

As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos

Right and left critics to the human rights

Giuseppe Tosi^(*)
Williard Scorpion Fragoso^(**)

Recebido: 11/2016
Aprovado: 02/2017

Resumo: Os direitos humanos, que nascem na modernidade a partir das revoluções burguesas, em particular da Revolução Francesa, encontraram logo uma forte oposição ideológica que continua até os dias de hoje, pelos pensadores de direita e de esquerda. Como afirma Bobbio, os direitos humanos foram submetidos a duas críticas opostas: foram acusados de excessiva abstratividade pelos reacionários e conservadores em geral; e de excessiva ligação com os interesses de uma classe particular, a burguesia, por Marx e pelos marxistas em geral. A partir deste enfoque, apresentamos, neste ensaio, alguns dos autores mais significativos da tradição crítica dos direitos humanos: Edmund Burke e Michel Villey pela direita; Marx e Engels, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Costas Douzinas, pela esquerda¹.

Palavras-chave: pensamento crítico; direitos humanos; direita; esquerda.

Abstract: human rights take place on the modern age's bourgeois revolutions, specifically the French one. Soon they found a strong ideological opposition by the right and left thinkers; opposition that endures until nowadays. As Bobbio stated, human rights have being targeted by to two opposed critics: mainly reactionary and conservative thinkers accused them of excessive abstractness; Marx and the Marxist tradition accused them of an excessive link with the interests of a particular social class: the bourgeoisie. From this approach, this essay will present some of the most significant authors of the human rights' critical tradition: Edmund Burke and Michel Villey represent the "right side"; Marx and Engels, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek and Costas Douzinas represent the "left side".

Keywords: Critical thought; Human Rights; Right; Left.

As críticas de direita aos direitos humanos

Edmund Burke (1729-1797). Da conservação à contrarrevolução

Edmund Burke foi um pensador e líder político britânico (irlandês de origem), que fez as primeiras e mais profundas críticas à Revolução Francesa do ponto de vista conservador. Burke é um personagem complexo, que pode ser considerado como um reacionário (no sentido literal, porque foi um dos primeiros a reagir de forma radical contra a Revolução Francesa), como um contrarrevolucionário, porque combateu o próprio conceito de revolução, e mais em geral um conservador, porque defendeu a importância e a necessidade de preservar o passado e a tradição.

Burke, apesar de ter optado pelo *establishment* dominante na Inglaterra,

* Professor Associado IV do Departamento de Filosofia da UFPB. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos CCHLA-UFPB.

** Doutor em Filosofia pela UFPB. Estagiário de pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos - CCHLA-UFPB.

foi um defensor da sua terra de origem, a católica Irlanda, e da revolução das colônias Norte-americanas contra a Inglaterra; ao ponto que o revolucionário inglês, Thomas Paine, que havia participado da luta de independência dos Estados Unidos da América, e o considerava uma referência política e ideológica, se sentiu traído quando Burke criticou a Revolução Francesa, à qual Paine havia aderido. Motivo este que o inspirou a responder a Burke no panfleto chamado de *Direitos do Homem* (PAINE, 1988).

Não exporemos aqui o complexo pensamento de Burke, mas nos limitaremos à sua crítica à Revolução Francesa expressa no seu livro mais famoso: *Reflexões sobre a revolução em França* (1790), que não é um livro organicamente estruturado, mas um conjunto de artigos e discursos parlamentares, focalizando, sobretudo, os temas que serão recorrentes na tradição crítica dos direitos humanos de matriz conservadora, e que mantém ainda uma atualidade no debate contemporâneo (BURKE, 1997).

As teses de Burke devem ser inseridas no contexto do confronto permanente que o político tece entre a Revolução Gloriosa inglesa de 1688/89, por ele exaltada como modelo e a Revolução Francesa de 1789/93 por ele execrada.

A polêmica de Burke se dirige contra as teses do Deputado *whigs* Richard Price, que apoiava a Revolução Francesa e interpretava a Revolução Gloriosa de maneira diametralmente oposta à de Burke, afirmando que “o povo deste país [a França] adquiriu, graça aos princípios da Revolução, três direitos fundamentais que, diz ele, são inseparáveis um do outro, e que podem ser expressos em uma curta frase. São: 1. Escolha dos nossos próprios governantes; 2. Depô-los por indignidade (*misconduct*); 3. Estabelecer um governo para nós mesmos” (BURKE, 1997, p. 57). Tratava-se de uma evidente leitura da Revolução Inglesa à luz dos princípios de Revolução Francesa.

Revolução ou restauração?

A tese central de Burke quanto à relação entre as duas revoluções, é que a revolução gloriosa não foi uma revolução *stricto sensu*, mas uma “restauração”². Com efeito, argumenta ele, formalmente o princípio de sucessão dinástica havia sido preservado, porque a esposa do príncipe Guilherme de Orange, a rainha Maria, era filha do deposto Rei James. Portanto, não se tratou de uma escolha do Rei pelo povo, como afirmava Price, mas de uma sucessão dinástica, embora não de forma estrita, como uma exceção à regra, como ele reconhece:

Houve, inegavelmente, quando da Revolução, na pessoa do Rei Guilherme, um

pequeno e temporário desvio na estreita ordem de uma sucessão hereditária regular; mas é absolutamente contrário a todos os princípios elementares da jurisprudência, derivar um princípio de uma lei feita em um caso especial, e concernente a uma pessoa isolada. *Privilegium non transit in exemplum* (BURKE, 1997, p. 58).

É evidente, porém, uma certa dificuldade na argumentação, porque na revolução gloriosa não houve uma simples e corriqueira sucessão dinástica, mas uma ruptura com a tradição, que criou uma monarquia não mais absoluta, mas parlamentar através da Declaração de Direitos (*Bill of Rights*), que o Rei Guilherme de Orange foi obrigado pelo Parlamento a assinar para assumir o trono.

Burke explica esta “novidade” dessa maneira:

Segundo este princípio, a ordem de sucessão à Coroa sempre foi o que ela é até hoje: uma ordem de sucessão hereditária fixada pela lei. Na antiga norma, era uma sucessão pelo direito costumeiro (*common Law*); na nova, pela lei estatutária (*statute law*), a qual opera a partir dos princípios do direito costumeiro, sem ter modificado sua substância, regulamentando apenas o modo do seu exercício e determinando as pessoas às quais ele deva se aplicar. Estas duas espécies de lei tem a mesma força (*force*) e derivam de uma autoridade igual (*equal authority*) que emana do acordo comum e do pacto original do Estado: *communi sponsione reipublicae*. Como tais, elas obrigam igualmente ao rei e o povo, enquanto suas condições sejam observadas; e elas servem para perpetuar o mesmo corpo político (*the same body politic*) (BURKE, 1997, p. 60).

Por isso, a liberdade dos súditos depende da obediência ao pacto com o Rei.

Quanto ao segundo princípio, ou seja, o direito de depor os governantes por indignidade, Burke declara a sua contrariedade, porque: “Não há nenhum governo que possa subsistir, ainda que por um instante, se fosse possível derrubá-lo por algo tão elástico e tão mal definido quanto a opinião que se possa ter a respeito da sua dignidade” (BURKE, 1997, p. 64).

Com efeito, diz Burke, a Revolução Gloriosa não justificou o que ele chama de “virtual abdicação” (que foi uma verdadeira deposição do Rei James) por indignidade, mas por “subverter a Igreja e o Estado protestantes, bem como as indiscutíveis leis e liberdades que constituem o seu fundamento” (BURKE, 1997, p. 65). Por isso, defende Burke, os revolucionários “deixaram a Coroa na mesma situação em que ela sempre esteve aos olhos da lei: perfeitamente irresponsável (*irresponsible*)”.

O que a lei e a tradição inglesa permitem e incentivam é, afirma Burke: “Que nenhuma graça, sob o grande selo da Inglaterra, poderia se opor a uma acusação contra ministros (*impeachment*), realizada pelos *Commons* reunidos em Parlamento”, que ele considera algo muito mais viável para garantir as liberdades dos súditos do que a deposição de um governante.

Quanto ao terceiro princípio, ou seja, o direito de estabelecer um governo para nós mesmos, direitos que Rousseau antes e depois Kant consideravam o princípio fundamental de qualquer Constituição republicana, Burke manifesta a sua firme contrariedade.

A simples ideia de fabricar um novo governo é suficiente para nos encher de repulsa e horror. Desejávamos, quando da Revolução (gloriosa), e desejamos ainda hoje derivar do passado tudo o que possuímos como uma *herança pelos nossos antepassados*. [...] Na famosa lei do terceiro ano do Rei Carlos I, chamada “de petição de direitos”, o Parlamento diz ao Rei: “Vossos súditos herdaram esta liberdade”, reclamando assim, suas franquias não em virtude de princípios abstratos, como “os direitos do homem”, mas como os direitos dos homens da Inglaterra, e como um patrimônio legado pelos seus antepassados” (IDEM, p. 67-68).

A liberdade é concebida aqui como uma franquia arrancada pelos barões na *Magna Charta Libertatum* de 1215 e depois pelo Parlamento ao Rei e não como uma característica intrínseca e natural de todo ser humano. Para reforçar esta ideia, a liberdade se refere somente aos ingleses e não aos “homens” ou à humanidade, como pretendiam os revolucionários franceses.

Burke faz a mesma leitura da Declaração de Direitos (*Bill of Rights*) que levou ao reinado de Guilherme e Maria: “As duas câmaras não dizem uma só palavra respeito ‘ao direito de estabelecer um governo por nós mesmos’. Ao contrário, elas tomaram todas as precauções a fim de garantir a religião, as leis e as liberdades que, há muito tempo, possuíamos e que haviam sido colocadas em perigo” (IDEM, p. 68).

É curioso porém observar que, pelo menos neste escrito, não há qualquer referência ao fato de que foram os ingleses os primeiros, mais de cem anos antes dos franceses, a julgarem um Rei (*Charles I*) e cortar a sua cabeça, após uma sangrenta guerra civil. Esta ruptura violenta da sucessão dinástica e da tradição, não é mencionada aqui. É verdade que foi uma ruptura momentânea, uma vez que, posteriormente à ditadura de Cromwell, foi restaurada a monarquia, e a partir deste momento efetivamente a monarquia parlamentar inglesa garantiu uma estabilidade política invejável que se mantém até hoje. Mas esta estabilidade foi fruto de uma guerra civil contra a monarquia absolutista que foi sangrenta e durou mais de 40 anos.

A partir destas primeiras investidas, Burke vai radicalizar suas críticas à revolução francesa e a toda revolução, com observações que superam o debate contingente e pretendem ter um valor mais geral. Vamos resumir alguns dos pontos principais desta crítica.

Crítica ao caráter abstrato ou metafísico dos direitos humanos

Após ter afirmado que o governo não foi criado em virtude dos direitos naturais, mas para atender às necessidades *humanas*, que o homem é um ser complicado, que os objetivos da sociedade são da maior complexidade, que o exercício do poder exige um profundo conhecimento da natureza e das necessidades humanas para garantir as liberdades, mas também para restringir e subjugar as paixões, Burke afirma que:

As liberdades e as restrições variam conforme os tempos e as circunstâncias e admitem infinitas modificações, por isso, não podem ser fixadas mediante o estabelecimento de algum princípio abstrato; e torna-se absolutamente leviano discuti-las tendo como base tal princípio (IDEM, p. 89).

Concluindo que: “De que adianta discutir o direito abstrato do homem à alimentação ou aos medicamentos? [...]. Nessas deliberações aconselharia sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica”, porque:

Esses direitos metafísicos, ao penetrarem na vida prática como raios de luz atravessando um meio denso, são desviados [...] Os direitos que esses teóricos da Constituição pretendem obter são todos absolutos: apesar da sua verdade metafísica, são moral e politicamente falsos [...] A razão política é computadora (calculadora) ela é moral, e não metafísica ou matematicamente soma, subtrai, multiplica e divide as verdadeiras quantidades morais” (IDEM, p. 91).

A política não é uma ciência exata, mas uma sabedoria prática que deve saber medir e calcular os prós e contra de qualquer situação e não deduzir conclusões de princípios ou axiomas abstratos. Crítica que será retomada, como vemos, por Michel Villey.

Crítica da violência revolucionária

Desta crítica ao caráter abstrato e metafísico dos direitos humanos surge a crítica à pretensão da revolução de construir sobre esses “direitos metafísicos” um homem e uma sociedade totalmente *ex novo* o que leva a justificar a violência revolucionária.

Esses professores, não tendo como aplicar seus princípios extremos a casos que carecem apenas de uma oposição qualificada, ou poder-se dizer, civil e legal, não lhe opõem oposição alguma. Trata-se, com eles, de uma guerra ou de uma revolução, ou então de nada! [...] O pior desses discursos revolucionários é que eles endurecem e insensibilizam os corações, de modo a prepará-los para os golpes desesperados que são usados apenas nas ocasiões extremas. [...] Para algumas pessoas, complôs, massacres e assassinatos tornam-se um preço pequeno para a consecução de uma revolução (IDEM, p. 92).

Como afirma o prefaciador das *Reflexões*, o irlandês Conor Cruise O'Brien, estas observações sobre a revolução foram utilizadas pelos conservadores e reacionários não somente contra a revolução francesa, mas contra o marxismo e as revoluções comunistas, ressaltando a importância de Burke para o anticomunismo militante contemporâneo:

O espírito de renovação total e radical: a destruição de todos os direitos consagrados pela tradição: o confisco da propriedade, a destruição da Igreja, da nobreza, da família, dos costumes, da veneração aos ancestrais, da nação, - esse é o catálogo de tudo aquilo que Burke odiava nos seus momentos sombrios, e todos esses elementos ele encontraria no marxismo (O'BRIEN, 1997, p. 3).

Crítica do Iluminismo “ateu” e necessidade de vincular o Estado à religião

Em nome da tradição, Burke é também um declarado inimigo do Iluminismo:

Graça à nossa obstinada resistência à inovação, graças à lentidão fria de nosso caráter nacional ainda carregamos a marca dos nossos antepassados. Creio não termos perdido a generosidade e a dignidade do modo de pensar do século XIV, e, até o presente, ainda não nos transformamos em selvagens. Não fomos convertidos por Rousseau; não somos discípulos de Voltaire; Helvetius não teve sucesso entre nós. Nossos pregadores não são ateus, nem nossos legisladores loucos (BURKE, 1997, p. 107).

Do Iluminismo, Burke rejeita, sobretudo, a crítica à religião historicamente determinada. Uma das diferenças fundamentais entre a *Glorious Revolution*, mas também a Revolução das colônias norte-americanas em relação à Revolução francesa (tema já evidenciado por Tocqueville e por Hannah Arendt) foi que as primeiras não foram antirreligiosas, enquanto que a última quis destruir não somente as religiões históricas, mas o próprio espírito religioso. É a terrível acusação de ateísmo, que Burke move à Revolução francesa.

Para Burke a religião faz parte da natureza humana: “Sabemos, e é nosso orgulho, que o homem é, pela sua natureza, um animal religioso; que o ateísmo não é somente contra a nossa razão, mas também contra nossos instintos, e que não pode prevalecer muito tempo”. Se for assim, a tentativa de substituir a religião cristã, que “até agora tem sido nossa glória e nosso orgulho e grande fonte de civilização” irá levar a alguma “superstição grosseira, perniciosa e degradante, porque sabemos que o nosso espírito não saberia suportar o vazio” (BURKE, 1997, p. 112).

Burke critica as tentativas dos revolucionários de substituir a religião cristã

por uma religião cívica (à la Rousseau) uma vez que o a natureza humana não pode suportar o vazio criado pela destruição dos princípios religiosos; religião esta que só poder levar à destruição dos princípios da tradição.

Por isso, Burke defende a manutenção do vínculo entre religião e Estado, no caso da Inglaterra, a partir da tradição anglicana:

Permita-me, primeiramente, falar-lhes do estabelecimento eclesiástico inglês, que é o primeiro de nossos preconceitos: não um preconceito destituído de razão, mas que envolve em si uma profunda e extensa sabedoria. Falarei primeiro sobre esse preconceito. Ele apresenta-se, no espírito dos ingleses, como começo, meio e fim. Pois, baseando-nos nesse sistema religioso, ao qual agora pertencemos, continuamos a conformar nossos atos de acordo com o sentimento primitivo e uniformemente constante da Humanidade (IDEM, p. 113).

A religião deve estar, portanto, ligada ao Estado, tanto para governar o povo, que de outra forma ficaria restrito a seus assuntos particulares e não se interessaria da coisa pública; quanto para atemorizar os governantes que “devem estar imbuídos dessa terrível ideia de que eles agem como mandatários, e deverão prestar contas do modo pelo qual terão cumprido seu mandato Àquele que é o único grande mestre, autor e fundador da Sociedade” (IDEM, p. 114).

A religião e, portanto, como *instrumentum regni* necessário para o governo dos homens e uma religião, como já havia dito Maquiavel, que vale para a política mais pelo temor do que pelo amor de Deus.

Crítica da democracia como tirania da maioria

Feitas estas críticas, não poderiam faltar no arsenal polêmico de Burke algumas flechas contra a democracia, contra o regime em que o poder “de baixo para cima” do povo não tem limites: é a conhecida tese da democracia como tirania.

No entanto, quando a autoridade popular é absoluta e sem freios, o povo tem uma confiança infinitamente maior, visto ser muito mais bem fundamentada, no próprio poder. [...] Uma perfeita democracia é, portanto, a coisa mais vergonhosa do mundo. Por ser a mais vergonhosa é também a mais temível. [...] Por isso, deve-se persuadir o povo que ele não tem absolutamente, para sua própria segurança, a titularidade real de exercer qualquer poder arbitrário e que ele não deve [...] exercer de baixo para cima, uma dominação contra a natureza, a fim de arrastar pela tirania aqueles que exercem os cargos estatais, extinguindo, desse modo, todo princípio moral, todo sentimento de dignidade, todo uso da razão, e toda consistência de caráter enquanto ele se dá como presa fácil e desprezível à ambição servil dos caluniadores populares e dos cortesão adutores (IDEM, p.114).

Esta crítica se insere na longa tradição que considera a democracia como

uma forma de demagogia ou tirania; mas a sua virulência, bastante fora do comum, se deve ao fato de que os ideais da revolução francesa, inspirados nos conceitos “metafísicos” de “soberania popular” e de “vontade geral” de Rousseau, estavam sendo colocados em prática pelos jacobinos em larga escala. Burke mostra de conhecer esta tradição antidemocrática:

Longe de considerar a democracia absoluta como uma forma sadia de república, eles [os autores clássicos] a encaram como uma forma de degenerescência e de corrupção. Se bem me recordo, Aristóteles observava que a democracia presenta, em muitos aspectos, uma grande semelhança com a tirania (*Pol., IV, 4*). Estou certo, entretanto, que em uma democracia, a maioria dos cidadãos, é capaz de exercer sobre a minoria, a mais cruel das opressões, todas as vezes que ocorrerem, o que pode ocorrer frequentemente, grandes divisões (IDEM, p. 135).

Burke retoma aqui um tema clássico que será objeto das críticas e das preocupações, não somente dos reacionários, mas também de pensadores liberais do século XIX com Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill e que ainda repercutem nos dias de hoje: a democracia como demagogia e tirania da maioria.

Crítica do contrato social como fundamento do Estado

Não podia também faltar no arsenal de Burke uma crítica ao aspecto central ou ao “mito fundador” do jusnaturalismo moderno, que era um dos pilares dos direitos humanos: o contratualismo, ou seja, a doutrina de que os homens nascem livres e iguais por natureza e que o Estado é fruto da vontade dos indivíduos, que se expressa através de um pacto ou contrato social para garantir esses direitos naturais.

Burke, como fará posteriormente Hegel com mais profundidade, critica o contrato social porque ele é uma figura do direito privado, de natureza inferior, e não pode ser posto a fundamento do Estado:

A sociedade é certamente um contrato. Contratos de natureza inferior, tendo como conteúdo objetos de simples interesses temporários, podem ser desfeitos segundo a vontade das partes. No entanto, deve-se pôr o Estado em pé de igualdade com uma associação para o comércio da pimenta, do café, do algodão, do fumo ou de qualquer outra mercadoria tão pouco relevante? [...] O Estado é uma associação que leva em conta toda ciência, toda arte, toda virtude e toda perfeição; e como os fins de tal associação são obtidos em muitas gerações, o Estado torna-se uma associação não só entre os vivos, mas também entre os que estão mortos e os que irão nascer (IDEM, p. 116).

E acrescenta uma frase retórica que define com ênfase o que nos chamaríamos hoje de “naturalização das relações sociais”:

Os contratos que regem cada Estado em particular são cláusulas do grande contrato primitivo da sociedade eterna, que liga as naturezas mais baixas as mais elevadas, liga o mundo visível ao mundo invisível, conforme a inviolável lei que mantém todas as naturezas morais e físicas, cada um no seu lugar determinado! (IDEM, p. 116).

Necessidade de combater a revolução com a força: Burke contrarrevolucionário

Finalmente, Burke não se limita a uma crítica teórica aos princípios da Revolução francesa, mas a sua grande preocupação é conter a influência que tais princípios “fanáticos” exerciam na França e para além da França, sobretudo na Inglaterra, como demonstravam as simpatias de Price, que desejava que a Inglaterra imitasse a França.

Não podemos ignorar o espírito de fanatismo ateu propagado por uma grande quantidade de escritos distribuídos com uma atividade inacreditável, espírito que se depreende também dos discursos frequentemente pronunciados nas ruas e reuniões públicas de Paris. [...]. Aliás, os fanáticos da França também são apóstolos. Eles têm sociedades estabelecidas tanto na França como no exterior para propagar suas doutrinas (IDEM, p. 155).

E conclui com um temor, que na verdade foi uma profecia, que se realizou historicamente com a vitória dos ideais da revolução francesa bem além das suas fronteiras e da sua momentânea derrota após a restauração monárquica: “Estou certo de que os princípios que atualmente reinam na França são destinados a serem aplicados em todos os países, a um grande número de pessoas, a classes inteiras, que acreditam que sua calma indolência seja o penhor de sua segurança” (IDEM, p. 156).

Por isso, ele conclama as potências europeias a lutar em armas contra esses ideais fanáticas que estão se espalhando pelo mundo todo, tanto com ações defensivas como agressivas para impedir a sua propagação. Burke se torna assim um fervoroso contrarrevolucionário militante, como serão os intelectuais anticomunistas após a revolução soviética, e suas ideias vão abastecer as críticas conservadoras de todos os tempos como, por exemplo, as de Michel Villey.

Michel Villey (1914-1988). Os direitos humanos como degeneração do conceito de direito.

Michel Villey foi um dos maiores filósofos franceses do direito do século

XX. Católico conservador, brilhante e polêmico na sua exposição sempre muito clara e profunda. Escreveu várias obras fundamentais sobre a história e a teoria do direito, muitas delas traduzidas no Brasil³. Nos ocuparemos somente de um aspecto do seu pensamento, que aliás é central e recorrente em toda a sua obra, ou seja, a crítica aos direitos humanos, assim como se encontra no panfleto intitulado *O Direito e os direitos humanos* (VILLEY, 2007).

Villey parte da constatação de que, na contemporaneidade, os direitos humanos estão tão difundidos e instalados nos mais diferentes ambientes ideológicos, que “é impensável desalojá-los” (IDEM, p. 2). No entanto, é justamente esta a tarefa que se propõe a realizar: contra o *consensus omnium gentium* de sua época, mostrar a inconsistência jurídica e política das doutrinas dos direitos humanos.

A crítica aos direitos humanos é parte da crítica mais ampla à modernidade e à idolatria moderna pela ideia de progresso:

Os direitos humanos são um produto da época moderna. O idealismo, peculiaridade da filosofia moderna, e do qual não é certo que estejamos curados, erige no lugar de Deus este grande ídolo: o Progresso - que deve assegurar as fruições e a felicidade de todos, mito muito cultivado no tempo das Luzes; finalidade da política moderna (IDEM, p. 2).

Villey sabe que esta tarefa não somente é impossível diante da unanimidade e do consenso que os direitos humanos gozam na nossa época, mas também que suas críticas o colocam em companhia dos reacionários:

Quem pretenderia ficar alheio a essas justas causas e não teria vergonha de se dissociar da *Anistia Internacional*? Uma vez que hoje a informação é universal, é difícil ignorar a sorte dos mortos de fome de Calcutá, das torturas de El Salvador e dos dissidentes soviéticos. Há a Polônia. Em toda parte, a insuficiência das leis. Os direitos humanos seriam o recurso. Essa ideia relativamente nova talvez seja nossa única esperança de arrancar o direito da esclerose, e o único instrumento de seu progresso. Para combatê-la, só se encontrariam imbecis reacionários? (IDEM, p. 4).

Villey mostra de conhecer bem esses “reacionários” e de se sentir confortável na sua companhia. Ele reúne tanto as críticas à direita quanto à de esquerda como a de Marx:

Mas a discussão dos direitos humanos não nasceu ontem. Ela irrompeu logo depois de 1789. Enquanto Paine na Inglaterra, Kant na Alemanha, Fichte e o jovem Hegel (mais tarde voltaram atrás) se entusiasmavam pelos direitos do homem da Revolução Francesa, Burke denunciava seus malefícios. [...] Na mesma época, Jeremy Bentham opinava que os “direitos do homem” seriam contrassensos. E, quanto à Igreja católica, o papa Pio VI qualificava os dezessete artigos da Declaração Francesa de “contrários à religião e à sociedade”. O papado só muito recentemente (desde João XXIII e Paulo VI) desistiu dessa reprovação. Houve também a crítica de Marx na *Questão judaica* (IDEM, p. 5).

E aqui começa uma longa requisitória contra os direitos humanos, que, segundo ele, são:

- a) Irreais: fazem promessas demais que não podem cumprir: “Sua impotência é manifesta. A Constituição Francesa ou seus preâmbulos proclamam o direito ao trabalho, há na França um milhão e meio de desempregados, que nem por isso estão mais avançados” (IDEM, p. 5)⁴.
- b) Incertos e indeterminados na sua formulação: “Concedem-nos a “liberdade”: termo cuja definição nos extenuamos em procurar. É verdade que os textos especificam, eles nos gratificam com a liberdade “de expressão”. Mais uma promessa impossível!” (IDEM, p. 6).
- c) São inconsistentes, na medida em que “não são direitos no sentido do positivismo jurídico, mas um ideal: modelos de realização da liberdade individual (para Kant, o valor jurídico supremo) e de igualdade” (IDEM, p. 6).
- d) São etnocêntricos: “O sonho de universalizar o *way of life* americano: o regime das eleições livres das democracias chamadas ocidentais não parece exportável a Uganda” (IDEM, p. 7).
- e) Finalmente são contraditórios:

De qualquer maneira, o programa das Declarações é contraditório. Elas colecionam uma profusão de direitos de inspiração heterogênea - tendo-se, aos “direitos formais” ou liberdades da primeira geração, acrescentado uns direitos “substanciais” ou “sociais e econômicos”. Para que sejam direitos de todos os homens, são codificados os direitos das mulheres, das pessoas idosas, das crianças (nos quais as ligas contra o aborto incluirão os direitos do feto), dos homossexuais, dos pedestres, dos motociclistas. Cada um deles fracionado em seus componentes. [...] Cada um dos pretensos direitos humanos é a negação de outros direitos humanos, e praticado separadamente é gerador de injustiças” (IDEM, p. 8)⁵.

A partir dessas considerações, Villey faz um longo e erudito *excursus* histórico-conceitual para encontrar as raízes desta lamentável situação em que se encontra o direito, percurso que não podemos aprofundar neste breve ensaio, e que tentaremos resumir nos seus aspectos centrais.

O tema dos direitos humanos interessa a Villey como um exemplo do que ele chama de degeneração do direito, que ocorreu na passagem “do direito (*jus*), aos direitos (*jura*) humanos”, do direito objetivo da tradição greco-romana que encontra a sua formulação mais exata na tradição aristotélico-tomista, para os direitos subjetivos dos modernos.

Segundo Villey, a concepção objetiva remonta ao direito romano. Para os juristas romanos, o direito é uma arte (*ars*), que não “tem nada de análogo nos Impérios Orientais, no mundo bíblico do Antigo Testamento, nas índias ou na

China (IDEM, p. 31). Uma arte, uma invenção que surge em Roma sob a influência da filosofia grega e de método dialético, no sentido antigo do termo, como “a arte de definir e distinguir os significados precisos dos termos gerais da linguagem”, desenvolvida por Aristóteles (IDEM, p. 31).

O fim do direito civil é definido pelos autores romanos, em particular Cícero, como: “O estabelecimento de uma justa proporção na distribuição dos bens e no julgamento dos litígios entre os cidadãos”. O direito (*jus*) se exerce para fazer justiça (*justitia*), entendida como “dar a cada um o que lhe pertence ou que lhe cabe” (*suum jus cuique tribuere* ou *unicuique suum tribuere*), onde *tribuere* deve ser entendido como o ato do juiz de atribuir, ou seja, determinar o respectivo direito (*jus*) de cada cidadão (IDEM, p. 62).

Nesta concepção objetiva, o direito é o que é justo (*id quod justum est*) ou a coisa justa (*res justa*) e se refere a uma ordem objetivamente justa segunda a qual cada um recebe o que lhe cabe na distribuição dos bens e dos cargos.

Esta concepção do direito começou a ser questionada a partir do fim da Idade Média e do começo da Idade Moderna. Os principais responsáveis do que ele chama de “degeneração” da ciência do direito aristotélico-tomista foram Guilherme de Ochkam e os nominalistas seguidores da sua escola, e posteriormente os teólogos espanhóis da Escola de Salamanca, como Francisco de Vitoria e Francisco Suárez, que, acabaram por seguir a orientação dos *theologi moderni* defensores de uma concepção subjetiva do direito⁶.

Nestes autores, o conceito de *dominium* (ou seja, de propriedade) adquire uma amplitude que não possuía antes, e tende a se identificar com o conceito de direito como um todo (*jus*). Um nominalista como Jean Gerson e seus seguidores haviam afirmado que *dominium* é idêntico a *ius* e o haviam definido nesses termos: “Entende-se por propriedade (*dominium*) o poder (*potestas*) ou a faculdade (*facultas*) de assumir as coisas que estão próximas para fazer delas um uso lícito em conformidade com a lei e os direitos (*iura*) racionalmente instituídos (*rationabiliter institutas*) (apud TOSI, 2005, p. 42-56).

Os *theologi moderni*, identificando os dois conceitos, tendiam a considerar o sujeito como único titular de direitos e a conceber o direito como propriedade e apropriação de um sujeito sobre uma série de direitos (*iura*), cujo único limite era dado pela lei. Como comenta um estudioso do direito medieval, Paolo Grossi: “Minha liberdade coincide com a propriedade que eu tenho sobre mim mesmo e minhas ações, minha existência de sujeito livre consiste numa série de comportamentos “dominativos”, em suma na propriedade que eu tenho de mim mesmo” (GROSSI, 1973, p. 135).

Grossi define esta tendência como “a inclusão do meu na esfera do eu”, (IDEM, P. 187-188): o indivíduo é livre somente quando é dono (*dominus*) de si mesmo, e dos seus bens, e será seguida pelos teólogos espanhóis, inclusive por

Bartolomé de Las Casas para defender os direitos dos indígenas, como legítimos donos (*veri domini*) dos seus bens (TOSI, 2005).

Esta concepção subjetiva dos direitos será depois radicalizada, laicizada, retirada do seu contexto religioso pelos modernos, em particular Hobbes e Locke, aos quais Villey dedica a sua atenção.

Pois ela é a fonte do "direito humano", de seu "direito natural" (*jus naturale*). O que se toma, nessa hipótese, o direito de cada indivíduo, isso que se lhe deve atribuir (*suum jus cuique tribuendum*)? Logicamente, a "liberdade", já que nesse "estado de natureza" supõe-se que nenhuma lei restrinja a liberdade do indivíduo. A noção hobbesiana do direito vincula-se à tradição de Gerson e de Guilherme de Ockham, que reduz o direito à moral, ou à ausência de lei moral geradora de liberdades. O direito é licença, permissão de agir (*of doing*). [...] Observemos a distância que separa esse "direito natural" do *dominium* naturale dos escolásticos espanhóis. O *dominium* é um poder de governo outorgado por Deus, fração de potência concedida aos homens. O *jus naturale* de Hobbes é desdobramento da ação livre do indivíduo que nenhuma lei vem entrar: emanção do próprio sujeito, autêntico direito subjetivo. Todo homem o possui por si só (VILLEY, 2007, p.145-146).

E conclui que:

O aparecimento dos direitos humanos atesta a decomposição do conceito do direito. Seu advento foi o correlato do eclipse ou da perversão, na filosofia moderna individualista, da ideia de justiça e de seu instrumento, a jurisprudência. Ela tinha por finalidade a mensuração de justas relações. Essa arte autônoma cumpria uma função própria, insubstituível. As filosofias da Europa moderna deixaram-na de lado. O cuidado de uma justa repartição desapareceu de suas obras. Esses não-juristas, que foram os inventores dos direitos humanos, sacrificaram-lhe a justiça, sacrificaram o direito (IDEM, p. 163).

As consequências são as que mostramos no começo: uma proliferação ou inflação de direitos sem eficácia: "Os homens nasceram iguais e livres'. Podemos ficar surpresos que uma imagem tão contrária às realidades, tão deliberadamente fictícia de nossa condição 'natural', ainda perdure em nosso subconsciente e esteja inscrita, em pleno século XX, na primeira linha das Declarações dos Direitos Humanos?" (IDEM, p. 145).

As críticas de esquerda aos direitos humanos

Dominantemente, as hodiernas críticas de esquerda aos direitos humanos partem todas do que Marx escreveu. Algumas delas procuram acrescentar, ou melhor, atualizar as críticas marxianas ao refletirem a partir de ou sobre eventos históricos (11 de setembro) ou situações contemporâneas (terrorismo). Elas apropriam-se de inflexões de pensadores diversos (Benjamin, Arendt, Foucault, Derrida) mas permanecem em seu eixo originário. Partiremos,

pois, de uma caracterização geral das críticas de Karl Marx e de Friedrich Engels para, em seguida, abordar a atualidade de suas críticas pela pena de três principais – ou mais famosos – pensadores de esquerda da atualidade: Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Costas Douzinas. Não se trata de esgotá-las ou reduzir as posições atuais de esquerda aos pensadores citados; trataremos deles como emblemáticos e influentes representantes da tradição marxista.

Marx e Engels: Direitos Humanos como ideologia burguesa

Apesar de ter sido escrita e publicada depois da *Questão Judaica* (1843) e quase que simultaneamente à *Sagrada Família* (1845), tomaremos a *Ideologia Alemã* (1845-46) como ponto de partida, por acreditarmos que, filosoficamente, ela fornece contextos conceituais que contribuem para a compreensão profunda das críticas aos direitos humanos tecidas por Marx.

Na *Ideologia Alemã*, para mostrar que os pretensos revolucionários da esquerda hegeliana (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner) não passavam de pensadores conservadores, Marx e Engels descortinam de que modo eles continuam refletindo a ortodoxia da tradição de pensamento à qual eles se vinculam: o hegelianismo. Com isso, Marx acaba por indicar de que modo, ou invés de revisitar criticamente e superar a ideologia alemã, tais pensadores referendam-na e, conseqüentemente, consolidam-na. Marx e Engels afirmam que:

A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros [...]. O caráter puramente nacional dessas questões e de suas soluções mostra-se ainda no fato de que esses teóricos creem seriamente que alucinações como o “homem-Deus”, “o homem”, etc. tem presidido as diferentes épocas da história [...] Todas as nações, todos os acontecimentos reais são esquecidos, o *theatrum mundi* limita-se à feira de livros de Leipzig e às controvérsias recíprocas da “Crítica”, do “Homem” e do “Único”. [...] Esses pretensiosos e arrogantes merceeiros do pensamento, que creem estar infinitamente acima de todos os preconceitos nacionais, são, na prática, muito mais nacionais do que os filisteus de cervejaria que sonham com a unidade alemã. Não reconhecem como históricos os atos de outros povos (MARX, ENGELS, 2007, p. 44-5).

Se as ideias são reflexo da realidade material concreta e, conseqüentemente, elas não podem ser o lugar puro por excelência da investigação filosófica: fatos estão eivados de ideias, ideias irrigadas de fatos. Portanto, quando os pensadores, ou melhor, os ideólogos alemães falam de uma história universal, eles só o fazem de um ponto de vista estritamente alemão. Não se trata de uma história universal; trata-se, no máximo, de uma interpretação

alemã da história como história universal. Assim, maneirismos e características específicas da cultura que propõe a ampliação da história particular alemã à universal, dominarão tal universalidade.

Marx está especialmente interessado em como a interpretação histórica é comodamente esvaziada de fatos, de condições específicas de sua produção, e deixada sob o governo das ideias e conceitos (homem, bem, liberdade, justiça, etc.). O esvaziamento material das ideias, as puras abstrações tão caras ao idealismo, não permitem uma percepção direta de como a “ideologia alemã” é transferida arbitrariamente a todas as culturas no instante em que é disfarçada sob o manto da ideia pura. À parte do idealismo alemão, cada cultura interpretará tendencialmente a história desconsiderando o peso da base histórica concreta e conforme a percepção da unidade cultural interna, quer dizer, como, em geral, determinada cultura interpreta-se (MARX, ENGELS, 2007, p. 44).

Torna-se embotadas a percepção de como as condições materiais de produção da realidade e das ideias afeta realidades culturais de modos muito específicos. Neste sentido, considerando que haja universalidade entre culturas distintas, ela deve ser estabelecida através da rigorosa investigação que toma a materialidade e as relações materiais (históricas, econômicas, etc.) como critério mediador; que parte da ideia na direção da matéria e volta à ideia para conhecê-la de modo mais rico e pertinente à complexidade da realidade humana.

Ao falarem da história do desenvolvimento das forças produtivas dos indivíduos, Marx e Engels fornecem um exemplo de como a investigação e a compreensão históricas não devem prescindir de suas condições materiais e específicas de produção. Eles ponderam que:

[O desenvolvimento das forças do próprio indivíduo] se dá naturalmente, isto é, não está subordinado a um plano geral de indivíduos livremente associados, então ele parte de diferentes localidades, tribos, nações, ramos do trabalho, etc., que se desenvolvem, de início, independentemente uns dos outros e somente pouco a pouco entram em contato uns com os outros. Além disso, esse desenvolvimento ocorre muito lentamente; as diferentes fases e [os diversos] interesses jamais são plenamente ultrapassados, mas apenas subordinados ao interesse vencedor, e arrastam-se ao lado deste durante séculos. Segue-se daí que, mesmo no interior de uma nação, os indivíduos têm também desenvolvimentos diferentes (MARX, ENGELS, 2007, p. 69).

Marx e Engels não falam só das circunstâncias específicas de produção histórica; eles tratam das particularidades ínsitas às culturas; culturas que, grosso modo, são tratadas a partir de uma unidade mítica, isto é, como se não houvesse dissensões internas. Abordam, também, o descompasso do ritmo entre os processos históricos e a dominância que a classe vencedora estabelece na orientação cultural de um povo. Interessa-nos, aqui, a especificidade, ou melhor, a localidade, dos fenômenos sociais.

Nesta direção, põe-se a principal crítica de Marx aos direitos humanos:

os Direitos Humanos não são universais, eles são particulares; possuem especificidades originárias de tempo, lugar, de classe; eles expressam interesses da classe burguesa em seu momento antagônico contra o Absolutismo. Não são frutos de uma necessidade derivada da natureza humana – no sentido do jusnaturalismo; tampouco seriam obra de alguma entidade metafísica que confere a mesma essência, a mesma natureza, a todos os homens. Em suma, os direitos humanos são obra de cultura, classe, história específicas, particulares⁷.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx indaga:

Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*: ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de *direitos humanos*? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política. Antes de tudo, constatemos o fato de que os assim chamados direitos humanos, os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separada do homem e da comunidade (MARX, 2010, p. 48).

Mergulhando fundo em sua crítica, Marx distingue *homme* e *citoyen*. O *citoyen* é o homem que goza formalmente da igualdade política, mas vive materialmente na desigualdade econômica e o *homme* é o burgues que consegue, de fato a liberdade porque possui, além dos direitos formais, os direitos substanciais, ou seja, o poder econômico. O primeiro é simples cidadão; ele é membro da sociedade política como um todo, definido em sua relação comunitária com o Estado. Para gozar dos direitos, precisa tornar-se homem, ou seja, membro da sociedade burguesa. Os burgueses são os emancipadores reais de si próprios; os segundos, os cidadãos – emancipadores encobertos tratados como passivos emancipados – devem servir comunitariamente aos interesses dos primeiros (MARX, 2010, p. 50).

Ao assumir os tons desta reflexão, Marx intenta mostrar que o cidadão livre, igual, fraterno, proprietário não passa de um espectro, de uma abstração, construída pelo burguês para apaziguar os ânimos dos explorados e oprimidos. No máximo, o cidadão é condição de possibilidade para o próximo degrau: tornar-se homem, tornar-se burguês e, finalmente, ser sujeito dos direitos humanos. Assim, o estado burguês não instaura igualdade ou qualquer outro direito humano para o *citoyen*; ele reforça e aprofunda as desigualdades por que faz sua estrutura aparecer como o “ideal do homem universal”.

A “ideologia” burguesa e sua fraseologia abstrata nivelam humanos de todos os modos, conferindo-lhe natureza metafísica e direitos naturais. Para Marx, ela mascara as condições histórico-dialéticas da dominação de uma classe sobre a outra, fazendo crer que os direitos são universais e não

particulares. Neste caso, as particularidades são tanto de classe quanto de determinadas culturas e seus momentos históricos: franceses (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1791), americanos (Declaração de Independência do Estado da Virgínia, 1776), ingleses (*Bill of Rights*, 1689).

Além de burgueses, os direitos humanos são ocidentais; originariamente, ocidentais. Na *Sagrada Família*, Marx e Engels arrematam: “Os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a *liberdade religiosa*, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a *liberdade da propriedade*, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a *liberdade para lucrar*” (MARX, ENGELS, 2003, p. 132).

Estas afirmações, retomadas na *Questão judaica*, são as mais fortes e contundentes contra o caráter inevitavelmente burguês dos direitos humanos, e são reforçadas pelo que Marx vai acrescentar, comparando a escravidão antiga com a moderna escravidão do trabalho como fundamento da sociedade burguesa:

Demonstrou-se como o *reconhecimento dos direitos humanos* por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o *reconhecimento da escravatura* pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade burguesa e o homem da sociedade burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado como homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural *inconsciente*, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia. O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos *direitos gerais do homem*. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a *proclamação dos direitos humanos*⁸ (MARX, ENGELS, 2003, p. 132).

O Estado, enquanto comunidade política organizada, deveria proporcionar a superação da vida simplesmente privada (interesses particulares da sociedade civil) na direção do interesse comum, na qual todos seriam iguais de direitos, na ausência de privilégios. Entretanto, ele permite a consolidação de uma classe específica: a burguesia. Nesta perspectiva, para Marx há uma inversão de valores, uma vez que a comunidade política, no qual o homem se comporta como ente comunitário, é rebaixada e colocada a serviço dos interesses particulares do homem egoísta:

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como

citoyen, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*.

“*Le but de toute association politique est le conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme*” (*Déclaration des droits etc.* de 1791, artigo 2). “*Le gouvernement est institué pour garantir à l’homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles*” (*Déclaration etc.* de 1793, artigo 1).

Portanto, até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a vida política se declara como um simples *meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa (MARX, 2010, p. 50).

A solução, somente esboçada nesta época por Marx de maneira muito geral, é que não é suficiente uma mera emancipação política, ou seja, a proclamação da igualdade jurídica de todos os cidadãos diante da lei, mas é preciso suprimir as contradições da sociedade burguesa, em primeiro lugar a propriedade.

A solução desse enigma é simples. [...] A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à *aparência* de um teor universal. A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos. No entanto, a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital (MARX, 2010, p. 51).

A emancipação “política” prometida pelas revoluções burguesas se mostra assim insuficiente, é preciso uma verdadeira “emancipação humana”, cujos traços não estão ainda definidos e claros nesta fase incipiente do pensamento de Marx, mas que será esclarecida nos escritos posteriores, a começar pelo *Manifesto do Partido Comunista*, que aponta a necessidade de uma revolução socialista bem mais radical e profunda daquela burguesa.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*” (MARX; ENGELS, 2010, p. 50-54).

Para Marx e Engels, em resumo, se por um lado os direitos humanos “vão mais além dos velhos vínculos políticos”, por outro, eles expressam o antagonismo de uma universalidade marcadamente abstrata no sentido próprio ideológico-idealista: eles são “vagos” o suficiente para que todos possam identificar-se com eles e, paralelamente, resguardar interesses de classes e culturas específicas em detrimentos das demais, mascarando dominados e

oprimidos até de si mesmos.

Marx escreveu essas considerações entre 1843 e 1846, em plena época da acumulação primitiva do capital provocada pela revolução industrial, uma época em que as contradições entre capital e trabalho, burguesia e proletariado, eram muito bem definidas. Mesmo as promessas da revolução francesa de uma emancipação política não eram cumpridas, uma vez que somente a classe burguesa gozava dos direitos políticos enquanto as desigualdades sociais cresciam sempre mais e a grande parte da massa operária e proletária estava excluída dos direitos mais elementares. Podemos entender, portanto a pertinência das críticas de Marx diante de uma emancipação política claramente insuficiente a promover uma verdadeira emancipação humana.

Mas as páginas juvenis de Marx, foram seguidas e repetidas, muitas vezes sem maiores questionamentos, por muitos marxistas, criando uma desconfiança do marxismo para com as doutrinas dos direitos humanos, desconfiança que durou mais de um século, até a queda do comunismo na União Soviética e nos países socialistas a ela aliados, mas que continua ainda muito forte, pelo menos nos meios acadêmicos nos quais o marxismo encontrou refúgio depois da crise, como veremos a seguir.

Giorgio Agamben (1942): A Vida Nua e os Direitos Humanos

As críticas do italiano Giorgio Agamben aprofundam a interpretação acerca da cisão entre *homme* e *citoyen* de Marx e da reflexão sobre este tema desenvolvida por Hannah Arendt. Para tanto, retorna à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e, hermeneuticamente, apresenta o modo como solo (*jus soli*; no alemão, *Blut*) e sangue (*jus sanguinis*; no alemão, *Boden*), bem como a passagem da *soberania régia divina* para a *soberania nacional*, estão imbricados na segregação do humano como homem-burguês (homem “autêntico”) e homem-cidadão (oprimido: homem-meio, meio-homem). É a partir dessa estrutura reflexiva que, resumidamente, Agamben recepciona também Walter Benjamin, na sua oitava tese sobre o conceito de história, quando afirmara que “A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra” (BENJAMIN, 2013, p. 13). O filósofo italiano “denuncia” e procura explicitar de que modo o Estado que pensamos como democrático e de direito é, na “verdade”, um estado de exceção.

Na obra *Homo Sacer*, Agamben trata de explorar as zonas cinzentas, difusas, que foram indicadas por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, (ARENDR, 1994, p. 299) e no capítulo da *Origem do Totalitarismo* dedicado a “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem” especialmente sobre a

figura do apátrida, como “refugo do mundo” (ARENDR, 2007, p. 325-327).

Agamben procura levar às últimas consequências a percepção de que o refugiado, ao deixar seu território de origem, perde a cidadania jurídica conferida pelo seu país:

O paradoxo do qual Hannah Arendt (...) parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito. “A concepção dos direitos do homem” – ela escreve –, “baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos”. No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Isto está implícito, se refletimos bem, na ambiguidade do próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles (AGAMBEN, 2002, p. 132).

A perda da condição de cidadão desvela uma curiosa condição do humano: sem cidadania, a humanidade essencial do humano não é suficiente para fundar e sustentar seus direitos. A vida humana encontra-se nua, sem proteção; o fato puro de sua humanidade, ao invés de explicitar de modo gritante seus direitos (“a existência do ser humano enquanto tal” conforme os brados do direito natural), revela que sua vida apenas enquanto vida humana está tão desprotegida quanto a vida de qualquer outro animal. Agamben percebe que as imagens do humano e do cidadão, além de cindidas, estão borradas. E, tal qual Marx, ele percebe que esta “borra” é constitutiva dos próprios documentos. É o caráter difuso desta distinção que serve ao uso ideológico neoliberal; ela continua fazendo do cidadão um meio para seus fins quando, segundo Marx, deveria ser o cidadão deveria ser o fim de toda vida comunitária na medida em que todos fossem cidadãos; na medida em que que a separação entre *homme* e *citoyen* não tivesse sido levada à termo.

A relação entre solo e sangue, o surgimento de um “corpo” no espaço de determinado território para a ser o novo estatuto de inscrição e legitimação jurídica; assim, ela é o ponto de virada em relação à soberania régia divina e, conseqüentemente, fundador da soberania nacional. Agamben considera que:

Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem, portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana. Nós estamos habituados a compendiar no sintagma “solo e sangue (*Blunt und Boden*) a essência da ideologia

nacional-socialista. Quando Rosenberg deseja exprimir em uma fórmula a visão do mundo de seu partido, é, de fato, a esta *hendíadis* que ele recorre. “A visão do mundo nacional-socialista (...) parte da convicção de que solo e sangue constituem o essencial do Germânico, e que é, portanto, em referência a estes dois datismos que uma política cultural e estadual deve ser orientada” (...). Mas tem-se esquecido com demasiada frequência que esta fórmula politicamente tão determinada tem, na verdade, uma inócua origem jurídica: ela não é outra além da expressão que compendia os dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): *ius soli* (nascimento em determinado território) e *ius sanguinis* (o nascimento a partir de genitores cidadãos). Estes dois critérios jurídicos tradicionais que, no antigo regime, não possuíam um significado político essencial, porque exprimiam somente uma relação de vassalagem, adquirem, já com a revolução francesa, uma nova e decisiva importância. A cidadania não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis (...) nem encarna o novo princípio igualitário: ela nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e identifica (...) *les membres du souverain*. (AGAMBEN, 2002, pp. 135-6)

A afirmação de Agamben remete a visão de mundo do nacional-socialismo ao universo jurídico que é descortinado pela revolução francesa: o que é categoricamente afirmado pela visão de mundo nacional-socialista emerge para o primeiro plano com a revolução burguesa. Antes, porém, concorde Agamben, o sintagma “solo e sangue” já aparecia em segundo plano no *Ancien Régime* e no ainda mais longínquo direito romano. Contudo, tanto na França monarquista pré-revolucionária quanto no antigo direito romano, os “filhos da terra” não possuíam uma dimensão política, ou melhor, biopolítica.

Marx considerou a nova realidade jurídica que emergiu com a revolução como a legalização da dominação burguesa. Por sua vez, Agamben aponta como a cidadania passa a ser definida a partir da vinculação jurídico-política de dois elementos biológicos: o solo e o sangue; e que os “direitos do homem” nascem sob o arqueamento desta vinculação sintagmática. Mantenhamos, pois, em perspectiva, que liberdade, propriedade, igualdade e segurança, são direitos humanos para os “humanos autênticos”: os burgueses (MARX, 2010, pp. 47-50). No *Ancien Régime*, a vinculação entre solo e sangue não delimitava senão relações hierárquicas entre senhores e vassalos com ganhos secundários para estes últimos. Então, a partir da revolução francesa, o *ius soli* e *ius sanguinis* passam a funcionar como critérios jurídicos fundantes da cidadania: ser cidadão significa ser “filho da terra”, ou seja, nascer num território a partir de genitores que também lá nasceram (cidadãos). No entanto, há uma vinculação distinta: o burguês é o “verdadeiro” filho e dono da terra; o cidadão, apenas genericamente, é filho da terra.

A inflexão crítica de Agamben parece bem mais radical que a de Marx. Se universalizada, todo membro do Estado desprovido, excluído, da relação solo-sangue – seja o homem-autêntico-burguês seja o mero cidadão – estaria reduzido à condição de mera animalidade humana. No tabuleiro jurídico, o jogo

entre a vida (*bios*) e a cultura (*colere*) joga um papel fundamental. Porém, um refugiado burguês não pode ser equiparado a um proletariado refugiado, pobre. Um refugiado pobre já não é mais cidadão; ele perde todo aparato jurídico-cultural, vital, que funda sua pertença e define sua identidade. Um burguês, sendo “o homem” por excelência, continua homem, quer dizer, burguês, em qualquer parte do mundo.

Se na base conceitual do homem burguês está “o homem universal”, abstrato, de um Kant ou um Hegel, o cosmopolitismo seria, por fim, de um modo ou de outro, a universalização da burguesia. E isto não é possível, pois a sociedade burguesa depende da exploração da classe trabalhadora e dos serviços gerais prestados pelos explorados. Assim, não se trata de uma superação de Marx. Trata-se, sim, de um desdobramento hermenêutico das bases lançadas pelo pensador prussiano no sentido de referendar o caráter radicalmente burguês dos direitos humanos. Para Marx e Agamben, os direitos humanos não passam de direitos burgueses. Os documentos que declaram tais “direitos humanos” são uma marca da passagem da soberania régia divina para a soberania nacional, isto é, do *Ancien Régime* para o Estado moderno.

Agamben assevera que:

As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien régime*. Que, através delas, o “súdito” se transforme, como foi observado, em “cidadão”, significa que o nascimento – isto é, a vida nua natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (...) o portador imediato da soberania (AGAMBEN, 2002, p. 135).

A compreensão de que o portador imediato da soberania nacional é o cidadão fica instituída pelas Declarações. Do ponto de vista, documental, a soberania é invocada e fundada a partir do binômio solo e sangue. As declarações procuram naturalizar as relações dos indivíduos ao circunstanciá-los, ao defini-los, como “filhos da terra”. Conquanto haja dupla sentido de naturalização – do discurso documental através do apelo ao *ius soli* e *ius sanguinis*; e do indivíduo através do documento que funda e reconhece sua vinculação com o solo –, a questão está posta. Tanto a figura do refugiado (Arendt) quanto as reflexões de Marx revelam perigos e armadilhas do duplo sentido de naturalização que aparecem nos documentos burgueses. Basta lembrarmos que Marx praticamente afirma que os documentos produzidos por franceses e americanos são nada mais nada menos do que a legalização das relações de poder estabelecidas pelos vencedores (*bourgeoise*) como documentos de emancipação universal.

As declarações são o lugar de passagem da soberania régia divina para

a soberania nacional. A soberania nacional fecha o círculo por estar vinculada, originariamente, ou melhor, etimologicamente, ao nascimento do indivíduo. Agamben propõe que:

Um simples exame do texto da declaração de 1789 mostra, de fato, que é justamente a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador do direito. *Les hommes* – declara o art. I – *aissent et demeurent libres et égaux em droits* (mais convincente entre todas, deste ponto de vista, é a formulação do projeto elaborado por La Fayette em julho de 1789: *tout homme naît avec des droits inaliénables et imprescriptibles*). Por outro lado, porém, a vida natural que, inaugurando a biopolítica da modernidade, é assim posta à base do ordenamento, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos são “conservados” (art. 2: *le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme*). E precisamente porque inscreveu o elemento nativo no próprio coração da comunidade da política, a declaração pode a este ponto atribuir a soberania à “nação” (art. 3: *le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation*). A nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem (AGAMBEN, 2002, p. 134).

O nascimento funda a liberdade e afirma, com o ato de irrupção vital, sua permanência inalienável e imprescritível; na modernidade, a simples vida humana torna-se o fundamento da política. Com isso, o ordenamento político é seu desdobramento “natural”. A vida natural, por outro lado, espalha-se difusa, quase inteiramente oculta, na figura do cidadão.

Um pouco mais à frente, Agamben afirma:

O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava lugar somente ao *sujet*, ao súdito), unem-se agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano” para constituir o fundamento do novo Estado-nação. Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania” (...). “A ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver residuo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz com tal), do cidadão (AGAMBEN, 2002, p. 135).

Para além do *bourgeois* e do *citoyen*, está, invariavelmente, o humano; ainda que, segundo Marx, o burguês pretenda-se “*l’homme par excellence*”. A vida humana nua, radicalmente vulnerável, é o fundamento “dissipante” do cidadão. Na medida que emerge, esfuma a cidadania. O homem politizado, livre, igual, dotado de espírito crítico, não é o fundamento nem a sustentação da soberania nacional. Na perspectiva de Agamben, possivelmente, este homem ou não existe ou está mais próximo do ativista revolucionário.

Nesta perspectiva, a origem da soberania nacional encontra suas raízes

profundamente fincadas no solo da revolução francesa; a soberania nacional não passa de uma soberania burguesa. A frágil pele dos direitos humanos burgueses cai no mesmo instante em que as condições de sustentação da cidadania começam a romper-se. Sem cidadania, o humano, sujeito de direitos inalienáveis e imprescritíveis, está perdido. A *mera humanidade* do humano não é suficiente para fazer dele sujeito de direitos. A sociedade burguesa lança os fundamentos para o Estado democrático de direito como estado de exceção.

Um Estado no qual a norma está fundada pelo silêncio da força que pode suspendê-la a qualquer momento. Aqui, emancipação humana e emancipação política continuam separadas e são pertinentes conforme a conveniência do poder estabelecido; poder que continua a fazer o cidadão de meio ao invés de tomá-los como fim do Estado. Neste sentido, volta a ecoar o dito de Benjamin: “Para os oprimidos, o estado de exceção é regra”; os direitos humanos não são direitos para quem vive o estado de exceção. Na obra *Estado de Exceção*, Agamben assevera que:

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei realiza (isto é, aplica desapplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso quer dizer que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real (AGAMBEN, 2004, p. 63).

Mais uma vez, Agamben apela para a radicalidade hermenêutica para mostrar, de modo diverso, o que Marx já apontara. Numa sociedade burguesa, os direitos humanos só existem, de fato, para que é ou torna-se burguês. O poder silencioso que impera e opera através da norma e mesmo para além dela é o poder do “livre mercado”. A qualquer tempo, ele pode aplicar a norma suspendendo a norma. Então, ao produzir uma exceção, exercer cegamente, a violência pura que sustenta todas suas cadeias de funcionamento tal como já vimos nos regimes ditatoriais de direita.

Slavoj Žižek (1949): Direitos Humanos, Pathos Burguês

Também trabalhando na esfera desdobrada por Marx, Žižek pensa os direitos humanos dentro da estrutura bidimensional arqueada por duas compreensões-polos de força: (i) os direitos humanos são particulares: eles são direitos burgueses; portanto, foram feitos por burgueses e para burgueses. (ii)

direitos humanos são o cimento axiológico-ideológico da cultura burguesa, ou seja, da classe dominante. Neste sentido, para cumprir a função “moral” da *bourgeoise*, eles devem de sustentar, reforçar, defender o(s) sistema(s) de valor(es) burguês(es), suas relações materiais e “espirituais” com o mundo e com outras pessoas – caso a caso: burguês ou cidadão. Além disso, devem prover mecanismos de “absorção de impacto” às críticas, mostrando-se flexível às necessidades, conflitos e interesses os mais diversos que, porventura, possam surgir na “realidade” burguesa. Consequentemente, funcionará sempre no sentido da conquista, estabilização e expansão de seu *modus vivendi* em relação às realidades “não-burguesas”, consideradas não jurídico-democráticas.

À certa altura de *A Visão em Paralaxe*, Žižek afirma que:

[...] o estado de direito universal e incondicional só pode ser mantido por um poder soberano que se reserva o direito de proclamar um estado de exceção, isto é, de suspender o estado de direito em nome da própria Lei; se privarmos a Lei do excesso que a sustenta, perdemos a própria Lei (o próprio estado de direito).

Nos séculos XX e XXI, [o] vínculo entre poder e ameaça invisível é, de certa forma, redobrado ou refletido em si mesmo: não é mais somente a estrutura de poder existente que, para manter a eficiência, o domínio sobre os sujeitos, tem de confiar na dimensão fantasmática da ameaça potencial/invisível; o lugar da ameaça é antes externalizado, deslocado para o Lado de Fora, o Inimigo do Poder – é a ameaça invisível (e, por essa mesma razão, todo-poderosa e onipresente) do Inimigo que legitima o estado de emergência permanente do Poder existente (os fascistas invocam a ameaça da conspiração judaica e os stalinistas, a ameaça do inimigo de classe – até a “guerra ao terrorismo” de hoje em dia, claro). Essa ameaça invisível do Inimigo legitima a lógica do golpe preventivo: exatamente porque a ameaça é virtual, é tarde demais para esperar a sua concretização, temos de atacar antes, ou será tarde demais... Em outras palavras, a ameaça invisível onipresente do Terrorismo legitima as medidas protetoras e visibilíssimas de defesa (que representam a única ameaça verdadeira à democracia e aos direitos humanos, naturalmente) (ŽIŽEK, 2008, p. 487).

Antes de falar do terrorismo como a hodierna “ameaça fantasma” à democracia e aos direitos humanos, na esteira de Agamben, Žižek refere-se ao estado da ordem jurídica pós-11 de setembro de 2001, isto é, ao estado de exceção que possibilitou todo o conjunto de “preventivas” ações arbitrárias por parte do governo estadunidense. Tratava-se de uma reação que visava manter o estado universal de direito protegido; tratava-se, pois, de uma medida de segurança e, como já vimos com Marx, a segurança (*sureté*) é um dos quatro direitos humanos – leia-se: burgueses – primordiais. O movimento de defender-se, quer dizer, de “assegurar a segurança” acaba por mostrar de modo paradigmático a relação entre o Poder que decreta o estado de exceção – e, concomitantemente funda e sustenta a Lei que ele próprio revoga – e os direitos humanos: um está enraizado na estrutura do outro.

O Poder precisa da segurança como recurso para manter-se enquanto tal e a segurança só existe em função do Poder; a segurança demanda o uso da

força, da violência racionalizada; barbárie impessoal, institucional, com a qual se originou e recobriu-se o império burguês. Passo-a-passo, ela foi adaptando-se diante do que era demandado para o aperfeiçoamento de seu exercício de poder, entre a lógica e a sensação. Logo, “juridicamente”, o Poder é o primeiro titular dos direitos em geral e dos direitos humanos em particular. Neste sentido, os direitos humanos são o álibi perfeito para as intervenções militares. Tais intervenções tem tido funções – ou justificativas – diversas. A grande maioria possui justificativas que apelam para a promoção da democracia, o fim de regimes totalitários, promoção de melhores condições de vida, a liberdade, etc.; todas falam de dentro da perspectiva mais ampliada dos direitos humanos.

Contudo, os gestos ocidentais na direção da universalização do reino da liberdade, igualdade, propriedade e segurança – não esqueçamos o velho Marx: direitos humanos são particulares – tem produzido os terrores que hoje servem para a ampliação das ações intervencionistas dos governos neoliberais em detrimento das consequências para a população. O mundo do terror “árabe” não nasce por que os árabes trazem “o terror” na alma. Žižek é enfático ao asseverar que:

A Europa ocidental *balcanizou* os Balcãs: “Onde, então, se originaram os traços fundamentalistas – intolerância religiosa, violência étnica, fixação em trauma histórico – que o Ocidente agora associa com “os Balcãs”? Claramente, no próprio Ocidente. Em um claro exemplo da “determinação reflexiva” de Hegel, o que os europeus ocidentais observam e deploram nos Balcãs é o que eles mesmos introduziram ali, o que eles combatem é o seu próprio legado histórico descontrolado. Não esqueçamos que os dois grandes crimes étnicos imputados aos turcos no século XX – o genocídio de armênios e a perseguição dos curdos – não foram cometidos por forças políticas muçulmanas tradicionalistas, mas pelos modernizadores militares que buscaram separar a Turquia de seu lastro no mundo antigo e transformá-la em um Estado-nação europeu” (ŽIŽEK, 2005, P.13).

São as intervenções ocidentais que, em larga medida, tem moldado o terror que afeta suas populações. O terror invisível tem servido aos mais diversos usos econômicos, político-ideológicos, demagógicos. Para além de conflitos étnicos, religiosos, territoriais, já existentes em grande parte do Oriente Médio, nada se compara ao que começou a formar-se em termos de militarismo-terrorista depois das intervenções ocidentais na região. Žižek enfatiza que os massacres, os fenômenos violentos mais intensos que ocorreram na região, ou a partir dela, não são responsabilidade de muçulmanos “tradicionalistas”; são obra dos muçulmanos que começaram a ser moldados pelo Ocidente. Žižek considera que:

Entretanto, a questão é: entre aqueles que intervêm em nome dos direitos humanos, que tipo de politização colocam em movimento contra os poderes a que eles se opõem? Eles são partidários de uma formulação diferente de justiça ou se opõem a

projetos de justiça coletivos? Por exemplo, está claro que a derrubada de Saddam, liderada pelos Estados Unidos, legitimada em termos de pôr fim ao sofrimento do povo iraquiano, não foi apenas motivada por interesses político-econômicos pragmáticos, mas também contou com uma ideia determinada acerca das condições econômicas e políticas sob as quais era para ser entregue a “liberdade” ao povo iraquiano: capitalismo liberal-democrático, inserção na economia de mercado mundial, etc. A política meramente humanitária e anti-política de apenas prevenir o sofrimento equivale, por tanto, a uma proibição implícita de elaborar um verdadeiro projeto coletivo de transformação sócio-político (ŽIŽEK, 2010, pp. 23-4).

Além da problematização dos direitos humanos como álibi para intervenções militares, da “criação do terror”, do falso caráter da neutralidade, do paradoxo entre intolerância-tolerância, do questionamento acerca do desrespeito cultural, no plano interno, Žižek destaca dois elementos fundamentais na crítica que ele desenvolve no seminal artigo *Contra os Direitos Humanos*. Trata-se do (i) uso dos direitos humanos como instrumento para a “sacralização do mercado” e (ii) a ilusão social da liberdade de escolha. No abstrato mundo das relações de consumo, fetichismo da mercadoria e o que o indivíduo se torna, em relação às minhas experiências sociais e culturais concretas, é vivenciado como contingente, pois o que me define fundamentalmente é a capacidade universal “abstrata” de pensar ou de trabalhar.

Ele considera que:

A força essencial da noção ideológica de “livre escolha” na democracia capitalista foi bem ilustrada pelo destino do ultra-modesto programa de reforma da saúde da administração de Clinton. O lobby médico [...] obteve sucesso em impor ao público a ideia de que a assistência universal de saúde ameaçaria, de alguma maneira, a liberdade de escolher naquele campo. (...) Aqui estamos no verdadeiro centro nervoso da ideologia liberal: a liberdade de escolha, fundamentada na noção de sujeito “psicológico”, dotada de propensões que ele ou ela esforçam-se para concretizar. [...] Se a flexibilização do trabalho significa que você tem que mudar de emprego todos os anos, por que não ver isto como uma liberação dos constrangimentos de uma carreira permanente, uma chance de se reinventar e de desenvolver o potencial oculto de sua personalidade? Se existe uma redução de seu seguro de saúde padrão e de seu plano de aposentadoria, o que significa que você tem que optar por uma cobertura extra? Por que não perceber isto como uma oportunidade adicional para escolher entre um melhor estilo de vida agora ou a seguridade em longo prazo?” (ŽIŽEK, 2010, P.15).

Žižek mostra como a sociedade capitalista, burguesa trata de solapar o próprio sentido da vida social ao afirmar a contingência natural da existência como parte da dinâmica social. Ela naturaliza tal contingência apelando sobretudo para o subjetivismo que move a liberdade de escolha. A sociedade constitui-se, também, a partir da necessidade de responder às contingências de uma vida menos articulada do ponto de vista comunitário; as necessidades materiais têm mobilizado forças humanas no sentido de mitiga-las; daí a

sistematização histórica, crescente de procedimentos, práticas de saúde, para não ir muito longe. Contudo, as contingências são reconduzidas à dinâmica de mercado por um mecanismo ideológico-financeiro que precisa convencer o cidadão de que se trata da mesma contingência doutros tempos ou condições de vida; a vida é simplesmente cheia de contingências e se podemos ter a “liberdade” de escolha de como enfrenta-las, tanto melhor.

Entretantes, a efetivação desta liberdade depende da incorporação dos valores da sociedade capitalista: pode-se escolher quando pode-se pagar. Assim, o aspecto ideológico-financeiro é alimentado e fortalecido pela falsa realização da liberdade subjetiva. Por outro lado, quando as finanças não são suficientes para “fundar” o direito de escolha, é preciso encarar tal fato como natural. E, como apontara Marx, o sentido de uma vida comunitária fica reduzido ao universalismo egoísta no qual o Estado está a serviço do Poder, da mão invisível do Mercado, enfim, da classe dominante.

Acaba-se fundando uma política das relações socioeconômicas vigentes. Cidadãos vão posicionar-se contra um sistema universal de saúde porque ele pode reduzir e até acabar com a possibilidade de escolha do atendimento médico, no caso de uma estatização completa do sistema. Enquanto outros irão defender a responsabilidade do Estado perante os cidadãos e ressaltar que a universalização amplia o espectro humanitário da liberdade de escolha. Pagar mais ou pagar menos por direitos humanos. Esta é a questão aqui. Então, os grupos começam a formar-se dentro da estrutura capitalista e operar dentro dela, politicamente, sem questioná-las.

Na ótica de Žižek, os movimentos da sociedade civil organizada podem perfeitamente ser considerados deste modo. Outros desdobramentos em relação à moradia, educação, também podem ser considerados em termos tanto da politização das relações socioeconômicas quanto do politicamente correto. Pode-se, outrossim, serem tratadas como defesa contra o excesso de poder: luta contra a corrupção e pela transparência. Esses elementos são, todos, para Žižek, ferramentas de controle e aperfeiçoamento do maquinário capitalista. Eles alimentam e fortalecem o próprio sistema.

Especialmente em Žižek, boa parte das críticas convergem para o modo como o capitalismo cria meios de enredar os sujeitos em suas fibras; fazer das fibras do capital as próprias fibras dos sujeitos. No campo de batalha pelo controle subjetivo, aparece o *direito básico à busca ao prazer (Jouissance)*. Žižek explora-o na dimensão aporética dos interesses, efeitos, liberdades conflitantes, confrontando-o no esteio da crítica ocidente-oriente. Mas, ele o faz ressaltando a sanha do controle dos prazeres; sanha que seria uma das obsessões da política hodierna. Žižek pondera que:

Ambos os lados, por certo, mistificam ideológica e moralmente suas posições. Para o

Ocidente, o direito das mulheres a se expor de forma provocativa ao desejo masculino é legitimado como seu direito de desfrutar de seus corpos como bem entendem. Para o Islã, o controle sobre a sexualidade feminina é legitimado pela defesa da dignidade da mulher em oposição à sua redução a objetos de exploração masculina. Assim, quando o Estado francês proíbe garotas muçulmanas de usar o véu na escola, pode-se alegar que a elas se permite, então, dispor de seus corpos tal como desejam. Mas, também, pode-se dizer que o verdadeiro ponto traumático para os críticos do “fundamentalismo” muçulmano foi o fato de que há mulheres que não participaram do jogo de deixar seus corpos disponíveis para sedução sexual, ou para a circulação e trocas sociais envolvidas nisso.

O direito ao prazer de desfrutar do próprio corpo como bem entender é confrontado com os valores culturais e, ao mesmo tempo, com a “liberdade” para assumir outros valores apesar das próprias tradições. A cultura ocidental que permite e, muitas vezes, referenda a exposição provocativa feminina ao desejo masculino é um lado da sanha masculina de determinação da feminilidade. O esforço de controle da sexualidade feminina no Oriente é outro. Tanto num polo quanto no outro, as mulheres apoderam-se ou rejeitam os discursos e práticas em direções distintas. Entretanto, sobretudo no Oriente, com claros limites oficiais. Neste sentido, o liberalismo ocidental curiosamente encontra seu limite no caso da proibição do uso do véu nas escolas francesas. Dispor livremente dos corpos implica em “preservá-lo” espontaneamente da lógica sexista-expositiva ou assimilá-la também livremente. Entretanto, para Žižek, no Ocidente, há uma torrente colossal que enreda as pessoas nesta lógica, constringendo-as à aceitação “natural”. Enquanto isso, ele trata o Oriente com mais complacência por tratar-se de uma tradição cultural menos próxima da lógica do capital e que alega defender a dignidade feminina.

Žižek continua sua crítica deixando o Oriente em segundo plano, enfatizando o “direito” de manter o outro a uma distância segura para, em seguida, terminar apontando um “estranho” toque de Midas do qual os direitos humanos burgueses seriam capazes: fazer do tornar louvável o inaceitável. Ele assevera que:

De um jeito ou de outro, todas as demais questões – o casamento entre homossexuais e a possibilidade de adoção, do aborto, do divórcio – se referem a este fato. O que os dois polos compartilham é uma abordagem disciplinar estrita, dirigida de diferentes maneiras: os “fundamentalistas” regulam a auto exibição feminina para prevenir provocações sexuais; os liberais feministas politicamente corretos impõem uma regulação não menos severa do comportamento, com o objetivo de conter formas de assédio.

As atitudes liberais para o outro são caracterizadas tanto pelo respeito à alteridade, a abertura a ela, quanto pelo medo obsessivo do assédio. Em suma, o outro é acolhido na medida em que sua presença não é intrusiva, na medida em que não seja, na verdade, o outro. A tolerância, portanto, coincide com o seu oposto. [...] Isto está emergindo cada vez mais como direito humano central da sociedade capitalista avançada: o direito a não ser assediado, isto é, a se manter a uma distância segura

dos outros. O mesmo vale para a emergente lógica do militarismo humanitário ou pacifista. A guerra é aceitável na medida em que procura trazer a paz, ou a democracia, ou as condições para distribuir a ajuda humanitária. E o mesmo não é válido para a democracia e para os próprios direitos humanos? Está tudo bem com os direitos humanos se eles são “repensados” para incluir a tortura e um Estado de emergência permanente. Está tudo bem com a democracia se ela está livre de seus excessos populistas e limitada àqueles suficientemente maduros para praticá-la. (ŽIŽEK, 2010, p. 16).

O assédio e as estratégias para impedi-lo mostram três movimentos da atitude liberal: (i) o respeito e a (ii) abertura à alteridade, bem como (iii) o medo obsessivo do assédio. Para Žižek, esta dinâmica finda numa única: tolerância e intolerância andam de mãos dadas. Conforme Žižek, essa característica enraíza-se crescentemente em toda sociedade capitalista avançada e pode ser vista na atitude militarista recente do Ocidente. O inaceitável, a guerra, tornar-se louvável quando é levantada para “trazer” a paz. Se a tortura, o estado de exceção, são formulados como necessários para manter ou melhorar a democracia ou os direitos humanos, estaria “tudo bem” com e para o Ocidente.

Os Direitos Humanos, afinal, são uma ideologia para o “fundamentalismo do politicamente correto”? Não se pode criticar a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança, entre tantas outras coisas? Mas, do que trata o “politicamente correto”? O que há de mais rico na crítica de Žižek é a percepção de que há, sim, como dirá Douzinas, um aspecto aporético na estrutura dos direitos humanos. Qual é o limite da cultura diante do direito à autodeterminação? Qual é o limite da liberdade individual e subjetiva? Como o Mercado, de fato, influencia os hábitos, as personalidades, os valores pessoais e grupais? A “sedução sexual” é tão somente fruto de uma sociedade patriarcal?

Nas tensões mútuas dos desdobramentos dos direitos (humanos) interdições e liberações se retroalimentam. Como diz Žižek, tolerância e intolerância estão absurdamente próximas. A guerra por poder e ganância está muito próxima da guerra por direitos humanos e democracia. E, na política, há tempos sabe-se que politicamente correto ou incorreto fazem parte de uma zona tão difusa na qual, muitas vezes, torna-se difícil estabelecer a fronteira entre eles.

Zizek afirma que tem havido um uso ideológico fundamentalista dos direitos humanos para a defesa do politicamente correto. Entretanto, volta a questão: o que é o politicamente correto? Se pensarmos no sentido da sociedade capitalista, eles estão assentados nos direitos humanos, burgueses, básicos e seus desdobramentos: na liberdade, na igualdade, na propriedade, na segurança. O politicamente correto seria, pois, o conjunto dos valores burgueses comuns derivados dos seus direitos básicos. Oficialmente, eles são politicamente neutros: sua função é defender os humanos e suas demandas, necessidades. Como também já apontara Marx em relação às pretensas

universalidades dos direitos humanos, não há neutralidade. Žižek arremata:

(...) temos que recordar a distinção entre a lei pública simbólica e os seus complementos obscenos. A noção deste duplo complemento obsceno de poder implica que não há poder sem violência. O espaço político nunca é “puro”, mas sempre implica algum tipo de confiança na violência pré-política. Por certo, a relação entre poder político e violência pré-política é de implicação mútua. A violência não é apenas o complemento necessário do poder, mas o próprio poder já está sempre na raiz de toda relação aparentemente “apolítica” de violência. A violência aceita e a relação direta de subordinação no interior do Exército, da Igreja, da família e de outras formas sociais “apolíticas” são, em si mesmas, a reificação de certa luta ético-política. A tarefa das análises críticas é perceber o processo político oculto que sustenta todas essas relações “a” ou “pré” políticas. Na sociedade humana, a política é o princípio estrutural que a tudo engloba, assim, qualquer neutralização de algum conteúdo parcial indicando-o como “apolítico” é um gesto político *par excellence* (ŽIŽEK, 2010, pp. 22-23).

Em suas críticas, Žižek ainda fala de retorno da universalidade; só que uma universalidade do indivíduo, da mônada, por assim dizer. E numa universalidade em que não se faz mais política, mas uma “pós-política”, uma política dos interesses particulares em contraponto à política marxista dos interesses comuns. Mais uma vez, o “egoísmo”, a cisão social capitalista já criticada por Marx, retorna à baila. Este novo universal é um lugar vazio a ser preenchido em conformidade com o que o desejo pede; e o que o desejo pede é contingente. Pois, subjetivamente, o sistema capitalista trata de criar espaços vazios nos indivíduos; espaços que são vitais para a vigorosa sobrevivência do sistema. Se uma “universalidade abstrata” é formada na subjetividade do indivíduo, ele pode assumir quaisquer necessidades, quaisquer identidades e mudar, *refrescar* seus hábitos de consumo pondo toda a determinação de sua realidade social no conjunto de coisas que consome.

Žižek, então, define os direitos humanos e o faz em conformidade com as linhas gerais já definidas por Marx: antes de mais nada, direitos humanos são particulares, particularíssimos. O pensador esloveno dispara:

Os direitos humanos universais são, com efeito, o direito dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, explorar trabalhadores e mulheres, e exercer dominação política. (...) Como – em que condições históricas específicas – a universalidade abstrata se tornou um “fato da vida (social)”? Em que condições os indivíduos se experimentam a si mesmos enquanto sujeitos de direitos humanos universais? Aqui reside o ponto central da análise de Marx do “fetichismo da mercadoria”: em uma sociedade na qual predomina a troca de mercadoria, os indivíduos, em sua vida diária, fazem referência a si mesmos e aos objetos que encontram como personificações contingentes de noções universais abstratas. O que eu sou, em relação às minhas experiências sociais e culturais concretas, é vivenciado como contingente, pois o que me define fundamentalmente é a capacidade universal “abstrata” de pensar ou de trabalhar. Do mesmo modo, qualquer objeto que possa satisfazer meu desejo é vivenciado como contingente, pois o meu desejo é concebido

como uma capacidade formal “abstrata”, indiferente à multiplicidade de objetos particulares que podem, mas sem nunca conseguir completamente, satisfazê-lo (ŽIŽEK, 2010, pp. 26-7).

O cidadão (*citoyen*) de Marx, num processo de alienação pós-moderno, é revisado a partir da matriz subjetiva privilegiada por Žižek; ele agora é um cidadão-consumidor-formal. O cidadão está entre a decepção de um desejo previamente frustrado e a vontade de um objeto que o frustra cada vez mais e melhor para que o ciclo entre o homem vazio, o destino estéril e o objeto perseguido permaneça uma viagem sem fim ao mesmo lugar.

Costas Douzinas (1951). Direitos Humanos como aporia

Assim com procuramos fazer com Žižek, apresentaremos não uma exposição analítica completa das críticas do filósofo grego Costas Douzinas, mas um comentário de alguns pontos que julgamos mais relevantes ou originais; pontos que, de um modo ou de outro, permanecem tributários do pensamento de Marx e Engels.

Embora possua inclinação análoga à de Žižek, quer dizer, de ver nos direitos humanos uma ideologia capitalista e, portanto, comprometida com os valores, relações e práticas capitalistas, Douzinas deixa ainda espaços para tratar dos direitos humanos como expressão cultural que, de algum modo e medida, ultrapassam a lógica do capital. De modo, geral, no panorama político atual, os direitos humanos servem para tudo e todos. Eles são tratados como uma panaceia; contudo, podem não passar de um placebo.

Na obra *O Fim dos Direitos Humanos*, ao ponderar sobre a passagem do direito natural clássico para os direitos subjetivos modernos, Douzinas refere-se a duas tendências separadas do ponto de vista analítico, mas vinculadas historicamente. Douzinas reflete que:

A primeira [tendência] transferiu o padrão de direito da natureza para a história e, com o tempo, para a humanidade ou a civilização. Este processo pode ser chamado de positivação da natureza. Seu lado inverso é a legalização – incompleta – da política, que torna o Direitos Positivo o terreno não apenas do poder, mas também de sua crítica. A segunda tendência, inteiramente relacionada à primeira foi a legalização do desejo. O homem foi transformado no centro do mundo, seu livre-arbítrio tornou-se o princípio da organização social, seu desejo infinito e irrefreável conquistou reconhecimento público.

Este duplo processo determinou a trajetória que uniu historicamente, mas separou politicamente, o discurso clássico da natureza e a prática contemporânea dos direitos humanos (DOUZINAS, 2009, p. 38).

Entretanto, é isto que diferencia Douzinas das críticas marxistas acima apresentadas, pelo seu caráter intrinsecamente paradoxal e aporético, os direitos humanos podem servir como crítica, antídoto, resistência ao Estado capitalista:

Mas os direitos humanos são também a arma de resistência à onipotência do Estado e um importante antídoto contra a capacidade inerente do poder soberano de negar a autonomia dos indivíduos em cujo nome ele passou a existir. Os direitos humanos estão internamente fissurados: são usados como defesa do indivíduo contra um poder estatal construído à imagem de um indivíduo com direitos absolutos. É esses o paradoxo no coração dos direitos humanos que tanto move sua história quanto torna sua realização impossível. Os direitos humanos só têm “paradoxos a oferecer”; a energia deles deriva de sua natureza aporética (DOUZINAS, 2009, p. 38).

Douzinas indica (i) a positivação da natureza que tem como lado oposto a parcial legalização da política, fazendo do Direito Positivo não só o terreno do poder, mas concomitantemente, o terreno da crítica do poder. Ele aponta também (ii) a legalização do desejo é o marco inaugural da “era do desejo”. Temos, portanto, de um lado a positivação da natureza/legalização da política e, do outro, o homem no centro/legalização do desejo. Esses dois movimentos, segundo o pensador grego, foram responsáveis pela atual ruptura política entre discurso e prática dos direitos humanos.

Se o direito positivo se tornar respectivamente centro do poder e terreno de sua crítica e, simultaneamente, referenda o livre-arbítrio como princípio de sua organização social, ocorrerá que entre o centro e a crítica do poder, o livre-arbítrio ocupará uma posição central nas determinações do poder. Voltam à baila a questão dos jogos dos interesses privados; o campo subjetivo e os processos de subjetivação da realidade ocupam, também em Douzinas, um papel determinante nas dinâmicas sociais e, especificamente, no campo dos direitos humanos.

A ruptura política ocorrida no campo dos direitos humanos polarizou o discurso clássico da natureza em relação à prática contemporânea dos direitos humanos. A compreensão do humano dotado de uma natureza é esvaziada e a prática passa a ser orientada pelos aspectos positivos oriundos da positivação da natureza/legalização da política e do desejo enquanto impulso primário legítimo, individualmente legítimo. Na contramão deste processo, aparece a força dos direitos humanos com uma agenda autêntica de resistência contra as arbitrariedades do exercício do poder estatal e seus abusos.

Para Douzinas, a dinâmica dos dois processos acaba por mostrar o traço mais característico dos direitos humanos: o seu caráter intrinsecamente aporético e, por conseguinte, paradoxal. Passaremos a considerar alguns problemas que podem ser tomados como exemplares no sentido de uma visão

crítica de conjunto elaborada por Douzinas.

No artigo *O que são Direitos Humanos?* Douzinas, na mesma linha de Marx, Arendt, Agamben, Žižek, engrossa o coro de que a mera “humanidade” não é suficiente para que uma pessoa esteja revestida de direitos. Está em jogo a discussão sobre um suposto “estatuto metafísico dos direitos”, sua fundamentação universal ou local/particular e sua relevância política (DOUZINAS, *Que São Direitos Humanos?* p. 1). Douzinas deixa entrever que, para o realismo moral, os direitos humanos possuem, sim, um estatuto metafísico análogo ao proposto pelo jusnaturalismo; eles podem ser fundamentados universalmente – consequentemente, podem ser fundamentados localmente; e, inegavelmente, possuem importância política crucial.

Contudo, numa perspectiva positivista em geral, o mundo da prática difere do mundo da teoria e das garantias teóricas. Para explorar tal paradoxo em direitos humanos, Douzinas recorre ao exemplo de duas pessoas – Jami e Barzo – que frustrantemente buscavam asilo no Reino Unido. “Nós dois temos duas mãos, dois olhos, duas pernas. Eles são humanos como eu” (DOUZINAS, *Que São Direitos Humanos?* p. 2); Jami e Barzo são humanos como todas as outras pessoas. Mas eles não têm “papéis”, dormem em parques, não recebem ajuda “humanitária”, isto é, parece que não são humanos mesmo sendo humanos. A ênfase no fato de não “terem papéis” indica o que já forma pontuado por Arendt e Agamben: sem o Estado-nação a simples humanidade não basta.

Mas, para Douzinas, o que causa esse paradoxo? Douzinas considera que os direitos humanos são uma categoria híbrida e por isso mesmo, vulnerável a usos ideológicos e geram paradoxos. Portanto, eles englobam direito e moral, discurso de Estado (aspecto ideológico) e reivindicações humanas reais (das lutas e desafios do cotidiano), formalismo jurídico avançado e baixa efetivação em termos de políticas públicas, a cultura concreta dos direitos humanos e sua disposição geral e abstrata, etc.

De todo modo, Douzinas propõe começar com o aspecto legal; o aspecto mais instrumental mais importante no que toca aos direitos humanos. O pensador grego retorna ao direito humano básico da realidade capitalista: a propriedade. Ele afirma que:

Deixe-me começar com o aspecto legal, a parte que realmente importa no tratamento de poder das pessoas. A propriedade privada e os direitos contratuais foram introduzidos no início da modernidade. Ambos foram o resultado do surgimento de uma economia de mercado e contribuíram para sua vitória. Culturalmente, eles tiveram origem no que Alasdair McIntyre tem chamado de ‘catástrofe moral’: a destruição das comunidades pré-modernas de virtude e dever. Porque a sociedade capitalista do individualismo e do livre-arbítrio não tem um código de moral universal, as restrições ao egoísmo privado devem ser externas. É exatamente isso que crime, delito e direitos realizam. A lei habilita os indivíduos a fazer valer seus direitos, mas

também limita o seu exercício de forma que, em teoria, todos nós podemos ter uma quantidade igual de direitos. Quando conflitos surgem, cabe a advogados e juízes resolvê-los. Esses *experts* da regra têm difundido uma visão comum de que as leis e os direitos são como fatos: possuem um significado 'objetivo' que pode ser descoberto pelos profissionais. As normas jurídicas e os direitos, no entanto não vem com o seu significado escondido na manga. Eles devem ser interpretados de modo a serem aplicados, e a maior parte das disputas sobre direitos envolvem ao menos dois significados plausíveis, mas contraditórios (DOUZINAS, Que são Direitos Humanos? s/d, p. 3-4).

Douzinias indica que há um aspecto jurídico na invenção da propriedade moderna. A legalização da propriedade como expressão do surgimento de uma economia de mercado está atrelada a um duplo movimento: por um lado, a legalização das terras tomadas das comunidades pré-modernas – legalização que acaba, posteriormente, assumindo ares de justificação. Em segundo lugar, o corte definicional legal que lança as questões ao mero campo do direito; o próprio direito burguês que referendou a propriedade deverá discuti-la e mediar seus conflitos. Ainda hoje pairam processos e mais processos na justiça envolvendo descendentes de colonizadores e indígenas sobre a verdadeira “posse” da terra.

Trata-se de um exercício do egoísmo-individualismo burguês já apontado por Marx que, carecendo de um senso moral interno, tenta realizá-lo externamente, na lei. Recorre-se, em seguida, aos *experts* da lei para dirimir os conflitos. Em grande proporção, o senso de justiça burguês foi externalizado: a justiça é o que se decide de fora e, no caso de Jami e Barzo, através dos documentos. Tais decisões estão fortemente vinculadas aos posicionamentos ideológicos dos tomadores de decisão. A neutralidade é uma noção completamente comprometida. E como as disposições sobre direitos humanos são gerais e abstratas, o silêncio paira sobre eles. As decisões continuam nas mãos dos *experts* que são coincidentemente os tomadores de decisão.

Pense no 'direito à vida', que abre a maioria das constituições e tratados de direitos humanos. Sua afirmação não responde perguntas sobre o aborto, a pena de morte, a eutanásia, ou mesmo se esse direito protege os pré-requisitos necessários à sobrevivência, como comida, abrigo ou seguro-saúde. Na maioria dos casos, uma reivindicação de direitos humanos é o princípio e não o fim de uma disputa sobre o significado do direito ou sua posição relativa em relação a outros direitos conflitantes. Neste ponto, considerações morais, políticas ou ideológicas, inevitavelmente, entram na argumentação jurídica direta ou indiretamente. Decidir conflitos entre liberdade e segurança, por exemplo, envolve suposições sobre a maneira como funciona uma sociedade democrática (DOUZINAS, Que são direitos humanos? s/d, p. 4).

Toda a democracia fica em cheque porque as regras que estruturam e coordenam suas múltiplas esferas encontram-se entre a segurança formal e a insegurança fatural.

Entre outros vários paradoxos, Douzinas cita que, sejam ou não reconhecidos pela lei, antes de mais nada, os direitos humanos são reivindicações morais, quer dizer, “as reivindicações morais dos direitos humanos estão sempre em conflito potencial com o seu estatuto jurídico” (DOUZINAS, *Que São Direitos Humanos?* s/d, p. 5), por exemplo: um dissidente chinês pode clamar direito à liberdade de expressão: é moralmente válido, mas juridicamente, na China de hoje, um interdito.

No outro artigo intitulado *São os Direitos Humanos Universais?* após ponderar sobre a proliferação e, conseqüente aumento da ineficiência, dos direitos humanos, Douzinas coloca uma desconfiança que surge com ares de crítica. Ela declara:

Os horrores da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto tornaram claro que a democracia e as tradições nacionais legais e constitucionais não podem impedir atrocidades em grande escala. Como Hannah Arendt disse, ‘é perfeitamente possível que um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegará à conclusão de forma democrática – isto é, pela decisão da maioria – que para a humanidade como um todo seria melhor liquidar algumas de suas partes’. Direitos humanos internacionais foram concebidos como um tipo de lei superior que prevalece sobre as políticas nacionais. Nesse sentido, os direitos humanos são intrinsecamente antidemocráticos ao agir em defesa dos vulneráveis e oprimidos contra os preconceitos da maioria. Eles tentam impor restrições aos governos e legisladores para impedir que ajam brutalmente contra os ‘outros’ de cada época e sociedade. Parafraseando Nietzsche, se Deus, a fonte da lei natural, está morto, ele foi substituído pelo direito internacional (DOUZINAS, *São os Direitos Humanos Universais?* s/d, pp. 9-10).

Direitos humanos seriam antidemocráticos na medida em que opõem e fazem prevalecer políticas das minorias sobre as das majorias. A interferência nos assuntos internos de uma nação seria paradoxalmente paradigmática na medida em que se opõe ao direito de autodeterminação dos povos. Mas, se lembrarmos mais uma vez do velho Marx, seriam as políticas das minorias burguesas que “ditam” os destinos da maioria; isso se, por minorias, entendemos aquela classe que concentra a maior parte da riqueza produzida, comunitariamente, em todo mundo. Assim, se os direitos humanos são, de fato e de “direito”, burgueses, elas são, como já apontara Marx, antidemocráticos por natureza por defenderem apenas direitos de minorias desproporcionalmente empoderadas.

Por fim, destacamos que Douzinas ainda pontua a fragilidade de uma cultura dos direitos humanos. E, para exemplificar de modo simbólico a impossibilidades de garantias histórico-culturais de uma existência mais pacífica e harmônica, ele recorre aos horrores da Segunda Guerra Mundial e seu holocausto. Nada, nem a mais brilhante teoria jusnaturalista nem tampouco o mais refinado sistema jurídico, poderia impedir que uma nação – ou um grupo

de nações – resolvesse eliminar outras por um ato humanitário em favor próprio e em nome de sua humanidade mais autêntica.

Nestes termos, Douzinas, assim como os demais pensadores considerados, continua honrando o rico campo teórico-filosófico que quis, um dia, pôr a filosofia fora do gabinete para transformar o mundo. Contudo, Douzinas vai além ao perceber que os direitos humanos ganharam uma dimensão que não pode ser “adestrada”. Deixada a ingenuidade das compreensões superficiais, Douzinas põe a nu tanto sua “apropriação” ideológica quanto a lógica emancipatória que marca a ação e a reflexão de pensadores e ativistas dos direitos humanos que recusam a vinculação político-partidária em função de seu papel crítico e transformador.

Apesar das críticas, Douzinas faz suas “apostas” no decisivo papel dos direitos humanos na esfera político-social atual.

Comentários finais

Os autores que analisamos acima, e poderíamos escolher muitos outros, mostram que, apesar da sua aparente unanimidade e universalidade, os direitos humanos, desde a Revolução francesa até os dias de hoje receberam e continuam recebendo fortes críticas. Uma chave de leitura para entender as críticas de direita e de esquerda à Revolução Francesa, e de forma mais ampla aos direitos humanos, é oferecida por Bobbio no ensaio *A herança da Grande Revolução em A Era dos Direitos*: “A declaração, desde então até hoje, foi submetida a duas críticas recorrentes e opostas: foi acusada de excessiva abstratividade pelos reacionários e conservadores em geral; e de excessiva ligação com os interesses de uma classe particular, por Marx e pela esquerda em geral” (BOBBIO, 2004, p. 45).

Quanto às críticas conservadoras, comenta Bobbio:

A acusação de abstratividade foi repetida infinitas vezes: de resto, a abstratividade do pensamento iluminista é um dos motivos clássicos de todas as correntes antiluministas. Não preciso repetir a célebre afirmação de De Maistre, que dizia ver ingleses, alemães, franceses e, graças a Montesquieu, saber também que existiam os persas, mas o homem, o homem em geral, esse ele nunca vira e, se é que existia, ele o ignorava. Mas basta citar — menos conhecido, mas não menos drástico — um juízo de Taine, segundo o qual a maior parte dos artigos da Declaração “não são mais do que dogmas abstratos, definições metafísicas, axiomas mais ou menos literários, ou seja, mais ou menos falsos, ora vagos, ora contraditórios, suscetíveis de mais de um significado e de significados opostos (...), uma espécie de insígnia pomposa, inútil e pesada, que (...) corre o risco de cair na cabeça dos transeuntes, já que todo dia é sacudida por mãos violentas” (IDEM, p. 45).

Quanto à crítica de esquerda, comenta Bobbio

A crítica oposta — segundo a qual a Declaração, em vez de ser demasiadamente abstrata, era tão concreta e historicamente determinada que, na verdade, não era a defesa do homem em geral, que teria existido sem que o autor das Noites de São Petersburgo o soubesse, mas do burguês, que existia em carne e osso e lutava pela própria emancipação de classe contra a aristocracia, sem se preocupar muito com os direitos do que seria chamado de Quarto Estado — foi feita pelo jovem Marx no artigo sobre *A questão judaica*, [...]. De nenhum modo se tratava do homem abstrato, universal! O homem de que falava a Declaração era, na verdade, o burguês; os direitos tutelados pela Declaração eram os direitos do burguês, do homem (explicava Marx) egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade, do homem enquanto “mônada isolada e fechada em si mesma” (IDEM, p. 46).

Estas duas críticas são, de certo modo, especulares: os direitos humanos são, ao mesmo tempo, abstratos e concretos. A força dos direitos humanos está justamente neste seu caráter abstrato que permitiu que neles se reconhecesse uma série de sujeitos sociais diferentes e de diferentes épocas históricas, que preencheram este conceito aparentemente vazio de um conteúdo histórico-social bem determinado.

Porque, como afirma Bobbio, citando Mirabeau, os direitos humanos são expressão de lutas e conflito sociais:

Aqueles direitos aparentemente abstratos eram realmente, na intenção dos constituintes [da Revolução Francesa], instrumentos de polêmica política, cada um deles devendo ser interpretado como a antítese de um abuso do poder que se queria combater, já que os revolucionários, como dissera Mirabeau, mais que uma Declaração abstrata de direitos, tinham querido fazer um ato de guerra contra os tiranos” (IDEM, p. 46).

A crítica de Marx é plausível e válida pela época em que foi feita, nos anos 40 do século XIX quando efetivamente só a burguesia gozava dos direitos proclamados pela Revolução Francesa e o ímpeto político das revoluções burguesas estava acabando. Mas o equívoco em que caiu não Marx, mas o marxismo a ele posterior, foi não reconhecer que os direitos que surgiram como ideologia burguesa em um determinado período histórico e contexto social, poderiam ser e foram reapropriados por outras classes sociais e em outros contextos históricos.

Foi assim com a luta pelos direitos civis e políticos e pelo sufrágio universal dos proletários e das feministas que ampliou os direitos políticos, e rompeu com a cidadania restrita e censitária das sociedades burguesas.

Foi assim com a luta dos excluídos do sistema capitalista burguês que permitiu a conquista dos direitos econômicos e sociais *contra* o liberalismo, protagonizada pelos movimentos socialistas (LOSURDO, 2010).

Foi assim com a luta dos abolicionistas que permitiu a superação do escravagismo, como pode ser visto ao final do filme *Amistad* de Steven Spielberg

no discurso do vice-presidente John Quincy Adams.

Foi assim que em nome dos ideais de liberdade e de fraternidade os haitianos, liderados por Touissant Louverture se rebelaram contra escravidão e criaram a primeira república negra livre, que foi sufocada no sangue pelas tropas napoleônicas. (LOUVERTURE, 2011)

Foram os mesmos ideais de liberdade igualdade e fraternidade que mobilizaram as elites intelectuais dos países coloniais, como por exemplo a Argélia e o Vietnã, que foram estudar na metrópole francesa e se deram conta de que eles também, enquanto seres humanos, mereceriam viver em um país independente.

Foi assim que, contra o racismo e a discriminação racial se mobilizaram nos Estados Unidos os defensores dos direitos civis, como Martin Luther King e Malcolm X para que esta discriminação fosse eliminada juridicamente e Nelson Mandela para que o Apartheid fosse banido da África do Sul.

Os direitos humanos são indeterminados, incertos, etnocêntricos e contraditórios com afirmam os críticos, são uma retórica que encobre as diferenças e as desigualdades, são justificativas ideológicas de políticas imperialistas e de dominação, são direitos do individualismo burguês. Os reacionários e conservadores os criticam pelo excesso de utopia; os críticos de esquerda pela falta de utopia.

Mas, apesar de todas essas críticas, muitas delas pertinentes, os direitos humanos continuam sendo a linguagem das vozes do nosso tempo que clamam por justiça; e, como cada linguagem cria o próprio mundo, a linguagem dos direitos humanos cria (no sentido literal, na medida em que aponta para uma sua efetivação) o mundo dos direitos humanos, enquanto ideia reguladora e horizonte a ser perseguido.

Por isso, parafraseando uma famosa frase de Sartre, os direitos humanos são a ideologia insuperável do nosso tempo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- _____, *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2 ed. Belo Horizonte: Autentica, 2013.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.
- _____. O que são direitos humanos? In <http://revolucoes.org.br/v1/curso/costas-douzinias>. s/d. Acesso em 15/02/2016.
- _____. São os direitos humanos universais? In <http://revolucoes.org.br/v1/curso/costas-douzinias>. s/d. Acesso em 15/02/2016.
- GROSSI, Paolo. *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*, in Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, n° 1 (1973), pp. 119-222.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.
- LOUVERTURE, Toussaint. *Lettres à la France. Idés pur a libération du Peuple Noir d'Haiti (1784-1798)*. Introduction es appareil critique d'Antonio Maria Baggio et Ricardo Augustin. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A sagrada família*. Tradução e notas Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. Tradução de Daniel Bensaid e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.
- NASCIMENTO, Milton Meira. *A tradição crítica dos direitos humanos*. In FERREIRA, Lúcia Guerra et alii. *Direitos Humanos na Educação Superior. Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia*. João Pessoa: editora da UFPB, 2010, p. 119-149.
- O'BRIEN, Conor Cruise O'Brien. *Introdução*. In: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 3-35
- PAINE, Thomas. *Os direitos do homem*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TIERNEY, Bryan. *L'idea dei diritti naturali. Diritti Naturali, legge naturale e diritto canônico 1150-1625*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- TOSI, Giuseppe. *Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de dominium no debate sobre a questão indígena no século XVI. Prima Facie*, Ano 4,. N° 6 –jan/junho 2005, pp. 42-56. Disponível em:

<http://periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/viewFile/4504/3390>

VILLEY, Michel. *Formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O Direito e os Direitos Humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Contra os direitos humanos*. In *Revista Mediações*, v. 15, n.1, p. 11-29, Jan/Jun. 2010: dossiê Diversos Olhares in

<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/6541/5947>.

Acesso em 13/02/2016.

¹ O ensaio do prof. Milton Meira Nascimento sobre “A tradição crítica dos direitos humanos”, serviu de inspiração para este artigo: NASCIMENTO, 2010.

² Os ingleses foram os primeiros a utilizar a palavra “revolução”, que transferiram do âmbito da astronomia para a política. Com a revolução gloriosa de 1688/89 o Rei assina um *Bill of rights* (uma declaração de direitos) que remete à famosa *Magna Charta Libertatum*, que os barões ingleses haviam conseguido do Rei João Sem Terra em 1215. Os ingleses entendiam assim que a sua luta havia sido uma “revolução”, ou seja, uma volta às antigas *libertates* dos ingleses conseguidas desde a Magna Charta e usurpadas pelos monarcas absolutistas. Na verdade, o sentido que era dado a esta palavra era mais de “restauração” do que propriamente de “revolução”, assim como será entendido pela revolução francesa.

³ VILLEY, Michel. *Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁴ E não deixa passar uma sutil ironia, quanto ao direito à felicidade: “O dissidente soviético Bussowski maravilhou-se ao ver proclamado nos Estados Unidos o “direito à felicidade”. O que pensar, perguntava ele, se a felicidade do Senhor X é matar a mulher dele?” (IDEM, p. 6).

⁵ Queria ressaltar que a maioria dessas críticas são muito próximas a que Bobbio faz, no ensaio “Sobre o fundamento dos direitos Humanos”, reunido em *Era do Direitos*, em particular o caráter vago, contraditório e indeterminado do conceito de direitos humanos, sem, porém, retirar dessas críticas as conclusões drásticas de Villey (BOBBIO, 2004).

⁶ Sobre este tema remeto ao meu ensaio: TOSI, Giuseppe. Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos. O conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no sec. XVI. *Prima Facie*, Ano 4, n. 6 – jan./jun. 2005, pp. 42-56. Um autor que debate com Villey, assumindo uma postura crítica é: TIERNEY, Bryan. *L’idea dei diritti naturali*. *Diritti Naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*. Bologna: Il Mulino, 2002, p. 29-70.

⁷ Nota-se aqui uma concordância com as críticas de Burke ao jusnaturalismo e à sua concepção “abstrata e metafísica” dos direitos do homem; ambos os autores se colocam assim no terreno do historicismo. Por outro lado, há uma discordância profunda entre eles, na medida em que Marx identifica esses direitos metafísicos como ideologias de uma classe determinada, a burguesia e a diferença de Burke propõe uma visão da história baseada não na tradição, mas no progresso.

⁸ Todos os grifos estão em conformidade com os originais, exceto onde indicado expressamente.