista. As declarações nascem como teorias filosóficas. Sua primeira fase deve ser buscada na obra dos filósofos. [...] Seu pai é John Locke. Segundo Locke, o verdadeiro estado do homem não é o estado civil, mas o natural, ou seja, o estado de natureza no qual os homens são livres e iguais, sendo o estado civil uma criação artificial, que não tem outra meta além da de permitir a mais ampla explicitação da liberdade e da igualdade naturais. Ainda que a hipótese do estado de natureza tenha sido abandonada, as primeiras palavras com as quais se abre a Declaração Universal dos Direitos do Homem conservam um claro eco de tal hipótese: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos.” O que é uma maneira diferente de dizer que os homens são livres e iguais por natureza (1992, pp. 28-29).

Esses princípios (liberdade/igualdade) oficialmente assumem a posição de que os homens “*São livres e iguais com relação a um nascimento ou natureza ideais [...] A liberdade e a igualdade dos homens não são um dado de fato, mas um ideal a perseguir; não são uma existência, mas um valor; não são um ser, mas um dever ser*” (BOBBIO, 1992, p. 29). No entanto, para além do discurso oficial, tais ideias representam a liberdade para vender e igualdade para firmar contratos, pressupostos necessários para perpetuação do modelo econômico ascendente à época do Esclarecimento:

[...] na época em que a aristocracia dominava, os conceitos de honra, de fidelidade dominaram, ao passo que na época da dominação burguesa dominam os conceitos de igualdade, de liberdade. etc. [...] no mundo capitalista, as relações entre indivíduos são determinadas pela compra e venda da força-de-trabalho no mercado, estabelecendo-se entre as partes (proprietários e assalariados) um contrato de trabalho. Ora, o pressuposto jurídico da idéia de contrato é que as partes sejam iguais e livres, de sorte que não apareça o fato de que uma das partes não é igual à outra, nem é livre. A realização de relações econômicas, sociais e políticas baseadas na idéia de contrato leva à universalização abstrata das ideias de igualdade e de liberdade (CHAUÍ, 1988, pp. 98-99).

¹⁶ Cf. Piovesan: “*O Direito Humanitário, a Liga das Nações e a Organização Internacional do Trabalho situam-se como os primeiros marcos do processo de internacionalização dos direitos humanos*” (2013, p. 183).

A universalidade foi, por muito tempo, uma “universalidade não universal”, o que se quer dizer com isso? Tal caráter universalista das declarações de direitos da época das revoluções liberais¹⁷ ignoravam vários segmentos sociais em sua “universalidade”, excluindo de sua universalidade minorias como os negros, as mulheres ou os índios¹⁸. Ou seja, são direitos universais intrínsecos ao ser humano como tal, mas o problema está no que se entende por ser humano. O escravo, o colonizado e certos grupos étnicos tem negada sua inclusão na categoria de ser humano, trazendo à tona a ideia do *homo sacer* de Agamben.

O caráter concebido hoje no que diz respeito ao conceito universal de homem é fruto das lutas socialistas do século XX:

A democracia moderna não pode ser compreendida sem as ideias e as lutas da tradição democrático-socialista, sendo que a última tem um mérito ainda maior: aquele de ter contribuído de forma decisiva para a elaboração do conceito universal de homem, inexistente até aquele momento para a tradição liberal. [...] Fala-se da contribuição decisiva do movimento democrático e socialista na construção do conceito universal de homem (ou de pessoa ou de indivíduo) (LOSURDO, 2015, pp. 98, 102).

Esse paradigma de “conceito universal de homem”, erigido a partir das lutas democráticas socialistas, vai, irônica e tragicamente, ser convertido em um aparato ideológico a serviço da classe dominante¹⁹.

3. A ATUAL PROBLEMÁTICA DA IDEOLOGIA NOS DIREITOS HUMANOS

Segundo Žižek, em nossa sociedade liberal-capitalista a invocação dos direitos humanos geralmente repousa sobre três suposições: a) que esses direitos servem de oposição a fundamentalismos; b) que os direitos mais fundamentais são a liberdade de escolha e a dedicação da vida à busca do prazer e c) que esses direitos servem como uma base para a defesa contra o excesso de poder (2010, p. 12).

Žižek, em uma palestra intitulada *Human Rights and Its Discontents* dada no *Bard College* ao ano de 1999, remete o começo do pensamento moderno sobre os Direitos

¹⁷ *Bill of Rights*, Declaração de Direitos da Virgínia, Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão...

¹⁸ Cf. Losurdo: “*E Tocqueville percebe como na América liberal e democrática os brancos se negam a reconhecer aos negros ‘os tratados gerais da humanidade’, assim como se negam substancialmente a reconhecê-los nos índios*” (2015, p. 106).

¹⁹ Cf. Chauí: “[...] *operação intelectual por excelência da ideologia: a criação de universais abstratos, isto é, a transformação das ideias particulares da classe dominante em idéias universais de todos e para todos os membros da sociedade. Essa universalidade das idéias é abstrata porque não corresponde a nada real e concreto, visto que no real existem concretamente classes particulares e não a universalidade humana. As idéias da ideologia são, pois, universais abstratos*” (1988, p. 95).

Humanos a uma lógica de milagre, não milagre no sentido religioso do termo, mas sim no sentido de um novo começo a partir de um ponto zero, sem estar preso a um movimento circular eterno²⁰. Essa ideia de um movimento eterno é típica de pensamentos fascistas ou profascistas, onde a sociedade é uma espécie de mega-organismo, ou corpo, onde a chave para a ordem é que todas as pessoas devem ficar em seu próprio lugar/meio, sem pretender fazer parte de qualquer dimensão universal, pois, essa atitude acarretaria num desequilíbrio no tecido social que seria um malefício para a sociedade, em contra partida, o discurso dos Direitos Humanos vai dizer que somos algo independente do nosso meio (ŽIŽEK, 1999). Poderíamos, num plano geral, fazer uma análise comparativa entre os Direitos do Homem (direitos pré-políticos) e os direitos específicos de um cidadão membro de um corpo social determinado (direitos políticos), onde argumenta Žižek que não é a cidadania que é formada pelo homem, mas sim o contrário, o homem que é formado pela cidadania, fazendo uma inversão dialética: “O ‘homem’, o portador dos direitos humanos, é gerado por um conjunto de práticas políticas que materializam a cidadania” (ŽIŽEK: 2010, pp. 24-26).

Mas quem são os destinatários desses direitos? Segundo o filósofo francês Jacques Rancière questionar sobre quem são os sujeitos dos Direitos Humanos ganhou uma nova dimensão na última década do século XX. Nas décadas de 1970 e 1980 os Direitos Humanos ganharam uma nova significação por meio críticas de movimentos dissidentes soviéticos e leste europeus, e com o colapso da União Soviética esses direitos iriam mostrar-se como um quadro de movimento irresistível que levaria a um mundo “pós-histórico” pacífico em que a democracia – universalizada – iria coincidir com o mercado global de economia liberal²¹, porém, como é bem sabido, o caminho que se sucedeu não foi exatamente esse. Nos anos que seguiram o fim da “utopia totalitarista”²² o quadro global viu-se em meio a explosões de conflitos étnicos e genocídios, movimentos racistas e xenofóbicos, fundamentalismos religiosos, contrariando os que imaginavam um cenário necessariamente positivo com o fim do império soviético (RANCIÈRE, 2004, p. 297). E é com esse contexto que os Direitos Humanos passaram a ser entendidos como os direitos daqueles que não possuem direitos, dos refugiados, daqueles incapazes de reivindicar qualquer direito em seu nome e que dependem de outros para que seus direitos sejam

²⁰ Esse movimento segue a lógica da perturbação e reestabelecimento do equilíbrio onde fazemos parte de algo maior: “[...] *logic of this eternal circular movement, the logic of disturbed and reestablished balance, where we are part of some large chain of being*” (ŽIŽEK, 1999).

²¹ “*After this collapse, they would appear as the charter of the irresistible movement leading to a peaceful posthistorical world where global democracy would match the global market of liberal economy*” (RANCIÈRE, 2004, p. 297).

²² Regime socialista soviético.

garantidos, colocando em xeque o Direito Internacional²³ em detrimento ao direito de intervir humanitariamente naquele Estado onde houve uma quebra do equilíbrio e desrespeito aos Direitos do Homem (RANCIÈRE, 2004, pp. 297-298).

Para Rancière esses direitos inicialmente se mostram vazios por conta de sua literalidade abstrata e da problemática de sua verificação, parecendo ser inaproveitáveis; e quando não se tem um uso para determinada coisa, faz-se o mesmo que é feito com roupas velhas, são dados aos pobres como forma de caridade (RANCIÈRE, 2004, p. 307). Esses direitos são enviados para o estrangeiro junto com roupas, alimentos e remédios para pessoas necessitadas de vestimenta, alimentação, saúde e direitos, transformando-se nos direitos daqueles que não possuem direitos, daqueles que não os podem decretar, do ser humano nu que é submetido à repressão e condições desumanas de existência, tornando-se, assim, direitos humanitários. Então, esses direitos que tinham tornado-se vazios, voltam a ser preenchidos por outro sujeito, o *homo sacer* (RANCIÈRE, 2004, p. 307).

Žižek, ao fazer alusão à Hanna Arendt sobre a questão dos refugiados, argumenta que a concepção que se tinha sobre os Direitos Humanos – que se baseava numa suposta existência de um ser humano como tal – é dilacerada ao deparar-se com pessoas que tinham perdido todas as suas qualidades, exceto a de continuarem sendo humanas. E nesse ponto é inegável a proximidade com a ideia de *homo sacer*, ou seja, do ser humano que tem sua vida reduzida a nudez, excluído da comunidade política, “[...] desprovido de uma identidade particular sócio-política que responde por esta cidadania determinada” (ŽIŽEK, 2010, p. 24). No entanto, existe aqui um paradoxo onde no exato momento em que um ser humano é reduzido a um “ser humano em geral” – tornando-se o portador ideal dos Direitos dos Homens que independem de sexo, profissão, cidadania, etnia, religião et alii – é que ele fica privado desses direitos (ŽIŽEK, 2010, p. 24).

Surge então a indagação sobre o que acontece com os Direitos Humanos quando eles são direitos do *homo sacer*, dos excluídos de suas comunidades políticas, visto que eles não têm a capacidade de reivindicar seus direitos (ŽIŽEK, 2010, p. 25). Rancière propõe uma resposta simples para essa indagação: “[...] se aqueles que sofrem repressão desumana são incapazes de reivindicar os Direitos Humanos, que constituem seu último recurso, então alguém deve herdar esses direitos a fim de decretá-los em seu lugar”²⁴, esse

²³ Aqui diz respeito a sua característica pacífica, não interventiva onde os Estados agem de acordo com os tratados e os costumes sem romper com a ordem internacional.

²⁴ “[...] if those who suffer inhuman repression are unable to enact the Human Rights that are their last recourse, then somebody else has to inherit their rights in order to enact them in their place” (RANCIÈRE, 2004: 308).

é o chamado direito de intervenção humanitária, um direito que determinados países assumem em um suposto benefício de populações privadas de direitos, e que muitas vezes vão contra o conselho das próprias organizações humanitárias (RANCIÈRE, 2004, p. 308).

É num cenário de “biopolítica pós-política” (ŽIŽEK, 2014b, p. 45) que acontecem as intervenções humanitárias, todavia, o que se quer dizer quando se fala em um cenário de biopolítica pós-política? Temos aqui presente duas espécies de políticas. A biopolítica prega a regulação da vida, segurança e bem-estar das pessoas; já a pós-política “[...] é uma política que afirma deixar para trás os velhos combates ideológicos para se centrar, por outro lado, na gestão e na administração especializadas” (ŽIŽEK, 2014b, p. 45), ou seja, trata-se de uma conjuntura onde a política foi reduzida a um jogo de negociações de interesses particulares (ŽIŽEK, 2010, p. 29), onde os comportamentos dos agentes de Direito Internacional equivalem aos interesses ideológicos e econômicos de determinado país ou região. Para Žižek é evidente que hodiernamente essas duas dimensões estão interligadas, atuando de forma conjunta: “quando se renuncia às grandes causas ideológicas, tudo o que resta é a administração eficaz da vida” (ŽIŽEK, 2014b, p. 45), contudo, voltando novamente ao conceito de violência e sua paralaxe, podemos fazer uma crítica no exato momento em que se pretende essa “administração apolítica” da vida, pois, essa administração supostamente despolitizada estaria seguindo o “estado normal de coisas” que é posto pela ideologia dominante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aparente neutralidade dos Direitos Humanos e sua pretensão universalizante de condutas éticas são, em alguns casos, utilizados como uma arma ideológica por Estados (ou bloco de Estados) imperialistas para justificar intervenções em países “não adequados” à lógica da economia capitalista global.

Remetemos-nos às observações de Žižek, onde ele sustenta que os Direitos Humanos das vítimas de injustiças extremas e privações de direitos do “Terceiro Mundo” significam, de fato, os direitos que as próprias potências ocidentais²⁵ possuem de poder intervir “[...] política, econômica, cultural e militarmente” em determinados países não ajustados à economia global de sua escolha, e tendo como fundamentação de legitimidade a proteção dos Direitos Humanos universais de indivíduos que estão sendo privados deles (ŽIŽEK: 2010, p. 25).

²⁵ Žižek refere-se aqui principalmente aos Estados Unidos e ao bloco europeu que compreende a OTAN.

A partir da crítica radical de Žižek (2014a, 2014b) e Rancière (2004, 2005) é possível vislumbrar abordagens agonísticas às temáticas de Direitos Humanos sem abdicar de seu núcleo duro emancipatório. De maneira geral é importante não atentar aos “Direitos humanos” na mera identificação entre os entes ‘humano’, ‘vida’ e ‘virtudes cívicas’ (cf. SCHAAP, 2011, p. 23). Isto pois estas distinções remontam um reducionismo epistêmico que presume os referidos entes como ontologicamente dados. Contudo, a atividade política é evidenciada pela atividade contestatória, muitas vezes até aos dados ônticos presumidos. O que há de verdadeira e ontologicamente ‘humano’ em ‘Direitos Humanos’ é a agonia, o litígio, a reivindicação, a partir das quais emergem caracterizações e conceituações que indicam quem está apto ou não para participar da política. Neste sentido, a política, enquanto núcleo duro das teses humanistas, possui um premente caractere estético, pois trata da “partilha do sensível e do sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2005, p. 15).

A tensão entre normatividade e estética parece ser fruto da paradoxal dialética hegeliana no que concerne às antinomias e congruências entre universal e partícula, pois “[...] a universalidade concreta não é universalidade concreta verdadeira se não incluir em si mesma a posição subjetiva de seu leitor-intérprete como ponto particular e contingente a partir do qual a universalidade é percebida” (ŽIŽEK, 2014^a, p. 208). Ao privar um ser humano de sua particular identidade sociopolítico (justificadora de sua cidadania), reduz-se sua humanidade, *id est*, tratar o indivíduo como generalidade absolutizada é negar “Direitos Humanos” antes de qualquer norma cogente frutificada pelo Liberalismo.

Os Direitos Humanos, compreendidos no lato sensu, “[...] são, enquanto tais, uma falsa universalidade ideológica” que servem como disfarce e ideia legitimadora da política concreta da ideologia imperialista e do neocolonialismo das potências ocidentais; esses direitos universais, vistos por uma perspectiva marxista, são de fato os direitos “[...] dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, explorar trabalhadores e mulheres, e exercer dominação política” sobre indivíduos em situação de hipossuficiência (ŽIŽEK: 2010, p. 26). O que existe e deve ser combatido é a essencialização desses direitos contingentes, tomando-os como categorias extra políticas, acima de qualquer ideologia, entretanto trata-se mais uma vez da mesma lógica paraláctica da violência, estando esses direitos inseridos na “normalidade, no pano de fundo da ideologia dominante.

“Jacques Lacan sustentava que, ainda que a mulher de um paciente fosse de fato para a cama com outros homens, os ciúmes daquele deveriam continuar a ser tratados como uma condição patológica” (ŽIŽEK, 2014b, p. 86). *Mutatis mutandis*, ainda que sejam

necessárias determinadas intervenções humanitárias militares os motivos dos agentes que a pretendem continuarão sendo falsos e correspondentes à ideologia do sistema dominante e não aos motivos declarados puros. Contudo, mesmo que os Direitos Humanos não possam ser postulados como ahistóricos ou essencialistas, não significa que devam ser descartados como um fetiche reificado (ŽIŽEK, 2010, p. 28), mas sim que se deve ter cautela ao tratar deles e tentar enxergar objetivos ocultos além de sua aparente pureza não intencionada.

REFERÊNCIAS

- AFANASSIEV, Viktor Grigoryevich. "Filosofia Marxista". Rio de Janeiro: Editorial Vitória. 1963.
- BOBBIO, Norberto. "A Era dos Direitos". Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BROWN, Wendy. "Human Rights and the Politics of Fatalism", In: South Atlantic Quarterly, Durham, v. 103, n. 2-3, 2004, p. 451-463.
- CHAUÍ, Marilena. "O que é Ideologia". 27ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- COUTINHO JORGE. M.A. "Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan". v.1. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- EAGLETON, Terry. "Ideologia". São Paulo: Boitempo. 1997.
- KENNEDY, Emmet. "Ideology from Destutt De Tracy to Marx". In. "Journal of the History of Ideas", Vol. 40, Nº. 03. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1979. Disponível no sítio eletrônico <https://www.jstor.org/stable/2709242> . Acessado em 15 de janeiro de 2017.
- LESSA, Renato. "Filosofia Política: para quê?" In. Breviário de Filosofia Pública, Nº.88, Vol. 03. Niterói: Laboratório de Estudos Hum(e)anos - UFF. 2013.
- LOSURDO, Domenico. "Liberalismo. Entre Civilização e Barbárie". São Paulo: Anita Garibaldi, 2015.
- LÖWY, Michael. "Ideologias e Ciências sociais: Elementos para uma Análise Marxista". São Paulo: Cortez Editora, 1985.
- MANNHEIM, Karl. "Ideologia e Utopia". Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1976
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. "A Ideologia Alemã". São Paulo: Boitempo, 2017.

MASCARO, Alysso Leandro. "Estado e Forma Política". São Paulo: Boitempo, 2013.

MAZZUOLI, Valério. "Curso de Direito Internacional Público". 5ª. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

MÉSZÁROS, István. "O Poder da Ideologia". São Paulo: Boitempo. 2004

PIOVESAN, Flávia. "Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional". 14ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____. "Temas de Direitos Humanos". 7ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. "A partilha do sensível". Editora 34: São Paulo, 2005.

_____. "Who is the Subject of Human Rights," In. South Atlantic Quaterly Vol. 2. N.3, Spring 2004.

SCHAAP, Andrew. "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt". In. European Journal of Political Theory January. Vol.10, N.1. pp. 22-45.

ŽIŽEK, Slavoj. Contra os Direitos Humanos. Mediações – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 15, n. 1, p. 11-29, 2010.

_____. "Menos que Nada: Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético". Boitempo, 2014a.

_____. "O Espectro da Ideologia". In: _____. "Um Mapa da Ideologia". Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. "Violência". São Paulo: Boitempo, 2014b.

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos
nos 30 anos da Constituição Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018,

UESPI, Teresina-PI

GT 01

Fundamentos Filosóficos e História dos Direitos Humanos

A SUBJETIVIDADE MODERNA E O SURGIMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

Nicholas Arena Paliologo (*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro*)¹

Daniel Machado Gomes (*Universidade Católica de Petrópolis*)²

Felipe César Santiago de Souza (*Universidade Católica de Petrópolis*)³

Tiago da Silva Cicilio (*Universidade Católica de Petrópolis*)⁴

INTRODUÇÃO

Compreender o surgimento e a consolidação dos direitos humanos passa por investigar as características da subjetividade moderna que permitiram aos homens se enxergarem como titulares de direitos universais como a liberdade, a vida, a propriedade. Neste sentido, os direitos humanos são indissociáveis da percepção moderna a respeito do que significa ser um sujeito. Assim, não é por acaso que estes direitos nascem na modernidade em documentos escritos, assumindo a forma de prerrogativas subjetivas que não existiam nem na antiguidade nem no mundo medieval.

O presente estudo tem o objetivo de investigar a relação entre a subjetividade moderna e o surgimento dos direitos humanos, utilizando como marco teórico as ideias do filósofo canadense Charles Taylor que aparecem no livro *As Fontes do Self*, obra em que se discutem as diferentes raízes que formaram a concepção moderna da subjetividade. Este estudo se justifica na medida em que, ao investigar os traços determinantes do *self* moderno, lança novas luzes sobre a natureza dos direitos humanos e sobre a extensão da proteção por eles conferida. A metodologia empregada será a revisão bibliográfica com pesquisa em livros e artigos científicos, tendo como principais fontes de análise as obras de Charles Taylor e O Segundo Tratado de Locke.

O texto que segue está dividido em três partes, na primeira serão indicadas as características centrais da subjetividade moderna na ótica de Charles Taylor: a autoexploração e a autorresponsabilidade. O artigo demonstrará que a autorresponsabilidade, ou autonomia moral, se formulou em termos de direitos humanos, devido à combinação de diferentes fontes que integram a tradição filosófica ocidental, entre as quais se encontram as ideias de John Locke.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direito da UniRio.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da UCP.

³ Graduando em Direito da UCP.

⁴ Graduando em Direito da UCP.

A segunda parte do texto destaca a contribuição do pensamento de Locke para o surgimento dos direitos humanos, uma vez que sua obra reforça a autonomia moral subjetiva, concebendo o homem como um *self* pontual - uma interioridade neutra desprendida do grupo social ao qual o indivíduo pertence. O estudo demonstrará que Locke reforçou a autorresponsabilidade de cada um, característica que se traduziu em direitos a serem invocados contra o Estado e contra os demais homens, quando houver violação das liberdades.

Por fim, a terceira e última seção investigará uma importante faceta política do *self* pontual: a possibilidade do direito de resistência ao exercício ilegítimo da autoridade, conforme o entendimento de Locke. Com isso, foi produzida uma revolução na teoria do direito natural, transformando-se os direitos naturais em prerrogativas subjetivas. Será indicada a influência da teoria política de Locke na deflagração das revoluções burguesas e das primeiras declarações jurídicas de direitos humanos.

CARACTERÍSTICAS DA SUBJETIVIDADE MODERNA

Segundo Charles Taylor (2013, p.241), os dois traços determinantes da interioridade do sujeito moderno são a autoexploração e o autorresponsabilidade. O primeiro confere importância à particularidade de cada pessoa e é uma das facetas mais marcantes do *self* moderno, fazendo com que cada homem seja incondicionalmente titular de respeito e de dignidade. O segundo traço se formula em termos da responsabilidade do sujeito perante si mesmo que serve de base do respeito às escolhas morais de cada pessoa, algo fundamental no projeto emancipatório moderno.

Por detrás da noção de autoexploração subjaz o reconhecimento de que cada pessoa seja portadora de uma singularidade única e de uma originalidade. Este dado por si só implica no respeito à autonomia moral de cada pessoa independentemente do valor que possamos atribuir às escolhas dos outros. Esta autonomia moral é a autorresponsabilidade do sujeito pela condução do seu *self*. No mundo ocidental, este respeito à autonomia moral de cada um (autorresponsabilidade) se formulou em termos de direitos subjetivos aos quais chamamos direitos humanos.

Dessa maneira, pode-se afirmar que existe uma vinculação direta dos aspectos que caracterizam a subjetividade moderna – autoexploração e autorresponsabilidade – com os direitos humanos. A atitude de se autoexplorar valorizando a própria originalidade, levará o sujeito moderno a se enxergar como fonte de prerrogativas morais (direitos) pelo simples fato de ser do modo como é. Na modernidade o “eu” passa

a titularizar direitos subjetivos que protegem a sua autonomia moral, os direitos humanos que servem de fonte para o projeto emancipatório moderno.

A subjetividade moderna apresenta várias facetas pois existem diversas vertentes do que significa ser um sujeito, um agente humano, uma pessoa. A partir das ideias dos pensadores que formam a tradição ocidental, Taylor se dedica a investigar as origens das características do sujeito moderno na obra *As Fontes do Self*. Para o autor (2013, p.15), a investigação acerca do “eu” moderno depende da compreensão de como nossas representações de bem evoluíram, ele vincula individualidade e bem, identidade e moralidade. Por isso, uma arqueologia das ideias a respeito do “eu”, do *self* pode auxiliar a definição de uma ética contemporânea que responda aos desafios impostas pela democracia.

Taylor explica (idem, p. 149) que a ideia moderna do *self* (sujeito) está ligada ao sentido que damos à noção de interioridade. Isso significa que enxergamos nossas capacidades ou potencialidades como interiores, à espera do desenvolvimento que se realizará na esfera exterior (pública). A “geografia” a respeito do que está dentro e do que está fora é em grande parte característica do nosso mundo – o mundo dos ocidentais modernos, pois a percepção do que compõe a nossa interioridade não é universal e se trata de uma forma historicamente limitada de autocompreensão.

A obra *As Fontes do Self* de Taylor se propõe a percorrer o caminho pelo qual a subjetividade moderna se consolidou, analisando como o pensamento de certos autores serviu de paradigma aos mais diversos aspectos que integram a interioridade do sujeito moderno. Nesse percurso da nossa autocompreensão, o autor ressalta as contribuições de alguns pensadores cujas ideias exprimem fontes importantes. É o caso de Platão e a importância do autodomínio expresso pela sua doutrina moral, Agostinho e o voltar-se para dentro, Descartes e o papel do *cogito*, Locke e a rejeição a qualquer princípio inato, Montaigne e a importância conferida à originalidade de cada homem. Segundo Taylor (idem, p. 241), a soma destas influências fará com que na virada do século XVIII algo bem parecido com o *self* moderno esteja em formação na Europa com ramificações americanas.

Vale ressaltar que além das ideias filosóficas, outros processos de ordem econômica, política e militar também colaboraram para a formação da noção moderna de subjetividade e para a consequente atribuição de direitos subjetivos. Caberia indagar também até que ponto os filósofos influenciaram a modernidade com suas ideias ou descreveram um processo em curso, categorizando as novas formas como o sujeito passava a se enxergar. Nenhuma destas questões, entretanto, será analisada detalhadamente neste trabalho, uma vez que nosso objetivo é simplesmente correlacionar a reflexão sobre a subjetividade com os direitos humanos.

A partir do conjunto de visões mencionadas acima que atuam como fontes morais para a autocompreensão subjetiva, Taylor aponta dois traços determinantes da interioridade do sujeito moderno: a autoexploração e o autocontrole, sendo ambos de herança agostiniana. O primeiro confere importância à particularidade de cada pessoa e é uma das facetas mais marcantes do *self* moderno, fazendo com que cada homem e cada mulher sejam incondicionalmente titulares de respeito e de dignidade. O segundo traço nomeado de autocontrole se formula em termos da responsabilidade do sujeito perante si mesmo e é a base do respeito às escolhas morais de cada pessoa, algo fundamental no projeto emancipatório moderno. Autoexploração e autocontrole são fatores determinantes para o surgimento dos direitos humanos, mas também sofrem influência destes direitos na medida em que a positivação assegura e alimenta a institucionalização do *self* moderno.

Por detrás da noção de autoexploração subjaz o reconhecimento de que cada pessoa seja portadora de uma singularidade única e de uma originalidade. Este dado por si só implica no respeito à autonomia moral de cada pessoa independentemente do valor que possamos atribuir às suas escolhas. Taylor explica (2013, p. 25) que no Ocidente moderno este respeito à autonomia moral de cada um se formulou em termos de direitos subjetivos que nomeamos de direitos humanos.

Pode-se afirmar, portanto, que a autorreflexão leva à autorresponsabilidade e ao reconhecimento de que cada um seja considerado titular de dignidade e de direitos. Ao buscar se autoexplorar, o sujeito revela a consciência de ter uma consciência a ser formada, atitude que pode ser bem ilustrada pela obra *Os Ensaios*, de Michel de Montaigne. O livro é exemplar deste tipo de comportamento autorreflexivo determinante para o valor emancipatório que a singularidade do indivíduo assume no projeto da modernidade. Por outro lado, nosso senso moderno de interioridade também é marcado pela percepção de que temos possibilidade de nos remodelar por meio de uma ação metódica e racional, segundo Taylor (2013, p.210). Esta faceta desprendida do sujeito é nomeada pelo autor canadense como “*self* pontual”, uma vertente importante da subjetividade moderna que deve seu desenvolvimento a John Locke.

AUTOEXPLORAÇÃO E AUTORRESPONSABILIDADE

De acordo com Taylor (2013, p.239), a autoexploração pode ser exemplificada pelas ideias do filósofo renascentista Michel de Montaigne, autor que funda um tipo de reflexão radical que adquire importância fundamental para a modernidade. Montaigne apresenta um caminho de internalização que é uma das fontes para a construção da subjetividade moderna. Montaigne seculariza o “voltar-se para dentro” de Agostinho,

atitude que teve muita influência na noção de subjetividade ocidental. Ele explora o que somos a fim de estabelecer nossa singularidade e não uma natureza universal do homem, a procura do autoconhecimento não significa o conhecimento impessoal da natureza humana mas significa compreender o seu próprio modo de ser.

Montaigne escreve *Os Ensaíos* no Renascimento do século XVI, trata-se de um autorretrato composto por palavras que expõe os diversos movimentos internos do seu percurso reflexivo. Segundo o próprio Montaigne (2004, p.805), ele não pinta o ser, mas a passagem, como se pode ler no Livro III. Em qualquer que seja o tema do ensaio, o autor busca conhecer a si próprio, aproximando a obra de um diálogo consigo mesmo do qual resulta uma filosofia acidental. Neste sentido, a obra de Montaigne espelha a busca pelo autoconhecimento desde o primeiro capítulo.

O autorretrato montaigniano pretende exprimir o movimento variante do discurso do autor sobre si mesmo e não a essência do eu. Montaigne descreve a sua inconstante e incompleta interioridade, dispensando a descrição de feitos ou ações externas. Por isso, o sujeito que emerge dos *Ensaíos* na sua irrepitível singularidade precisa de alguma estabilidade para orientar o agir que se mostra heterogêneo, múltiplo, disperso, mutável e incontrolável.

Taylor (2013, p. 237), explica que, apesar de Descartes também ser um dos fundadores do individualismo moderno, sua postura em relação ao *self* é oposta a Montaigne, porque a perspectiva cartesiana despreza a experiência comum, objetivando uma ciência do sujeito em sua essência geral através de provas do raciocínio impessoal. Já a obra de Montaigne identifica no sujeito uma diferença irrepitível, por meio de uma crítica de autointerpretações que leva à compreensão da própria originalidade, das exigências, aspirações e desejos do eu. Montaigne não quer apenas encontrar uma ordem intelectual que permita a compreensão das coisas, ele procura os modos de expressão que permitam que o particular não seja desprezado. A aspiração de Montaigne é afrouxar as categorias gerais de funcionamento normal e libertar nossa autocompreensão do peso monumental das interpretações universais para tornar visível nossa originalidade.

Quando Montaigne se permite falar em nome próprio, ele se confere o direito de expressar a sua experiência personalizada, adotando uma atitude de autoexploração que leva o sujeito a se desgarrar da tradição em direção à emancipação pessoal. A autoexploração conduz à autorresponsabilidade pois o agente que explora seu *self* passa a assumir a responsabilidade de conduzi-lo, libertando-se do que possa dificultar seu projeto pessoal. *Os Ensaíos* representam bem a atitude moderna em relação à subjetividade que é marcada pelas noções de autoexploração e autorresponsabilidade.

A partir do momento em que o projeto de emancipação se universalizou na consciência dos modernos, surgiu o caminho que levou aos direitos humanos como forma de institucionalização desta nova perspectiva sobre o *self*. Conforme será explicado na sessão abaixo, com o *self* pontual, Locke radicaliza a percepção moderna sobre o “eu” baseada na autoexploração e na autorresponsabilidade, que é tão bem ilustrada pelos *Ensaio*s.

SELF PONTUAL

O *self* pontual adquire o sentido de uma interioridade neutra, motivada pelo sentido de desprendimento em relação a qualquer conhecimento inato e em relação ao grupo social ao qual o indivíduo está inserido. Esta importante tendência da subjetividade moderna aparece expressa pelas ideias de John Locke, que foram determinantes para a concepção ética atomista que radicaliza a independência do sujeito em relação à comunidade. Nesta seção buscaremos compreender o sentido do *self* pontual, sua relação com a rejeição à teoria das ideias inatas e, por fim, a influência em relação ao atomismo.

A chave para se compreender o *self* pontual é o desprendimento que envolve uma postura instrumental em relação às propriedades, desejos, inclinações, tendências, sentimentos, para que possam ser elaborados, fortalecendo alguns e eliminando outros. Segundo Taylor (2013, p.215), Locke rejeita toda e qualquer forma de doutrina das ideias inatas, apesar de esta rejeição ser normalmente interpretada apenas no âmbito epistemológico. Taylor demonstra (idem, p.216) que o autor amplia a perspectiva antiteleológica da natureza humana para além do campo relacionado com o conhecimento, atingindo também a noção de moralidade.

Locke entende que a mente é tábula rasa desprovida de conteúdo, razão pela qual o saber humano seria determinado pelas impressões advindas da experiência e não de um fundamento inteligível inato. Por isso, Locke é contrário a qualquer visão que considere o homem naturalmente inclinado para a verdade ou sintonizado com ela. Ele crê que as concepções do homem sobre o mundo constituiriam uma síntese das ideias que recebemos originalmente da experiência.

Na perspectiva lockeana, a influência da paixão, do costume e da educação inculca erros no indivíduo, de maneira que o contratualista inglês sugere um movimento duplo de suspensão e exame como modo de superar o paradigma de que o homem já possuiria determinadas ideias ínsitas a si próprio. Sob esta ótica, o inatismo constitui em verdade tudo aquilo que os indivíduos receberam pela experiência ao longo de suas vidas - pelas sensações e pela reflexão -, o que refuta

a ideia de consenso universal (tão preconizada no início do século XVIII).

A propósito da crítica de Locke, Taylor indica (2013, p.215) que não se trata de algo novo em si. A novidade, porém, está na extensão do desprendimento que Locke propôs, pois ele reifica a mente num grau extraordinário e adota um atomismo profundo, de modo a demonstrar que mesmo as ideias de nossa mente que têm importância genérica são, em si, particulares.

O objetivo deste duplo movimento é remontar a visão do homem a partir de sua própria consciência por intermédio das experiências advindas das sensações e da reflexão que nos fazem assumir a responsabilidade por nossas concepções de vida. Por este processo de purificação da razão, ela se autonomiza dos costumes, da educação e das autoridades locais dominantes. Isso será fundamental para o desenvolvimento dos ideais democráticos no campo da política, bem como para a própria concepção de indivíduo enquanto sujeito de direito no contexto social.

Locke não concebe outra alternativa para o adequado conhecimento das coisas fora do indivíduo senão pelas sensações. Através delas, as diversas ideias - simples e complexas - são impressas na mente por intermédio da experiência, pressupondo-se a existência de um mundo exterior ao sujeito e à consciência que a percebe.

Para Locke, somente as ideias extrínsecas ao indivíduo é que serão capazes de dar notícia de que existe efetivamente algo fora dele, ainda que não seja possível acessar qualquer informação acerca dos meios e modos pelos quais tais ideias foram constituídas e produzidas. Nesta ótica, a mera ideia no pensamento não é capaz de provar a existência de algo extrínseco ao próprio ser, pois a recepção efetiva das ideias advém das sensações obrigatoriamente. O ato de se ter na ideia qualquer coisa não tem o condão de provar a existência dessa coisa, conforme ensina Locke (1999, p.875).

Em Locke, o saber humano está determinado pelas impressões advindas destas sensações a partir das experiências vivenciadas por cada indivíduo, de modo que cada pessoa terá a sua própria verdade na medida em que possui sua própria percepção sobre a realidade. A recepção efetiva de determinada coisa exterior por meio dos sentidos é que permite o conhecimento por nossa mente de sua efetiva existência, ainda que não se saiba como foi produzida. Portanto, Locke é contrário a qualquer visão que nos considere inclinados para a verdade ou vinculados por natureza a ela.

O contratualista inglês é avesso ao argumento de que a razão poderia constituir a única fonte do conhecimento humano. O argumento do consenso universal, que foi usado por aqueles autores que defendiam a existência de

princípios inatos ao longo do século XVIII, parecia-lhe provar exatamente o contrário. A sua própria experiência acerca da humanidade não lhe permitiria admitir a ideia de qualquer princípio universalmente aceito, conforme afirmava Locke (1999, p.32).

Importante notar que esta teoria não era nova, outros pensadores já haviam realizado igual crítica anteriormente. A novidade em Locke, entretanto, que o diferencia dos demais autores, está na extensão da proposta de desprendimento que ele busca realizar ao reificar a mente em grau extraordinário, adotando a visão do atomismo profundo a partir da compreensão de que todo conhecimento passível de ser realizado estaria, em sua origem, desprovido de qualquer conteúdo.

Seriam os dados da experiência que imprimiriam na mente tudo aquilo que se conhece, razão pela qual o saber humano seria determinado pelas impressões advindas da sensação e não por qualquer fundamento inteligível racional. A crítica à teoria das ideias inatas revela-se evidente quando nos deparamos com a famosa comparação de Locke da mente humana a uma folha de papel em branco, quando afirma:

suponhamos, então que a mente seja, como se diz, um papel branco, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer ideias. Como chega a recebê-las? De onde obtém esta prodigiosa abundância de ideias, que activa e ilimitada fantasia do homem nele pintou, com uma variedade quase infinita? De onde tira todos os *materiais* da razão e do conhecimento? A isto respondo com uma só palavra: da experiência. Aí está o fundamento de todo o nosso conhecimento; em última instância daí deriva todo ele (LOCKE, 1999, p. 107).

Para além da teoria epistemológica, a crítica ao argumento do consenso universal permitiu a Locke questionar também as referências das diferentes práticas morais. Isso porque, segundo Locke (1999, p. 59), não seria possível justificar por imperativo da própria consciência, os motivos que levam a práticas éticas contraditórias pelos homens, se a consciência fosse uma prova da existência de princípios inatos.

Locke considera que nossas visões de mundo são sínteses das ideias que originalmente foram recebidas por intermédio da sensação e da reflexão sob influência de pensamentos pré-concebidos, quer pela verificação expressa ou tácita, quer pela resolução da autoridade das pessoas que se respeita. Ambos determinantes, no entanto, para que tais opiniões se transformassem em verdades indiscutíveis, evidentes e supostamente inatas, pautadas, enquanto aspecto essencial da vida moral, por preconceitos que gerariam erros e enganos na própria mente do indivíduo.

A visão de Locke sobre as questões morais é que estas poderiam constituir proposições evidentes por si próprias, passíveis, inclusive, de análise racional e

realizada *a priori*, tal como a matemática. Locke (1999, p.775) acreditava que a medida da correção de determinados atos morais poderia ser deduzida de proposições evidentes por si mesmas, tão incontestáveis que seria possível aplicá-los com a mesma indiferença e com a mesma atenção com que se aplica os raciocínios da matemática.

A busca da verdade para Locke passa pelo desprendimento de toda experiência percebida, a partir do cuidadoso uso das faculdades mentais. O conhecimento somente será efetivamente verdadeiro quando houver conformidade entre as ideias do indivíduo e a realidade das coisas. A tarefa primordial para se alcançar a adequada percepção pressupõe, portanto, a demolição de tudo aquilo que foi inculcado indevidamente na mente humana: demolir para reconstruir um novo paradigma que terá o indivíduo e sua própria consciência como bases sólidas para o efetivo acesso ao verdadeiro conhecimento.

Este processo de desprendimento das atividades do pensamento irrefletidas em nossas mentes (e que nos afastam da verdade segundo Locke) propiciará a apreensão do conhecimento a partir da nossa experiência e de nossas próprias ideias, constituindo o cerne para a proposta de “eu” que o mundo moderno demandará. Taylor descreve esta ideia de “eu” em termos do *self* pontual, concepção subjetiva segundo a qual o desprendimento de ideias de nossa mente nos permite cumprir com o ideal de autorrealização individual.

Este ideal de sujeito é compreendido como alguém livre de influências pré-concebidas, alguém apto a realizar a sua independência e a responder perante a própria consciência pelas escolhas morais. O objetivo da desmontagem de Locke é remontar nossa visão de mundo pela suspensão e pelo exame das nossas ideias. A sua busca pelo conhecimento pressupõe a atividade autorreflexiva do homem que nos permite assumir a responsabilidade por nossas concepções de vida, de liberdade e de razão. Trata-se da autorresponsabilidade, característica determinante para o surgimento dos direitos humanos.

O termo autorresponsabilidade foi empregado pela primeira vez por Husserl para designar a oposição de Descartes ao uso do argumento de autoridade como fundamento de nossas escolhas morais. Locke compartilha com Descartes da mesma oposição essencial à autoridade, incitando-nos a pensar por nós mesmos através da razão desprendida que é própria da modernidade. Por isso, Taylor (2013, p.219) resolveu estender a Locke a noção husserliana de autorresponsabilidade para designar a autonomia moral conjugada com uma percepção procedimental da razão.

Para Locke, todos somos chamados a construir nossa própria descrição racional das coisas, o procedimento é reflexivo e envolve essencialmente a perspectiva

da primeira pessoa. Assim, o sujeito se desprende de suas crenças a fim de submetê-las a exame, sendo que cada pessoa deve fazer este procedimento por si mesma. De acordo com esta formulação, não ficamos independentes só depois de adquirir ciência, todo o caminho para o conhecimento já deve pressupor a independência do indivíduo.

Taylor explica (2013, p.220) que em Locke a exigência da razão despreendida fica ainda mais intensificada pelo princípio protestante da adesão pessoal. A visão antiteleológica de Locke sobre a mente exclui as teorias do conhecimento que supõem uma verdade inata, bem como as teorias morais que enxergam o homem inclinado para o bem, por natureza.

Locke desenvolve toda sua teoria de identidade tendo como pressuposto o fato de que as pessoas constituem seres pensantes em si, que não só raciocinam e refletem sobre as coisas, mas também possuem a capacidade de pensar a si próprio como ser pensante. O autor inglês (1999, p.459) concebe como pessoa o “eu” interior, fundindo a identidade da pessoa com a identidade de sua consciência e, como consequência, Locke intensifica a responsabilidade moral do indivíduo por seus pensamentos e atos.

Identidade e consciência se fundem de maneira que a consciência moral da identidade pessoal afetará toda a teoria ética e política de Locke. No primeiro caso, a teoria ética se caracteriza pela oposição do uso de argumentos de autoridade para definir as escolhas morais dos indivíduos. No segundo caso, a teoria política é marcada pela oposição à autoridade governamental que tenha violado os direitos naturais, causa da ilegitimidade do poder segundo Locke, conforme veremos na próxima seção.

O *self* pontual atua como fonte dos direitos humanos por se tratar de uma subjetividade dotada de irrestrita capacidade autorreflexiva que dispõe da possibilidade de se moldar e se remoldar independentemente da comunidade. Ele é um átomo humano que passa a ter a responsabilidade e também o direito de definir as próprias concepções de vida, de liberdade e de razão. Esta forma de subjetividade (*self* pontual) é a origem das liberdades fundamentais modernas pois apenas um sujeito emancipado de tal forma poderia se autoproclamar titular do direito de liberdade de associação, de consciência religiosa, de expressão artística, de ir e vir, enfim dos chamados de direitos humanos de primeira dimensão. Em suma, retiramos a noção de que somos titulares de prerrogativas inatas (direitos humanos) das concepções que partilhamos sobre o que significa sermos humanos, neste ponto é flagrante a contribuição das ideias de John Locke para a formação da cultura ocidental.

DIREITO DE RESISTÊNCIA E DIREITOS HUMANOS

As ideias políticas de Locke sobre o direito de resistência podem ser interpretadas como desdobramentos da sua concepção a respeito da subjetividade que assume a forma do *self* pontual. A visão atomista sobre o sujeito leva Locke a prever direitos naturais que servem para limitar o uso do poder pela autoridade, conforme se percebe no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Desta forma, o pensamento de Locke influencia diretamente o aparecimento das revoluções burguesas e das primeiras declarações de direitos do homem.

Ao defender que a comunidade atribui o poder ao homem, Locke rompe com a obediência cega ao soberano. Na visão do autor, Deus concede o cetro ao povo para entregá-lo ao soberano, razão pela qual este passa a ter poderes limitados e não mais absolutos. Um governo absoluto não tem legitimidade porque é pior do que o estado de natureza no qual os indivíduos consentem na institucionalização do poder, cedendo parte de suas liberdades para a formação da sociedade civil. A falta de legitimidade dá sustentação à desobediência já que os cidadãos devem obedecer apenas ao governo legítimo.

Assim, Locke vincula a legitimidade da autoridade com os direitos do indivíduo perante o Estado, concebendo o sistema jurídico como inspiração lógica das leis naturais. O direito natural ocupa a posição de uma condição-limite do governante, caso contrário ele pode ser derrubado. Esta perspectiva é extremamente inovadora na época, Locke confere uma posição inédita aos direitos que, anos depois, passará a ser ocupada pelos direitos humanos.

No *Segundo Tratado* Locke descreve a passagem da sociedade de natureza à sociedade civil, prevendo um direito de resistência oponível ao soberano ilegítimo. Este direito nasce para a comunidade organizada na forma de dever de reagir aos desmandos daquele que age em descompasso com as leis naturais, o que configura uma traição dos agentes do Estado na perspectiva de Locke. Os direitos naturais servem, portanto, de fundamento das leis que regem o homem na sociedade e também das leis que regem o estado de natureza.

Locke partilha da ideia do sistema jurídico como inspiração lógica das leis naturais. José Carlos Buzanello bem explica a inserção de Locke entre os jusnaturalistas:

Admitem-se três períodos distintos na evolução dos direitos naturais: o primeiro período compreende a teoria de Grócio, Hobbes, Spinoza e Pufendorf: o Direito natural residia meramente na prudência do governante. Entretanto, a “teoria dos direitos naturais nasce com

Hobbes”, uma teoria completa que se tornará, mais tarde, por outros autores, um expediente para fundar a teoria dos limites da soberania. Em Hobbes, o Direito natural apenas sinaliza a virtude da força do soberano, nunca numa condição de limite. O segundo período é caracterizado pelo liberalismo de Locke e Montesquieu. Locke salienta o Direito natural como condição-limite do governante, caso contrário ele pode ser derrubado; já o terceiro período é marcado pela crença da legitimidade do poder por meio da democracia, na lavra de Rousseau e Kant (BUZANELLO, 2001, p.26).

Para Locke, o homem detém o poder político no estado de natureza e por um pacto mútuo passa ao estado social a fim de conservar a propriedade em sentido amplo que contempla a vida, a liberdade e os bens. Locke deixa claro que a liberdade é mantida, sendo limitada somente quando da punição de atentados aos próprios direitos. Noutras palavras, o corpo político substitui as armas individuais de defesa das liberdades, passando a ser o garantidor da vida, da liberdade e dos bens:

A única maneira pela qual alguém se despoja de sua liberdade natural e se coloca dentro das limitações da sociedade civil é através de acordo com outros homens para se associarem e se unirem em uma comunidade para uma vida confortável, segura e pacífica uns com os outros, desfrutando com segurança de suas propriedades e melhor protegidos contra aqueles que não são daquela comunidade.

Pois o que move uma comunidade é sempre o consentimento dos indivíduos que a compõem, e como todo objeto que forma um único corpo deve se mover em uma única direção, este deve se mover na direção em que o puxa a força maior, ou seja, o consentimento da maioria; do contrário, é impossível ele atuar ou subsistir como um corpo, como uma comunidade, como assim decidiu o consentimento individual de cada um; por isso cada um é obrigado a se submeter às decisões da maioria (LOCKE, 1994, p.139-140).

O despotismo da autoridade recoloca os indivíduos no estado de natureza. Neste sentido, o governo que exerce o poder político para realizar os próprios interesses é tirânico, empreendendo a força para a preservação dos próprios poderes. Este governo deixa de gozar de legitimidade, pois age de forma contrária aos interesses comuns que são a própria razão para a existência da sociedade civil. Igualmente grave é quando o governo deixa de se guiar pelas leis naturais, que são, em estado de natureza, a preservação da vida, da liberdade e da propriedade em sentido estrito.

Locke afirma que os direitos naturais são inerentes à vida no estado de natureza. A ameaça de transgressões aos direitos naturais (vida, a liberdade, propriedade) faz com que os indivíduos em comunidade acordem em estabelecer um governo civil que tem por responsabilidade a salvaguarda dos cidadãos em primeiro

plano e a salvaguarda de si próprio. A mesma responsabilidade do governante também recai sobre o poder legislativo já que, uma vez constituído, este não pode fazer leis que retirem dos indivíduos a propriedade (em sentido amplo): "a preservação da propriedade é o objetivo do governo, e a razão por que o homem entrou em sociedade" (LOCKE, 1994, p.166).

Quando o legislativo passa a fazer leis que pouco ou nada tem de afetação de direitos naturais, o legislador impõe aos cidadãos uma restrição desmesurada do direito de propriedade em sentido amplo (vida, liberdade e bens):

O legislativo age contra a confiança nele depositada quando tenta invadir a propriedade do súdito e transformar a si, ou qualquer parte da comunidade em senhores que dispõem arbitrariamente da vida, liberdade ou bens do povo (LOCKE, 1994, p.218).

Enfim, a resistência nasce por causa das arbitrariedades do governante que deixa de se orientar pelo bem comum e passa a se guiar pelos próprios interesses. Em relação ao poder executivo, Locke assim se manifesta:

age contra ambas quando começa a estabelecer sua própria vontade arbitrária como a lei da sociedade. Ele age também contrário a sua confiança quando emprega a força, os recursos do Tesouro e os cargos públicos da sociedade para corromper os representantes e obter sua convivência com seus propósitos; ou se abertamente ele alicia os eleitores (LOCKE, 1994, p.219).

A resistência em Locke é uma manifestação de contrariedade ao direito instituído, não é uma mera ilegalidade. Ela se opõe ao mandamento legal em sentido amplo, por isso nem sempre a restrição aos direitos fundamentais leva à resistência, já que é tarefa estatal harmonizar os diversos interesses. A questão se põe nos limites das restrições para o bem comum que não ultrapassem os direitos naturais, pois estes permaneceram valendo no estado de sociedade uma vez que não foram alienados quando da passagem do estado de natureza.

O pensamento de John Locke sobre a resistência influencia a genealogia dos direitos humanos, porque serve de fundamento para a invocação de prerrogativas inseparáveis do sujeito, que podem ser usadas como trunfos em face do poder. Trata-se do germe que levará ao surgimento de diversas revoluções liberais de inspiração burguesa como foi o caso da Revolução Francesa. A noção de resistência também está por detrás de diversos documentos jurídicos produzidos ao longo do século XVIII que consignaram direitos humanos como, por exemplo, a Declaração de Independência dos EUA ou a Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão na França.

Em Locke o direito de resistência nasce da falta de legitimidade de um governo que não se esforça em proteger os direitos naturais. Este pensamento do autor colabora para o surgimento dos direitos humanos por transformar os direitos naturais (vida, liberdade e bens) no padrão crítico da lei positiva. Locke concebe os direitos naturais como prerrogativas exigíveis da autoridade que, uma vez violadas, podem ensejar o uso da resistência.

Na perspectiva de Locke, os direitos se tornam, portanto, um fator de mobilização que é capaz de gerar revoluções, em que pese o fato de que para ele a resistência só se justifique na medida em que o governante desrespeite os direitos naturais à vida, à liberdade e à propriedade. Pode-se afirmar, desse modo, que Locke planta a semente da qual os direitos humanos germinaram já que estes direitos surgem como uma promessa para eliminar ou limitar o poder sob a premissa da liberdade natural do indivíduo.

Apesar de o Ocidente possuir uma longa tradição de contestação à lei e às estruturas de poder que remonta aos gregos, foi na modernidade com o aparecimento dos direitos humanos que esta crítica adquiriu um novo sentido, possibilitando a oposição de direitos subjetivos ao Estado e aos demais cidadãos. Uma tal atitude diante do mundo foi viabilizada a partir das ideias de diversos pensadores que reformularam o sentido das relações de poder em função do projeto emancipatório moderno. Neste sentido, as ideias políticas de Locke sobre resistência favoreceram o surgimento dos direitos humanos e podem ser enxergadas como um corolário da concepção de subjetividade humana idealizada pelo autor na forma do *self* pontual.

CONCLUSÃO

O presente texto partiu da premissa de que compreender o surgimento e a consolidação dos direitos humanos passa por investigar os traços característicos do “eu” moderno que permitiram ao agente se conceder direitos universais (a liberdade, a vida, a propriedade) formulados em documentos escritos como a Declaração de Independência dos EUA e a Declaração Universal do Homem e do Cidadão. Desta forma, buscou-se compreender os aspectos do “*self*” estabelecidos na obra de Locke que possibilitaram nos enxergarmos como titulares de direitos humanos na modernidade.

Na primeira parte do artigo foram apresentados os traços determinantes da interioridade do sujeito moderno, segundo Charles Taylor: a autoexploração que confere

importância à particularidade de cada pessoa e a autorresponsabilidade que serve de base do respeito às escolhas morais de cada pessoa. Assim ficou demonstrada a existência de uma vinculação direta entre a autorresponsabilidade e os direitos humanos, pois a autonomia moral de cada um fez com que o sujeito se enxergasse como fonte de prerrogativas morais (direitos) pelo simples fato de ser do modo como é.

O artigo demonstrou que a atitude de Michel de Montaigne, consignada na obra *Os Ensaios*, é paradigmática da autoexploração e, por conseguinte, da autorresponsabilidade, consideradas por Taylor os pontos fundamentais da subjetividade moderna. Foi percebido que os *Ensaios* são elaborados na forma de um quadro que expõe os diversos movimentos internos do percurso reflexivo do autor, valorizando a originalidade de cada homem. Nele o “eu” não é visto como uma substância que possa ser compreendida universalmente, mas aparece como uma singularidade. A obra de Montaigne espelha a busca pelo autoconhecimento sem procurar o universal, pois Montaigne identifica no sujeito uma diferença irrepetível.

A percepção da própria originalidade, das exigências e aspirações do “eu” encaminhou o sujeito moderno para a consciência dos direitos humanos. Nesta trajetória, o *self* pontual, que resulta das ideias de Locke, radicaliza a percepção moderna sobre o “eu” baseada na autoexploração e na autorresponsabilidade. O texto analisou o sentido do *self* pontual e demonstrou de que forma a visão de Locke sobre a subjetividade influencia o surgimento da consciência dos direitos humanos na modernidade. Foi visto que Locke concebe o sujeito humano de modo desprendido em relação à comunidade, um verdadeiro *self* pontual que se caracteriza principalmente pela autorresponsabilidade, ou seja, pela possibilidade de assumir a autonomia de suas escolhas morais, atitude que é fonte para os direitos humanos.

Por fim, o texto relacionou a concepção de subjetividade em Locke (*self* pontual) e a teoria política sobre o uso do direito de resistência. Foi apontado que Locke inaugura a possibilidade do rompimento com a obediência cega ao soberano, por defender o uso do direito de resistência quando a autoridade violar os direitos naturais. Percebe-se, portanto, que Locke transforma os direitos naturais em prerrogativas exigíveis (direitos subjetivos) em face do exercício ilegítimo do poder, no entanto, tal transformação só é possível na medida em que o autor concebe a subjetividade humana desprendida das velhas estruturas que amarravam o homem à comunidade e que o obrigavam a obedecer cegamente às autoridades.

Por todo exposto, percebe-se que os direitos humanos nascem no contexto da modernidade em função de uma nova perspectiva, que não existia no mundo da

tradição, sobre o que significa ser um sujeito. A visão moderna a respeito do *self* é marcada pelas noções de autoexploração e autorresponsabilidade, características que derivaram na possibilidade de o homem se atribuir direitos subjetivos (prerrogativas) em face dos demais e do Estado – direitos humanos. Assim, pode-se concluir que o sujeito moderno é tanto causa quanto consequência dos direitos humanos, na medida em que estes direitos resultam da concepção moderna da subjetividade e também alimentam esta concepção, encorajando e radicalizando os traços distintivos do “eu” moderno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUZANELLO, José Carlos. *O direito de resistência como problema constitucional*. 2001. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey, V.-L. Saulnier. Paris: PUF, 2004 (col. Quadrige).

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 4. ed. Trad. de Adail Sobral e Dinah de Azevedo. São Paulo: Loyola, 2013.

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos
nos 30 anos da Constituição Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018,

UESPI, Teresina-PI

GT 01

Fundamentos Filosóficos e História dos Direitos Humanos

TOTALITARISMO E DESUMANIZAÇÃO: O SER HUMANO PRIVADO DE DIREITOS EM HANNAH ARENDT

Samylla de Sousa Pereira¹

Resumo

O presente trabalho propõe analisar como o totalitarismo desumanizou suas vítimas de forma arrasadora, deixando o homem desprovido da tutela de qualquer direito, representando assim uma ruptura no pensamento político ocidental, através da perspectiva da filósofa e pensadora política alemã Hannah Arendt. Um dos escritos mais importantes de Arendt, trata-se do livro *Origens do Totalitarismo*, lançado em 1951, no qual a mesma descreve os fatores que culminaram para o surgimento dos regimes totalitários no século XX. Todavia, neste estudo, será abordada a terceira e última parte da referida obra, na qual, a pensadora explana sua visão acerca do totalitarismo, sendo uma das primeiras intelectuais a discorrer sobre o tema que era tão recente no momento em que o livro foi publicado, tornando-se uma referência no mesmo. Porém, antes de adentrar no pensamento de Arendt, será realizado um breve apanhado sobre a história dos direitos humanos. Hannah Arendt afirmava que a forma totalitária de governo aniquilou a espontaneidade humana, privando o indivíduo de sua liberdade, e o impediu de exercer a ação política, através de um partido que desumanizava suas vítimas, instaurando o terror, e exercendo o domínio total do indivíduo, deixando-o um ser completamente apático.

Palavras-chave: Totalitarismo, Direitos Humanos

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Por ser um rompimento na linha histórica da tradição política ocidental, o totalitarismo era um fenômeno completamente novo, visto que este regime causou uma ruptura com toda a tradição do pensamento político ocidental conhecido. Vendo-se diante desta ruptura, a filósofa alemã Hannah Arendt, observou o ineditismo que este sistema trouxe ao mundo com sua insanidade e foi uma das primeiras pensadoras a debruçar-se sobre seu estudo.

Arendt viveu no período entre guerras. Sendo de origem judia, a pensadora precisou fugir da perseguição ocorrida durante Alemanha nazista, encontrando-se por muitos anos como apátrida e vivendo em alguns países nesta situação, como a França, lugar onde chegou a ser apreendida em um campo de concentração. Arendt conseguiu fugir do campo durante a invasão dos alemães no país, indo para Nova York, e dez anos depois de residir nos Estados Unidos, a filósofa conseguiu a cidadania americana.

¹ Graduanda do curso de Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Piauí – UESPI
E-mail: samylladesousa@gmail.com

Para a pensadora, o totalitarismo causou a coisificação do indivíduo, arrancando-lhe brutalmente de sua liberdade, fazendo assim com que o homem se transformasse em algo descartável para o Estado, que não garantia seus direitos fundamentais e o respeito a sua dignidade por este trazer consigo a humanidade, algo extremamente perigoso para o totalitarismo, havendo desse modo, a inexistência de direitos que foram garantidos ao longo da história.

1 - CONCEITO

Frequentemente, direitos humanos, direitos fundamentais, e direitos do homem, são referidos como se possuíssem o mesmo conceito, porém, é um equívoco pensar que estes têm o mesmo significado. Direitos do homem seriam aqueles valores ainda não positivados em um texto escrito. Os Direitos humanos, sendo direitos norteadores, são aqueles consagrados e positivados em declarações e tratados internacionais, dispendo de caráter universal para todos os homens. Por outro lado, direitos fundamentais, são um grupo de direitos positivados no texto constitucional de um Estado, assegurando a dignidade humana a todos os indivíduos. O renomado constitucionalista José Afonso da Silva, ao definir o que seriam os direitos fundamentais, ensina que:

Direitos fundamentais (...) Além de referir-se a princípios que resumem a concepção do mundo e informam a ideologia política de cada ordenamento jurídico, é reservada para designar, no nível do direito positivo, aquelas prerrogativas e instituições que ele concretiza em garantias de uma convivência digna, livre e igual de todas as pessoas (...) Fundamentais do homem no sentido de que a todos, por igual, devem ser, não apenas formalmente reconhecidos, mas concreta e materialmente efetivados, do homem não como macho da espécie, mas no sentido de pessoa humana. (SILVA, 2007, p. 178).

Já para o jurista Ingo Wolfgang Sarlet:

Praticamente não há mais Estado que não tenha aderido a algum dos principais pactos internacionais (ainda que regionais) sobre direitos humanos ou que não tenha reconhecido ao menos um núcleo de direitos fundamentais no âmbito de suas Constituições. (SARLET, 2010, p. 21).

Pode-se dizer que os direitos fundamentais, são direitos que tem por obrigação a proteção da pessoa humana, defendendo-a em face do Estado, limitando o poder e a ação deste, em prol do bem-estar de seus cidadãos.

2 – CONSIDERAÇÕES SOBRE OS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Os direitos fundamentais foram construídos pelo homem ao longo do tempo, à medida em que estes refletiam as necessidades, anseios e pretensões de uma determinada época, e em uma determinada sociedade. Pode-se dizer, que eles remontam desde o cristianismo em sua forma primitiva, visto que na tradição judaico-cristã, que tanto influenciou a cultura ocidental, o homem fora criado a imagem e semelhança de Deus, devendo assim, ser tratado com dignidade por trazer consigo o criador. São, portanto, direitos que tem por obrigação a proteção da pessoa humana, defendendo-a em face do Estado, limitando o poder e a ação deste, em prol do bem-estar de seus cidadãos.

Tempos depois, durante o século XVIII, o calor do movimento iluminista exaltava a racionalidade humana em contraponto ao Antigo Regime e ao dogmatismo religioso, visto que a Igreja Católica há muito havia se transformando em uma instituição, afastando-se da concepção inicial do cristianismo baseada na igualdade de todos os homens. A Igreja agora fundamentava a monarquia absolutista através da ideologia do direito divino, na qual o rei era o escolhido de Deus para governar. Assim, neste contexto de descontentamento por grande parte da população (principalmente a burguesia), revoluções foram travadas contra a opressão exercida pelo monarca absoluto, em busca de ideais como igualdade, liberdade política e de pensamento, direitos até então tidos como inconcebíveis. Para Trindade:

A teoria do direito natural inverte, pois, completamente, a 'pirâmide feudal'. Em lugar de relações verticais (hierarquizadas) instaurar-se-ão relações horizontais (comunidade nascida do contrato social). Deixará de haver ordens correspondendo a funções separadas e desiguais em direitos, não haverá senão homens livres e iguais, quer dizer, cidadãos. Deixará de haver rei no cume da pirâmide para governar os homens, mas a expressão da sua vontade, isto é, a lei. A burguesia, e particularmente, a burguesia francesa, finalmente encontrava um poderoso arsenal ideológico para refutar a visão social de mundo do passado (TRINDADE, 2002, p.38).

Segundo Paulo Mendes de Tarso “a evolução histórica dos direitos fundamentais tem conexão direta com os documentos que a positivaram” (MENDES DE SOUZA, 2009, pag. 117). A ideia de direitos fundamentais, só pode ser concebida após o nascimento do Estado Democrático Direito a partir das revoluções da segunda metade do século XVIII, originando as declarações de direitos escritas, que tinham em seu conteúdo, os interesses do povo, indo contra a vontade do rei absolutista.

Por conseguinte, os direitos fundamentais precisavam afirmar-se nos planos jurídico e político para deste modo, através da sua normatização, de forma solene em um documento escrito, consolidarem-se na sociedade. Nos dizeres do historiador José D'Assunção Barros:

Na história moderna, é com as sociedades europeias e americanas que emergem da derrocada política do chamado Antigo Regime que a ideia de “igualdade comum a todos os homens” consegue transpor definitivamente o espaço religioso para conquistar o universo político e o espaço jurídico. (BARROS, 2016, p. 78).

Portanto, para que houvesse expansão e efetivação de tais direitos, era imprescindível que houvesse uma transição, ocorrida entre um plano meramente simbólico (como o divino) para o mundo real e politizado. Sobre isto, Lynn Hunt, em *A Invenção dos Direitos Humanos*, fala que:

Entretanto, nem o caráter natural, a igualdade e a universalidade são suficientes. Os direitos humanos só se tornam significativos quando ganham conteúdo político. Não são os direitos de humanos num estado de natureza: são os direitos de humanos em sociedade. Não são apenas direitos humanos em oposição aos direitos divinos, ou direitos humanos em oposição aos direitos animais: são os direitos de humanos *vis-à-vis* uns aos outros. São, portanto, direitos garantidos no mundo político secular (mesmo que sejam chamados “sagrados”), e são direitos que requerem uma participação ativa daqueles que os detêm. (HUNT, 2009, p. 11).

Os direitos fundamentais, devem seu nascimento na insatisfação sofrida pela a burguesia durante o governo despótico, o qual se tratava, para o filósofo iluminista Montesquieu de um governo em que “um só, sem lei e sem regra, impõe tudo por força de sua vontade e de seus caprichos (Montesquieu, 1996, pag. 19)”. A evidente insatisfação política que existia entre os burgueses, fez surgir, dentre os movimentos mais conhecidos, a Revolução Americana, de 1776, contra os abusos da colônia inglesa, e a Revolução Francesa, de 1789, em resposta ao poder ilimitado do monarca soberano. A partir destas revoluções, nasceu um novo modo de pensar sobre a relação que envolvia o homem e o Estado. Para Norberto Bobbio, em seu clássico livro *A Era dos Direitos*, as mudanças ocorridas nas revoluções mudaram drasticamente o pensamento político tradicional, considerando que:

O ponto de vista tradicional tinha por efeito a atribuição aos indivíduos não de direitos, mas sobretudo de obrigações, a começar pela obrigação da obediência às leis, isto é, às ordens do soberano. Os códigos morais e jurídicos foram, ao longo dos séculos, desde os Dez Mandamentos até as Doze Tábuas, conjuntos de regras imperativas que estabeleceram obrigações para os indivíduos, não direitos. Ao contrário, observemos mais uma vez os dois primeiros artigos da Declaração. Primeiro, há a afirmação de que os indivíduos têm direitos; depois,

a de que o governo, precisamente em consequência desses direitos, obriga-se a garanti-los. A relação tradicional entre direitos dos governantes e obrigações dos súditos é invertida completamente. (BOBBIO, 2004, p. 94).

Para Gilmar Mendes Ferreira, houve uma alteração no modo de pensar entre o indivíduo e o Estado, pois se reconhece “que o indivíduo tem, primeiro, direitos, e, depois, deveres perante o Estado, e que os direitos que o Estado tem em relação ao indivíduo se ordenam ao objetivo de melhor cuidar das necessidades dos cidadãos (FERREIRA, BRANCO, 2014, p. 136)”.

Entre as declarações escritas durante o período revolucionário ocorrido no fim do século XVIII, pode-se destacar a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, consagrada na França, no ano de 1789. Considerada como inspiração para as declarações que vieram posteriormente, sendo, de acordo com Manoel Gonçalves Ferreira Filho “por um século e meio modelo por excelência das declarações, e ainda hoje merecer o respeito e a reverência dos que se preocupam com a liberdade e os direitos do homem (FERREIRA FILHO, 2009, p. 19)”. Esta declaração francesa, editou em seus artigos, aqueles ideais almejados pela população, tais como a liberdade e a igualdade dos indivíduos, possuindo também, um caráter abstrato, pois tinha como destinatário, o homem em geral. Segundo os dois primeiros artigos da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão:

Artigo 1º- Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum.

Artigo 2º- A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade a segurança e a resistência à opressão.

Assim, as declarações de direitos, provenientes das revoluções burguesas do século XVIII, foram fruto de um pensamento em comum, que tinha como fonte principal o iluminismo europeu, com filósofos como John Locke, Montesquieu e Jean-Jacques Rousseau, este último, autor do livro *O Contrato Social*, obra em que fala sobre o pacto feito entre os homens para o surgimento da sociedade civil e do Estado. Em uma passagem de o contrato social, Rousseau fala da importância das leis para a criação da sociedade civil, na qual diz que “as leis não são, propriamente, mais do que condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade (ROUSSEAU, 1978, p. 55) ”.

Portanto, com a edição das declarações, surgiu a concepção moderna de Estado, havendo, uma mudança, envolvendo o Estado e o indivíduo, considerando que este último não mais ficou inerte nas mãos do governante. Desta maneira, a ideia de Estado Democrático de Direito, deu-se com a consagração dos direitos fundamentais em declarações dotadas de caráter universal, que logo em seguida foram positivados através da Constituição de cada país.

Contudo, a constante transformação dos direitos inerentes a todos os seres humanos, encontrou o seu ápice na Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual foi promulgada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas – ONU, em 1948, enquanto o mundo ainda se recuperava atônito dos horrores causados durante Segunda Guerra Mundial (1939-1945), que ficou marcada pelo extermínio em massa, o qual se deu em proporções nunca vistas anteriormente.

Na Declaração Universal de 1948 estão contidos os clássicos direitos relativos à liberdade, à igualdade, à vida, e à crença, visando garantir a todos os seres humanos não somente os direitos já consolidados ao longo do tempo, como também outros direitos nascidos no pós-guerra, como o direito de asilo político e ao de ter uma nacionalidade, conforme pode-se notar nos três primeiros artigos da declaração:

Artigo 1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.

Artigo 3. Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Com a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, o reconhecimento de tais direitos passou, segundo Norberto Bobbio “da esfera nacional para a internacional, evoluindo - pela primeira vez na história – todos os povos (BOBBIO, 2004, p. 46)”. Assim, esta declaração, retomou os ideais igualitários e libertários da revolução francesa (liberte, égalité e fraternité), porém, não mais em um sentido de resguardar o indivíduo de um Estado específico, mas sim os cidadãos do mundo inteiro, dado o seu caráter internacionalista.

3 - O TOTALITARISMO E A DESUMANIZAÇÃO DO HOMEM

Para a filósofa alemã Hannah Arendt, o totalitarismo trata-se de algo inteiramente novo, visto que este regime causou uma ruptura com toda a tradição do pensamento político ocidental conhecido, no qual “poderíamos dizer que ele destruiu à própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo (ARENDR, 2012, p. 613)”. Assim, o totalitarismo, aniquilou de maneira cruel, através, do domínio total, do terror e da ideologia, toda a humanidade que possa estar presente no homem, destruindo desta forma, “todos os vestígios do que comumente chamamos de dignidade humana (ARENDR, 2012, p. 608)”, procurando transformar a natureza do indivíduo. Para o jurista brasileiro Celso Lafer:

Trata-se, em verdade, de um regime que não se confunde com a tirania, nem com o despotismo, nem com as diversas modalidades de autoritarismo, pois se esforça por eliminar, de maneira inédita, a própria espontaneidade – a mais genérica e elementar manifestação da liberdade humana. Gera, para alcançar este objetivo, o isolamento destrutivo da possibilidade de uma vida pública – que requer a ação conjunta com outros homens – e a desolação, que impede a vida privada. (LAFER, 1988, p. 117).

Justamente por tratar-se de uma ruptura, Arendt diz que o totalitarismo diverge de outros regimes como a ditadura por exemplo, posto que o terror desta última “difere do terror totalitário, por ameaçar apenas adversários autênticos, que realmente queriam e planejavam derrubar o sistema vigente, mas não cidadãos inofensivos e carentes de opiniões políticas (ARENDR, 2012, p. 452)”, já que para o totalitarismo era preciso combater as pessoas chamadas de *inimigos objetivos* que eram perigosas “para o Estado, porque portadoras de tendências, como alguém pode ser portador de uma doença (LAFER, 1988, p. 100)”.

Era a polícia secreta totalitária, a encarregada de lidar com os *inimigos objetivos* do Estado. Esta organização “assume a posição de assegurar, através do terror, a permanente transformação da ficção ideológica em realidade (LAFER, 1988, p. 100)”. De acordo com Hannah Arendt, “o dever da polícia totalitária não é descobrir crimes, mas estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar certa categoria da população (ARENDR, 2012, p. 566)”, visto que polícia não tem como finalidade a função de “prevenir ou descobrir crimes, como o seria o de uma polícia normal no Estado de Direito, ou então fiscalizar, desvendar e prender os suspeitos de hostilidades em relação ao regime, como é o caso da polícia em

regimes despótico-autoritários e tirânicos (Lafer, 1988, p. 101)”, pois todos são para a polícia totalitária, suspeitos em potencial, já sendo considerados culpados durante a apreensão.

As leis para o totalitarismo podem ser tidas como o seu próprio movimento de expansão, pois “todas as leis se tornam leis de movimento (ARENDT, 2012, p. 615)”, sendo elas leis da natureza para os nazistas alemães, visto a crença deste na superioridade da raça ariana sobre as demais, ou leis da história para os soviéticos, lembrando a luta de classes idealizada por Karl Marx.

Por exigir uma lealdade incondicional de todos os indivíduos sob seu poder, deixando-os sem o senso crítico de questionar o Estado em que vivem, “as pessoas encontram dificuldade para elaborar convicções políticas à medida que são deixadas no isolamento e incapacitadas para refletir verdadeiramente sobre situação (FRY, 2010, p. 36)”. Assim, a propaganda tem grande importância para o totalitarismo sustentar as ficções criadas pelo governo dominador, posto que se deve levar em consideração que esta tem “capacidade de isolar as massas do mundo real (ARENDT, 2012, p. 488)”, concebendo as histórias mais absurdas possíveis.

Como um instrumento de opressão e de domínio absoluto dos indivíduos pelo governo “a propaganda reforça a ideologia e nem sequer importa se os membros acreditam na propaganda, contanto que a capacidade de distinguir a diferença entre verdade e falsidade seja abolida da sociedade (FRY, 2010, p. 35)”. Contudo, em um regime totalitário, terror é “a própria essência da sua forma de governo (ARENDT, 2012, p. 477)”, constituindo, portanto segundo Arendt:

A realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer menção humana espontânea. Como tal, o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças na natureza ou da história. (ARENDT, 2012, p. 618).

Hannah Arendt acredita que, “a base da estrutura não está na veracidade das palavras do líder, mas, na infalibilidade de seus atos (ARENDT, 2012, p. 526)”, posto que “somente num mundo inteiramente sob seu controle pode o governante totalitário dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias (ARENDT, 2012, p. 484)”.

Segundo Hannah Arendt, o mecanismo de controle que a mesma denominava domínio total, tratava-se uma máquina fabricada para o poder e para o aniquilamento dos homens, sendo alcançado através da ideologia que implantava o terror. Tal forma de dominação, alcançava sua plenitude nos campos de concentração, que se tratavam do centro do sistema totalitário. Nestes locais, havia a perda da liberdade, e da individualidade do homem, além do

mesmo perder “o seu modo particular de existir juridicamente (LAFER, 1988, p. 109)”. Uma das formas de domínio total em 1984, acontece quando Smith é levado para ser torturado no Ministério do Amor, tendo eliminada toda sua singularidade, deixando-o uma pessoa condicionada.

Para Arendt, os campos de concentração, visam não somente eliminar e maltratar seres humanos, visto que estes “servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana (Arendt, 2012, p. 582)”, sendo impossível não perder a própria identidade. Esta dominação absoluta do indivíduo, provoca assim “a destruição dos direitos de um homem, a morte de sua pessoa jurídica (ARENDR, 2012, p. 598)”.

O domínio total totalitário, não se contenta somente em restringir a liberdade do indivíduo, que é um direito fundamental do homem, estabelecendo limites para o exercício desta, pois esta forma de controle visa deixar o indivíduo vazio dele mesmo, posto que este perde as características que o fazem um ser humano, tornando-o assim, uma marionete sem vontade própria nas mãos sistema.

O totalitarismo, além de produzir um mundo de *mortos-vivos*, concebeu algo inédito na história da humanidade impedindo a criação de mártires, não podendo haver nenhuma lembrança daqueles que caíam em desgraça porque “a dor e a recordação são proibidas (Arendt, 2012, p. 599)” para todos sem exceção. Na antiga União Soviética, seu líder Joseph Stálin, simplesmente apagava seus adversários que um dia foram seus aliados, conforme sua conveniência, das fotografias oficiais que iriam para os documentos e livros como se estes nunca houvessem existido, modificando assim os fatos históricos.

Não podendo ser lembrado após todos os suplícios realizados contra sua pessoa, e tendo seus direitos fundamentais suprimidos, o homem é completamente dominado, tendo aniquilado seu valor decorrente de sua humanidade, tornando-se supérfluo, isto é, alguém que sente não pertencer a este mundo, assim como uma pessoa pode sentir-se estranha morando em sua própria residência.

O homem supérfluo, perde sua singularidade que o torna um ser único, além do seu poder de escolha e decisão sobre si mesmo, podendo ser facilmente descartado, pois não faz diferença alguma em meio a uma multidão de pessoas condicionadas a agirem da mesma maneira. Para Arendt “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma (ARENDR, 2012, p. 634)”.

Portanto, perdendo seu modo particular de existência, o homem perde também sua personalidade jurídica e identidade, que eram destruídas no totalitarismo por intermédio de “torturas inteiramente inimagináveis, “dosadas de modo a não matar o corpo ou, pelo menos, não matá-lo imediatamente (ARENDDT, 2012, P. 601)”, completamente insanas.

Assim, espontaneidade do indivíduo era muita perigosa para o totalitarismo, posto que esta deixa as pessoas com comportamentos imprevisíveis, haja vista o potencial de criatividade armazenado na mente humana ser de enormes proporções, devendo por isto mesmo, ser arrasado, até deixar o homem com um vazio tão grande que dificilmente este possa encontrar-se preenchido novamente. O Estado totalitário, “não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos (ARENDDT, 2012, p. 605)”, deixando o indivíduo sem capacidade de escolha, fazendo-o esquecer de que é um ser dotado de peculiaridades.

A destruição da individualidade do homem era fundamental para o totalitarismo, pois ele não podia ter atributos que poderiam fazê-lo uma pessoa com qualidades distintas de outros homens, devendo ser somente um ser sem ação em meio a uma massa subjugada pelo terror e pela ideologia. Esta destruição do homem em sua maneira de ser individual era importante para o sistema:

Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão terríveis marionetes, com rostos de homem (...) todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte (ARENDDT, 2012, p. 603).

O que torna a solidão tão insuportável no totalitarismo, é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo (ARENDDT, 2012, p. 637).

Arendt, em sua visão sobre o totalitarismo, no tocante a natureza humana, acreditava que “é provável que a natureza da humanidade mude no totalitarismo, porque a liberdade de agir politicamente, que é um traço especificamente humano, é esmagada, permitindo que o totalitarismo se perpetue (FRY, 2012, p. 37)”.

Pode-se afirmar, que fica evidente que a originalidade do homem não pode ser admitida em hipótese alguma no Estado Totalitário, posto que este é marcado com o ferro que o

machuca profundamente, ocasionando como irremediável cicatriz, a perda de sua identidade, despojando-o de seus direitos fundamentais como indivíduo, causando assim a sua desumanização.

O homem torna-se, pois, um ser supérfluo, que sente não ter nenhum lugar no próprio mundo. Este vira alguém totalmente substituível e sem a menor importância para o sistema de dominação total que o afeta e condiciona, transformando a sua natureza, que é possuidora de múltiplas variáveis e possibilidades, em algo totalmente vazio e previsível.

Conseqüentemente, este indivíduo que perdeu sua humanidade, também não possui mais sua personalidade jurídica, visto que já não possui direito algum, muito menos os direitos fundamentais, como garantidores de sua dignidade humana e bem-estar face ao Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verifica-se ao longo do presente trabalho, segundo a problemática levantada pela filósofa Hannah Arendt, que o totalitarismo controlava a vida do indivíduo de tal forma, que o privou de qualquer direito fundamental garantido ao ser humano.

Foi observado, ao longo do texto, que o totalitarismo deixou o indivíduo vazio como uma marionete a ser controlada conforme os interesses do Estado. Este sistema de governo retirou do homem não somente seus direitos, ou o exercício de sua liberdade, mas também retirou toda sua singularidade que é cruelmente suprimida, tendo em vista que esta é considerada extremamente perigosa. Daí constatar-se uma violação a personalidade jurídica do indivíduo, que é arrancado de toda a sua humanidade, usado como meio e não como um fim em si mesmo, posto que este não pode ser dotado de ações espontâneas que geram imprevisibilidade, tornando-se assim um ser completamente apático e condicionado.

REFERÊNCIAS

- AREDNT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BARROS, José D'Assunção. **Igualdade e diferença: construções históricas e imaginárias em torno da desigualdade humana**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro. - Campus, 2004.
- FERREIRA, Gilmar Mendes; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de Direito Constitucional**. – 9. ed. Ver. e atual – São Paulo: Saraiva, 2014.
- FERREIRA, Manoel Gonçalves. **Direitos Humanos Fundamentais**. – 11. ed. rev. e aum. – São Paulo: Saraiva, 2009.
- FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo Ferreira Valério. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- SOUZA, Paulo de Tarso Mendes. **Apontamentos de Direito Constitucional**. – 1ª ed. Brasília/Teresina: Fundação Astrogildo Pereira, 2009.
- SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 29ª ed. São Paulo: Malheiros, 2007.
- TRINDADE, J.D. de L. **História Social dos direitos humanos**. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2002.

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos nos 30 anos da Constituição Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018, UESPI, Teresina-PI

GT01 – Fundamentos Filosóficos e História dos Direitos Humanos

Tassia Rabelo de Pinho – Universidade Federal do Vale do São Francisco

Os Direitos Humanos sob a Ótica da Teoria Política

Introdução

Ao longo do século XX os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos orientaram grande parte do debate teórico e político relativo a esta temática. Não obstante inúmeros avanços, no plano teórico questões relevantes seguem sem soluções satisfatórias, tais como: o embate entre o Universalismo e o Relativismo Cultural; os limites da liberdade de expressão no que tange aos discursos de ódio; e mesmo a relação entre intervenções humanitárias e a soberania nacional.

No plano político, novos direitos foram conquistados, outros tantos seguem em disputa, e há décadas está colocada na agenda a necessidade de uma igualdade que vá além da formal. O momento atual, entretanto, se caracteriza muito mais pelo avanço do fascismo, da xenofobia, e do racismo, do que de pautas relacionadas à promoção dos direitos humanos.

Em tempos sombrios em que o sentimento da perda de parâmetros impera e falta de nitidez teórica ganha espaço, é ainda mais válido o esforço de retorno às origens filosóficas dos direitos humanos. Assim, este artigo debaterá as contribuições de teóricos que não apenas forjaram com suas ideias parte da concepção hegemônica de direitos humanos que até hoje persiste, como teceram reflexões importantes para os problemas que também enfrentamos no presente.

Considerando o exposto, bem como a importância do debate teórico promovido por filósofos-políticos do século XVII, XVIII e XIX para a concepção de direitos humanos moderna, este artigo debaterá, por meio da análise de trabalhos de Hobbes, Locke e Rousseau, a influência da teoria do direito natural sobre os acontecimentos vivenciados na Europa e na América no final do século XVIII, e as primeiras Declarações de Direitos Humanos da modernidade. Serão analisadas ainda as contribuições de autores que foram artífices desses acontecimentos ou que, ao observar seu desenrolar, buscaram procurar explicações para a transformação do mundo em que viviam: Emmanuel Sieyès, e Robespierre.

Por fim, autores como Joseph de Maistre, Benjamin Constant e Edmund Burke serão mobilizados enquanto adversários da concepção de direito natural e do universalismo destes direitos presente tanto no pensamento jusnaturalista quanto na Declaração dos Direitos do Homem. A crítica progressista será trazida por meio dos trabalhos de Gracchus Babeuf, contemporâneo da Revolução Francesa, e Friederich Engels e Karl Marx, que questionam a abstração presente nesta declaração e

demandam uma igualdade material, pauta que ganhará força ao longo do processo de luta dos sindicatos, movimentos e partidos operários ao longo da segunda metade do século XIX e início do XX, e já será parte constituinte do debate quando da Declaração dos Direitos Humanos de 1948.

Os Direitos Naturais

Segundo definição de Fassó (1998) no Dicionário de Política organizado por Norberto Bobbio, o Jusnaturalismo é uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um direito natural. Este é diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado, conhecido como direito positivo, e tem validade em si, sendo anterior e superior ao direito positivo. Para os jusnaturalistas modernos os direitos naturais são universais, inatos e individuais, não havendo consenso, contudo, sobre quais seriam esses direitos.

De acordo com Thomas Hobbes (1983) o homem, que no estado de natureza tinha absoluta liberdade para agir da forma que considerasse necessária para assegurar sua autopreservação, possui o direito natural a vida. E é exatamente para assegurar este direito que os indivíduos chegam a conclusão racional de que é válido abandonar sua liberdade absoluta, tendo como objetivo superar o estado de guerra de todos contra todos que gera o medo generalizado da morte violenta. Assim, estes estabelecem um contrato que cria o soberano, responsável por assegurar a paz e a segurança dos indivíduos.

Tal contrato subordina os indivíduos ao soberano que, por ser constituído pelo pacto não se submeteria a este. Desta maneira os homens abririam mão do uso individual da força, sendo a única exceção a essa subordinação casos nos quais o soberano atentasse contra a vida do súdito.

Em que pese seja corrente a análise que destaca o caráter absolutista de Hobbes, este artigo soma-se a interpretação que considera que sua argumentação não induz necessariamente ao despotismo, mas à soberania¹. Hobbes rompe com a noção de direito divino dos reis e apresenta o direito de resistência e desobediência do súdito diante da ordem do soberano de lhe tirar a vida. Afirma que os escravos: “*não têm*

¹ Apesar de a figura do Leviatã ter ganhado destaque nas interpretações sobre Hobbes, para este autor os homens concordam entre em submeterem-se a um homem, ou a uma assembleia de homens. Assim, os governos fruto do pacto podem ser de três tipos: monarquia, aristocracia e democracia.

obrigação alguma, e podem, sem injustiça, destruir suas cadeias ou prisão, e matar ou levar cativo seu senhor” (Hobbes, 1983, p. 71), e que os súditos em geral não perdem a liberdade de assegurar seu direito à vida.

Dessa maneira contribui com o estabelecimento da concepção de direitos humanos, ainda que de forma limitada, ao conceber a existência de um direito essencial pelo qual o cidadão pode lutar diante do arbítrio do soberano.

Racionalista, Hobbes recusa a história enquanto fundamento, afirmando a necessidade de compreensão da experiência humana como algo que vai além das circunstâncias históricas, bem como dos limites estabelecidos pela teologia. Em “Behemot ou o Longo Parlamento” (2001), muitas vezes apresentado como tratado histórico, o autor se vale da história para demonstrar que ao se basear nas contingências o homem pensa apenas nas particularidades e esquece o direito natural. Argumenta que, na Inglaterra, o resultado desse tipo de postura teria sido à guerra civil sangrenta à qual Hobbes tecia inúmeras críticas.

Locke (1983) expande a noção de direitos naturais incluindo os direitos à liberdade e aos bens. Diferente de Hobbes, para o qual a propriedade é instituída pelo Estado após a formação da sociedade civil que, tendo-a criado pode também suprimi-la, em Locke a propriedade já existiria no estado de natureza e seria um direito natural do indivíduo que não poderia ser violado pelo Estado.

Afirma que o homem é dono do seu próprio corpo, e por meio deste pode trabalhar e tirar o que for de seu interesse do estado de natureza, convertendo bens comunais em propriedade privada. Num primeiro momento, contudo, a propriedade possui um limite moral que é a fixação desta com base no trabalho e na necessidade.

Expoente do liberalismo, apresenta como saída para o impedimento à acumulação individual a criação de artifícios não-perecíveis que permitiriam que o homem passe a ter mais do que necessitava para subsistência sem que isso fosse imoral. Argumenta que o limite da propriedade residia em seu perecimento inútil não em sua quantidade, e, portanto, a partir da mediação das trocas por metais e pedras preciosas e, posteriormente, pelo dinheiro, o indivíduo passa a poder acumular o quanto desejar.

Da mesma maneira que Hobbes, vê na sociedade civil, no estabelecimento do Estado, a forma encontrada pelos homens para assegurar seus direitos naturais. Considera, no entanto, que tendo sido o soberano criado para permitir que esses direitos

naturais forem usufruídos pelos os indivíduos, o mesmo só deveria manter-se enquanto tal caso cumprisse este objetivo.

Se em Hobbes a rebelião individual com vias à manutenção da vida é uma possibilidade, em Locke a resistência coletiva e a derrubada de um governo que atente contra a propriedade, que para ele são a vida, a liberdade² e os bens, são um direito. Assim, uma de suas principais contribuições à noção de direitos é sua formulação sobre o direito de resistência.

“Qualquer autoridade que exceda o poder a ela conferido pela lei e faça uso da força que tem sob o seu comando para atingir a vítima de forma não permitida por essa lei pode ser combatida como qualquer homem que mediante força viole os direitos de outro” (LOCKE, 1983, p.91)

Ao debater a fonte de legitimidade do poder político e enfrentar a teoria do direito divino dos reis, particularmente a defendida por Robert Filmer, Locke afirma que apenas o consentimento expresso dos governados é única fonte do poder político legítimo, dessa maneira se afasta de concepções que estabeleciam a tradição ou a força como fonte de legitimidade do poder político.

Rousseau (1983b) considera que os direitos naturais do homem são a liberdade e a igualdade. Ao contrário de Locke, não vê na propriedade um direito natural e sim um ato originário de apropriação que para ele é moralmente injustificável.

[...] Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade [...] Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (ROUSSEAU, 1983a, p.421)

Diverge também de Hobbes ao afirmar que o ser humano não pode abdicar de sua liberdade, pois desta maneira estaria abdicando de sua condição de homem. Estabelece, porém, uma distinção entre liberdade natural, cujo único limite é a força do indivíduo, e a civil que é limitada pela vontade geral. Para esse autor o contrato social

² De maneira bastante distinta de Hobbes, a liberdade para Locke não inclui o poder sobre a própria vida ou de outrem, tampouco sobre os bens de outros indivíduos.

significa o pacto pela proteção dos direitos naturais. Nesse sentido, mesmo no Estado civil os homens devem continuar livres e iguais, e este pacto deve servir para que a desigualdade natural do homem baseada na força física seja substituída por uma igualdade moral.

De maneira bastante distinta de seus antecessores, sugere o exercício da soberania pelo povo como condição para a sua liberdade, afirmativa que o fará ser reconhecido pelos revolucionários de 1789 como patrono da Revolução.

Hobbes, Locke e Rousseau partilham uma forma de estruturar seus pensamentos que encontra similaridades que vão além da tríade: estado de natureza, contrato, sociedade civil. Conferem à razão a competência sobre como enxergar o mundo e organizar a política e a sociedade, e tem em comum ainda a noção de direito natural enquanto inato aos homens, não podendo, portanto, ser abdicado ou relativizado. Variam tanto em suas concepções de estado de natureza e, conseqüente, termos do contrato, quanto no que consistiriam esses direitos naturais, mas de maneira distinta de teóricos anteriores e contemporâneos, e como será visto, posteriores a eles, acreditam na existência de direitos que são inalienáveis e universais, concepção que será fundamental para a noção de direitos humanos que virá a ser positivada no fim da primeira metade do século XX.

Século XVIII e XIX: Produzindo Teoria no Olho do Furacão

Os escritos de Hobbes, Locke e Rousseau tiveram, de formas distintas, importante influência em relação aos acontecimentos vivenciados na Europa e na América Norte no final do século XVIII. Mais à frente, buscar-se-á expor a relação entre seus trabalhos e as primeiras Declarações de Direitos Humanos da modernidade. Neste momento, contudo, o foco será voltado aos autores que foram artífices desses acontecimentos ou que observaram seu desenrolar e buscaram explicações para as transformações do seu mundo.

A Independência Americana e a Revolução Francesa alteraram de tal forma o curso da história da humanidade que muitos historiadores consideram o 14 de julho de 1789, data da queda da Bastilha, o marco inicial da Idade Contemporânea. Diante desses novos acontecimentos os participantes desses eventos, como os Federalistas americanos, e Robespierre na França, precisaram forjar uma estrutura de

funcionamento de seus novos Estados, defender e colocar no papel as reivindicações dos movimentos revolucionários.

A potência desses acontecimentos impedia a indiferença, assim, teóricos de várias partes da Europa sentiram a necessidade de explicar o que se passava. Propuseram diagnósticos que combatiam ou apoiavam essas mudanças, ou apenas constavam sua inexorabilidade, como foi o caso de Tocqueville em sua análise sobre a democracia americana. Fato é que a efervescência social esteve nesse momento aliada à efervescência intelectual.

Emmanuel Sieyès (1998) escreveu “A Constituinte Burguesa” às portas da Revolução Francesa. Nesta defendeu a igualdade de direitos do Terceiro Estado argumentando que apesar de seus integrantes realizarem todos os trabalhos necessários a nação, estes seguiam sendo oprimido pelos privilegiados. Em uma das mais emblemáticas frases de seu texto afirma que: *“Não somos livres por privilégios, mas por direitos, direitos que pertencem a todos os cidadãos”* (p.5).

Faz uma apologia a igualdade de direitos políticos, e sua argumentação influencia a ascensão do Terceiro Estado como ator político, bem como o reconhecimento da lei como sendo comum a todos. Apesar de sua defesa da liberdade política e de sua oposição a restrições censitárias à participação política, apresenta limitações a sua prática como a participação de mulheres, mendigos, empregados domésticos e estrangeiros.

Robespierre (1999), um dos principais personagens da Revolução Francesa, em seus discursos e relatórios na Convenção Nacional, fez críticas a Declaração de Direitos do Homem de 1789 que foram em grande parte incorporadas à Constituição de 1793. Defendeu a igualdade entre os homens e apresentou a desigualdade de bens como fonte de muitos males, mas que apesar disso não poderia ser suprimida e em última análise seria desnecessária para o bem-estar público. Via na propriedade a função social de garantir a subsistência de todos, e visando o cumprimento dessa tarefa, bem como a distribuição de renda, defendia o imposto progressivo.

Assim como Kant viria a fazer poucos anos mais tarde, Robespierre defendeu a ideia de fraternidade entre os povos. Afirmava que o gênero humano é o mesmo em toda parte e, portanto, não pode guerrear entre si a não ser em situações de luta contra a opressão e a tirania. Concordava com Locke e Rousseau em suas defesas de que a associação política deveria existir para manter os direitos naturais que, em sua concepção, eram a vida, a liberdade e a igualdade.

No artigo III de sua nova proposta de Declaração de Direitos é possível perceber a forte influência de Rousseau quando este afirma que os direitos pertencem de maneira igualitária a todos, independentemente de suas forças física e morais. No início de seu discurso sobre o projeto da Constituição do Ano I, novamente faz menção a Rousseau, demonstrando a forte influência deste autor em seu pensamento.

Em Robespierre a liberdade de imprensa e de opinião também são apresentadas como direitos primordiais do homem. Este defende a igualdade política e o sufrágio universal masculino, bem como a possibilidade de que todos os cidadãos, sem nenhuma forma de distinção para além da meritocrática, possam assumir funções públicas.

Tal como Locke, defendia o direito de resistência à opressão, sendo a Revolução Francesa a operacionalização dessa ideia. A insurreição é por ele apresentada como direito e dever diante da violação dos direitos da população por parte do governo.

“Todo ato contra a liberdade, contra a segurança ou contra a propriedade de um homem, exercido por quem quer que seja, mesmo em nome da lei, fora dos casos determinados por ela e das formas que ela prescreve, é arbitrário e nulo; o próprio respeito à lei proíbe de se submeter a esse ato, e se o quiserem executar pela violência é permitido repeli-lo pela força” (Robespierre, 1999, p.25)

O protoliberalismo de Robespierre pode ser identificado em sua apresentação da lei como reguladora da sociedade e não como promotora de bem-estar, instrumento só deveria proibir o que fosse prejudicial à sociedade como um todo e defender o indivíduo da autoridade estatal. Sua afirmação de que os governos deveriam deixar de querer governar demais reforça ainda mais esta perspectiva. Ainda que um dos ideais da Revolução Francesa fosse a igualdade, para Robespierre a sociedade só deveria garantir o essencial, leia-se a subsistência e a educação, não devendo se imiscuir em outros aspectos da vida privada.

Apresenta a Declaração de Direitos do Homem como a Constituição dos Povos, cujas leis particulares devem estar submetidas a estas mais gerais e de caráter universal. Apesar da defesa intensa dos direitos humanos justifica o Terror por meio da ideia de Estado revolucionário. Assim, estabelece uma diferenciação entre o governo constitucional, voltado à liberdade civil, e o revolucionário, que tem como objetivo a liberdade pública. Dessa maneira considera uma série de violações de direitos enquanto elementos necessários para a conquista da liberdade e a fundação da República.

Outro contemporâneo da Revolução Francesa, Graucchus Babeuf, desenvolveu teorias em favor da igualdade e da coletivização das terras. Em 1797, já após a contrarrevolução foi condenada à morte por conspiração. Em sua argumentação contra a acusação à qual era alvo, fez apelo ao direito natural, que de acordo com sua explanação seriam a vida, a liberdade e a busca pela felicidade (SCOTT, J, 1972). Assim como Robespierre, se remete constantemente a Rousseau, mas vai além deste central líder da revolução ao argumentar que o homem abandonou o estado de natureza e sua independência primordial a fim de melhorar sua vida, e que por isso a sociedade civil deveria servir ao bem-estar de todos os seres humanos que, como contrapartida, cooperariam com essa sociedade. Para Babeuf, caso a sociedade não promovesse esse bem-estar estaria deixando de cumprir sua função originária.

Considera ainda que a sociedade é criada para garantir os direitos naturais do homem, e que quando isso não ocorre o pacto é desfeito. Com base nessa argumentação constrói sua defesa de que a ação pela qual respondia criminalmente não se configuraria em conspiração, pois não há conspiração realizada pela maioria nem contra um governo injusto, retomando o argumento do direito de resistência.

The natural right and destiny of man are life, liberty, and the pursuit of happiness. Society is created in order to guarantee the enjoyment of his natural right. In the event that this right is not so guaranteed to all, the social compact is at an end. To prevent the dissolution of the compact, a fundamental right is reserved to the individual. This is none other than the right of every citizen to be vigilant against violations of the compact, to alert others when they occur, to be the first to resist tyranny, and to urge others to follow the same course. (SCOTT, J, 1972, p.21 -22)

Afirmar a liberdade jurídica como farsa caso não seja acompanhada de igualdade material. Enquanto Robespierre defende a minoração da desigualdade política causada pela desigualdade de bens por meio do pagamento de salários aos trabalhadores que exercerem funções políticas, da distribuição de renda possibilitada pelo imposto progressivo, Babeuf afirma que o trabalho e seus frutos deveriam ser comuns a todos. Em seu pensamento a sociedade, e, portanto, o Estado, possui um papel mais proativo, característica que o afasta da concepção robespierriana.

Se para Locke o advento do dinheiro permitiu o acúmulo ilimitado de propriedade, e para Robespierre o limite da propriedade é o malefício ao outro, para Babeuf o homem só consegue tornar-se rico por meio da espoliação de seus iguais e, portanto, faz-se necessária a instauração de um regime que possa abolir o direito à propriedade e todos os males que dela são decorrentes.

No “Manifesto dos Iguais” (1796), Babeuf reivindica a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, mas considera que esta não foi implementada em função da perpetuação da desigualdade material entre os cidadãos. Considera a carta de 1793 mais avançada do que a de 1791 e 1795 - que caracteriza como aristocráticas -, mas insuficiente para instaurar o que ele chama de a República dos Iguais.

No campo dos adversários da Revolução Francesa, Burke escreve o clássico “Reflexões sobre a Revolução em França” cerca de um ano após seu início. Teórico do conservadorismo moderno que remete a política ao seu caráter histórico, se mostra contrário à ideia de direitos universais e inalienáveis do homem. Defende, de maneira bastante distinta dos jusnaturalistas e autores debatidos até aqui, a inexistência de qualquer direito, de caráter civil ou político, que seja absoluto.

Faz referência à Petição de Direitos do reinado de Carlos I e afirma que a liberdade do inglês é oriunda de uma herança de seus antepassados e não fruto de conceitos abstratos como os presentes na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. Afirma se ocupar do homem social, que para ele não possui direitos naturais e sim regulamentados por convenções que variam conforme as circunstâncias.

Para esse autor a hierarquia é natural e as pessoas encontram a felicidade vivendo em qualquer situação, e sendo assim sua superação não se faz necessária. Defende ainda que o direito a igualdade destruiria a boa ordem e não traria qualquer efeito positivo: “(...) *aqueles que tentam nivelar nunca igualam. (...) Os niveladores, portanto, apenas mudam e pervertem a ordem natural das coisas; sobrecarregando o edifício social ao colocar no ar o que a solidez do edifício exige seja posto no chão*”. (BURKE, 1982, p.81).

Afirma que todos os homens possuem direitos iguais, mas não o direito a coisas iguais, pois socialmente são diferentes. Para além de seu caráter abstrato, crítica a Declaração dos Direitos do Homem por considerar que ao dizer que os homens têm direito a tudo, estes passarão a desejar tudo, mas não terão acesso ao que desejam, o que geraria uma situação de instabilidade. Defende ainda que com a Revolução Francesa quem perdeu foi a nobreza e com ela tradição, mas quem ganhou não foi o povo, e sim a burguesia e o poder monetário.

Ao contrário de Sieyès, defende que os integrantes de uma assembleia nacional devem ser reconhecidos pela sua posição, propriedade e educação. Não vê sentido na legitimação da autoridade pelo voto, dado que para ele a fonte de legitimidade seria legítima a tradição. Em sua análise do governo democrático o descreve como

eminentemente corrupto, pois para ele um homem sem posses e sem conhecimento sobre o governo agiria apenas em proveito próprio.

Escrevendo no final do século XVIII, sua argumentação retoma discursos disseminados séculos antes e que foram enfrentados pelos contratualistas. O acordo entre homens como fonte da legitimidade é por ele substituído pela tradição que já havia sido frontalmente atacada por Locke no debate que realiza com Robert Filmer em “O Primeiro Tratado sobre o Governo Civil”.

A Revolução Francesa mobilizou argumentos reacionários de naturezas distintas, se em Burke a tradição era fonte de legitimidade, em Joseph de Maistre (1994), outro autor conservador, está presente a defesa da inexorabilidade do agir divino. Considera que mesmo em suas atrocidades os homens são guiados pela vontade de Deus e que seus esforços os levam exatamente para o lado contrário de onde desejam ir, quanto mais radical for sua ação mais extremo será o efeito contrário. Afirma que o homem não cria nada, e nesse sentido se mostra contrário e até mesmo ironiza as pretensões racionalistas do séc. XVIII.

Assim como Burke afirma que o homem abstrato não existe e, portanto, não se deve legislar com base neste ente. Se mostra contrário a Declaração dos Direitos do Homem porque em sua concepção o indivíduo não existe fora da sociedade, ao contrário, ele é formado por e para ela, e só possui deveres para com o agrupamento social. Dando consequência a este raciocínio, aponta que o erro teórico das Constituições francesas a partir de 1789 foram terem sido feitas para este homem abstrato, que uma constituição feita para todas as nações é feita para nenhuma, não passaria de um exercício acadêmico realizado de acordo com um ideal hipotético (Maistre, 1994).

Para ele o homem sequer é capaz de produzir uma Constituição, escrever leis seria apenas declarar direitos já existentes. Vê nos direitos do povo uma concessão do soberano, e nos direitos primordiais da aristocracia e do monarca um direito sem autor e sem data e que logo não foi obra de homem algum.

Acredita que reformas imprudentes podem fazer com que o homem perca os direitos que já possui. Vai além do argumento conservador de Burke no qual a os galhos podem ser arrancados, como no caso da Revolução Gloriosa, e o caule deve mantido. É mais radical em seu conservadorismo e afirma que as inovações só podem ser realizadas raramente e com bastante moderação.

Para este pensador a pretensão do homem em tornar sua nação livre não pode ser alcançada ao menos que essa já o seja. Seu argumento apresenta as características do que Hirschman (1992) denomina de tese da perversidade, dado que tem como centro a ideia de que não importa o que homem faça, o resultado será pior do que se este mantivesse o estado de coisas anterior.

Benjamin Constant (2005) apresenta em sua teoria liberal críticas a Hobbes que tem como um dos seus axiomas a soberania ilimitada. Para Constant, o soberano só pode punir os culpados, fazer guerra quando a sociedade é atacada e leis quando necessárias e de acordo com parâmetros de justiça, elemento desconsiderados por Hobbes que considera que o soberano não pode ser justo ou injusto, dado que se localiza fora do pacto realizado entre os indivíduos. O autor francês afirma ainda que a soberania deve ser detida diante da existência individual, e que independente da forma de governo o poder não pode ser ilimitado.

Crítico da Revolução Francesa, apresenta uma perspectiva distinta das de Burke e De Maistre. Ao realizar uma análise comparativa entre a liberdade dos antigos e dos modernos faz uma defesa intensa da liberdade individual e crítica os revolucionários franceses e Rousseau, por seu anacronismo. Defendem que ao desejarem sobrepor à vontade coletiva à individual e compensar essas restrições pelo poder social, desconsideram as diferenças existentes entre os governos da antiguidade e os modernos, trilhando assim o que considera o caminho para a instauração do despotismo (CONSTANT, 1985). Define a liberdade como:

“O direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso (...), pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos (...). Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo (...)” (CONSTANT, 1985, p.2).

Visando defender a limitação do sufrágio, apresenta a ideia de que este é uma função política e não um direito natural. Assim como Burke considera que a participação política dos pobres levaria a corrupção e conseqüentemente à degeneração da nação. Argumenta que, apenas aqueles que têm acesso às luzes, posses suficientes para recusar trabalhos que não são do seu interesse, e, portanto, autonomia, é que devem

poder votar e ser votados. Vê a união dessas características apenas nos proprietários fundiários que para ele devem ser os únicos a possuir direitos políticos.

Tal como, Babeuf, Marx e Engels (1848) defendem a abolição da propriedade burguesa. Situados no extremo oposto a Burke e De Maistre, são favoráveis ao rompimento com ideias tradicionais que, segundo preconizam, ao longo da história sempre foram as ideias das classes dominantes. A percepção de direitos humanos em Marx e Engels também se distancia da dos racionalistas, mas em função do caráter concreto da experiência humana que para este autor não permite uma concepção de direitos humanos universais tal como estabelecidos pelos artífices da Revolução Francesa. Na prática, o homem daquela declaração de direitos seria um ser bastante específicos e determinado, seria o homem burguês. O principal ponto de confluência entre Marx e Engels, Robespierre e Babeuf, e de certa forma Locke, será a defesa do direito de resistência.

Da Declaração dos Direitos da Virginia à Declaração dos Direitos Humanos

As ideias discutidas pelos jusnaturalistas decantaram na sociedade e suas influências podem ser vistas nas declarações de direitos do século XVIII. Estas simbolizaram uma relevante mudança na história da humanidade ao afirmarem que os homens possuem direitos por lei que não podem ser infligidos por outros cidadãos, nem tampouco pelo governo estabelecido.

A primeira declaração de direitos do Estado moderno foi a da ainda colônia britânica da Virginia, em junho de 1776. Neste documento afirma-se a igualdade entre os homens e seu direito à liberdade. Assim como nas teorias defendidas por Locke e Rousseau, nessa declaração está presente a defesa de que os homens possuem o direito natural inalienável à vida e a liberdade. Chama atenção que nesse documento esses direitos devem ser utilizados como forma de obter propriedade, felicidade e segurança, indicando que não cabe ao governo essa tarefa.

Os mandatários são apresentados como servidores da autoridade que, tal como em Rousseau, é o povo e não o contrário. Assim como em Locke, a carta defende o direito a deposição do governo estabelecido pelo povo caso este não cumpra suas funções.

“Todas as vezes que um governo seja incapaz de preencher essa finalidade, ou lhe seja contrário, a maioria da comunidade tem o direito indubitável, inalienável e imprescritível de reformar, mudar ou abolir da maneira que julgar mais própria a proporcionar o benefício público” (Declaração de Direitos da Virgínia)

A Declaração de Direitos da Virgínia, promulgada no mesmo ano da independência dos Estados Unidos, é fortemente influenciada pela concepção de direitos naturais. Em seu segundo parágrafo é possível perceber não apenas a referência a alguns desses direitos, bem como a base do jusnaturalismo moderno, leia-se, a ideia de que o mundo social pode ser conhecido por meio da razão, que por sua vez seria auto evidente: *“Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade”*. (Declaração de Direitos da Virgínia, p.1).

Em 1789 no contexto da Revolução Francesa, foi aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Apesar de a Declaração Americana ser anterior, é na declaração de direitos francesa que é estabelecido o caráter universal dos direitos humanos. A influência rousseauiana no discurso de Robespierre, bem como a forte crença no direito natural entre os revolucionários, explicitam o alto grau de abstração da mesma.

Nesse documento a igualdade originária dos homens é reafirmada, a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão, são apresentadas como direitos naturais. Tal como em Rousseau, a lei é apresentada como uma expressão da vontade geral. Os direitos civis são positivados por meio do direito de expressão, e imprensa e do julgamento justo. É dada a sociedade o direito de fiscalizar os agentes públicos e é estabelecida a necessidade de separação dos poderes defendida de maneira mais elaborada por Montesquieu e pelos Federalistas, mas já presente em O Segundo Tratado sobre o Governo Civil de Locke.

Em 1793, ainda sob processo revolucionário, a Declaração dos Direitos do Homem foi reformulada. Recebeu novos artigos, muitos deles propostos por Robespierre que incluíram a igualdade como um direito. Nesta excluiu-se do rol de direitos naturais o direito à resistência, que passou ser apresentado como uma consequência dos demais direitos do homem e dever diante da tirania.

A nova declaração passou a versar sobre os direitos políticos afirmando o direito de todos os cidadãos a serem admitidos em cargos públicos ou se tornarem magistrados, e a ilegalidade da escravidão.

Passados mais de 100 anos das primeiras Declarações de Direitos, após as atrocidades cometidas ao longo de quase toda a primeira metade do século XX, foi aprovada, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Esta enunciou princípios que deveriam ser reconhecidos como universalmente justos e que poderiam ser exigidos da sociedade, mas a princípio não teve valor jurídico no plano internacional tendo que ser continuamente reforçada por meio da assinatura de pactos internacionais que deveriam ser recepcionados nos ordenamentos jurídicos internos de cada país. Teve influência direta da declaração francesa, e incluiu direitos que àquele momento ainda não estavam sendo debatidos ou eram pouco disseminados.

Nessa declaração não há mais referência ao direito natural, mas aqueles que eram considerados como tal na declaração de 1793 foram mantidos. Sua legitimidade passa a ser baseada em uma convenção, tal como defendiam os contratualistas, e na constatação comum entre muitos Estados da necessidade da elaboração desse compromisso.

A questão da igualdade racial e de gênero é um dos diferenciais dessa nova declaração. Artigos voltados para a locomoção entre Estados, garantia de direitos de estrangeiros também são novidades. Apesar de a garantia de direitos políticos já estar presente na declaração de 1793, na atual carta a democracia, as eleições periódicas, o voto secreto e o sufrágio universal são especificados como direitos dos seres humanos.

O trabalho digno, remuneração justa e a livre organização dos sindicatos, são demandas que ganharam força a partir dos movimentos operários do século XIX e também aparecem na declaração de 1948. Estas remetem ainda à promoção da igualdade material, e não apenas jurídica, defendida por Babeuf, Marx e Engels.

Considerações Finais

Os direitos humanos trilharam uma longa jornada e hoje, no século XXI ainda são violados e contestados em muitas partes do mundo. O debate é controverso, e diante do avanço do chauvinismo e do fascismo, até mesmo o consenso, ainda que

muitas vezes retórico em relação à necessidade de garantia da dignidade de todos os seres humanos começa a se desfazer.

Se hoje a reação contra a igualdade jurídica, os direitos civis e políticos em geral foi sublimada na teoria, por outro lado o debate sobre conceito de universal segue na ordem do dia. Em tempos em que o etnocentrismo é identificado e contestado pensar o ser humano como ente abstrato muitas vezes pode ser visto como uma maneira de impor valores ocidentais a outras culturas.

O Relativismo Cultural, entretanto, tem seus limites expostos por aqueles que apontam que atrocidades cometidas em todo mundo são defendidas enquanto práticas culturais de um determinado povo.

Neste terreno arenoso, faz-se necessário analisar com cautela o discurso e as práticas relacionadas aos direitos humanos e tentar compreender as razões que fazem com que este muitas vezes seja usado com discricionariedade.

O respeito aos direitos humanos é sem dúvida uma questão essencial, mas precisa ainda ganhar a sociedade que muitas vezes vê como legítimo a inobservância de seus preceitos básicos, incluindo dentre esses até mesmo o direito à vida. Para além, é preciso avançar no debate de conceitos como soberania estatal e cultura para que seja possível encontrar um caminho que garanta que todos os povos tenham direito a viver uma vida digna sem que isso signifique uma imposição externa ou qualquer tipo de ação imperialista, tantas vezes justificada pelo signo da defesa da democracia ou dos direitos humanos.

Na elaboração das declarações de direitos do século XVIII, sua legitimidade repousava na noção de direito natural, a superação da noção de auto evidência da razão, e o avanço no processo de desnaturalização de preceitos que outrora eram tomados como verdades absolutas, faz se necessária a construção de outro eixo de legitimação dos direitos universais.

Referências Bibliográficas

BABEUF, Gracchus. Manifesto dos Iguais. 1796. Disponível em:
http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/a_pdf/babeuf_manifesto_dos_iguais.pdf

- BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- CONSTANT, Benjamin. Escritos de Política. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos. In: Filosofia Política, vol. 1, pp. 9-25, 1985.
- FASSÓ, Guido. Jusnaturalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, v. 1, p. 655-656.
- HIRSCHMAN, Albert. A Retórica da Intransigência: Perversidade, Futilidade, Ameaça. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. In: Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Behemoth ou o Longo Parlamento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil. In: Os pensadores. Tradução de E. Jacy Monteiro. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- MAISTRE, J. de. Considerations on France. Trad. Richard A. Lebrun. Cambridge: Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1994.
- MARX, Karl; ENGELS, Friderich. Manifesto do Partido Comunista. 1848. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br
- ROBESPIERRE, Maximilien. Discursos e Relatórios na Convenção. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1999.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. Do Contrato Social. In: Os pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado e Lourival Gomes Machado. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983a.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: Os pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado e Lourival Gomes Machado. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983b.
- SCOTT, J. A. (ed.). The Defense of Gracchus Babeuf. New York: Schocken Books, 1972.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. A Constituinte Burguesa. O Que É o Terceiro Estado? Rio de Janeiro: Liber Juris, 1988.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A Democracia na América. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ANDHEP 2018

GT 01 – Fundamentos Filosóficos e História dos Direitos Humanos

Por uma concepção dos direitos humanos a partir do método em Marx

Andrea Almeida Torres

Universidade Federal de São Paulo

Introdução

A motivação principal deste artigo científico, visa problematizar, à luz dos aportes teórico-metodológicos marxistas, as contradições presentes na ordem burguesa capitalista e a gênese, assim como a atualidade, dos direitos humanos.

Por isso se faz necessário apresentar os critérios metodológicos na abordagem utilizada nas reflexões propostas que, baseando-se numa perspectiva crítica, materialista, sócio histórica e dialética, concede aos direitos humanos, uma condição de análise em sua historicidade e política, possibilitando uma construção e desconstrução desse conjunto de princípios e ações concretas, na contraditória ordem capitalista burguesa. Como aporte necessário, destacamos o método marxiano de análise do real que vê e analisa a sociabilidade em sua totalidade, em seus processos, suas necessárias mediações, suas contradições e possibilidades de superação.

Abordaremos a crítica marxista aos direitos humanos na ordem burguesa, levando em consideração o princípio político da superação da mesma, quando se efetivará uma realidade social de transição, pela emancipação política e de superação revolucionária, pela emancipação humana. Isto porque, quando a concepção de homem e sociedade é histórica, as perguntas sobre as raízes da sociedade, suas relações e fenômenos são buscadas no próprio homem, construtor e protagonista de sua própria história. E por isso a realidade social histórica é construída processualmente, concreta, objetiva e não abstrata. Será possível refletir aqui uma questão de método essencial para a perspectiva marxista: a unidade entre teoria e prática: o que está na realidade a respeito dos direitos humanos, possibilitará construir uma concepção teórica. E essa concepção teórica será a sistematização do que se verifica na concretude do real. E em matéria de direitos humanos, observaremos a

contradição presente na ordem burguesa de sua impossibilidade de efetivação universal para todos; seu caráter abstrato e idealista, numa sociedade de classes e desigualdades sociais.

Por isso o marxista Netto (2009), ao abordar os direitos humanos nas realidades democráticas da América Latina, nos convida ao debate de um conhecimento sobre essa temática, que não desconsidere os processos sociais heterogêneos das sociedades contemporâneas capitalistas, seus contextos históricos e sua atual conjuntura, cujo componente comum são o domínio da classe burguesa, a dependência e subordinação aos centros econômicos (da colonização à globalização); a exploração em várias dimensões, das riquezas naturais e produzidas e da mão de obra/ força de trabalho. Por isso, para tratarmos de direitos humanos nos contextos latino-americanos é preciso a luta intermitente pela democratização, contra a exploração econômica – um projeto anticapitalista.

Nos marcos do ordenamento capitalista da América Latina, a história das ditaduras e porque não afirmar, as conjunturas recém-democráticas, foi constituída de violações aos direitos humanos, apoiadas e executadas pelas forças de dominação e conservadorismo, que nos faz questionar até que ponto realmente vivemos em sociedades efetivamente democráticas. A não ser que estejamos tratando da democracia liberal, burguesa, formal e representativa, mas que não inclui a socialização do poder político, própria da sociedade de classes, em que o poder da classe dominante exerce sobre a classe explorada e próprio do Estado que expressa os interesses coletivos e globais da ordem do capital.

As conjunturas heterogêneas dos países latino-americanos, no entanto, apresentam, com raras exceções, a ameaça e os efeitos dos projetos dominantes neoliberais, da contrarreforma desenvolvida pelo Estado: a retirada de direitos e o desmonte das políticas públicas construídas em bases democráticas. Por isso, concordamos com as afirmações da autora quando, em termos políticos e profissionais, nós assistentes sociais, do ramo das ciências sociais aplicadas,

Estamos profissionalmente implicados. (...) Daí a relevância de focalizarmos os direitos humanos e a (s) luta(s) para agirmos em prol de sua efetivação, entendendo suas contradições, sua gênese e seu desenvolvimento, o que, em consonância com o nosso atual Projeto Profissional, tido como hegemônico, pode se tornar via de resistência à desumanização da vida. Portanto, reafirmamos considerar que tal efetivação só faz sentido se esses direitos forem realmente captados criticamente, tomado sem abstrações, com compreensão crítica sobre o movimento histórico que os engendrou, suas possibilidades e seus limites em nossa sociedade” (Forti, 2013: 31-32).

1. A defesa, luta e o exercício dos direitos humanos na ordem burguesa

Uma concepção de totalidade, entende os direitos humanos como um conjunto, inter-relacionado e interdependente dos mesmos, em seus aspectos sociais, civis, políticos, econômicos, culturais.

No entanto é preciso considerar que há várias perspectivas sobre a concepção de direitos humanos, desde as filosóficas, políticas, religiosas, jurídicas. Da ideia relacionada à religiosidade como a “dignidade da pessoa humana como à relacionada à jusnaturalização da “integridade humana”. Porém, uma perspectiva crítica e materialista, para ambas as concepções, analisa que, nenhuma delas concretiza direitos para todos os humanos, sem um trabalho assegurado; alimentação garantida e de qualidade; moradia adequada; acesso à educação; saúde assistida. Não existe efetiva liberdade sem essas condições. O direito à vida é garantido e protegido quando confere-se a ele a concretude histórica, social e política ou será mais uma retórica, um bonito e discurso ou um desejoso idealismo.

Para Machado (2009), o positivismo jurídico, assim como o científico e filosófico, é uma ideologia comprometida com o poder econômico e político da sociedade capitalista e sua classe dominante. Ou seja, a “ideologia normativista abriga mesmo valores liberais burgueses, com as suas visões típicas, preconceitos classísticos e distorções” (idem:37). A lei como arma exploradora, destituída de justiça, instrumento de dominação, como afirmam as correntes marxistas do direito.

Desta forma, sem uma transformação econômica-social, ainda que no baixo reformismo e na contrarreforma das políticas neoliberais do capitalismo tardio, não há possibilidade de efetivação dos direitos humanos, em sua concepção de universalidade. Porém não sem a contraditoriedade própria da ordem burguesa, pois a luta pelos direitos humanos também se trava em meio a contradições; no capitalismo, essa luta é de resistência ao Estado burguês e suas políticas de violação; contra o desmonte de conquistas e lutas democráticas; contra a crise do Estado de bem estar Social em prol do Estado máximo Penal.

A ofensiva da ordem do capital e sua mundialização, vem derrotando barbaramente projetos das classes trabalhadoras. E os ideais pós-modernos ignoram a histórica luta de classes despolitizando e desprezando as esperanças sociais em projetos sociais transformadores e superadores desta ordem. Na ordem do capital, modo de vida barbarizante para uma determinada classe, a explorada, é incompatível tanto com a socialização do poder político, quanto com a realização concreta dos

direitos humanos. A emancipação política - restrita na democracia liberal burguesa é possível, mas é impossível a emancipação humana - genérica e universal. A emancipação humana, isto é, a liberdade para o múltiplo desenvolvimento das possibilidades humanas não se realiza nas condições indignas do trabalho assalariado, dos meios de produção restritos aos seus donos.

Como encontramos em Bottomore (2001), no liberalismo, o direito à liberdade individual, egoísta e da propriedade privada, limita a liberdade, próprio da democracia burguesa; trata-se do caráter limitado das liberdades políticas e jurídicas burguesas.

2. Marxismo: história e crítica aos direitos humanos

No século XIX é possível constatar um período em que a classe burguesa já não é mais revolucionária, ao se apoderar do domínio político e econômico, tornando-se classe conservadora e não mais revolucionária, ao estabelecer-se uma ordem societária baseada na desigualdade, apropriação da riqueza socialmente produzida, propriedade privada dos meios de produção, leis favoráveis aos seus interesses e não aos interesses universais.

Já no século XX, a organização dos trabalhadores amplia a luta para maior efetivação dos direitos no campo social. Na base de um Estado liberal, da livre concorrência de mercado, amplia-se seus interesses capitalistas na produção. Os trabalhadores organizam-se em partidos, associações, com reivindicações populares para sua sobrevivência e reprodução, exigindo direitos reconhecidos pelo Estado e capitalistas (donos dos meios de produção). Avançam-se as lutas contra a exploração do trabalho em prol dos direitos sociais dos trabalhadores empobrecidos. Amplia-se a legislação social, trabalhista e sindical. Constituem-se políticas sociais como respostas necessárias aos interesses na manutenção da ordem pela burguesia em face da resistência dos trabalhadores.

Nesse cenário histórico dos direitos humanos, atravessamos a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa, a criação da Organização Internacional do Trabalho – OIT em 1919. Com os movimentos comunistas em outras sociabilidades, os direitos nas sociedades capitalistas passam a ser objetos de luta incessante dos trabalhadores, não isento de conflitos: resistências, conquistas, avanços, recuos, retrocessos, rebeldias.

No entanto, segundo Trindade (2002), a ideia de direitos humanos, historicamente é bem anterior e vem da Grécia Antiga, ao querer responder já naquele momento, às necessidades humanas (contraditoriamente com exceção dos escravos). Já no feudalismo, tanto quanto no escravismo, a desigualdade entre os estamentos, o clero, a nobreza e a distância social e econômica do povo também significava privilégios e necessidades humanas insatisfeitas. E por isso, historicamente surgem as revoluções e insurgências contra a opressão feudal. Ou seja, o que marca a Europa até o século XVII são as revoltas camponesas. Os burgos passam a se estabelecer nas cidades com pequenas riquezas dos comerciantes. E se estabelece como uma nova classe na Europa. Por volta da virada do século XVII essa nova classe se volta contra o absolutismo, um empecilho para seu desenvolvimento social e econômico.

A burguesia, composta por pequenos comerciantes, derrubou revolucionariamente o feudalismo. Ela lança mão de uma estratégia revolucionária com base no discurso de “direitos do homem e do cidadão”, uma concepção laica e jusnaturalista. Toma para si o discurso de direitos humanos, de liberdade, igualdade e fraternidade á luz dos filósofos iluministas europeus do século XVIII, que emplacam o a base ideológica das revoluções burguesas, como a francesa.

No período revolucionário, as primeiras Constituições sempre foram de privilégios burgueses. O direito de propriedade sempre foi garantido - apenas para os cidadãos ricos. A Constituição de 1789 – Declaração dos direitos do homem e do cidadão – foi a declaração da revolução burguesa francesa para o mundo. O enfrentamento do absolutismo pelos revolucionários camponeses, pois as primeiras propostas burguesas foram em prol de uma reforma agrária. Na constitucionalidade francesa, todos são iguais perante a lei. A desigualdade social convive com a igualdade jurídica. O que era monopólio do clero e da nobreza, a burguesia passa a ter acesso - um privilégio, além da liberdade de livre compra e venda no mercado, principalmente da venda da força de trabalho. A liberdade de comércio instituiu-se a moralidade burguesa.

Na virada do XVIII e XIX, com a liberdade burguesa de negociação, surgiu o agravamento da questão social na França. Passa a ser crime qualquer tipo de associação dos trabalhadores e surgem os primeiros sindicatos clandestinos (século XIX). Nas primeiras décadas os trabalhadores rurais e urbanos, as massas operárias se dão conta do projeto burguês dos direitos humanos e sua “ficção”.

E ainda no século XIX, com a crítica ao capitalismo, é possível deparar-se com a leitura de que a liberdade jurídica é o arcabouço de sustentação da liberdade burguesa capitalista - liberdade de contratos. Mas o servo não assina contratos. Os socialistas utópicos acreditavam nas comunidades autogeridas, em realizar suas potencialidades humanas e que gradativamente construiriam uma nova modalidade social.

Para essa corrente, somente a superação da ordem trará os direitos emancipatórios às classes trabalhadoras. A luta pelos direitos humanos será o máximo que se poderá chegar no capitalismo. E para ultrapassar sua limitação, é preciso dar um passo revolucionário, pois as lutas pelos direitos humanos encontram muitos limites no capitalismo.

Na segunda metade do século XX verificamos na história a construção da Organização das Nações Unidas – ONU, após duas grandes guerras mundiais e em face às barbaridades do nazismo; constitui-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) de perspectiva liberal. Ela atualiza os ideais da revolução burguesa.

Final da década de 1980 instaura-se a primeira crise internacional dos direitos humanos em virtude dos desempregos em massa e da “queda” ideológica do muro comunista. A década de 1990, com o fim do bloco soviético há uma nova crise com a regressão dos direitos civis. As potências mundiais se restauram e a violação dos direitos humanos que sempre existiram, se liberalizam para suas barbáries.

Segundo Torres & Cardoso (2016: 198), a história brasileira, marcada nas décadas de 1960-70 pela ditadura militar e pela violação dos direitos humanos, tornou-se alvo de lutas, denúncias de movimentos sociais e das resistências de esquerda. Mesmo com a redemocratização que se iniciou a partir dos anos 1980, o problema do desrespeito aos direitos humanos permaneceu, e agora, não restritos à questão dos presos políticos, mas de toda população excluída social, econômica e culturalmente, criminalizada em suas manifestações de resistência.

Isso tudo porque, no capitalismo emergente, um maior controle produtivo e reprodutivo é exercido pelo capital e, com a consolidação do sistema de acumulação - o Estado capitalista tardio – busca a ampliação da mais-valia, intensifica-se a luta de classes entre o capital e os trabalhadores assalariados. Com o agravamento das contradições sociais, entre classes dirigentes e classes exploradas a chamada “questão social” representa o acirramento desses conflitos de interesses antagônicos, em suas mais diversas expressões.

Para os capitalistas, nada poderá prejudicar a liberdade do mercado, a acumulação de lucro, riquezas e bens, em detrimento das necessidades humanas. Trata-se de um ataque brutal às conquistas via luta dos trabalhadores, aos direitos duramente conquistados. Um retrocesso e agravamento diversas manifestações antigas e nova da “velha questão social”.

Vários autores marxistas afirmam que o próprio Marx se preocupou com a função do Estado burguês (a superestrutura política e jurídica) fazendo críticas radicais às concepções jurídicas dominantes, bem como com a concepção da natureza humana e a relação entre o indivíduo e o Estado. As inter-relações dialéticas entre a base material de uma determinada sociedade e suas várias instituições e formas de consciência. Apontam também as diferenças de um sistema de direitos orientado para o socialismo, que visa a transformação das estruturas e relações humanas herdadas do capitalismo.

A crítica de Marx à teoria liberal que embasa os direitos humanos na ordem burguesa, diz respeito à contradição entre os “direitos do homem” e a realidade da sociedade capitalista, onde se crê que estes direitos estejam implementados.

A ideologia burguesa, em oposição à ideologia feudal, defendeu os “direitos do homem”, como forma de garantir a igualdade do direito de posse e de aquisição. A pretendida igualdade de direito à posse – a um número limitado de indivíduos, implicou na exclusão daqueles que não tem a posse efetiva (propriedade) da terra, das riquezas naturais e produzidas. Enquanto mantinha a ficção legal de igualdade - um direito abstrato. A abstração não é apenas jurídica, mas uma contradição insolúvel da própria estrutura social.

Teorias burguesas defendem de maneira abstrata os “direitos do homem”; defendem a alienabilidade, a posse exclusiva e individual – o que passa a ser contraditório pois invalidam de modo efetivo os mesmos “direitos do homem”. Para o pensamento marxiano a solução atravessa a extinção da posse exclusiva - propriedade privada; o direito sagrado à propriedade privada é o inimigo de todos os direitos humanos. Privado, logicamente não dialoga com humanos (todos). A cidadania burguesa que garante o direito à propriedade privada para os que já a possuem, não para os que nada tem.

Os ideais modernos e “revolucionários” dos direitos humanos – “liberdade, igualdade e fraternidade” – como ideais irrealizáveis e abstratos, são decorrentes da sociedade de indivíduos egoístas: uma sociedade regida pelas forças das barbáries, da desumanização; da competição antagônica e do ganho implacável dos do os do capital, aliados à concentração de riqueza e poder, em um número cada vez menor de mãos.

Não há, portanto, uma oposição apriorística entre o marxismo e os direitos humanos: pelo contrário, Marx na verdade nunca deixou de defender “o desenvolvimento livre das individualidades” - de indivíduos emancipados e com meios criados para todos eles, condição para a igualdade verdadeira, em uma sociedade de indivíduos associados e não antagonicamente oposto (como no caso da liberdade e fraternidade liberal. Ou seja, houve o uso dos supostos “direitos do homem” como racionalizações das estruturas predominantes de desigualdade e dominação. O direito a possuir os “direitos do homem” é uma abstração; o mundo está dividido entre os que tem e os que não tem, o poder da propriedade privada, da hierarquia e do privilégio.

Há, portanto, uma rejeição marxiana da “ilusão jurídica” que correspondem os direitos, no funcionamento das estruturas socioeconômicas existentes. O impacto das ideias sobre os processos materiais, ignorando as mediações materiais, a concretude na realidade, na superestrutura jurídica e política.

Ao estudarmos os estudiosos de Marx, é possível concordar que a preocupação de Marx era mudar as condições desumanas; longe de ser um inimigo dos direitos

humanos, se preocupou com as condições concretas da liberdade dos indivíduos: já que estes são mais livres do absolutismo, porém a dominação da burguesia ainda não os deixa livres, porque são mais submetidos ao poder das coisas (Mészáros, 2008). A proclamação de direitos do homem não resolveu as necessidades humanas geradas pela desigualdade que o capitalismo gera.

São complexas as relações e a dialética presentes na ideia dos direitos humanos na sociedade de classes; a ameaça real à sua garantia representa o fracasso de um sistema que não corresponde às necessidades elementares que os direitos humanos, ao menos teoricamente, representam, ou seja, a realização de e para todos os indivíduos. Os direitos humanos dizem respeito a toda a humanidade. Trata-se do interesse de todos ou um conceito, uma retórica vazia?

Violar direitos humanos é afetar uma coletividade (indivíduos e grupos), nas suas condições de existência, de indivíduos particulares. O sistema socioeconômico ameaça, destrói a humanidade, porque trata-se de deixar intactos os interesses dos setores dominantes.

Para uma emancipação humana universal – é condição necessária uma real liberdade; a real emancipação de todos os indivíduos, das forças e determinações esmagadoras a que estão sujeitos. A classe explorada tem que se emancipar da dominação da classe dominante (da subalternidade, da submissão) –principalmente pela superação da propriedade privada e do trabalho. E a liberdade pessoal implica na abolição da divisão do trabalho. Enquanto os indivíduos estiverem submetidos a uma classe dominante e ao Estado burguês e seus interesses conjugados, não possuem individualidade verdadeira; tornam-se confinados a uma individualidade abstrata.

Na sociedade capitalista, o apelo aos direitos humanos envolve a rejeição dos interesses particulares dominantes e a defesa da liberdade pessoal/autorrealização individual – em oposição às forças da barbárie e da desumanização. Numa sociedade de transição, os direitos humanos promovem o interesse da igualdade universal, em favor dos indivíduos, cada um conforme as suas necessidades. O desenvolvimento completo de cada indivíduo. Por isso os tempos de barbárie, no que tange ao respeito dos direitos humanos, só afirma sua contraditória impossibilidade de realização.

Conclusões

Os direitos humanos são conquistas sócio históricas. Uma construção social. Estão condicionados à sociabilidade burguesa. Porém, ao mesmo tempo, emergem da organização e das lutas dos/das trabalhadores/as, como estratégias de resistência/enfrentamento do capitalismo.

A crítica de Marx aos direitos humanos é ao modo como a sociedade burguesa construiu os direitos do “homem egoísta”, dos direitos de maneira universal, porém abstrata. A liberdade egoísta; liberto para possuir a propriedade privada. Os 'direitos dos indivíduos” limitados a si mesmo. Por essa razão, para os teóricos marxistas, Marx distingue a emancipação política da emancipação humana, que só é possível com a supressão da propriedade privada, ou seja, a superação da ordem burguesa.

A concepção dos direitos humanos que vinha evoluindo desde o séc. XIX no mundo ocidental, sofreu colapso nas primeiras décadas do século XX, com o nazismo na Alemanha, afetando toda a Europa. A Segunda Guerra Mundial foi concluída com cerca de 60 milhões de mortos em conflito. Em 1945, após a bomba de Hiroshima, funda-se a Organização das Nações Unidas (ONU) e sob a Carta de 1945, em seu artigo 1o., inaugura-se a defesa dos direitos humanos. Em 1948, a Comissão de Direitos Humanos da ONU concluiu o texto a ser aprovado em 10 de dezembro da Declaração Universal dos Direitos Humanos (com a abstenção de várias Nações). De 1945 a 1990 foram aprovados vários documentos, declarações, convenções, tratados, pactos, que formam um sistema global de proteção dos direitos humanos, em sua imensa maioria, ratificados pelo Brasil.

Na Conferência Mundial dos Direitos Humanos de 1993, a declaração foi a seguinte:

Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente, de modo justo e equitativo, com o mesmo fundamento e a mesma ênfase. Levando em conta a importância das particularidades nacionais e regionais, bem como os diferentes elementos de base históricos, culturais e religiosos. É dever dos Estados, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os direitos humanos e as liberdades fundamentais.

Mas de nada serve ao indivíduo o direito de votar e ser votado (direito político) e a liberdade de expressão intelectual (direito civil), se ele não tem suas necessidades

vitais mínimas asseguradas, como sua saúde, moradia e educação (direitos sociais) que o tornam apto a exercer seus direitos civis e políticos.

Na hegemonia da política neoliberal contemporânea, a lógica mercantil da vida social é a da insegurança/ desproteção social; da desregulamentação, flexibilização dos direitos do trabalho; do desemprego estrutural. Manifestações críticas e de resistência dos trabalhadores, são respondidas com violência e criminalização.

Anda segundo Torres & Cardoso (idem), a criminalização da pobreza se expressa pela culpabilização dos trabalhadores empobrecidos e sua condição de classe – a naturalização da pobreza permeada de um ódio de classe. A vigência conservadora, preconceituosa, racista, xenófoba, alimenta um ciclo de intolerâncias (de cor/etnia, de classe, de gênero, de religião, de orientação política...) cujo processo de desumanização vem se manifestando num alto grau de violações de direitos em termos planetários. São genocídios, estupros coletivos; linchamentos com justiça pelas próprias mãos; crimes de ódio (fobias). Além da célebre menção de que defender direitos humanos é coisa de “defender bandidos”.

Como afirma o estudioso marxista dos direitos humanos,

A evidência contraditória entre os nossos propósitos teóricos, plenos de humanismo, e a nossa prática ainda distante dos ideais que professamos, como demonstra a hedionda contemporaneidade da fome, da miséria, das guerras e da exclusão social que atinge a maioria dos seis bilhões de habitantes do planeta (Trindade, 2002:11)

Concordamos com as argumentações anteriores, de perspectiva marxista, que as violações de direitos dificilmente serão transformadas por completo no sistema capitalista e na intrínseca relação da produção das desigualdades sociais, porém é preciso resistirmos na contracorrente; enfrentarmos politicamente, construindo transições para a tão sonhada emancipação humana. (idem)

Os avanços das barbáries acometidas pelo capitalismo em sua lógica da financeirização globalizada e neoliberal, acarretando o mais irresponsável desmonte das políticas sociais e públicas, vem construindo há décadas, realidades violadoras de direitos historicamente conquistados. Nos dias de hoje, fica cada vez mais evidente que as sociedades atravessam questões éticas contemporâneas: a chamada intolerância religiosa entre ocidente e oriente; a dizimação de povos nos países chamados do Terceiro mundo, as inúmeras formas de apartheid social, imigrações e xenofobias; a destruição do meio ambiente – são questões recentes que temos testemunhado no

Brasil e no mundo. Inúmeras expressões da questão social que trazem permanentes desafios ético-políticos ao cotidiano das/os profissionais e também às lutas conjuntas com os movimentos sociais. (idem: 199)

Defender os direitos humanos de forma intransigente, como princípio ético-político são o resultado das lutas e da organização da classe trabalhadora; da pressão popular de sujeitos políticos no enfrentamento da condição desigual e injusta na sociedade de classes; de resistências à exploração, à dominação, à subalternidade e opressão a que estão sujeitos os que vivem da venda da força de seu trabalho e o ambiente em que vivem.

Na democracia burguesa trata-se, portanto, da defesa, da proteção, garantia efetiva, ampliação e consolidação da cidadania, apenas circunscritos nos atuais marcos da democracia liberal e sua normatividade legal - cujos direitos humanos são concebidos como princípios imutáveis, ahistóricos, que surgem juntamente com a natureza humana. (idem: 200)

Na defesa da emancipação política, embora saibamos que esta seja uma luta necessária no capitalismo, não se vislumbra como um único horizonte, pois, “sob o domínio do capital, a emancipação política é possível. Mas é impossível a emancipação humana” (Netto, 2009:21).

Nosso horizonte nos leva, portanto, a buscar construir a ultrapassagem das limitações que a ordem burguesa impõe. Não são os direitos dos “humanos direitos”; são todos os direitos para todo (ser) humano em quaisquer circunstâncias. Uma ética social e profissional que seja radicalmente libertária, com ações inconformistas, indignadas, anticonservadoras, anticapitalistas em direção à emancipação humana, entendendo a emancipação política como estratégia importante nessa direção e fundamental ainda que nos marcos do capitalismo. (Torres & Cardoso, 2016:200)

Porque a história de violações dos direitos humanos não foi construída sem resistências. A defesa dos direitos humanos deve ser parâmetro das políticas sociais, diante dos avanços e retrocessos; uma constante vigilância e pelo cumprimento das leis que protegem os direitos dos trabalhadores.

Referências

BARROCO, M. L. S. A historicidade dos direitos humanos. In **Ética e direitos: ensaios críticos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

BATISTA, V. M. **Introdução crítica à criminologia brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2001.

TORRES, A. A. e CARDOSO, P. Rupturas, desafios e luta por emancipação: a ética profissional no Serviço Social brasileiro. In **Serviço Social no Brasil: história de resistências e de ruptura com o conservadorismo**. São Paulo: Cortez, 2016.

FORTI, V. MARCONSIN, C. e FORTI, L. Direitos humanos e lutas coletivas: um debate necessário. In **Direitos humanos e Serviço Social: polêmicas, debates e embates**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

FREIRE, S. M. (Org.). **Direitos Humanos e Questão Social na América Latina**. Rio de Janeiro: Gramma, 2009.

GORENDER, J. **Direitos humanos: o que são ou devem ser**. São Paulo: Ed. Senac, 2004.

HOBBSAWM, E. J. **A era das revoluções – 1789/1848**. São Paulo: Paz e terra, 1996.

MACHADO, A. A. **Ensino jurídico e mudança social**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K. **A questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MÉSZAROS, I. Marxismo e direitos humanos. In **Filosofia, Ideologia e Ciência Social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

NETTO, J. P. Democracia e direitos humanos na América Latina: aportes necessários ao debate. In **Direitos Humanos e Questão Social na América Latina**. Rio de Janeiro: Gramma, 2009.

_____. **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 1o: Boitempo, 2008.

_____. Para a crítica da vida cotidiana. In **Cotidiano: conhecimento e crítica**. São Paulo: Cortez, 1987.

RODRIGUES, M. de L. (et al.). **Formação de conselheiros em direitos humanos**. Brasília: Secretaria Especial de direitos humanos, 2007.

SIMÕES, C. **Curso de Direito do Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2006.

TRINDADE, J. D. de L. Os direitos humanos: para além do capital. In **Direitos Humanos e Serviço Social: Polêmicas, Debates e Embates**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

_____. **História social dos direitos humanos**. São Paulo: Peirópolis, 2002.

X Encontro ANDHEP
Direitos Humanos em Movimento: Avanços e
Retrocessos nos 30 anos da Constituição Cidadã e 70
anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018, UESPI, Teresina-PI

GT01 – Fundamentos Filosóficos e História dos Direitos Humanos

Os Relatórios de Desenvolvimento Humano do PNUD como partícipes do sistema internacional de proteção dos direitos humanos

Baruana Calado dos Santos
Universidade Estadual de Londrina

RESUMO: Este trabalho propõe analisar a possibilidade de os Relatórios de Desenvolvimento Humano (RDHs) do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) serem considerados parte do processo de expansão do sistema internacional de proteção dos direitos humanos. Os RDHs possuem caráter não só técnico e informativo, mas também recomendatório. Ainda que nem todos os RDHs, publicados desde 1990, se alinhem à perspectiva dos direitos humanos, nota-se que a partir da década de 2000 tais relatórios passam a direcionar mais detidamente suas preocupações sobre a necessidade de garantias de direitos aos que vivem em situação de pobreza e a busca pela ruptura com a condição a qual eles estão submetidos, estabelecendo não só a relação conceitual entre desenvolvimento humano e direitos humanos, mas também sugerindo recomendações práticas para o alcance das metas dos Objetivos do Milênio e, desde 2016, dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável.

PALAVRAS-CHAVE: Sistema internacional de proteção dos direitos humanos; Relatório de Desenvolvimento Humano/RDH; Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento/PNUD; Nações Unidas/ONU.

Introdução: considerações teórico-metodológicas

Para Norbert Elias (1994, 2006), a história se perfaz através de um processo simultâneo entre os movimentos civilizacionais e os movimentos descivilizacionais levado adiante pelo entrelaçamento entre as configurações (estado, organizações da sociedade civil, partidos políticos, movimentos sociais, organismos internacionais, escolas, etc).

Na leitura de Rezende e Rezende (2013), é civilizacional o processo que implica em um aprendizado social e individual que tem por norte a ampliação da capacidade de os indivíduos se identificarem com os demais de tal modo que se esforcem na busca de meios para eliminação dos sofrimentos sociais aos quais muitos seres humanos estão sujeitos. Atitudes que fortaleçam o Estado de direito, aprofundem a democratização das relações sociais, gerem canais de comunicação e participação entre os segmentos sociais são consideradas ações e procedimentos que ensejam o movimento civilizacional. De modo inverso, o processo descivilizacional se alimenta da incapacidade de identificação daqueles que concentram renda, riquezas e poder com aqueles que menos ou nada possuem, de modo a levarem a cabo ações para a

manutenção das desigualdades, das exclusões, e do não reconhecimento de direitos da população pobre.

Deste modo, tem-se que o cerne de todo o processo civilizacional é a distribuição do poder. Para Elias “se o poder é desequilibrado (quando está centrado na mão do Estado e/ou de outros grupos, setores, etc.) fica extremamente difícil quebrar os monopólios de poder daqueles estratos sociais que controlam o Estado” (REZENDE, 2011, p. 124).

A partir desta perspectiva, tendo em vista as crescentes desigualdades na atualidade (CATTANI, 2018; PIKETTY, 2014), considera-se que todos os esforços no sentido de canalizar a utilização do erário público para melhorias sociais visando ao acesso *de todos* à educação, saúde, habitação, saneamento, etc. implicam em embates políticos dos vários setores sociais pelo fortalecimento do processo civilizacional (REZENDE, 2011). Desta forma, podem ser considerados como parte deste processo os embates políticos e jurídicos que levantam a necessidade de centralidade tanto dos direitos humanos (PRONI; PRONI, 2017), quanto do desenvolvimento humano (REZENDE, 2011).

O'Donnell (2013) explica que a relação entre desenvolvimento humano e direitos humanos é construída a partir da consideração de que a conquista e a expansão de capacidades¹ básicas, prerrogativas para o desenvolvimento humano, são *direitos* - e não apenas um objetivo moral a ser cumprido por pessoas de boa vontade. Explica o autor que “uma vez que a conquista de certas capacidades básicas [...] é definida como um direito, alguns dos interesses humanos vinculados a elas [...] logicamente tendem a ser definidos como direitos não menos fundamentais e exigíveis (O'DONNELL, 2013, p. 18).

Ainda de acordo com O'Donnell (2013), as perspectivas de desenvolvimento humano e direitos humanos têm em comum – ainda que também tenham diferenças - tanto o fato de ambas terem por centralidade o ser humano quanto de questionarem qual o conjunto mínimo de condições, direitos e capacidades que torna possível a vida digna a todos.

A questão do desenvolvimento humano ganhou maior projeção do debate internacional² quando, após a Guerra Fria, em 1990, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) passou a publicar, anualmente, o Relatório de

¹ “Capacidade” de acordo com a abordagem das capacidades de Sen (MACHADO; PAMPLONA, 2008).

² O debate a respeito do desenvolvimento humano envolve discussões de longa data. O próprio RDH de 1990 deixa claro que a preocupação sobre a centralidade do ser humano no processo de desenvolvimento remonta às discussões de economistas do século XVIII e XIX, como Adam Smith, Ricardo e Marx. Rezende (2013) destaca que a abordagem do desenvolvimento humano presente no Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH) de 1990 possui por base as noções de desenvolvimento humano social, discutidas, na segunda metade do século XX, por autores como Celso Furtado.

Desenvolvimento Humano (RDH) com o objetivo de tornar acessível aos governantes e outros setores da sociedade experiências relevantes de desenvolvimento humano (UNDP, 1990).

De acordo com Maria José de Rezende (2011), nos RDHs, a partir da década de 2000, há um esforço de mobilização pelo processo civilizatório na medida em que buscam fomentar, entre os mais diversos setores sociais³ (os líderes políticos, os governantes, os técnicos, os intelectuais, os organismos da sociedade civil, entre outros) “uma consciência da necessidade de estabelecer formas de buscar soluções para as mazelas sociais que destroem a vida de muitos indivíduos” (REZENDE, 2011, p. 121), tendo por base a Declaração do Milênio, de 2000. Tanto a Declaração do Milênio quanto os RDHs insistem na indubitável interdependência entre os seres humanos e na necessidade de “investimento de projetos em prol de melhorias sociais que beneficiariam a todos indistintamente” (*Id. Ibid.*).

Um outro fator histórico que agregou às forças civilizacionais foi o movimento de internacionalização dos direitos humanos que, desde os acontecimentos de meados do século XX, fez surgir o Direito Internacional dos Direitos Humanos, a partir do qual se colocou em moção a construção do sistema internacional de proteção dos direitos humanos, cujos desdobramentos estão ainda a desenvolver-se.

Assim, mantendo em vista o processo histórico mais amplo de construção de estratégias de fortalecimento do movimento civilizacional em detrimento do descivilizacional, este artigo busca refletir, a partir do Direito Internacional dos Direitos Humanos, sobre a possibilidade dos Relatórios de Desenvolvimento Humano serem considerados como parte do processo de expansão do sistema internacional de proteção dos direitos humanos, uma vez que esse alinhamento - entre desenvolvimento e direitos humanos - poderia ter o condão de reforçar tanto as prerrogativas de um quanto as do outro.

1 O sistema internacional de proteção dos direitos humanos

De acordo com Piovesan (2013), o sistema internacional de proteção dos direitos humanos possui como precedentes históricos modernos três marcos que projetaram, na primeira metade do século XX, o tema dos direitos humanos na ordem internacional. São eles o Direito Humanitário, que visa à proteção dos direitos fundamentais em situações de conflito armado; a Liga das Nações (1920 – 1946) que, como precursora das Nações Unidas, primeiro fixou a manutenção da paz e segurança internacional

³ Não se ignora, no entanto, os problemas existentes no modo com que os RDHs lidam com a divisão de responsabilidades entre os diversos agentes que acabam por gerar grandes dificuldades para a realização das propostas de formas de reversão dos processos anticivilizacionais correntes (REZENDE, 2011).

como objetivos internacionais; e a Organização Internacional do Trabalho (1919) que, ainda hoje, busca garantir parâmetros globais mínimos para as condições de trabalho. Cada um, a seu modo, contribuiu para a internacionalização dos direitos humanos uma vez que seu advento “registra o fim de uma época em que o Direito Internacional era, com raras exceções, confinado a regular relações entre Estados, no âmbito estritamente governamental” (PIOVESAN, 2013, p. 190). Deste modo, o que antes era um arcabouço jurídico de proteção de arranjos e concessões entre os Estados passa a ceder lugar para obrigações internacionais voltadas a salvaguardar os direitos do ser humano e não as prerrogativas de interesses exclusivos dos Estados. O Direito Humanitário, a Liga das Nações e a OIT

[...] rompem, assim, com o conceito tradicional que situava o Direito Internacional apenas como a lei da comunidade internacional dos Estados e que sustentava ser o Estado o único sujeito de Direito Internacional. Rompem ainda com a noção de soberania nacional absoluta, na medida em que admitem intervenções no plano nacional, em prol da proteção dos direitos humanos. Prenuncia-se o fim da era em que a forma pela qual o Estado tratava seus nacionais era concebida como um problema de jurisdição doméstica, restrito ao domínio reservado do Estado, decorrência de sua soberania, autonomia e liberdade (PIOVESAN, 2013, p. 190).

De modo paulatino, o indivíduo ganha centralidade nas preocupações do Direito Internacional na medida em que deixa de ser mero objeto para passar a ter o *status* de sujeito de Direito Internacional, cujas prerrogativas incluem a sua capacidade processual na esfera internacional. Neste processo, os direitos humanos transcendem a exclusiva jurisdição doméstica ao serem recepcionados como matéria de legítimo interesse internacional.

Este processo de formação do Direito Internacional dos Direitos Humanos foi consolidado a partir dos acontecimentos da Segunda Grande Guerra com a “criação da sistemática normativa de proteção internacional, que faz possível a responsabilização do Estado no domínio internacional quando as instituições nacionais se mostram falhas ou omissas na tarefa de proteger os direitos humanos” (PIOVESAN, 2013, p. 192). O Tribunal de Nuremberg (1945 – 1946), com a competência de julgar os crimes cometidos no período do nazismo, foi uma grande expressão da mudança de postura do Direito Internacional ao consolidar, na prática, tanto a necessidade de limitação da soberania nacional quanto o reconhecimento dos indivíduos como sujeitos de direito no âmbito internacional.

Neste contexto, houve uma grande expansão das organizações internacionais com a finalidade de cooperação internacional, sendo a Organização das Nações Unidas (ONU) a principal delas, uma vez que, por meio da *Carta das Nações Unidas* (1945),

estabeleceu os princípios e fundamentos da nova ordem internacional, cujo modelo de conduta nas relações internacionais e, por conseguinte, do direito internacional, se preocupa com a manutenção da paz e segurança internacional, o desenvolvimento de relações amistosas entre os Estados, a adoção da cooperação internacional no plano econômico, social e cultural, a adoção de um padrão internacional de saúde, a proteção ao meio ambiente, a criação de uma nova ordem econômica internacional e a proteção internacional dos direitos humanos (AZEVEDO; SANTOS, 2016).

Atualmente, o sistema internacional de proteção dos direitos humanos opera por meio de instituições e instrumentos nos níveis global, regional e nacional. Nas palavras de Mayrhofer *et al.*: “this complex international and national human rights protection system consists of a broad variety and wide range of institutions and instruments with differing scopes, arrangements and obligations⁴” (MAYRHOFER *et al.*, 2014, p. 1). Não é objetivo deste trabalho adentrar nas particularidades deste sistema, tendo em vista a sua alta complexidade. Delineia-se aqui apenas os aspectos mais gerais.

De acordo com Mayrhofer *et al.* (2014) o sistema universal consiste na atuação das Nações Unidas, do Tribunal Penal Internacional (TPI) e das Organizações Não-Governamentais (ONGs). Em relação aos sistemas regionais, hoje existem o Sistema Regional Interamericano, o Sistema Regional Europeu e o Sistema Regional Africano que são “dotados de instrumentos de proteção e de mecanismos de monitoramento - em cujo ápice há tribunais regionais com capacidade para condenar Estados por violações de direitos humanos” (MAZZUOLI, 2015, p. 1036).

O Sistema Regional Interamericano é pautado na *Convenção Americana sobre Direitos Humanos* e funciona a partir da Comissão Interamericana de Direitos Humanos e da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Já o Sistema Regional Europeu é guiado pela *Convenção Europeia de Direitos Humanos* e opera pela Corte Europeia de Direitos Humanos. O Sistema Regional Africano, por sua vez, é embasado pela *Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos* e age por meio da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e da Corte Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (MAZZUOLI, 2015). Há, também, nas regiões asiática e árabe um esforço no sentido de viabilizar proteção aos direitos humanos, mas ainda de modo embrionário.

Na perspectiva universal, o sistema tem por fundamento jurídico a *Carta das Nações Unidas*, de 1945, e a chamada *International Bill of Human Rights*, composta pela *Declaração Internacional dos Direitos Humanos*, de 1948, pelo *Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos* e pelo *Pacto Internacional dos Direitos Sociais*,

⁴ Tradução da autora: este complexo sistema internacional e nacional de proteção dos direitos humanos consiste em uma ampla variedade e vasta gama de instituições e instrumentos com diferentes escopos, arranjos e obrigações.

Econômicos e Culturais, ambos de 1966, bem como seus respectivos Protocolos Facultativos (AZEVEDO; SANTOS, 2016).

A partir da *International Bill of Human Rights* uma série de tratados multilaterais de direitos humanos foram elaborados com o intuito de ampliar a proteção a determinadas e específicas violações de direitos. Entre os mais importantes estão a *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial* (CERD 1965); a *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher* (CEDAW 1979); a *Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes* (CAT 1984); a *Convenção sobre os Direitos da Criança* (CRC 1989); a *Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de todos os Trabalhadores Imigrantes e Membros das suas Famílias* (CMW 1990); a *Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência* (CRPD 2006); e a *Convenção Internacional para a Proteção de todas as Pessoas contra o Desaparecimento Forçado* (CED 2006) (MAYRHOFER *et al.*, 2014).

O artigo 7º da *Carta das Nações Unidas* estabelece os principais órgãos da ONU, dentre os quais se inclui a Corte Internacional de Justiça (CIJ). De acordo com o artigo 92 da Carta, a CIJ é o órgão principal e é composto por quinze juízes. Rege-se pelo Estatuto da Corte, anexo à Carta. O sistema universal conta também com o *Estatuto de Roma*, que prevê o Tribunal Penal Internacional, o primeiro de caráter permanente, instaurado em 2002, com competência material sobre os crimes de genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e crimes de agressão (MAZZUOLI, 2015).

No nível nacional, o sistema opera por meio do processo de constitucionalização dos direitos humanos que permitem o surgimento de instituições governamentais que levarem a pauta da proteção dos direitos humanos. Piovesan (2013) ressalta que os instrumentos do Direito Internacional dos Direitos Humanos são subsidiários e suplementares ao direito nacional, de forma que as omissões e deficiências em nível nacional sejam supridas. Assim, o Estado é o responsável primário pela proteção dos direitos humanos enquanto que a comunidade internacional possui responsabilidade subsidiária, agindo apenas quando o Estado falha em garantir tal proteção. Os tratados de direitos humanos estabelecem parâmetros de proteção mínimos a partir dos quais o Estado podem ir além – nunca aquém.

Importante ressaltar que a expansão do sistema de proteção internacional dos direitos humanos tem ocorrido não só por meios convencionais (como os tratados e convenções que gerados de acordo com a lei internacional, seguindo os preceitos do artigo 38 do *Estatuto da Corte Internacional de Justiça*), mas também por meios não convencionais, como conferências, declarações, programas de ação, relatórios, protocolos, regras e princípios internacionais sobre os diversos temas relativos aos

direitos humanos advindos de foros internacionais realizados por organizações internacionais - e suas agências - e por organizações não-governamentais (MAYRHOFER *et al.*, 2014).

2 Os Relatórios de Desenvolvimento Humano do PNUD/ONU

As transformações sofridas pelo direito internacional ao longo do século XX, a qual implicou em um novo modo de expressão política da comunidade internacional, possibilitou o surgimento, no pós-guerra fria, dos Relatórios de Desenvolvimento Humano (RDHs). Esses são documentos de caráter técnico, informativo e recomendatório que têm sido publicados anualmente, desde 1990, pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)⁵, uma agência das Nações Unidas.

Idealizados pelos economistas Mahbub ul Haq e Amartya Sen, esses relatórios têm produzido, desde então, diagnósticos, agendas, prescrições e recomendações sobre questões relativas a problemas sociais cada vez mais agravados pela crescente desigualdade social⁶. Por meio da perspectiva do desenvolvimento humano, os RDHs têm engendrado debates, que alcançam tanto o nível global quanto o nível interno dos Estados, no sentido de combater, ainda que inserido na lógica capitalista, os desequilíbrios de poder e riquezas intensificados pelo processo de globalização.

Deste modo, o advento dos RDHs pode ser compreendido como parte de uma “tentativa de conter, ao menos em parte, a expansão de ações, de atitudes, de procedimentos e processos que se enquadram como anticivilizacionais” (REZENDE, 2011, p. 120), pois que incitam não só governos, mas diversos os setores da sociedade a criarem meios capazes melhorar a vida das pessoas, tendo por referência o conceito de desenvolvimento humano e o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

O conceito de desenvolvimento humano presente nos RDHs aborda a questão do desenvolvimento para além do crescimento econômico - normalmente contabilizado apenas por Produto Interno Bruto - de modo a abarcar as múltiplas dimensões para avaliar o avanço na qualidade de vida de uma população de forma integrada. Assim,

⁵ Até a década de 1990 o PNUD não possuía um perfil claro sobre o desenvolvimento, tendo até então ausente uma abordagem estratégica. A partir da década de 1990, com o início da publicação dos RDHs, passa a trabalhar com o paradigma do desenvolvimento humano (MACHADO; PAMPLONA, 2008). O PNUD é atuante no Brasil desde a década de 1960.

⁶ Em relatório sobre desigualdade global publicado em janeiro de 2017, pela Oxfam, atestou-se que desde o final da década de 1980, “o 1% mais rico da população mundial teve uma renda mais alta que os 50% mais pobres” (OXFAM, 2017, p. 3). Segundo o relatório, a tendência é que esta imensa diferença entre os mais pobres e os mais ricos continue aumentando, cada vez mais rapidamente, devido a empresas dirigidas pelo interesse de mercado; ao arrocho das rendas dos trabalhadores e fornecedores, o que inclui a exploração de trabalho escravo; à evasão fiscal; à maximização de lucros de acionistas; a práticas de favorecimento e nepotismo de diversos setores da economia; à ascensão da lógica das super-fortunas; e à sonegação de impostos.

renda, saúde e educação se tornaram aspectos indissociáveis para esta perspectiva de desenvolvimento e conformam os pilares do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

A influência que os RDHs exercem nos debates internacionais e nacionais em prol de políticas públicas voltadas aos valores do desenvolvimento centrado nas pessoas é expressa pelos próprios RDHs, como faz o de 1996:

[...] more and more policy-makers in many countries are reaching the unavoidable conclusion that, to be valuable and legitimate, development progress – both nationally and internationally – must be people-centred, equitably distributed and environmentally and socially sustainable⁷ (UNDP, 1996, p. iii).

Além dos RDHs globais, há também publicações de relatórios regionais e locais. O Brasil, até hoje, produziu 5 relatórios locais. Atualmente, há 25 RDHs globais, cada qual com um tema atual específico, conforme se vê nos títulos: 1990 *Concept and Measurement of Human Development*; 1991 *Financing Human Development*; 1992 *Global Dimensions of Human Development*; 1993 *People's Participation*; 1994 *New Dimensions of Human Security*; 1995 *Gender and Human Development*; 1996 *Economic Growth and Human Development*; 1997 *Human Development to Eradicate Poverty*; 1998 *Consumption for Human Development*; 1999 *Globalization with a Human Face*; 2000 *Human Rights and Human Development*; 2001 *Making New Technologies Work for Human Development*; 2002 *Deepening Democracy in a Fragmented World*; 2003 *Millennium Development Goals: A Compact among Nations to End Human Poverty*; 2004 *Cultural Liberty in Today's Diverse World*; 2005 *International Cooperation at a Crossroads: Aid, Trade and Security in an Unequal World*; 2006 *Beyond Scarcity: Power, Poverty and the Global Water Crisis*; 2007/2008 *Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*; 2009 *Overcoming Barriers: Human Mobility and Development*; 2010 *The Real Wealth of Nations: Pathways to Human Development*; 2011 *Sustainability and Equity: A Better Future for All*; 2013 *The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World*; 2014 *Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*; 2015 *Work for human development*; 2016 *Human Development for Everyone*.

A produção desses relatórios envolve uma multiplicidade de pessoas e visões⁸, que disputam interesses e pontos de vista, ainda que tenham por base teórica a

⁷ Tradução livre da autora: *cada vez mais formuladores de políticas em muitos países estão chegando à conclusão inevitável de que, para ser valioso e legítimo, o progresso do desenvolvimento - tanto nacional como internacionalmente - deve ser centrado nas pessoas, distribuído de forma equitativa e sustentável ao meio ambiente e social.*

⁸ “Os RDHs são documentos complexos, pois no seu interior evidencia-se uma multiplicidade de vozes, crenças, esperanças, expectativas e perspectivas acerca do modo de reagir das configurações (Estados, governos, agências internacionais, organizações da sociedade civil) incumbidas de agir em favor do desenvolvimento humano” (REZENDE, 2017a, p. 309).

abordagem das capacidades⁹ de Sen (MACHADO; PAMPLONA, 2008). Esta abordagem, que propõe a expansão das capacidades individuais sem, contudo, “propor mudanças estruturais na ordem econômica internacional na qual se inserem esses indivíduos”¹⁰ (*Id. Ibid.*, p. 81), faz com que os RDHs encontrem seus limites de atuação.

De acordo com Celso Furtado (2001), não é possível a promoção do desenvolvimento social sem que haja redistribuição de poder e de renda. Os relatórios não enfrentam esse problema ao propor que os pobres sejam dotados de melhores condições pelo viés da abordagem das capacidades, uma vez que isso não resulta, obrigatoriamente, em “um enfrentamento político com o objetivo de diminuir a riqueza dos ricos” (REZENDE, 2014, p. 102). Por isso, são muitos os entraves às tentativas de colocar em prática as metas e objetivos apresentados pelos relatórios.

Não obstante, deve-se reconhecer que a concepção de desenvolvimento humano, assim como a existência de um sistema internacional de proteção dos direitos humanos é um grande avanço histórico. Norbert Elias (2006), em sua proposta de análise das configurações dos jogos globais atuais por intermédio dos processos sociais, faz lembrar que a existência de uma organização como as Nações Unidas, que nasce pela vontade dos Estados-membros com o intuito de evitar eventos catastróficos como as duas grandes guerras do século XX, impulsionando ideais humanitários, é algo muito recente na história da humanidade.

3 Os Relatórios de Desenvolvimento Humano como possíveis partícipes do sistema internacional de proteção dos direitos humanos

Quais elementos presentes nos RDHs possibilitam considerá-los como parte do sistema internacional de proteção dos direitos humanos?

Em primeiro lugar, faz-se necessário pontuar que se parte do pressuposto de que os RDHs se conformam enquanto um tipo de fonte de direito internacional. Este pressuposto é construído a partir do entendimento de que, devido às características dos RDHs e seu amplo impacto nas práticas estatais, desde os anos 1990, os RDHs seriam uma espécie de *soft law* (SANTOS, 2016)¹¹.

⁹ A abordagem das capacidades de Sen pretende ser: uma estrutura de pensamento; uma crítica às abordagens utilitaristas do bem-estar; e um método matemático para fazer comparações objetivas interpessoais de bem-estar. “Capacidade” é o termo que designa o conjunto de “funcionamentos” (*functioning*) - isto é, os modos como uma determinada pessoa utiliza os bens que possui - dentre os quais o indivíduo pode escolher. (MACHADO; PAMPLONA, 2008).

¹⁰ Machado e Pamplona (2008) apontam para o fato de Sen apostar nessa abordagem, apesar de ter ciência das questões dos desequilíbrios de poder, por uma questão estratégica: o paradigma do desenvolvimento humano no molde da abordagem das capacidades é convincente para os países que doam verbas para o PNUD justamente por não colocar em xeque as estruturas de poder vigente, o que permite que projetos e programas de desenvolvimento continuem recebendo verbas para serem postos em prática, ainda que na sua atuação se deparem com contradições, ambiguidades e ambivalências (REZENDE, 2017a).

¹¹ Sobre a tentativa de classificação dos RDHs como norma de direito internacional ver AZEVEDO; SANTOS, 2016; SANTOS, 2016; SANTOS, 2016a. Atualmente, em pesquisa de mestrado em andamento,

Soft law é o termo empregado no direito internacional para se referir a instrumentos normativos que não se originam dos processos convencionais das leis internacionais (que seriam *hard law*), cujo conteúdo não possui força vinculativa. O direito internacional tradicional reconhece como fontes de direito internacional aquelas presentes no artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça, quais sejam os tratados internacionais, os costumes internacionais e os princípios gerais de direito, além da doutrina e a jurisprudência como meios auxiliares, e em casos especiais, a equidade. Também se reconhece como fonte os atos unilaterais e decisões tomadas no âmbito interno das organizações internacionais (REZEK, 2014). Outros autores (VALADÃO, 2003; MENEZES, 2005; OLIVEIRA e BERTOLDI, 2010; MAZZUOLI, 2015), no entanto, consideram as *soft laws* também como parte daquilo que gera o direito contemporâneo, uma vez que, apesar de seu conteúdo ser não vinculante, na prática repercute juridicamente tanto no plano internacional quanto no âmbito interno da prática jurídica dos estados (MENEZES, 2005).

Mazzuoli (2015) explica que a diferença entre as normas *soft* dos outros instrumentos jurídicos está em duas características. Em primeiro lugar,

[...] a *soft law* é um produto jurídico ainda inacabado no tempo, pois se volta para regulamentar compromissos futuros por meio dos foros internacionais multilaterais (tratando-se, dessa forma, de um compromisso programático); e, em segundo lugar, a *soft law* é governada por um sistema de sanções diferente daquele aplicável às normas tradicionais, ou seja, o conteúdo da sanção em caso de inobservância das diretrizes de uma *soft law* é moral ou extrajurídico, sendo o seu cumprimento mais uma recomendação do que uma obrigação propriamente dita dirigida aos Estados (SANTOS, 2016, p. 90).

Desta forma, são considerados como *soft laws* os *non-binding agreements*, *gentlemen's agreements*, códigos de conduta, memorandos de entendimento, declarações conjuntas, declarações de princípios, atas finais, *agendas*, *programas de ação*, *recomendações* e, até mesmo, termos comumente reservados aos tratados internacionais, como acordos e protocolos (MAZZUOLI, 2015). Neste rol, incluem-se as Agendas que formularam os Objetivos do Desenvolvimento do Milênio (ODM), em 2000, e os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), em 2016, as quais passaram a direcionar os diagnósticos e prescrições produzidos pelos RDHs de modo a verificar os andamentos das políticas públicas ao redor do mundo comprometidas com os

a autora propõe classificá-los como “normas intersticiais”, de acordo com o pensamento de Vaughan Lowe (2000) - que se dispõe a refletir sobre como os processos de criação normativa se têm modificado no direito internacional, e o faz de modo a romper com a dicotomia entre norma “*soft*” e “*hard*” ao pensar em níveis e interstícios de normatividade. No entanto, uma vez que se trata de pesquisa inacabada, opta-se aqui ainda pela classificação dos RDHs como *soft law*.

ODM/ODS e recomendar ações aos Estados a fim de auxiliar no fomento dos direitos fundamentais dos seres humanos.

Porém, não só os RDHs se embasam em *soft laws*, como também poderiam eles mesmos adentrar o direito internacional como tais, na medida em que

[...] eles não se limitam em diagnosticar, por meio de métodos próprios, as situações correntes dos países tendo por referência os ODM/ODS, mas também estabelecem eles mesmos recomendações e prescrições de como os Estados devem agir para alcançar as metas estabelecidas (SANTOS, 2016, p. 91)

O reconhecimento da necessidade de garantia dos direitos humanos está presente desde o primeiro RDH de 1990, como se pode ver no excerto que segue:

The purpose of development is to offer people more options. One of their options is access to income – not as an end in itself but as a means to acquiring human well-being. But there are other options as well, including long life, knowledge, political freedom, personal security, community participation and *guaranteed human rights*. People cannot be reduced to a single dimension as economic creatures¹² (UNDP, 1990, p. iii, grifo nosso).

No entanto, o fato de afirmarem a necessidade de garantia dos direitos humanos, não significa que todos os RDHs podem ser considerados alinhados à perspectiva dos direitos humanos. O contexto de produção dos RDHs da década de 1990 é o de reabertura econômica dos Estados até então comandados pela União Soviética. Assim, principalmente neste período, prevalece um posicionamento favorável à abertura dos mercados nacionais, às privatizações e a demandas de consumo em vez de planejamento centralizado, sob o argumento de que “Where can developing nations sell their products unless global markets are also freed of protectionist restraints?¹³” (UNDP, 1992, p. iii). Assim, os RDHs restam evitados de contradições nesse sentido, uma vez que ao mesmo tempo que atestam os grandes desníveis de renda e poder existente tanto entre os Estados (ricos e pobres) quanto no interior dos próprios Estados e defendem um maior direcionamento de verba estatal para projetos que priorizem a saúde básica e educação primária, por exemplo, eles descentralizam do estado o papel decisório das políticas econômicas. O desenvolvimento humano seria alcançado pelas liberdades políticas e econômicas.

One of the great lessons of recent decades is that competitive markets are the best guarantee for human development. They open up

¹² Tradução livre da autora: *O objetivo do desenvolvimento é oferecer às pessoas mais opções. Uma de suas opções é o acesso à renda - não como um fim em si mesmo, mas como um meio para adquirir o bem-estar humano. Mas há outras opções também, incluindo vida longa, conhecimento, liberdade política, segurança pessoal, participação da comunidade e direitos humanos garantidos. As pessoas não podem ser reduzidas a uma única dimensão como criaturas econômicas.*

¹³ Tradução livre da autora: *Onde as nações em desenvolvimento podem vender seus produtos, a menos que os mercados globais estejam livres de restrições protecionistas?*

opportunities for creative enterprise, and they increase the access of people to the whole range of economic choice¹⁴ (UNDP, 1992, iii).

Percebe-se aqui que o papel do Estado é minimizado em prol do mercado, o que se incompatibiliza, na prática, com a perspectiva de direitos humanos, para a qual, no olhar de Souza e Santos (2013), o Estado tem papel fundamental por ser ele o detentor da estrutura e dos recursos necessários para colocar em moção a produção de leis e políticas públicas que garantam a proteção dos direitos humanos por meio das lutas sociais pela “aspiração humana de humanidade e dignidade” (SOUZA e SANTOS, 2013, p. 125).

Tem-se, então, que a depender do RDH o papel do Estado ganha maior ou menor relevância, sendo isto problemático na medida em que “o recuo do Estado e a fragilização das instituições públicas estariam na base de muitas dificuldades atuais”, pois “a desconcentração de renda e de poder está na base de todo processo civilizacional. E o Estado tem papel central na viabilização de políticas distribuidoras de riquezas e recursos.” (REZENDE, 2011, p. 125).

Importante salientar que, ainda que os RDHs não tenham uma posição firme no modo como posicionam o papel do Estado na corresponsabilização pelo processo de governança que propõem entre os diversos setores sociais (governo, empresas, organizações não-governamentais, sociedade civil, movimentos sociais, iniciativa privada e indivíduos) para o combate aos problemas sociais - o que leva à grandes dificuldades para alcançar os resultados almejados - os RDHs “não defendem jamais ações que potencializam os processos descivilizacionais. Eles estão buscando caminhos por onde seja possível encontrar formas de avançar na solução de diversos problemas sociais que estão na base da privação humana.” (REZENDE, 2011, p. 124).

A partir da década de 2000, no entanto, com a Declaração do Milênio, os RDHs se redirecionaram para a verificação dos progressos, estagnações ou retrocessos dos países comprometidos com os ODM, passando a fazer projeções e recomendações aos países com dificuldades de avançar no cumprimento das metas (REZENDE, 2011). Nesta linha, com o estabelecimento dos ODS, em setembro de 2015 - que renovam e expandem os objetivos de desenvolvimento anteriores - o RDH de 2016, publicado em março de 2017, já se apresenta formatado a essa nova normativa.

No RDH de 2000 resta evidente o esforço de adequar a perspectiva do desenvolvimento humano à dos direitos humanos. Neste documento se reconhece que nem sempre o desenvolvimento é acompanhado pelo respeito aos direitos humanos e

¹⁴ Tradução livre da autora: *Uma das maiores lições das décadas recentes é que os mercados competitivos são a melhor garantia para o desenvolvimento humano. Eles abrem oportunidades para empreendimento criativo e aumentam o acesso das pessoas para a total gama de escolha econômica.*

que para que haja o alcance do desenvolvimento humano seria preciso fortalecer os direitos humanos de modo amplo e indivisível, abarcando o rol previsto em ambos os Pactos de 1966. Afirma o RDH de 2000 que os conceitos de desenvolvimento humano e os direitos humanos, ao serem aderidos tanto em princípio como na prática, “make up a self-reinforcing virtuous circle¹⁵” (UNDP, 2000, p. iii).

Tal redirecionamento aproxima os RDHs da possibilidade integrarem o processo de expansão do sistema internacional dos direitos humanos, na medida em que levam adiante proposições das Declarações dos ODM e ODS, reconhecidamente como *soft laws* e elas mesmas já parte de tal processo, pois parte dos instrumentos de proteção. De acordo com um relatório sobre as instituições e os instrumentos da proteção internacional dos direitos humanos,

[...] the term **human rights instruments** includes all international – binding and *non-binding (soft law)* – treaties and other agreements, including Declarations, Covenants, Conventions, Charters, Protocols, Work Programmes, Strategies, General Comments or *other documents, that codify and define political, civil, social, economic, cultural and other fundamental rights and regulate their implementation*¹⁶ (MAYRHOFER *et al.*, 2014, p. 1, grifo nosso).

Em relação à ampliação do sistema internacional de proteção dos direitos humanos, nas últimas décadas, “institutions engaged with protecting, promoting and monitoring the implementation of human rights have also prospered around the globe¹⁷” (MAYRHOFER *et al.*, 2014, p. 1). Esta expansão gerou também a diversificação de instrumentos de proteção de direitos humanos.

Dessa forma, considerando-se que o sistema internacional de proteção dos direitos humanos acolhe como instrumentos de direitos humanos não só tratados internacionais e outros documentos vinculativos, mas também documentos de natureza *soft*, é possível perceber que documentos como os RDHs, na medida que eles também buscam definir e codificar direitos fundamentais e regular sua implementação, também contribuem para o fortalecimento do sistema de proteção.

Considerações Finais

O objetivo deste trabalho foi demonstrar a possibilidade de os Relatórios de Desenvolvimento Humano do PNUD terem parte no processo de dilatação do sistema

¹⁵ Tradução da autora: *produzem um ciclo virtuoso de mútuo reforço.*

¹⁶ Tradução livre da autora: O termo **instrumentos de direitos humanos** inclui todos os tratados e outros acordos internacionais - vinculantes e não vinculantes (*soft law*) - incluindo Declarações, Convênios, Convenções, Cartas, Protocolos, Programas de Trabalho, Estratégias, Comentários Gerais ou outros documentos, que codificam e definem direitos políticos, civis, sociais, econômicos, culturais e outros direitos fundamentais e regulam sua implementação.

¹⁷ Tradução livre da autora: *Instituições comprometidas com a proteção, promoção e monitoramento das implementações de direitos humanos também prosperaram ao redor do globo.*

internacional de proteção dos direitos humanos, tendo em vista o fato de que, a partir das publicações da década de 2000, perceber-se um maior esforço dos formuladores dos RDHs em direcionar a perspectiva do desenvolvimento à dos direitos humanos.

Não se ignora, no entanto, os diversos problemas que, na prática, implicam em grandes dificuldades de implementação não só das recomendações presentes nos RDHs como dos outros instrumentos do sistema internacional de proteção dos direitos humanos. A concentração de riqueza, recursos e poder cada vez mais crescentes, seja no contexto das relações internacionais, seja no das relações internas dos Estados, minam as tentativas de superação das condições de pobreza extrema a que grande parte da população mundial é submetida. Tais desníveis são motores do processo anticivilizacional que ocorre simultaneamente ao processo civilizacional. A insistência das Nações Unidas (tanto pelo sistema internacional de proteção dos direitos humanos quanto por agências como o PNUD) de pautar normas e agendas que afirmem direitos básicos para todos faz parte deste último.

Ressalva-se que este trabalho tangencia pesquisa de mestrado em andamento que objetiva investigar se a relação do direito internacional, por meio da fonte documental do RDH de 2015 (que trata sobre a questão do trabalho decente), com o direito interno, por meio da análise de jurisprudência brasileira, estaria participando, de algum modo, na tentativa de expansão dos direitos humanos, indicando traços de movimentos civilizacionais, em relação ao combate ao trabalho escravo no Brasil.

Referências

- AZEVEDO, Anderson de; SANTOS; Baruana Calado dos. A International Bill of Human Rights e o Direito Doméstico: alinhamento normativo microssistêmico. In: **Direito Internacional em Expansão: volume 9**. Org. Wagner Menezes. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2016, p. 365-384.
- CATTANI, Antonio David. **Ricos, Podres de Ricos**. 2ª ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Marcavivisual: Tomo editorial, 2018.
- ELIAS, Norbert. **Escritos e Ensaios 1: Estado, Processo, Opinião Pública**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- _____. **O processo civilizador: formação do estado e civilização**, v. 2,. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FURTADO, Celso. **O capitalismo global**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- LOWE, Vaughan. The Politics of Law-making: Are the Methods and Character of Norm Creation Changing? In: **The Role of Law in International Politics: Essays in International Relations and International Law**. Michael Bayers ed., 2010, p. 207-226. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=0Ga-Je6OOcgC&pg=PA207&lpg=PA207&dq=LOWE+the+politics+of+law-making&source=bl&ots=KF2lWoMnx4&sig=qAWQitqhMriQPYkwea4F_eBK5pk&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwix0KeawZ_ZAhUFgZAKHaJDBmIQ6AEINTAB#v=onepage&q=LOWE%20the%20politics%20of%20law-making&f=false>. Acesso em ago. 2016.

- MACHADO, João Guilherme; PAMPLONA, João Batista. A ONU e o desenvolvimento econômico: uma interpretação das bases teóricas de atuação do PNUD. In: **Economia e Sociedade**, v. 17, n. 1(32), p. 53-84, Campinas, 2008.
- MAYRHOFER, M. *et al.* **International Human Rights Protection: Institutions and Instruments**. European Commission, 2014. Disponível em: < <http://www.fp7-frame.eu/frame-reps-4-1/>> Acesso em mar 2018.
- MAZUOLLI, Valério de Oliveira. **Curso de direito internacional público**. 9. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.
- MENEZES, Wagner. **Ordem global e transnormatividade**. Ijuí: Editora Ijuí, 2005.
- O'DONNELL, Guilherme. Democracia, desenvolvimento e direitos humanos. In: **Revista Debates**, Porto Alegre, v. 7, n.1, p. 15-144, jan-abr. 2013.
- OLIVEIRA, Liziane Paixão Silva; BERTOLDI, Márcia Rodrigues. A importância do *soft law* na construção do direito internacional ambiental. In: **Anais do XIX Congresso Nacional do CONPEDI**. Florianópolis., 2010.
- OXFAM International. **Uma economia para os 99%**. Relatório. Oxafam, 2017. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/economia_para_99-relatorio_completo.pdf> Acesso em fev. 2018.
- PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14ª ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2013.
- PRONI, Marcelo W.; PRONI, Thaíssa T.R. W. O papel civilizatório dos direitos humanos: diálogo com Bobbio e Elias In: **Direito, Estado e Sociedade**, n.51, jul/dez 2017, p. 161 – 194. Disponível em :< <http://www.jur.puc-rio.br/revistades/index.php/revistades/article/view/921/485>> Acesso em maio 2018.
- REZEK, José Francisco. **Direito internacional público: curso elementar**. 15. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2014.
- REZENDE, Maria José de. As noções de desenvolvimento humano social como base para a abordagem do desenvolvimento humano presente no Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH) de 1990. In: **Ensaio FEE**, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 91-122, jul. 2013.
- _____. **O combate à pobreza multidimensional e seus desafios: uma análise dos Relatórios do Desenvolvimento Humano encomendados, anualmente, pelas Nações Unidas**. Rio de Janeiro: e-papers, 2014.
- _____. Os Relatórios de Desenvolvimento Humano Publicados após a Declaração do Milênio e a Perpetuidade da Luta entre Processos Civilizacionais e Descivilizacionais. In: **Revista Enfoques**, v. IX, nº14, p. 117-138, 2011.
- _____. Os Relatórios do Desenvolvimento Humano das Nações Unidas e as condições atuais de ambivalência. In: **Política & Trabalho**, v. 45, p. 303-325, UFPB, 2017a.
- REZENDE, Maria José de; REZENDE, Rita de Cássia. A erradicação do trabalho escravo no Brasil atual. In: **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 10, p. 7-39, Apr. 2013.
- SANTOS, Baruana Calado dos. Ensaio sobre a força normativa dos Relatórios de Desenvolvimento Humano/PNUD. In: **Tribunais internacionais e a relação entre o direito internacional e o direito interno**. Org. Wagner Menezes. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2016.
- _____. Reflexões sobre a natureza jurídica dos Relatórios de Desenvolvimento Humano do PNUD. In: **Anais do V Seminário Integrado de Pesquisa**. Londrina: UEL, 2016a, p. 538 a 553. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/ppgsoc/pages/anais.php>>. Acesso em fev. 2018.
- SANTOS e SOUZA, Boaventura. Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento. In: SANTOS e SOUZA, Boaventura; CHAUÍ, Marilena. **Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME - UNDP. **Human Development Report 1990**. New York: Oxford University Press, 1990.

_____. **Human Development Report 1992**. New York: Oxford University Press, 1992.

_____. **Human Development Report 1996**. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. **Human Development Report 2000**. New York: Oxford University Press, 2000.

VALADÃO, Marcos Aurélio Pereira. O *soft law* como fonte formal do direito internacional público. In: **iusgentium**, UFSC, 2003. Disponível em: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SaM8SioIqFMJ:iusgentium.ufsc.br/wp-content/uploads/2014/11/o-soft-law-como-fonte-formal-do-dip.pdf+&cd=3&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>> Acesso em ago. 2016.

A importância e os limites dos direitos humanos: uma análise marxista

O presente estudo pretende discutir sobre a importância dos direitos humanos, bem como a igual importância da compreensão de seus limites, a partir da perspectiva marxista. Nascidos na ascensão da burguesia, esses direitos são muitas vezes considerados inerentes ao homem, não como construções relacionadas ao contexto social, político e econômico. Tão importante quanto sua defesa, é a compreensão dos seus limites. Em Para a questão judaica (2009), Marx expõe a diferença entre emancipação política e emancipação humana. Segundo Souza e Domingues (2012), a emancipação política corresponde a uma emancipação parcial, a da burguesia, ou seja, da exploração da força de trabalho humana e da sociedade de classes. Quanto à emancipação humana, esta significa a superação da exploração, e, desse modo, a eliminação da sociedade de classes. Também em seu escrito Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano, Marx (2010) afirma que a revolução política é contraditória, bem como pode ser identificada como a revolução da sociedade burguesa. Ao passo que a revolução social representa a busca da superação dessa sociedade de classes (Souza & Domingues, 2012). Portanto, os direitos humanos, no contexto liberal em que se originam, não representavam uma possibilidade de outro projeto de sociedade livre da exploração. Contudo, mesmo entendendo suas contradições, concordamos com Meszáros (2008), que reforça não haver oposição entre o marxismo e os direitos humanos. Em tempos sombrios, com o conservadorismo avançando avassaladoramente, com o apoio midiático, em que a pobreza é criminalizada fortemente e a juventude pobre e negra é exterminada, bem como os direitos são retirados cotidianamente, a defesa da efetivação dos direitos humanos se torna necessária. Compreendemos, então, que a defesa dos direitos humanos é bastante significativa e necessária, contudo ela é parcial e sua efetivação não supera a lógica do capital, suas mazelas e barbáries.