Projeto **UNI**CIDADANIA

DIREITOS HUMANOS:
história, teoria e prática

Giuseppe Tosi
Organizador

EDITORA UNIVERSITÁRIA
UFPB

Esta publicação representa uma tentativa de construir uma abordagem multidisciplinar no estudo dos direitos humanos e é mais uma contribuição que o Projeto Unicidadania pretende oferecer como subsídio para o crescimento do conhecimento nessa área.

O texto é, portanto, mais um esforço da comunidade acadêmica para fornecer ferramentas teóricas para o crescimento do movimento de pessoas, grupos, organizações e instituições comprometidas com a defesa e a promoção dos direitos da pessoa humana.

O Projeto Unicidadania desenvolveu durante três anos um trabalho de formação de especialistas, de técnicos e de agentes de direitos humanos, visando melhorar a capacidade de atuação dos profissionais, das organizações e das instituições que lutam pela efetivação dos direitos de cidadania.

Além da prática de formação, o Projeto Unicidadania tem pretendido oferecer, com a programação de sete publicações temáticas, um instrumental de reflexão e de conhecimento.

A Comissão de Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba, responsável por esta publicação, foi um dos dez parceiros que, junto com a Fundação Joaquim Nabuco e o MlalProgettomondo, possibilitou a realização do Projeto Unicidadania em três estados: Paraíba, Pernambuco e Bahia. O trabalho conjunto foi efetivado na realização de dois cursos de especialização em parceria com o Movimento Nacional de Direitos Humanos Nordeste, cujos militantes se beneficiaram das atividades de formação.

A Comissão de Direitos Humanos com esta publicação continua afirmando seu empenho na luta pela efetivação dos direitos humanos que há mais de uma década desenvolveu pioneiramente com as primeiras Universidades brasileiras que participaram ativamente do movimento.

Cristiano Bolzoni
Coordenador do Projeto Unicidadania

ISBN 85-237-0564-3
9 788523 705640

Projeto **UNI**CIDADANIA

Rua Dois Irmãos, 92 • Apipucos • Recife/PE
CEP 52.071-440 • Fone (81) 3441.5900 Ramal 299
e-mail: unicida@fundaj.gov.br

UFPB

Fontana

Fundação Joaquim Nabuco

MLAL PROGETTOMONDO

COOPERAZIONE ITALIANA

MNDH Regional/NE

Ministério da Educação

BRASIL UM PAÍS DE TODOS GOVERNO FEDERAL

DIRETOS HUMANOS:
História, teoria e prática

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
reitor
RÔMULO SOARES POLARI
vice-reitor
MÚCIO ANTONIO SOBREIRA SOUTO

EDITORA UNIVERSITÁIA
diretor
JOŚE DAVID CAMPOS FERNANDES
vice-diretor
JOSÉ LUIZ DA SILVA
divisão de produção
JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO
divisão de editoração
MARTHA MARIA BARRETO DE OLIVEIRA

D598 Direitos humanos: história, teoria e prática / organizado por Giuseppe Tosi – João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005.
373p.

1. Direitos humanos – história 1. Tosi, Giuseppe

CDU 342.7

UFPB/BC

Direitos desta edição reservados à:
UFPB/EDITORA UNIVERSITÁRIA
Caixa Postal 5081 – Cidade Universitária – João Pessoa – Paraiba – Brasil -
CEP: 58.051-970
www.editora-UFPB.com.br
Impresso no Brasil
Printed in Brazil
Foi feito depósito legal

Giuseppe Tosi (org.)

DIREITOS HUMANOS:
História, teoria e prática

João Pessoa
Editora Universitária
2005

Realização:
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
Comissão de Direitos Humanos

Parcerias:
Projeto Universidade e Cidadania
(UNI-CIDADANIA)
Movimento Nacional de Direitos Humanos – Regional Nordeste
(MNDH-NE)

Apoio:
Movimento Leigo América Latina
(MLAL)
Ministério das Relações Exteriores da Itália
(Cooperazione Italiana)
Fundação Joaquim Nabuco
(FUNDAJ)

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Luciano Mariz Maia 7

APRESENTAÇÃO

Giuseppe Tosi 10

1. **Os Direitos Humanos: Reflexões iniciais.**
   Giuseppe Tosi …..... 18

FUNDAMENTOS HISTÓRICOS

2. **História Moderna dos Direitos Humanos: uma noção em construção.**
   Carlos André Cavalcanti …..... 48
3. **O Iluminismo e os Direitos do Homem.**
   Jaldes Reis de Menezes..... 79
4. **História conceitual dos direitos humanos.**
   Giuseppe Tosi 105
5. **Direitos Humanos no Brasil em uma perspectiva histórica.**
   Monique Cittadino, Rosa Maria Godoy Silveira 135

FUNDAMENTOS TEÓRICOS

6. **Filosofia dos direitos humanos.**
   Marconi José P. Pequeño 164
7. **Teoria do direito e teoria dos direitos humanos.**
   Eduardo R. Rabenhorst 201
8. **Algumas questões epistemológicas da pesquisa em direitos humanos.**
   Giovanni da Silva de Queiroz 226

9. O Papel das ciências humanas e dos movimentos sociais na construção dos direitos humanos.
Leoncio Camino …..... 240

DIREITOS HUMANOS NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

10. Abordagens históricas e atuais da relação entre democracia política, direitos sociais e socialismo.
Rubens Pinto Lyra …..... 267

11. A questão democrática e os direitos humanos: encontros, desencontros e um caminho.
Fábio. F. B. de Freitas …..... 290

12. Convergências e divergências entre moral e direitos humanos.
Cleonice Camino e Verônica Luna …..... 321

13. Exclusão social/inclusão social: delimitação de um conceito e implicações de uma perspectiva.
Maria de Fátima Martins Catão 336

14. A educação em direitos humanos.
Maria de Nazaré Tavares Zenaide …..... 356

PREFÁCIO

Tem sido mais fácil indicar uma relação de *direitos* que sejam qualificados como *humanos* que conceituar *direitos humanos*. Uma das razões para tal, como reconhece Malcolm Shaw, é que o conceito está muito ligado à ética e à moralidade, sendo objetivo de intenso debate.[1]

Entre nós, Celso de Albuquerque Melo defende um conceito normativo, entendendo que "*direitos do homem são aqueles que estão consagrados nos texto internacionais e legais, não impedindo que novos direitos sejam consagrados no futuro*"[2]. Essa definição já aponta para uma das razões da dificuldade: a pluralidade de denominações que receberam, e ainda recebem, os direitos aos quais se reconhece o atributo de *humanos*. Sem pretender esgotar a relação, Bidart Campos, apontando que a expressão "*direitos humanos*" hoje goza de consenso, enumera vários ordenamentos jurídicos: *direitos do homem, direitos da pessoa humana, direitos individuais, direitos humanos, direitos subjetivos, direitos públicos subjetivos, direitos fundamentais, direitos naturais, direitos inatos, direitos constitucionais, direitos positivados, liberdades públicas*[3]. Dalmo Dallari identifica a expressão "*direitos humanos*" como sendo uma forma abreviada de mencionar os direitos fundamentais da pessoa humana. "*Esses direitos são considerados fundamentais porque sem eles a pessoa humana não consegue existir ou não é capaz de se desenvolver e de participar plenamente da vida*".

Surgindo nos documentos internacionais durante a 2ª Guerra Mundial, como reação coletiva às barbáries produzidas pelos regimes nazi-fascistas, a expressão "direitos humanos" foi incorporada à Carta das Nações Unidas de 1945. Também a Carta da OEA falava em "*direitos fundamentais da pessoa humana*". A Declaração Americana, de

---

[1] Shaw, M.N. *International Law. Cambridge:* Cambridge University Press. 1994, p. 187.

[2] Melo, Celso D. Albuquerque. *Direitos Humanos e Conflitos Armados.* Rio: Renovar. 1997, p. 5.

[3] Herrendorf, Daniel E. e Germán Bidart Campos [1991]. *Princípios de Derechos Humanos y Garantías.* Buenos Aires: Ediar, p. 129.

abril de 1948, preservou parcialmente a denominação tradicional, de *Direitos do Homem*, mas incluiu a expressão *Deveres*. A Declaração Universal de Direitos Humanos da ONU, de dezembro de 1948, consignou a nova expressão na maior parte das línguas (*Universal Declaration of Human Rights, Declaración Universal de Derechos Humanos, Dichiariazione Universale dei Diriti Umani*), mas, na versão francesa, também original (como língua oficial da ONU), manteve a expressão consagrada no direito constitucional francês de "*Declaration Universelle des Droits de l'Homme"*.

Embora não conste de nenhum documento um conceito oficial de *direitos humanos*, o cotidiano das organizações internacionais de direitos humanos entende tais direitos como aqueles inerentes à pessoa humana, sem qualquer distinção. Ainda, tais direitos humanos são *garantidos* pelas *normas de direitos humanos*, expressas em tratados, direito costumeiro internacional, corpos legislativos e princípios e outras fontes normativas, que servem para proteger formalmente os direitos humanos. Entretanto, não são essas normas que estabelecem os direitos humanos, posto que o título conferido a cada pessoa é consequência de sua condição humana[4]. Nessa visão, a lei não institui direitos humanos, apenas estabelece mecanismos para sua garantia. Os direitos humanos, portanto, não decorrem de leis, por serem inerentes à pessoa humana. O direito internacional dos direitos humanos incorpora visão de *direito natural*[5].

Estes comentários iniciais servem para evidenciar a absoluta atualidade e importância da presente publicação. Esta obra, com sua abordagem multidisciplinar, trazendo contribuições de pesquisadores nas áreas de história, filosofia, direito, psicologia, serviço social, ciências sociais e ciência política, permite compreensão mais abrangente da relevância histórica da Declaração Universal de 1948, acompanhando o processo de normatização e desenvolvimento ético-político dos direitos humanos.

---

[4] Leaflet No 2: *Indigenous Peoples, the UN and Human Rights*, www.unhchr.ch.
[5] Shaw, Malcolm N. [1994]. *International Law.* Cambridge: Cambridge University Press, p. 188.

As partes em que os estudos se aglutinam – Fundamentos Históricos, (capítulos 2 a 5), Fundamentos Teóricos (capítulos 6 a 9) e Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas (capítulos 10 a 14), antecipam o modo como os ensaios - escritos que revelam os estado-da-arte dos tópicos respectivos – descortinam ao leitor um panorama dos debates teóricos atuais sobre a questão, e suas consequências práticas.

O tema é particularmente atual, em razão de promulgação recente da Emenda Constitucional 45, de dezembro de 2004, a qual prevê o deslocamento para a justiça federal das causas em que haja grave violação aos direitos humanos, que impliquem em descumprimento a obrigações internacionais assumidas pelo Brasil.

A presente obra, articulando a difusão do conhecimento da história dos direitos humanos e de suas teorias, ajudando a saber o que são direitos humanos, e o que pode significar sua grave violação, enriquecerá uma atuação prática, permitindo que esta possa contribuir para o fortalecimento da democracia, e para o pleno respeito e realização dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, a partir de um aprimoramento da compreensão conceitual, e da ressignificação dos papéis a serem desempenhados pelos órgãos do estado e da sociedade civil.

João Pessoa, em 11 de Janeiro de 2005.

Luciano Mariz Maia
Professor de Direitos Humanos – UFPB
Procurador Regional da República

APRESENTAÇÃO

Vivemos há mais de 50 anos sob a vigência da Declaração Universal dos Direitos Humanos e assistimos, de fato, nestas últimas cinco décadas, sobretudo nos países ocidentais, a um forte desenvolvimento de leis e normas sociais que pretendem garantir os direitos de todos os cidadãos. Entretanto, só na última década, os direitos humanos despontaram como tema sempre mais presente nos meios acadêmicos. No Brasil, a UFPB foi uma das primeiras universidades a participar ativamente deste movimento, promovendo uma ampla série de atividades, dedicadas à extensão universitária, ao ensino de graduação e pós-graduação e à pesquisa.

O livro que agora apresentamos se insere neste esforço de produção acadêmica na área. Ele caracteriza-se principalmente por constituir uma abordagem multidisciplinar no estudo dos Direitos Humanos, pois nele estão contidos trabalhos produzidos por pesquisadores de diversas áreas como história, filosofia, direito, psicologia, serviço social, ciências sociais e ciência política. Os textos aqui apresentados são mais multidisciplinares do que propriamente interdisciplinares: os autores se debruçam sobre um tema comum, a partir das suas respectivas disciplinas, sem, porém, uma maior interação os diferentes olhares. Em todo caso, constituem uma primeira tentativa em direção à desejada interdisciplinariedade que o tema "direitos humanos" necessariamente requer.

O livro se abre com uma reflexão inicial que avalia a importância histórica da Declaração Universal de 1948, acompanha o processo de constituição do *corpus* jurídico e ético-político dos direitos humanos após a Declaração e coloca alguns dos principais problemas relativos à sua efetivação (cap. 1).

Agradeço a inestimável contribuição dos professores Eduardo Ramalho Rabenhorst e Leoncio Camino na redação desta apresentação e na organização do livro.

Na primeira seção, **Fundamentos Históricos**, (capítulos de 2 a 5) são reunidos os textos que se dedicam a reconstruir o longo e contraditório processo histórico que levou à afirmação dos direitos humanos no Ocidente. O primeiro ensaio (cap. 2) dessa seção tematiza o conceito de história dos direitos humanos, mostra as rupturas, mas também as continuidades entre o direito medieval e o moderno (com observações bastante originais sobre a importância do direito inquisitorial), apresenta os conceitos principais das Declarações de Direitos dos séculos XVII e XVIII, culminando com uma avaliação da interpretação marxista da Revolução Francesa.

O ensaio seguinte (cap. 3) discute a importância fundamental do Iluminismo para a afirmação histórica dos direitos humanos, mas também evidencia suas ambigüidades, mostrando as duas vertentes críticas ao individualismo iluminista, a conservadora, representada por Burke e De Maistre, e a socialista, representada por Marx e Gramsci, que nos oferecem uma leitura penetrante e original deste processo. O ensaio seguinte (cap. 4) apresenta uma reconstrução da história conceitual dos direitos humanos, desde o início da época moderna, evidenciando a contribuição das principais doutrina políticas ocidentais – liberalismo, socialismo e cristianismo social - que contribuíram para a Declaração Universal de 1948. O ensaio que conclui esta seção (cap. 5) é dedicado ao exame da construção histórica da cidadania no Brasil, desde seus primórdios na época do Brasil colônia, até os dias atuais. Trata-se de uma contribuição muito importante para uma melhor identificação do lugar social do Brasil (e dos países periféricos) neste processo histórico, e para um melhor o entendimento dos problemas atuais que a nossa sociedade enfrenta para efetivar os direitos.

Uma das teses defendidas pelos autores é que a doutrina dos direitos humanos origina-se no período de transição da Idade Média para a Idade Moderna, em alguns países da Europa. O jusnaturalismo moderno, doutrina fundadora dos direitos humanos, se impôs através de uma ruptura com seus precursores antigo e medieval, operando uma passagem da concepção objetiva dos direitos à perspectiva subje-

tiva. Contudo, como alguns autores do presente livro procuram evidenciar, existem continuidades entre estas duas tradições, pois várias categorias da teologia política e do direito medieval permaneceram operando durante o longo processo de secularização e laicização que perpassou a chamada modernidade.

A compreensão desta trajetória histórica é fundamental para poder enfrentar a discussão sobre o alcance universal dos direitos humanos, ou seja, acerca da possibilidade de sua "expansão" para outros povos e culturas que não passaram por esse mesmo processo histórico. No contexto desta reconstrução, nota-se também a existência de um pluralismo teórico e ideológico nas diferentes formas de abordar os Direitos Humanos: perspectivas diferentes, às vezes contrastantes, que fazem parte do debate crítico sobre a legitimação dos direitos humanos que ainda continua na contemporaneidade.

A segunda secção intitulada **Fundamentos Teóricos** (capítulos de 6 a 9) se dedica às questões teóricas mais atuais, trazendo as importantes contribuições da filosofia, da teoria do direito, da epistemologia e das ciências humanas no processo de compreensão dos direitos humanos.

O primeiro ensaio (cap. 6) discute a fundamentação filosófica dos direitos humanos, levantando uma série de questões, sobretudo éticas: os fundamento natural ou positivo dos direitos humanos, a idéia de dignidade humana, o alcance universal dos direitos, a questão da radicalidade do mal e da violência na condição humana, temas que são abordados através da contribuição de vários filósofos modernos e contemporâneos. O ensaio seguinte (cap. 7) dá continuidade a esta reflexão sobre os fundamentos, discutindo o lugar dos direitos humanos, enquanto direitos fundamentais numa teoria geral do direito, através de uma análise das principais filosofias do direito atuais. As questões epistemológicas e metodológicas na pesquisa em direitos humanos são

o tema central do terceiro ensaio (cap. 8), que se ocupa da questão das ciências humanas, da linguagem, do fundamento e que dedica também atenção à proposta do filósofo norte-americano Richard Rorty de um fundamento não metafísico para os direitos humanos. O último trabalho desta seção (cap. 9) se ocupa da função das ciências humanas e dos movimentos sociais, considerando que os direitos humanos são uma construção histórica que deve ser continuamente construída e reconstruída através das lutas sociais.

A terceira seção, **Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas,** pretende-se examinar como os Direitos Humanos se relacionam com as outras formas de regulação na sociedade, tais que a democracia, a moral e os processos de inclusão social. Dois trabalhos examinam as relações dos Direitos Humanos com a Democracia. Um deles examina a questão da centralidade do respeito integral dos direitos humanos para a construção de uma sociedade socialista, com ênfase nos instrumentos de democracia participativa (cap. 10). O outro aborda o papel dos direitos humanos numa teoria do Estado de Direito que queira compatibilizar os valores da igualdade e da liberdade (cap. 11). Um outro texto analisa as convergências e divergências entre a esfera da moral individual e o campo coletivo dos direitos Humanos (cap. 12), enquanto que o último ensaio desta seção aborda a exclusão social e a necessidade de promover, através de uma política dos direitos humanos, a inclusão de grande parte da população que está à margem da sociedade (cap. 13).

O conjunto de textos mostra que existem muitas convergências entre os Direitos Humanos e as outras dimensões reguladoras da vida social. Mas apesar destas semelhanças, os elementos divergentes mostram que os Direitos Humanos possuem sua própria especificidade. Como colocado anteriormente, os Direitos Humanos propõem princípios mais amplos e universais para reger as relações sociais. Final-

mente o último ensaio aborda o tema fundamental da inserção da educação em direitos humanos e cidadania no sistema educacional brasileiro, na escolaridade formal e não formal, analisando o marco protetivo nacional e internacional, a construção conceitual, a metodologia, os recursos didáticos e os resultados (cap. 14).

Os ensaios estão escritos numa linguagem densa, uma vez que os autores foram obrigados a condensar em poucas páginas longos períodos históricos ou sintetizar questões complexas que mereceriam uma abordagem bem mais ampla e profunda. Obviamente, não há aqui a pretensão de esgotar o assunto, mas de oferecer ao leitor um mapa ou guia que o possa orienta-lo no *mare magnum* dos debates teóricos atuais sobre a questão.

O que são direitos humanos?

Uma leitura transversal dos textos nos permite identificar alguns conteúdos fundamentais que nos ajudam a entender melhor "o que são direitos humanos".

Em primeiro lugar, os direitos humanos são fruto de uma **história.** Ainda que existam discordâncias sobre o início desta história, é possível reconstruir a trajetória dos direitos humanos na cultura ocidental tomando por base dois ângulos de análise: a **história social** que enfatiza os acontecimentos, lutas, revoluções e movimentos sociais, que promoveram os direitos humanos, e a **história conceitual** que se debruça sobre as doutrinas filosóficas, éticas, políticas, religiosas que influenciaram e foram influenciados pelos acontecimentos históricos.

Deste complexo processo histórico, social e conceitual, nasceram uma série de **textos**, alguns de valor ético-político, como as "Declarações de direitos", outros de valor mais estritamente jurídico, produzidos no momento em os princípios éticos das Declarações são especificados e determinados nos diversos protocolos, tratados e con-

venções internacionais. A partir deste processo de positivação, os direitos humanos deixam de ser orientações éticas ou programas de ação, e se convertem em obrigações jurídicas que vinculam as relações internas e externas dos Estados.

Todo texto, enquanto trama de significados, exige uma interpretação. Uma série de questões centrais sempre volta a tona entre os intérpretes: a universalidade ou particularidade dos direitos humanos, o conflito entre direitos, o problema da fundamentação jusnaturalista ou juspositivista, a relação entre moral e direito, as gerações de direitos versus a indissociabilidade dos mesmos, etc... Tais interrogações provocam o surgimento de uma maneira própria de dizer, de expressar certos conceitos, ou seja, de uma linguagem típica utilizada por todos aqueles que assumem, debatem e interpretam os direitos humanos.

Falar em direitos humanos, portanto, significa falar de uma "**doutrina**" ou "teoria" fruto de uma tradição histórica e de um debate interpretativo em torno de vários textos. Por tratar-se de uma construção humana, muito embora se empreguem expressões retóricas do tipo "os sagrados diretos do homem", não podemos simplesmente sacralizá-los, ou seja, não podemos perder o seu caráter laico e racionalista, sob pena de cairmos num certo fanatismo ou fundamentalismo.

Como não se trata simplesmente de uma disciplina ou doutrina "teórica", mas de uma doutrina "prática" (no sentido que os antigos atribuíam ao termo), os direitos humanos estão inseridos também num **debate ético**, em torno dos valores, e num **debate político** sobre a sua efetivação**.** Os direitos do homem são mais do que meros direitos no sentido estrito da palavra; são **valores** que orientam o próprio direito, e que o Estado e a sociedade civil procuram realizar através das instituições. O conjunto de "valores republicanos" (respeito às leis, respeito ao bem público, sentido de responsabilidade no exercício do poder) e de "valores democráticos" (amor à igualdade e horror aos privilégi-

os, a aceitação da vontade da maioria e o respeito das minorias) constitui o *ethos* coletivo que tem como seu horizonte o respeito integral aos direitos humanos.

Os instrumentos e as garantias jurídicas de proteção dos direitos humanos (o que hoje se costuma chamar de *advocacy*) são ferramentas indispensáveis para a efetivação dos DH, e constituem um aspeto fundamental para que os direitos não se tornem meras afirmações retóricas. Enquanto conjunto de normas jurídicas, os direitos humanos tornam-se também critérios de orientação e de implementação das **políticas públicas** institucionais nos vários setores. O Estado assume assim um compromisso de ser o promotor do conjunto dos direitos fundamentais, não apenas do ponto de vista "negativo", isto é, não interferindo na esfera das liberdades individuais dos cidadãos, mas também do ponto de vista "positivo", implementando políticas que garantam a efetiva realização desses direitos para todos.

Obviamente, não cabe somente ao Estado a implementação dos direitos; a **sociedade civil organizada** também tem um papel importante na luta pela efetivação dos direitos, não só através dos movimentos sociais, sindicatos, associações, conselhos de direitos e centros de defesa e de educação. É a luta pela efetivação dos direitos humanos que vai levar estes direitos no cotidiano das pessoas e vai determinar o alcance que os mesmos vão conseguir numa determinada sociedade.

Finalmente, mas talvez seja o aspeto mais importante, a **educação para a cidadania** constitui uma das dimensões fundamentais para a efetivação dos direitos, tanto na educação formal, quanto na educação informal ou popular e nos meios de comunicação. Não se trata só de "aprender" um conteúdo, de estudar uma "disciplina", mas de promover uma formação ético-política, que requer metodologias próprias.

Como o leitor poderá constatar, não emerge da leitura transversal dos textos aqui reunidos uma "definição conceitual" do que são os

direitos humanos. Não porque tal definição não exista, aliás o livro apresenta várias maneiras de fundamentar e definir os direitos. O que se delimita aqui – para emprestar sem muito rigor uma terminologia própria da epistemologia – é um "campo teórico" ou "hermenêutico", ou mesmo um "paradigma", isto é, um conjunto de textos, interpretações, princípios, conceitos, linguagens, valores e questões suscitadas pela reflexão coletiva, interdisciplinar, teórica e prática, sobre os direitos humanos, que delimitam uma linguagem particular. Ora, como "cada linguagem cria um mundo próprio", a linguagem dos direitos humanos cria (no sentido literal, na medida em que aponta para uma sua efetivação) o mundo dos direitos do homem, enquanto idéia reguladora e horizonte a ser perseguido.

As definições de direitos humanos podem ser muitas e encontram sua legitimidade na medida em que se inserem neste paradigma. Neste sentido, a perspectiva aqui exposta é bastante ampla para incluir uma variedade de posições, mas é também bastante precisa para excluir outras. O livro mostra assim, no interior de uma mesma unidade de intentos, a existência de um pluralismo de interpretações que é indispensável e saudável tanto para o debate acadêmico quanto para a formação dos militantes e profissionais da área.

Esperamos assim de poder contribuir, com a nossa especificidade, ao movimento mais amplo de formação em direitos humanos, que está acontecendo em todo o Brasil; mas também e principalmente, o presente trabalho pretende contribuir para a construção de um mundo mais justo e humano.

João Pessoa, 20 de outubro de 2004

Giuseppe Tosi

CAP. 1

DIREITOS HUMANOS: REFLEXÕES INICIAIS

Giuseppe Tosi
pinuccio@uol.com.br

1. O SIGNIFICADO HISTÓRICO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DE 1948

1.1. O "eterno retorno" do direito natural

Quando, - após a experiência terrível dos horrores das duas guerras mundiais, dos regimes liberticidas e totalitários, das tentativas "científicas" e em escala industrial de extermínios dos judeus e dos "povos inferiores", época que culminará com o lançamento da bomba atômica sobre Hiroshima e Nagasaki - os líderes políticos das grandes potências vencedoras criaram, em 26 de junho de 1945, em São Francisco, a ONU (Organização das Nações Unidas) e confiaram-lhe a tarefa de evitar uma terceira guerra mundial e de promover a paz entre as nações, consideraram que a promoção dos "direitos naturais" do homem fosse a condição *sine qua non* para uma paz duradoura. Por isto, um dos primeiros atos da Assembléia Geral das Nações Unidas foi a proclamação, em 10 de dezembro de 1948, de uma ***Declaração Universal dos Direitos Humanos,*** cujo primeiro artigo reza da seguinte forma: "Todas as pessoas nascem **livres** e **iguais** em dignidade e em direitos. São dotadas de razão e de consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de **fraternidade".**

A declaração não esconde, desde o seu primeiro artigo, a referência e a homenagem à tradição dos direitos naturais: "Todas as pessoas **nascem** livres e iguais". Ela pode ser lida assim como uma "re-

---

Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB, membro da Comissão de Direitos Humanos da UFPB; Coordenador do II e III Curso de Especialização em Direitos Humanos. Docente da disciplina "Filosofia dos direitos Humanos" nos Cursos de Especialização em DH da UFPB.

vanche histórica" do direito natural, uma exemplificação do "eterno retorno do direito natural", que não foi protagonizado pelos filósofos ou juristas, - uma vez que as principais correntes da filosofia do direito contemporânea (utilitarismo, positivismo, historicismo, marxismo), mesmo divergindo sobre vários assuntos, todas elas, com pouquíssimas exceções, concordavam quanto ao fato de que o jusnaturalismo pertencia ao passado; Mas foi protagonizada pelos políticos e diplomatas, na tentativa de encontrar um "amparo" contra a volta da barbárie.

Além de reafirmar o caráter "natural" dos direitos, os redatores desse artigo tiveram a clara intenção de reunir, numa única formulação, as três palavras de ordem da Revolução Francesa de 1789: **liberdade, igualdade e fraternidade.** Ao comentar este fato, Norberto Bobbio escreveu:

> um sinal dos tempos o fato de que, para tornar sempre mais irreversível esta radical transformação das relações políticas, convirjam, sem se contradizer, as três grandes correntes do pensamento político moderno: o liberalismo, o socialismo e o cristianismo social".[1]

Neste sentido, a declaração reuniu as principais correntes políticas contemporânea, pelo menos ocidentais, na tentativa de encontrar um ponto de consenso o mais amplo possível. A *Declaração Universal* reafirma o conjunto de direitos das revoluções burguesas (direitos de liberdade, ou **direitos civis e políticos**) e os estende a uma série de sujeitos que anteriormente estavam deles excluídos (proíbe a escravidão, proclama os direitos das mulheres, defende os direitos dos estrangeiros, etc.); afirma também os direitos da tradição socialista (direitos de igualdade, ou **direitos econômicos e sociais**) e do cristianismo social (**direitos de solidariedade**) e os estende aos direitos **culturais.**

---

[1]BOBBIO N., *I diritti dell'uomo, oggi*, in "L'etá dei diritti", Torino: Einaudi, 1992, p. 262 (este ensaio não está incluído na edição brasileira. A tradução è do autor)

Isto foi fruto de uma negociação entre os dois grandes blocos do após-guerra, o bloco socialista – que defendia os direitos econômicos e sociais – e o bloco capitalista – que defendia os direitos civis e políticos. Apesar das divergências e da abstenção dos países socialistas, houve um certo consenso sobre alguns princípios básicos, uma vez que a "guerra fria" ainda não estava tão acirrada como nas décadas seguintes. [2]

Com efeito, nunca se chegou a um verdadeiro acordo sobre os direitos fundamentais. Se, na Declaração Universal de 1948, logo antes do começo da guerra fria, ainda os dois blocos chegaram a um consenso, depois da contraposição dos blocos este consenso foi sempre mais difícil. Quando, em 1966, se tratou de assinar um pacto sobre os direitos humanos que transformasse os princípios éticos da Declaração Universal em princípios jurídicos, os dois blocos se separaram e foi preciso criar dois pactos. Grande parte dos países socialistas não assinou o "Pacto dos direitos civis e políticos", assim como grande parte dos paises capitalistas se recusou a assinar o "Pacto dos direitos econômicos e sociais", entre eles os Estados Unidos que ainda hoje não reconhecem tais direitos como "verdadeiros direitos".

É oportuno também lembrar que a Declaração Universal foi proclamada em plena vigência dos regimes coloniais, e que, como afirma Damião Trindade: "Mesmo após subscreverem a Carta de São Francisco e a declaração de 48, as velhas metrópoles colonialistas continuaram remetendo tropas e armas para tentar esmagar as lutas de libertação e, em praticamente todos os casos, só se retiraram após derrotados por esses povos "[3].

---

[2] Para uma reconstrução do debate que foi travado entre as duas correntes ideológicas durante a redação da declaração, ver CASSESE, Antonio, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari:Laterza 1994, p. 21-49.

[3] TRINDADE, José Damião de Lima, *Anotações sobre a história social dos direitos humanos*, in "Direitos Humanos. Construção da Liberdade e da Igualdade", Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, São Paulo 1998, p. 160.

1.2. Os efeitos da Declaração Universal: as gerações de direitos

A partir da declaração, através de várias conferências, pactos, protocolos internacionais a quantidade de direitos se desenvolveu a partir de três tendências[4]:

Universalização: em 1948, os Estados que aderiram à Declaração Universal da ONU eram somente 48, hoje atingem quase a totalidade das nações do mundo, isto é, 184 países sobre os 191 países membros da comunidade internacional [5]. Iniciou assim um processo pelo qual os indivíduos estão se transformando de cidadãos de um Estado em cidadãos do mundo;

Multiplicação: nos últimos cinqüenta anos, a ONU promoveu uma série de conferencias específicas que aumentaram a quantidade de bens que precisavam ser defendidos: a natureza e o meio ambiente, a identidade cultural dos povos e das minorias, o direito à comunicação e a imagem, etc.;

Diversificação ou especificação: as Nações Unidas também definiram melhor quais eram os sujeitos titulares dos direitos. A pessoa humana não foi mais considerada de maneira abstrata e genérica, mas na sua especificidade e nas suas diferentes maneiras de ser: como mulher, criança, idoso, doente, homossexual, etc...

Este processo deu origem a novas "gerações" de direitos:

---

[4]Os textos principais que compõem a assim chamada "Carta Internacional dos direitos do Homem" são: a *"Declaração Universal dos Direitos do Homem"* (1948), o *"Pacto Internacional relativo aos direitos econômicos, sociais e culturais"* de 1966 (assinado por 118 Estados), o *"Pacto Internacional relativos aos direitos civis e políticos"*, também de 1966 (assinado por 115 Estados) e os dois *"Protocolos Facultativos"* de 1966 e 1989.

[5] CASSESE, *op. cit.*, p. 52.

A primeira geração inclui os direitos civis e políticos: os direitos à vida, a liberdade, à propriedade, à segurança pública, a proibição da escravidão, a proibição da tortura, a igualdade perante a lei, a proibição da prisão arbitrária, o direito a um julgamento justo, o direito de *habeas corpus*, o direito à privacidade do lar e ao respeito de própria imagem pública, a garantia de direitos iguais entre homens e mulheres no casamento, o direito de religião e de livre expressão do pensamento, a liberdade de ir e vir dentro do país e entre os países, o direito de asilo político e de ter uma nacionalidade, a liberdade de imprensa e de informação, a liberdade de associação,a liberdade de participação política direta ou indireta, o princípio da soberania popular e regras básicas da democracia (liberdade de formar partidos, de votar e ser votado, etc...). Para a tradição liberal, esses são os únicos direitos no sentido próprio da palavra, porque podem ser exigidos diante de um tribunal e, por isso, são de aplicação imediata, a diferença dos direitos de segunda geração que são considerados de aplicação progressiva.

A segunda geração inclui os direitos econômicos, sociais e culturais: o direito à seguridade social, o direito ao trabalho e a segurança no trabalho, ao seguro contra o desemprego, o direito a um salário justo e satisfatório, a proibição da discriminação salarial, o direito a formar sindicatos, o direito ao lazer a ao descanso remunerado,o direito à proteção do Estado do Bem-Estar-Social, a proteção especial para a maternidade e a infância, o direito à educação pública, gratuita e universal,o direito a participar da vida cultural da comunidade e a se beneficiar do progresso científico e artístico, a proteção dos direitos autorais e das patentes científicas. A maioria dos direitos de segunda geração não podem ser exigidos diante de um tribunal, e por isso, são de aplicação "progressiva" ou "programática" e existe um debate sobre a sua "justiciabilidade".

A terceira geração inclui os direitos a uma nova ordem internacional: o direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na Declaração possam ser plenamente realizados; o direito à paz, ao desenvolvimento, ao meio ambiente, à proteção do patrimônio comum da humanidade, etc... O fundamento

destes direitos está numa nova concepção da ordem internacional baseada na idéia de uma "solidariedade" ou de uma "sociedade" entre os povos. Um dos problemas desta definição está na ausência de uma organização internacional com autoridade suficiente para tornar efetiva a garantia e a aplicação destes direitos. [6]

A quarta geração é uma categoria nova de direitos ainda em discussão e que se refere aos direitos das gerações futuras que criariam uma obrigação para com a nossa geração, isto é, um compromisso de deixar o mundo em que vivemos, melhor, se for possível, ou menos pior, do que o recebemos, para as gerações futuras. Isto implica uma série de discussões que envolvem todas as três gerações de direitos, e a constituição de uma nova ordem econômica, política, jurídica, e ética internacional.[7]

Esta listagem é apenas indicativa, já que existe uma controvérsia sobre a oportunidade de considerar como direitos "efetivos" os de terceira e quarta geração, porque não existe um poder coercitivo que os garanta, assim como há divergência quanto à lista dos direitos a serem incluídos nessas categorias.

1.3. As múltiplas dimensões dos direitos humanos

Toda esta lista crescente introduz a questão dos vários e multíplices aspetos dos diretos humanos: na verdade, não se trata simplesmente de "direitos" no sentido estritamente jurídico da palavra, mas de um conjunto de "valores" que implicam várias dimensões.

---

[6] "Foi Karel Vasak que, na abertura dos cursos do 'Instituto Internacional dos Direitos do Homem', em 1979, apontou a existência dessa terceira geração, chamando-os *direitos de solidariedade*, segundo informa Robert Pelloux, *Vrais et faux droits de l'Homme,* Revue de Droit Public et de la Science Politique en France et à l'étranger, Paris, 1(1981), p. 58". Citado por FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves, *Direitos Humanos Fundamentais*, São Paulo: Saraiva 1996, p.57-68..

[7] Ver, em apêndice, o mapa das gerações de direitos.

Dimensão ética. A Declaração afirma que "todas as pessoas *nascem* livres e iguais"; esta formulação é uma citação explícita da "Declaração dos direitos do homem e do cidadão" da Revolução Francesa. Ela quer significar o caráter *natural* dos direitos, enquanto inerentes à natureza de cada ser humano, pelo reconhecimento de sua intrínseca dignidade.[8] Neste sentido, os direitos tornam-se um conjunto de valores éticos universais que estão "acima" do nível estritamente jurídico e que devem orientar a legislação dos Estados.

Dimensão jurídica. No momento em que os princípios contidos na Declaração são especificados e determinados em tratados, convenções e protocolos internacionais, eles se tornam parte do Direito Internacional, uma vez que esses tratados possuem um valor e uma força jurídica. Deixam, assim, de ser orientações éticas, ou de direito natural, para se tornarem um conjunto de *direitos positivos* que vinculam as relações internas e externas dos Estados, assimilados e incorporados pelas Constituições e, através delas, pelas leis ordinárias.[9]

Dimensão política. Enquanto conjunto de normas jurídicas, os

---

[8] Direito "natural" é entendido aqui em contraposição a "direito positivo" e não a direito "histórico". O que se quer enfatizar é o caráter "supra-positivo' da declaração sem negar o fato de que ela é fruto de um longo processo histórico. Para uma reflexão entre direito natural, entendido como direito racional, e história ver: WEIL, Eric, *Filosofia Política*, trad. de Marcelo Perine, Loyola, São Paulo 1990: "Chama-se direito natural aquele ao qual o filósofo submete-se, mesmo sem ser obrigado a isso pelo direito positivo: ele quer agir, a fim de contribuir para a realização do universal razoável, da razão universal. Ele tratará como seres razoáveis e, portanto, iguais todos com os quais se relaciona" (p. 43).

[9] Para Bobbio, a positivação dos direitos permite a superação do debate sobre o fundamento jusnaturalista ou juspositivista dos direitos, porque mostra a existência de um consenso *de fato*: "A Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensum omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores". Ver BOBBIO, Norberto. Presente e futuro dos direitos do homem. In: *A era dos direitos.* Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 27.

direitos humanos tornam-se critérios de orientação e de implementação das políticas públicas institucionais nos vários setores. O Estado assume, assim, o compromisso de ser o promotor do conjunto dos direitos fundamentais, tanto do ponto de vista "negativo", isto é, não interferindo na esfera das liberdades individuais dos cidadãos, quanto do ponto de vista "positivo", implementando políticas que garantam a efetiva realização desses direitos para todos.[10]

Dimensão econômica. Esta dimensão não está desvinculada da dimensão política, mas é uma sua explicitação necessária. Significa afirmar que, sem a satisfação de um mínimo de necessidades humanas básicas, isto é, sem a realização dos direitos econômicos e sociais, não é possível o exercício dos direitos civis e políticos. O Estado, portanto, não pode se limitar à garantia dos direitos de liberdade (papel negativo), mas deve também exercer um papel ativo na implementação dos direitos de igualdade.[11]

Dimensão social. Não cabe somente ao Estado a implementação dos direitos, também a sociedade civil tem um papel importante na luta pela efetivação dos mesmos, através dos movimentos sociais, sindicatos, associações, centros de defesa e de educação e conselhos de direitos. É somente a luta dos movimentos sociais que vai determinar o alcance e a efetividade dos direitos no cotidiano das pessoas.[12]

---

[10] Neste sentido, o "Programa Nacional de Direitos Humanos", lançado pelo Governo Federal em 1996, constitui um avanço na assunção de responsabilidades concretas por parte do Estado Brasileiro, fazendo com que os "direitos humanos" se tornem parte integrante das políticas públicas. Em maio de 2002 o Programa foi atualizado com a inclusão de medidas que se referem aos direitos econômicos, socais e culturais.

[11] Para uma primeira abordagem da questão, ver: PIOVESAN, Flávia. A proteção internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais e Implementação do direito à igualdade. In: *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Max Limonad, 1998. p. 77-92 e127-137.

[12] Ver, a respeito do papel dos novos instrumentos da democracia participativa na ampliação dos espaços democráticos e na efetiva-

Dimensão histórica e cultural. Os direitos humanos implicam algo mais do que a mera dimensão jurídica, por isso, é preciso que eles encontrem um respaldo na cultura, na história, na tradição, nos costumes de um povo e se tornem, de certa forma, parte do seu *ethos* coletivo, de sua identidade cultural e de sue modo de ser. Esse é o motivo pelo qual, no Brasil, onde o processo de efetivação dos direitos humanos é relativamente recente, precisamos ainda de um certo tempo para que eles deitem raízes na cultura e no comportamento coletivo.

Dimensão educativa. Afirmar que os direitos humanos são direitos "naturais", que a pessoas "nascem" livres e iguais, não significa afirmar que a consciência dos direitos seja algo espontâneo. O homem é um ser, ao mesmo tempo, natural e cultural, que deve ser "educado" pela sociedade. A educação para a cidadania constitui, portanto, uma das dimensões fundamentais para a efetivação dos direitos, tanto na educação formal, quanto na educação informal ou popular e nos meios de comunicação.[13]

1.4. A integralidade e indissociabilidade dos direitos humanos

Essas reflexões mostram o caráter complexo dos direitos humanos, que implicam um conjunto de dimensões, que devem estar interligadas. Não se trata, porém, como alerta o jurista italiano Antonio Cassese, de transformar os direitos humanos numa nova religião da humanidade:

> Com o gradual declínio das grandes religiões históricas, aflora em muitos a esperança – talvez inconsciente e certamente ingênua – de colocar no trono uma nova religião, não metafísica, não ultramundana: uma

---

ção dos direitos humanos: LYRA, Rubens Pinto. *A nova esfera pública da cidadania,* João Pessoa: Ed. UFPB, 1996; *Autônomas x obedientes. A ouvidouria pública em debate*, João Pessoa: Editora UFPB, 2004.

[13] ZENAIDE Maria de Nazaré Tavares; LEMOS, Lúcia (orgs.). *Formação em direitos humanos na universidade*. João Pessoa: Ed. UFPb., João Pessoa, 2001.

> religião, em certa medida, laica, sem liturgias, feita para os homens e as mulheres que operam na cidade terrena. [14]

Ao contrário dessa visão ingênua que comporta todos os perigos e os inconvenientes de uma mitificação dos direitos humanos, Cassese propõe que se entenda o Código dos Direitos Humanos (que ele, porém, define como um "decálogo" para a humanidade!) como:

> um novo *ethos,* como um importantíssimo conjunto de preceitos humanitários e laicos, desprovidos de mitos, embora inspirado nas grandes idéias das religiões tradicionais (do Ocidente e do Oriente) e fortalecido pelas vigorosas contribuições do pensamento filosófico ocidental.[15]

Nessa perspectiva, mais do que falar em "gerações" de direitos seria mais correto afirmar a interconexão, a indivisibilidade e a indissociabilidade de todas as dimensões dos direitos citadas acima. Elas não podem ser vistas, de fato, como aspectos separados, mas como algo organicamente relacionado, de tal forma que uma dimensão se integre e se realize com todas as outras. Como afirma o prof. Cançado Trindade:

> Nunca é demais ressaltar a importância de uma visão *integral* dos direitos humanos. As tentativas de categorização de direitos, os projetos que tentaram – e ainda tentam – privilegiar certos direitos às expensas dos demais, a indemonstrável fantasia das "gerações de direitos", têm prestado um desserviço à causa da proteção internacional dos direitos humanos. Indivisíveis são todos os direitos humanos, tomados em conjunto, como indivisível é o próprio ser humano, titular desses direitos. [16]

---

[14] CASSESE, A., *op. cit.,* p. 79.
[15] IDEM, p. 80.

Mesmo reconhecendo como válida e pertinente a afirmação da integralidade e indissociabilidade dos direitos humanos, acredito que a categorização por "gerações" de direitos não é uma "indemonstrável fantasia", mas corresponde ao efetivo movimento histórico que contribuiu para a formação dos direitos humanos. Acredito, também, que o conflito entre direitos, em particular a tensão entre as duas classes fundamentais de direitos, os civis e políticos e os econômicos e sociais, não se resolve com a simples proclamação da indissociabilidade, afirmação que, aliás, pode esconder e escamotear essa contradição fundamental que se deve, ao contrário, enfrentar.

Mas a esta altura do texto, já estamos entrando nos problemas e nas contradições que as modernas doutrinas dos direitos humanos enfrentam.

2. O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS.

A história que acabamos de contar mostra a existência de um grande movimento teórico e prático de promoção dos direitos humanos, que não se limita às declarações das Nações Unidas e dos outros organismos internacionais, mas que repercute nas disposições constitucionais de grande parte dos Estados, constituindo assim, pela primeira vez na historia da humanidade, um conjunto de princípios norteadores do direito internacional que alguns juristas definem como "código universal dos direitos humanos", "direito pan-umano" ou "super-constituição" mundial, distinta e superior ao Direito Internacional.[17]

Aparentemente não haveria maiores problemas: ao redor do núcleo essencial dos direitos liberais se dá uma contínua agregação de direitos que, sem ferir os princípios inspiradores originários, ampliam o leque dos direitos possíveis. A doutrina dos direitos humanos consti-

[16] TRINDADE, Augusto A. Cançado *, A proteção Internacional dos Direitos Humanos e o Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília 1998, p. 120.

[17] PAPISCA A., *Diritti umani, "supercostituzione" universale*, in "Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli", 3 (1990), pp. 13-24.

tuiria, assim, a expressão da mais alta "consciência moral" que a humanidade jamais alcançou no seu longo processo histórico.

Estaria, assim, se realizando a esperança kantiana de um progresso moral da humanidade cujo símbolo que, ao mesmo tempo relembra o passado e projeta o futuro (*signum prognosticum et rememorativum*) seria justamente a existência deste *corpus* de direitos universais que realizaria o ponto de vista cosmopolita (*weltbürgerlich)* auspiciado e preconizado pelo grande filosofo iluminista alemão, como afirma Norberto Bobbio:

> É fato hoje inquestionável que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948, colocou as premissas para transformar os indivíduos singulares e não apenas os Estados, em sujeitos jurídicos de direito internacional, tendo assim, por conseguinte, iniciado a passagem para uma nova fase do direito internacional, a que torna esse direito não apenas o direito de todas as *gentes*, mas o direito de todos os indivíduos. Essa nova fase do direito internacional não poderia se chamar, em nome de Kant, de direito cosmopolita. [18]

Ao mesmo tempo, se faz necessário reconhecer que as violações sistemáticas e maciças dos direitos humanos aumentam com a mesma velocidade da assinatura dos tratados e são tão universais quanto as declarações que os proclamam, como denunciam quotidianamente os relatórios das Nações Unidas e das Organizações Não Governamentais e como podemos constatar quotidianamente no nosso País. Poderíamos interpretar este fenômeno como um efeito da própria declaração universal: violações aos direitos humanos sempre existiram na historia da humanidade em todas as épocas e civilizações, porém somente agora aparecem como tais, porque somente agora temos um

---

[18] BOBBIO N., *Kant e a Revolução Francesa,* op. cit., p. 139. Ver KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, (1797) São Paulo: EDIPRO, 2004.

critério e um parâmetro que nos permite medi-las, verifica-las e denunciá-las.[19]

Efetivamente, um tal argumento "minimalista" tem as suas razões de ser, mas não pode ser uma resposta satisfatória para a enorme e crescente frustração diante do abismo sempre maior entre as declarações de princípios e a realidade, abismo que arrisca de tornar os direitos humanos uma retórica vazia. Não podemos deixar de nos perguntar por que a sociedade moderna, que provocou um desenvolvimento histórico das forças produtivas inédito e que teve o mérito de colocar a centralidade dos direitos do homem, não foi capaz de cumprir as promessas solenemente feitas? Como afirma, com muita eficácia, Henrique Cláudio de Lima Vaz:

> O paradoxo da contemporaneidade é o paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos, e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e nas práticas sociais" [20].

Para tentar uma primeira explicação desse paradoxo, vamos apresentar algumas das questões e das contradições dos direitos humanos, hoje.

3 - DIREITOS DE IGUALDADE *VERSUS* DIREITOS DE LIBERDADE.

---

[19] Como observa Guido Corso: "Também os governos que sistematicamente os ignoram negam de tê-lo feito, prestando assim uma implícita homenagem à idéia dos direitos." CORSO G., *Diritti Umani*¸ in "Ragion Pratica", 7 (1996), p. 59.

[20] VAZ H. C. de Lima, "*Escritos de Filosofia. Ética e cultura*", Loyola, São Paulo 1993, p. 174.

A polarização entre "direitos de igualdade" e "direitos de liberdade" continua sendo a contradição fundamental não resolvida do debate atual sobre os direitos humanos. Em primeiro lugar, porque existe uma diferente concepção de democracia e de Estado que as duas classes de direitos pressupõem, como observam Luc Ferry e Alain Renaut:

> De um lado, temos uma concepção puramente *negativa* da lei, que se preocupa de proibir toda tentativa (do Estado, de grupos ou de indivíduos) que impeça ao cidadão de gozar de suas liberdades nos limites de sua compatibilidade com as liberdades do outro: uma lei que proíba de proibir e cuja função tem como eixo a *democracia política.* [...] Quando, ao contrário, se introduz a consideração dos direitos sociais, se espera que o Estado, através de suas leis, intervenha na esfera social para assegurar uma melhor repartição da riqueza e corrigir as desigualdades: a função, neste caso *positiva*, da lei é de contribuir ao surgimento de uma *democracia social* que tenda não somente para a igualdade política ("o direito igual de concorrer à formação da lei"), mas para uma igualização, pelo menos parcial, das condições."[21]

A "democracia política" e a "democracia social" pressupõem uma diversa concepção do Estado e o próprio Norberto Bobbio, num ensaio de 1968, afirmava, de maneira contundente e peremptória a dificuldade de conciliar entre si dois tipos de direitos incompatíveis:

> Quando digo que os direitos do homem constituem uma categoria heterogênea, refiro-me ao fato de que - desde quando passaram a ser considerados como direitos do homem, além dos direitos de liberdade, também os direitos sociais - a categoria no seu conjunto

[21] FERRY, Luc e RENAUT, Alain *Des droits de l'homme à l'idée republicaine,* Philosophie Politique 3, Presses Universitaires de France, Paris 1992 (1985), pp.30-31.

> passou a conter direitos entre si incompatíveis, ou seja, direitos cuja proteção não pode ser concebida sem que seja restringida ou suspensa a proteção de outros. [...] Essa distinção entre dois tipos de direitos humanos, cuja realização total e simultânea é impossível, é consagrada, de resto, pelo fato de que também no plano teórico se encontram frente a frente e se opõem duas concepções diversas dos direitos do homem, a liberal e a socialista."[22]

Reapresenta-se assim, no âmbito da doutrina dos direitos humanos, a antiga contraposição entre liberalismo e democracia, ou liberalismo e socialismo, ou democracia social e democracia política que a *Declaração Universal de 1948* tentou conciliar simplesmente agregando duas categorias e classes de direitos heterogêneas. Na concepção liberal, o Estado nasce da agregação de indivíduos supostamente auto-suficientes e livres no estado de natureza, com o objetivo de garantir a liberdade (negativa) de cada um em relação ao outro. Por isso, a realização histórica dos direitos não é confiada à intervenção positiva do Estado, mas é deixada ao livre jogo do mercado, partindo do pressuposto liberal que o pleno desdobramento dos interesses individuais de cada um - limitado somente pelo respeito formal dos interesses do outro - possa transformar-se em benefício público pela mediação da mão invisível do mercado.

O próprio contrato social funda-se no pressuposto do natural egoísmo dos indivíduos que deve ser somente controlado e dirigido para uma "sadia" competição de mercado. Neste sentido, na concepção atomista e individualista da sociedade, própria do liberalismo e do neoliberalismo, o estado de natureza é superado pelo Estado civil só formalmente, mas, de fato, permanece no próprio âmago da sociedade que tende a reproduzir e ampliar as relações mercantilistas, como afirma H. C. de Lima Vaz: "isso não impede o reaparecimento do *estado*

---

[22] BOBBIO, N., *A era dos direitos,* Rio de Janeiro: Campus, 1992, p.44.

de natureza em pleno coração da vida social, com o conflito dos interesses na sociedade civil precariamente conjurado pelo convencionalismo jurídico". [23]

Esta situação se reproduz a nível mundial. Aparece sempre mais claramente - sobretudo para quem olha o mundo do lugar social dos excluídos - que o projeto dos direitos humanos como hoje se apresenta, não somente não é de fato universal, mas tampouco pode ser "universalizável", porque precisa reproduzir continuamente a contradição excluídos/incluídos, emancipação /exploração, dominantes/dominados.

Uma outra maneira de ver o mesmo problema, se refere à interpretação do que são "direitos fundamentais". Como vimos, existem duas classes de direitos fundamentais: os civis e políticos e os econômicos e sociais, com um diferente estatuto jurídico: a grande maioria dos direitos civis e políticos ou de liberdade são direitos no sentido estrito do termo, uma vez que podem ser reclamados diante de uma corte, a qual pode recorrer à coerção pública para exigir o seu respeito. No entanto, a grande maioria dos direitos econômicos e sociais não são considerados direitos num sentido estrito. Por exemplo, na Constituição Brasileira de 1988, no título II, dedicado aos "Direitos e Garantias Fundamentais", se mantém a distinção entre direitos de primeira geração, - cuja lista é idêntica àquela das declarações de direitos do século XVIII (vida, liberdade, igualdade, segurança e propriedade) - e se afirma que tais direitos "têm aplicação imediata" (art. 5 §1°); enquanto que os direitos sociais não são considerados auto-aplicáveis, mas de aplicação programática ou progressiva[24]. Se minha liberdade de opinião ou de religião for violada posso exigir do juiz o seu restabelecimento; se o meu direito à moradia ou à alimentação é violado não posso exigir diante de um juiz a sua reparação ou fazer com que o juiz obrigue o Estado a me dar casa e comida. Algumas correntes jurí-

---

[23] VAZ, H. C. de Lima, *Escritos de Filosofia*, v. 2 (Ética e cultura). São Paulo: Loyola, 1993, p. 175.

[24] BRASIL. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, art. 5° e 6°.

dicas afirmam que tais direitos são "exigências éticas", mas não verdadeiros direitos porque carecem da força coercitiva; outras correntes jurídicas defendem a "justiciabilidade" dos direitos econômicos, sociais e culturais[25].

Evidentemente não se trata de um mero problema de hermenêutica jurídica, nem se pode pensar de resolver o problema entregando ao judiciário a responsabilidade primária para a realização destes direitos, que cabe à política. O que está em jogo de novo nesta questão dos limites de atuação do mercado e da capacidade do Estado de intervir para garantir a todos as condições mínimas necessárias.

A atual conjuntura mundial dominada pelo processo de globalização sob a hegemonia neoliberal não faz que acentuar e exasperar a contradição entre direitos de liberdade e direitos sociais, democracia política e social. De fato, a universalização dos direitos humanos não caminha no mesmo sentido da globalização da economia e das finanças mundiais, que estão vinculadas à lógica do lucro, da acumulação e da concentração de riqueza e desvinculadas de qualquer compromisso com a realização do bem estar social e dos direitos do homem. O processo de globalização significa um retorno - e um retrocesso - à pura defesa dos direitos de liberdade, com uma intervenção mínima do Estado**.** Nesta perspectiva, não há lugar para os direitos econômico-sociais e/ou de solidariedade da tradição socialista

---

[25] Ver. CANÇADO Trindade, Antônio Augusto. *A Proteção Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais: Evolução, Estado Atual e Perspectivas.* In: "Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos", Porto Alegre: S. A.Fabris Ed., 1997 (Vol. 1). PIOVESAN, Flávia. *A proteção internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais* e *Implementação do direito à igualdade*. In: *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Max Limonad, 1998. p. 77-92 e127-137. LIMA Jr, Jayme Benvenuto, *Os Direitos Humanos Econômicos, Sociais e Culturais,* Recife: Renovar, 2001. BRASIL. *Relatório brasileiro sobre os direitos humanos econômicos, sociais e culturais.* Coord. Jayme Benvenuto Lima Jr. Recife: GAJOP, 2003.

e do cristianismo social; por isto, novas e velhas desigualdades sociais e econômicas estão surgindo no mundo inteiro[26].

Com isso não queremos afirmar, de forma alguma, a necessidade de suprimir os direitos civis e políticos enquanto "direitos burgueses que não interessam aos pobres e marginalizados", instaurando formas autoritárias ou totalitárias de "ditaduras do proletariado". Queremos somente ressaltar que a existência da democracia pode ser condição necessária, mas não suficiente para a efetivação dos direitos econômicos e sociais e que toda forma de "radicalização da democracia" ou de "democracia participativa" ficará sem efeito, se não conseguir modificar efetivamente os mecanismos centrais que controlam a produção e a concentração da riqueza no Brasil e no mundo. A democracia pode ser a condição necessária para a realização dos direitos sociais, mas não suficiente; é possível, como acontece no Brasil e em grande parte dos países pobres, conviver cronicamente com a existência de "amplas liberdades democráticas" e de "amplas desigualdades sociais".

3. DIREITOS HUMANOS: UNIVERSAIS OU OCIDENTAIS?

Como vimos nos capítulos anteriores, a afirmação histórica dos direitos humanos foi fruto de um longo e contraditório processo que aconteceu na Europa e nos países ocidentais, de maneira diferenciada conforme as tradições culturais de cada nação e com modalidades e tempos diferenciados. A "expansão" dos direitos humanos em culturas, sistema políticos, sociais e religiosos diferentes, que não passaram por essas vicissitudes histórica é um problema complexo.

[26] Entre a imensa literatura sobre a globalização, assinalamos: BECK, Ulrich, *O que é a globalização. Equívocos do globalismo. Respostas à globalização*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1999. HIRST, Paul e THOMPSON, Graham, *Globalização em questão*, Vozes, Petrópolis 1998. IANNI, Octavio, *A sociedade global*, Civilização Brasileira, Rio de janeiro 1996; *Teoria da globalização*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1997. ZOLO, Danilo *Globalizzazione. Una mappa dei problemi,* Roma: Laterza 2004.

Os críticos do alcance universal dos direitos humanos afirmam que a pretensa universalidade dos mesmos esconde o seu caráter marcadamente europeu e cristão, que não podem, portanto serem estendidos ao resto do mundo onde permanecem tradições culturais e religiosas próprias, estranhas quando não contrárias e incompatíveis com as doutrinas ocidentais, tradições estas que precisam ser respeitadas. Estas críticas se inserem num debate mais amplo sobre os processos de homogeneização cultural que o Ocidente está impondo ao mundo inteiro e encontram receptividade entre todos aqueles que estão preocupados com o respeito das culturas e manifestam uma franca desconfiança para com qualquer forma de universalismo. Os direitos humanos arriscam assim de se tornar um "pensamento único" que justificam uma "pratica única", politicamente correta, nivelando as diferenças e as divergências culturais[27].

Neste sentido se contrapõe o eurocentrismo europeu e ocidental às culturas "outras" que lutam para preservar a sua alteridade e as suas diferenças, oriundas de uma história e de uma tradição própria e original que nada tem a ver com a doutrina dos direitos humanos, ocidental e cristã, imposta de fora com a violência e com a propaganda pelas potências ocidentais. Exemplos típicos desta postura podem ser considerados os movimentos islâmicos mais radicais que reafirmam a própria tradição "contra" o Ocidente, mas também o debate sobre os valores asiáticos (*asian values*) colocados pelos paises do Extremo Oriente[28].

Por outro lado, os defensores do valor tendencialmente universal dos direitos humanos afirmam que o processo de expansão oci-

---

[27] Ver. ZOLO, Danilo. *Cosmópolis. Crítica do globalismo jurídico.* Barcelona: Paidós, 2000. Ver também vários ensaios dedicados a esse tema, em PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. *Direitos Humanos no século XXI.* Brasília: IPRI/Senado Federal, 1998.

[28] Ver ZOLO, Danilo. COSTA, Pietro. *Lo stato di diritto.* com a colaboração de Emílio Santoro. Milano: Feltrinelli, 2002 (de próxima publicação no Brasil pela Martins Fontes).

dental sobre o mundo, durante esses últimos cinco séculos, foi tão radical, profundo e capilar que não há mais culturas ou civilizações "outras" que possam permanecer "fora" da sua esfera de influência. A última vez que a história registrou algo de radicalmente "outro" foi com a descoberta dos povos indígenas do Novo Mundo por parte dos ibéricos no Século XIV/XV. Os europeus se defrontaram com algo absolutamente inesperado, inédito e novo. São inúmeros os testemunhos dos cronistas da época que registram o espanto, a maravilha e o encanto suscitados pelo *Mundus Novus.* Mas em muito pouco tempo esta atitude mudou radicalmente e estas novas populações foram destruídas, aniquiladas, assimiladas, "encobertas" e o mesmo aconteceu, guardadas as devidas diferenças, com a maioria dos povos e civilizações que entraram em contato com o Ocidente[29].

Nesta perspectiva, não somente não ha mais um "outro", mas as próprias categorias e os conceitos utilizados pelos povos não ocidentais para se contrapor ao Ocidente e reivindicar a sua identidade são encontradas e retiradas do arsenal conceitual do próprio Ocidente: liberdade, igualdade, direitos dos indivíduos, tolerância, democracia, socialismo, revolução, etc. são conceitos estranhos às tradições culturais desses povos e que só existem na tradição ocidental, mas que foram utilizadas, por exemplo pelos movimentos revolucionários dos países colonizados (como a China e o Vietnã) que enviaram suas elites a estudarem na Europa, onde aprenderam a utilizar "contra" os colonizadores as teorias socialistas e revolucionárias elaboradas na metrópole. É o que acontece, mais recentemente, com os movimentos de defesa e promoção dos direitos humanos espalhados no mundo inteiro: a as recentess atribuição do prêmio Nobel da paz a figuras a mulheres militantes da vários países do mundo (Birmania, Guatemala, Irã, Ke-

---

[29] Para o debate sobre a conquista ver: JOSAPHAT, Carlos (Frei), Las Casas. Todos os direitos para todos, Loyola, São Paulo: Loyola,. TOSI, Giuseppe, La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): "Veri domini" o "servi a natura"?, Edizioni Studio Domenicano, "Divus Thomas", Bologna, 2002.

nia) é a expressão simbólica da presença deste movimento "planetário" inclusive nos países de cultura não ocidental.

Afirmar, portanto, que os direitos humanos são uma "ideologia" que surgiu num determinado momento histórico, vinculada aos interesses de uma determinada classe social na sua luta contra o Antigo Regime, não significa negar que eles possam vir a ter uma validade que supere aquelas determinações históricas e alcance um valor mais permanente e universal. De fato, apesar de ter surgido no Ocidente, a doutrina dos direitos humanos está se espalhando a nível planetário. Isto pode ser medido não somente pela assinatura dos documentos internacionais por parte de quase todos os governos do Mundo, mas igualmente pelo surgimento de um movimento não governamental de promoção dos direitos humanos que constitui quase como que uma "sociedade civil" organizada em escala mundial, desde o bairro até as Nações Unidas. A globalização dos mercados e das finanças (*weltwirschaft)* é algo irreversível, falta instituir também os instrumentos de uma globalização alternativa, na perspectiva de uma ética mundial (*weltethos)* e de uma política mundial (*weltpolitik*), sem os quais o respeito aos direitos humanos não poderá se tornar algo universal e aceito em todas as culturas e civilizações. O debate continua aberto, mas o movimento social histórico não para. Essa discussão nos remete à terceira questão

5. DIREITOS HUMANOS E GEOPOLÍTICA

Os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 e as guerras desencadeadas pelos Estados Unidos, como o apoio da Grã Bretanha e de outros Estados, contra o "terrorismo internacional" que provocaram a invasão do Afeganistão e do Iraque, mostram a atualidade e a dramaticidade desta questão que, atualmente, se manifesta mais nos termos

de um choque de civilizações, previsto por Hugtington, do que nos termos de um fim da história, prevista por Fukuyama.[30]

No plano internacional as relações entre os Estados permanecem no estado de natureza hobbesiano, de guerra de todos contra todos. As tentativas realizadas no século passado para criar uma organização como a ONU que evitasse a guerra entre as nações e promovesse o desenvolvimento e a paz mundiais não avançaram muito. De fato, em lugar de caminhar em direção a uma autoridade, ao mesmo tempo inter e supra-nacional, não prosperaram e o mundo está, de fato embora não de direito, administrado, como sempre foi, pelas grandes potências mundiais. Os Estados Unidos lideram este bloco e, após a queda do comunismo, tentam implementar uma política de tipo imperial mantendo a hegemonia sobre o resto do mundo e intervendo quando sentem ameaçados os seus interesses "vitais". As Nações Unidas, que, paradoxalmente, foram um "sonho" de dois presidentes norte-americanos, W. Wilson e F. D. Roosevelt, estão hoje relegadas a um papel secundário, de mero legitimador da política ocidental.

Neste contexto, a pretensão de criar uma "nova ordem mundial" que permita aos organismos internacionais e as grandes potências de defender e promover os direitos humanos no mundo, através de uma política de "intervenção humanitária" que passe por cima da soberania dos Estados e possa intervir, até de forma armada, quando necessário não tem credibilidade porque o Ocidente está utilizando a "retórica" dos direitos humanos para encobrir os seus verdadeiros interesses e impor ao resto do mundo a sua hegemonia política e econômica.[31]

---

[30] HUNGTINTON, Samuel. *O choque de civilizações*. São Paulo: Ed. Objetiva, 1997. FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. São Paulo: Ed. Rocco, 1992.

[31] Sobre esta questão ver LYRA, Rubens Pinto (org.) *Direitos Humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar*", Brasília: Brasília Jurídica 2002, três ensaios que apresentam visões diferentes da ordem internacional: PAPISCA, Antonio, *Líneas para uma nova ordem política mundial*, pp. 25-37; FERRAJOLI,

Mas esta política mundial unilateral não está conseguindo se impor sem encontrar fortes resistências num mundo que é, de fato, multipolar e multilateral, como demonstra a divisão interna aos países ocidentais e a resistência opostas pelas novas potências emergentes, entre elas o Brasil. No âmbito do direito internacional se confrontam assim duas doutrina e duas práticas: uma inspirada no modelo hobbesiano centrado na soberania dos Estados, que não reconhecem nenhuma outra autoridade internacional a eles superiores; e o outro inspirado no modelo kantiano de uma Federação Mundial de Estados republicanos regida por um direito cosmopolita com organismos internacionais supra-estatais.

Nenhum dos dois modelos tem força para se impor, mas também nenhum pode eliminar totalmente o outro e assim, o jogo da política internacional está aberto, como sempre às vicissitudes de uma história que está longe de estar no seu fim.

6. DA ÉTICA DOS DIREITOS À ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Finalmente é oportuna uma reflexão sobre a proliferação dos direitos que se seguiu à Declaração Universal de 48: multiplicação, especificação, universalização foram todos processos que levaram a um aumento assustador da "quantidade e qualidade" dos direitos em nome do princípio utópico: "todos os direitos para todos" ou "todos tem direito a ter direitos". Esta proliferação não somente cria uma grande frustração, - porque de fato ao aumento da "lista" de direitos humanos corresponde o aumento ainda mais vertiginoso do seu desrespeito -, mas recoloca em discussão o fundamento individualista e liberal dos direitos. Na tradição liberal o espaço de liberdade do sujeito é limitado somente pelo espaço da liberdade do outro sob a égide da

---

Luigi, *As razões do pacifismo*, pp. 37-47; ZOLO, Danilo, *Uso da força e direito internacional depois de 11 de setembro de 2001*, pp. 47-57.

lei. No entanto, sabemos que o conjunto de direitos não é harmônico, que existem conflitos entre classes de direitos e limites ao gozo desses direitos. Por exemplo a questão ambiental e o surgimento dos "direitos ecológicos" mostram a existência de limites "naturais" para a realização dos direitos, limites tão rígidos que podem por em perigo a própria sobrevivência da espécie se não respeitados. O debate sobre a bioética levantou também a necessidade de limites éticos: nem tudo o que "podemos" fazer tecnicamente, "devemos" fazer. Os debates sobre o direito ao desenvolvimento, colocaram a questão dos 'limites sociais" do desenvolvimento se este quer se socialmente justo e distribuidor e não concentrador de riquezas. Tudo isso leva a pensar que uma mera ética dos direitos com os sues fundamentos individualistas seja insuficiente e deva ser inserida numa ética da responsabilidade assim como defendida, entre outros, por Hans Jonas[32].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A doutrina, ou melhor, as doutrinas dos direitos humanos, não constituem um campo consensual e pacífico como pode aparecer a uma análise superficial e os problemas mais dramáticos e urgentes da humanidade estão em jogo. Apesar da retórica oficial, a grande parte da humanidade continua, como sempre foi, excluída dos direitos mínimos fundamentais e a situação tende a se agravar continuamente. Este livro coletivo mostra vários exemplos de inúmeros problemas, tanto teóricos quanto práticos, para uma efertivação dos direitos humanos no mundo contemporâneo.

Poderíamos concluir que, ao final, tudo isso não passa de uma retórica vazia. Neste sentido, falar em direitos humanos nada mais seria do que uma "diversão" ou um "desvio" que escamoteia as questões de fundo da nossa sociedade injusta e excludente que não mudou

---

[32] JONAS, Hans. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica.* Torino: Einaudi, 1990. Ver também sobre esses assuntos o artigo do prof. Marconi Pequeno, nesta mesma coletânea.

substancialmente nestas últimas décadas, aliás, piorou consideravelmente com a implantação das políticas neoliberais.

Ao final, o discurso e as metas "oficiais" do governo, e as metas do "Programa Nacional dos Direitos Humanos" se chocam diretamente com a política econômica e social que vai numa direção totalmente contrária e o cenário internacional não caminha em direção a uma nova ordem mundial econômica, ética e política mais justa, mas em direção ao aumento das desigualdades sociais a nível planetário e a uma crescente militarização do mundo para defender a injusta ordem atual.

Esta desconfiança é justificada e faz parte das preocupações quotidianas dos militantes dos direitos humanos que se sentem, muitas vezes, impotentes e frustrados quando fazem o balanço de suas atividades olhando, não ao número de cursos realizados, palestras proferidas, oficinas implementadas, cartilhas, artigos e livros publicados, denúncias feitas a nível nacional e internacional, ações de fiscalização e de mobilização promovidas, mas aos efeitos práticos deste enorme trabalho de prevenção, de promoção, de denúncia e de intervenção sobre a realidade do Brasil e do mundo.

È possível que isto se deva a uma contradição estrutural profunda na nossa sociedade capitalista tardo-moderna e neoliberal que inviabiliza a realização dos direitos e que, enquanto perdurar a estrutura social vigente, não haverá possibilidade de garantir "todos os direitos para todos", mas não há no horizonte movimentos sociais e políticos reais capazes de reverter este quadro macro-estrutural, sobretudo após do fracasso do socialismo real.

Não tenho uma resposta para essa questão, que foge não somente do nosso tema, mas também do nosso alcance. Acredito, porém, olhando o mundo com o otimismo da vontade e o pessimismo da razão - como dizia Gramsci - que os direitos da pessoa humana constituem um terreno não simplesmente tático, mas estratégico para a luta política de transformação da sociedade. Existe um movimento real, concreto, histórico, amplo, quase-universal de luta pelos direitos hu-

manos, no mundo inteiro. È um movimento pluralista, polissêmico, vário, polêmico, divergente, mas è um movimento histórico concreto com uma linguagem, uma abrangência, uma articulação, uma organização que supera as fronteiras nacionais, tanto horizontalmente, através das redes, quanto verticalmente: do bairro às Nações Unidas[33].

A questão dos direitos humanos, entendida em toda a sua complexidade aponta para um espaço de u-topia, (ou melhor de eu-topia, de bom-lugar) e funciona como uma idéia ou ideal regulador, como diria Kant, um horizonte que nunca poderá ser alcançado porque está sempre mais além, mas sem o qual não saberíamos nem sequer para onde ir.

REFERÊNCIAS

ALVES, Lindgren J. A., *Os direitos humanos como tema global,* Perspectiva, São Paulo 1994.

BECK, Ulrich, *O que é a globalização. Equívocos do globalismo. Respostas à globalização*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1999.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos.* Rio de janeiro: Campus, 1992.

CASSESE, Antonio, *I diritti umani nel mondo contemporaneo* , Laterza, Roma-Bari 1994.

FERRAJOLI, Luigi, *As razões do pacifismo*, in "Direitos Humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar ", Brasília, Brasília Jurídica 2002, pp. 37-47.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves, *Direitos Humanos Fundamentais*, Saraiva, São Paulo 1996.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. São Paulo: Ed. Rocco, 1992.

---

[33] ALVES, Lindgren J. A., *Os direitos humanos como tema global,* Perspectiva, São Paulo 1994.

HIRST, Paul e THOMPSON, Grahame, *Globalização em questão*, Vozes, Petrópolis 1998.

HOBSBAWN, Eric, *A era das revoluções (1789-1848)*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1982.

HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações.* São Paulo: Ed. Objetiva, 1997.

IANNI, Octavio, *A sociedade global*, Civilização Brasileira, Rio de janeiro 1996; *Teoria da globalização*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1997.

JONAS, Hans. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica.* Torino: Einaudi, 1990.

JOSAPHAT, Carlos (Frei). *Las Casas. Todos os direitos para todos.* São Paulo: Loyola, 2000

KÜNG, Hans e KUSCHEL, Karl Josef (ed), *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del parlamento delle religioni mondiali*, Rizzoli, Milano 1995.

KÜNG, Hans e MOLTMANN, Jürgen (ed.), *Etica delle religioni universali e diritti umani,* Concilium, Queriniana, Brescia 2 (1990).

KÜNG, Hans, *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo, Paulinas 1992; *Uma ética global para a política e a economia mundiais,* Vozes, Petrópolis 1999.

LYRA, Rubens Pinto. *A nova esfera pública da cidadania,* João Pessoa: Ed. UFPB, 1996; *Autônomas x obedientes. A ouvidouria pública em debate*, João Pessoa: Editora UFPB, 2004; *Direitos Humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar*", Brasília: Brasília Jurídica 2002.

PAPISCA, Antonio, *Líneas para uma nova ordem política mundial*, in "Direitos Humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar ", Brasília, Brasília Jurídica 2002, pp. 25-37. *Diritti umani,*

"supercostituzione" universale, in "Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli", 3 (1990), pp. 13-24.

PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. *Direitos Humanos no século XXI.* Brasília: IPRI/Senado Federal, 1998.

SWIDLER, L., *Diritti umani: una panoramica storica*, in "Etica delle religioni universali e diritti umani", Concilium 2 (1990).

TODOROV, Tzvetan, *Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana.* Zahar, Rio de Janeiro 1993, 2 Vol; *A conquista da América. A questão do outro*, Martins Fontes 1999.

TOSI, Giuseppe, *Direitos humanos como ética republicana.* In: LYRA, Rubens Pinto. (Org.). Direitos Humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar. Brasília, 2002, p. 101-120.

TRINDADE, A. A. Cançado. *A Proteção Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais: Evolução, Estado Atual e Perspectivas.* In: "Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos", Porto Alegre: S. A. Fabris Ed., 1997 (Vol. 1).

TRINDADE, José Damião de Lima, *Anotações sobre a história social dos direitos humanos*, in "Direitos Humanos. Construção da Liberdade e da Igualdade", Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, São Paulo 1998, pp. 23-163.

VAZ, H. C. de Lima, *Escritos de Filosofia*, v. 2 (Ética e cultura). São Paulo: Loyola, 1993

WEIL, Eric, *Filosofia Política*, trad. de Marcelo Perine, Loyola, São Paulo 1990

ZENAIDE, M. N. T/LEMOS, L. L. (orgs), *Formação em Direitos Humanos na Universidade*, Editora Universitária/UFPB, João Pessoa 2001.

ZOLO, Danilo, *Uso da força e direito internacional depois de 11 de setembro de 2001,* in "Direitos Humanos: os desafios do século XXI.

Uma abordagem interdisciplinar ", Brasília, Brasília Jurídica 2002, pp. 47-57.

ZOLO, Danilo. COSTA, Pietro. *Lo stato di diritto.* com a colaboração de Emílio Santoro. Milano: Feltrinelli, 2002 (de próxima publicação no Brasil pela Martins Fontes)

FUNDAMENTAÇÃO

H I S T Ó R IC A

CAP. 2
HISTÓRIA MODERNA DOS DIREITOS HUMANOS: UMA NOÇÃO EM CONSTRUÇÃO

Carlos André Macêdo Cavalcanti
carlosandre@intg.org.br
Daniel Simões, Edson Peixoto e Moisés Costa

INTRODUÇÃO

A nossa experiência docente, já longa de 22 anos, e o fato de termos ministrado várias vezes a disciplina História dos Direitos Humanos, nos fazem iniciar este texto com uma breve indicação sobre o mesmo. Ela é útil para situar o leitor, pois ele logo saberá que nós trilharemos um caminho conceitual que deita raízes nos clássicos da historiografia. Evitaremos repetir aqui uma certa narrativa que reduz a "evolução" dos Direitos Humanos a episódios da História Social, explicação tão comum quanto equivocada, para dizer o mínimo.

Uma expectativa simplória pode rondar o estudo da História dos Direitos Humanos: a de relacionar todas as "lutas sociais" como prova inequívoca da quase onipresença dos Direitos na história. Nesta visão, que é ao mesmo tempo reducionista e alienante, "tudo" estaria incluso. Dos irmãos Graco, passando por Spartacus, na Idade Antiga, ou mesmo antes – quem sabe? – até a última greve contemporânea dos funcionários públicos federais brasileiros (com manchetes cada vez menos numerosas dos jornais), tudo isso e todos esses seriam demonstrações de que a "luta" embasa os Direitos. Esta história romanceada

---

Doutor em História, Professor do Departamento de História, CCHLA-UFPB, Professor da Disciplina "História dos Direitos Humanos" nos Cursos de Especialização em Direitos Humanos da UFPb; Membro da Comissão de Direitos Humanos da UFPB; foi membro por 21 anos e conselheiro da Anistia Internacional. Este ensaio contou com a colaboração dos monitores da disciplina História Moderna, que são co-autores do presente texto.

pode emocionar platéias, mas não tem fundamento algum. Muitas "lutas" foram e são travadas sem nenhuma presença dos princípios consignados pelos Direitos Humanos. Algumas "lutas" até se opõem abertamente aos Direitos, seja acusando este nosso conjunto de idéias de ser "burguês" (?) ou denunciando sua origem ocidental como imperialismo cultural ou até optando por caminhos não-iluministas de tipologia, em geral, anarquista. Vê-se daí que os Direitos não são tão consensuais quanto parecem e nem estão "na alma humana", como gostaríamos, talvez, que fosse. Nosso estudo aqui pretende apresentar a concepção histórica e os meios didáticos implícitos que adotamos para lecionar a disciplina na Especialização da UFPB.

Lecionar História dos Direitos Humanos na Pós-Graduação lato sensu em Direitos Humanos da UFPB tem sido um duplo desafio. Primeiro, pela interdisciplinaridade, pois o curso tem docentes e discentes de várias áreas diferentes, cada uma com vocabulário e procedimentos próprios. Num segundo plano, o desafio vem pela novidade do tema quase inédito na área de História. Numa visão tradicional da história, os Direitos Humanos só aparecem incluídos nas chamadas Idades Moderna e Contemporânea. Lecionamos nesta área na Graduação em História da UFPB desde 1991. Sistematizar uma disciplina nova para a área está sendo um desafio enriquecedor. Estabelecemos alguns parâmetros de tema e periodização. Envolvemos o Programa de Monitoria da área com a criação de parte de uma unidade programática para tratar de Direitos Humanos nas aulas de História Moderna na Graduação. Esta interação de esforços tem dado resultados positivos.

Os parâmetros estabelecidos são três:

1- A singularidade dos Direitos Humanos é a sua vinculação com a História do Direito, tão bem desenvolvida por Weber (1999) ;

2- A noção de Direitos Humanos é específica de um período que vai da segunda metade da Idade Moderna aos dias atuais. A História dos Direitos Humanos está mais afeita à História da Cultura que à História Social;

3- Os conteúdos da Disciplina devem interagir com a História da Filosofia, na medida em que os chamados pensadores da Ilustração tiveram papel central na difusão dos Direitos Humanos e de outros princípios agregados a eles na Europa e nas Américas.

Além de tais parâmetros, reservamos parte do Programa para debater a relação entre nossa concepção de História hoje e o estabelecimento de nossa disciplina no calor da ebulição das idéias iluministas marcadas pela escatologia de um mundo melhor. Para este debate, temos usado como texto de apoio o clássico intitulado *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de Kant (1986), analisado neste mesmo livro pelo professor Giuseppe Tosi.

Para efeito didático, resolvemos apresentar as idéias centrais da História dos Direitos Humanos em textos produzidos com os monitores da área de História Moderna e Contemporânea, acadêmicos de História da UFPB, nossos co-autores. Os textos a seguir seguem a norma acadêmica, ao mesmo tempo em que se baseiam em anotações de aulas e pesquisas dos próprios monitores. Servem ao alegado objetivo desta publicação no seu didatismo para futuros estudantes.

Antes, porém, faremos uma análise da origem medieval das noções jurídicas que antecedem e dão base aos Direitos Humanos.

1. ANTECEDENTES IMPRESCINDÍVEIS: O DIREITO NO OCIDENTE MEDIEVAL

Os Direitos Humanos são, do ponto de vista humanista, o principal desdobramento de um dos mais ricos e singulares episódios da História da nossa Civilização: o surgimento do Direito Positivo. Neste sentido, a história deste abarca a outra, que é a que nos interessa aqui. Para a compreensão da "evolução" dos Direitos Humanos, precisamos percorrer o caminho trilhado pelo direito até a aceitação de sua universalidade como expectativa material ótima para todos que demandam a proteção da lei.

A influência da fé cristã no estabelecimento dos Direitos Humanos é algo que já faz parte inegável do debate acadêmico. É óbvio que as noções de fraternidade e solidariedade possuem uma origem ética transcendente, mas esta não é uma temática para este texto didático de terceiro grau que nos foi solicitado. É-nos também evidente que os Direitos Humanos são parte da positivação do direito na história cultural ocidental. Encontramos nas formas cristãs (católicas) do direito, inquisitorial ou canônico, a representação, por paradoxal que possa parecer ao leigo nestes estudos – e levando-se em conta o ponto de vista da nossa atual concepção de Justiça – de um enorme avanço para o desenvolvimento dos princípios de investigação e impessoalidade como base para a processualística ainda na Idade Média. Os documentos pertinentes a este direito são uma excelente fonte para o estudo de uma (Pré?)História dos Direitos Humanos. O surgimento, no Ocidente, de uma justiça capaz de objetivar o conhecimento do crime através de provas, representou, mais tarde, a dispensa de uma autoridade clerical ou mesmo nobiliárquica com pretensa inspiração divina para julgar e aquilatar a culpa. O ato de ordenação, que torna um indivíduo membro do clero católico, dá-lhe um papel teologicamente reconhecido de elo de ligação entre os fiéis e Deus, mas nunca foi suficiente, nem chegou a ser este o seu objetivo explícito, para agregar ao papel do clérigo o de magistrado, como ocorreu, por exemplo, no Islão. Numa trilha percorrida somente pela cultura ocidental, o direito iria afastar-se e desligar-se totalmente da classe dos sacerdotes. Este processo de afastamento esteve em curso quando das transformações desmitologizadoras ocorridas no direito inquisitorial, que entre os séculos XVII e XVIII deixou de encarar com seriedade as culpas de origem mística, passando do medo ao desprezo.

A forma como se deu a relação entre fé cristã e poder secular na história ocidental determinou alguns dos vetores que estão na base dos Direitos Humanos.

Para chegar à especificidade ocidental, foi Max Weber (1999) que analisou a constituição do direito em diversas culturas, inclusive na Ásia e no mundo árabe. A conclusão a que ele chegou quan-

to à singularidade do processo de racionalização e secularização que se deu no Ocidente, envolveu diretamente o papel do direito de origem católica, que foi citado em duas passagens escritas por Weber para Economia e Sociedade em seu segundo volume (Weber, 1999. p. 100 a 116).

Na compreensão do movimento que trouxe o direito ao formato atual no Ocidente, inclusos os princípios dos Direitos Humanos, devemos visualizar a justiça como era praticada antes da racionalização investigativa, processual, formal e burocrática das cortes ocidentais. O direito não-formal "*costuma ser criado*" (...) "*pelos poderes autoritários apoiados na piedade, tanto a teocracia quanto o príncipe patrimonial*" (Weber, 1999, p.101). O hierarca, o déspota ou o demagogo em princípio não querem ou pelo menos não desejam os limites do direito quando estabelecidos em formato racional quanto a valores éticos naturais. Entretanto, o próprio Weber acrescenta:

> (...) com exceção daquelas normas que são obrigados a reconhecer como religiosamente sagradas e, por isso, absolutamente compromissórias. Para todos eles constitui um obstáculo a contradição inevitável entre o formalismo abstrato da lógica jurídica e a necessidade de cumprir postulados materiais por meio do direito, pois o formalismo jurídico específico, ao fazer funcionar o aparato jurídico como uma máquina tecnicamente racional, concede ao interessado individual no direito o máximo relativo de margem para sua liberdade de ação e, particularmente, para o cálculo racional das conseqüências e possibilidades jurídicas de suas ações referentes a fins (Weber, 1999, p.101).

A justiça, então, era o que se denomina hoje de "justiça popular": "toda justiça popular julga, e isto tanto mais quanto mais tem este caráter, segundo o 'sentimento' concreto, condicionado por convicções éticas, políticas — especialmente em Atenas, mas também

hoje em dia — ou político-sociais" (Weber, 1999, p.103). A hegemonia e unicidade desta "justiça popular" desapareceu. Aliás, o direito transformou-se "*por toda parte*" (Weber, 1999, p.100): partiu da irracionalidade formal-ritualista ligada a clãs, teocratas ou príncipes patrimoniais para diversas e variadas formas de racionalização. Na Europa cristianizada, a racionalização deu-se, em princípio, para atender a interesses econômicos, estratégicos e simbólicos do clero e da nobreza. A racionalização acabaria por propiciar, mais tarde, uma separação entre um direito para assuntos pertinentes à religião e outro "*para a resolução dos conflitos de interesses religiosamente indiferentes entre os homens*" (Weber, 1999, p.101).

O sociólogo alemão faz estas ponderações para permitir sua argumentação propriamente dita. A argumentação inicia-se com uma visão geral da história do direito, mas deságua em exemplos que incluem o direito católico na forma papal medieval do Tribunal da Inquisição:

> A antiga justiça popular, originalmente um procedimento expiatório entre os clãs, é por toda parte arrancada de sua primitiva irracionalidade formalista pela ação do poder principesco e magistrático (proscrição, *imperium*) e, eventualmente, do poder sacerdotal organizado, sendo ao mesmo tempo fortemente influenciado por estes poderes o conteúdo do direito. Essa influência difere de acordo com o caráter da dominação. Quanto mais o aparato de dominação dos príncipes e hierarcas era de caráter racional, administrado por "funcionários", tanto mais tendia sua influência (no *ius honorarium* e nos meios processuais pretórios da Antiguidade, nas capitulares dos reis francos, nas criações processuais dos reis ingleses e do lorde Chanceler, no procedimento inquisitorial eclesiástico) a dar à justiça um caráter racional quanto ao conteúdo e à forma (ainda que racional em sentidos diversos), a eliminar

> meios processuais irracionais e a sistematizar o direito material, e isto significava sempre também: a racionalizá-lo de alguma forma" (Weber, 1999, p. 100).

A racionalização do direito pode apresentar muitas faces. Essencialmente, jamais se deve iludir de que tenha se tratado de uma "humanização" deliberada da Justiça. Weber aponta muito claramente a relação entre os interesses materiais e o "racionalismo" das classes dirigentes. A grande modificação, entretanto, está na superação gradual de crenças ditas mágicas como critério para se fazer justiça. Por séculos a justiça permaneceu total ou parcialmente – dependendo da região da Europa – alheia à idéia de se constatar racionalmente um fato, seguir indícios e obter testemunhos em interrogatórios racionais (Weber, 1999, p. 102). O poder público não tinha o dever de construir o processo. As partes solicitavam e o juiz só deveria ou precisaria fazer o que lhe era solicitado. Sobre a relação do juiz com as partes, Weber demonstra que tal "frouxidão" na verdade encobre o exercício da desigualdade e a violação não percebida como valor cultural de princípios éticos e racionais:

> O juiz não as obriga a fazer coisa alguma que elas próprias não peçam. Precisamente por isso, o juiz não pode corresponder, naturalmente, à necessidade de um cumprimento ótimo de exigências materiais dirigidas a uma justiça que satisfaça o sentimento de conveniência e eqüidade concreto, em cada caso, quer se trate nessas exigências materiais de pretensões motivadas por considerações político-racionais referentes a fins, ou ético-sentimentais, pois aquela liberdade máxima, concedida pela justiça formal, dos interessados na defesa de seus interesses formalmente legais, já em virtude da desigualdade na distribuição do poder econômico que por ela é legalizada, necessaria-

> mente leva sempre de novo ao resultado de que os postulados materiais da ética religiosa ou da razão política, parecem violados" (Weber, 1999, p. 102).

Esta diferença é crucial para se compreender o papel das formas cristãs católicas de direito e do próprio Tribunal do Santo Ofício quando da ruptura com a antiga tradição jurídica a que se refere Weber. O Santo Ofício representa, pela sua própria existência, a distinção entre uma justiça religiosa ligada ao clero e uma justiça secular ligada ao Estado. Tal distinção deu-se de forma singular no mundo cristão. Os fatores que aceleraram ou garantiram esta separação foram elucidados na obra do mestre alemão em relação a três aspectos que desenvolveremos a seguir: uma peculiaridade interna; a posição do poder sacerdotal em relação ao político e a estrutura do poder político (Weber, 1999, p. 114 e 115).

A peculiaridade interna está na própria origem histórica da religião cristã, que surgiu na Antiguidade à parte do Estado, ainda que referente a formas extintas de Estado, e manteve tal distanciamento em outras circunstâncias históricas, como nos dias de hoje – por isso mesmo, teve com o direito uma relação de exterioridade. Note-se que o poder secular não tinha forçosamente as diretrizes da ética religiosa como base de sua ação judicial:

> O direito canônico do cristianismo ocupava, diante de todos os demais direitos sagrados, uma posição especial pelo menos quanto ao grau. Primeiro, partes consideráveis dele mostravam um desenvolvimento racional e formal-jurídico muito mais intenso do que os outros direitos sagrados. Além disso, encontrava-se desde o início num dualismo relativamente claro — com separação razoavelmente nítida dos dois âmbitos, como nunca existiu antes dessa forma — em relação ao direito profano. Isto foi, em primeiro lugar, a conseqüência da circunstância de que a Igreja recusara durante séculos, na

> Antiguidade, qualquer relação com o Estado e o direito. O caráter relativamente racional resultou de várias circunstâncias diferentes. Quando a Igreja se viu obrigada a procurar uma relação com os poderes profanos, ela preparou" (...) "essa relação com a ajuda das concepções estóicas do 'direito natural', isto é, uma construção teórica racional. Em sua administração própria continuavam vivas, além disso, as tradições racionais do direito romano. No início da Idade Média, a Igreja ocidental procurou, então (na primeira criação de direito realmente sistemática por ela realizada: as ordens penitenciais), orientar-se precisamente pelos componentes mais formais do direito germânico. Na Idade Média, o ensino universitário ocidental separou os estudos de teologia, por uma lado, e os de direito profano, por outro, do ensinamento jurídico canonístico e impediu, assim, o nascimento de criações mistas de natureza teocrática, tais como surgiram por outra parte. A metodologia rigorosamente lógica e especificamente jurídica, orientada, por um lado, pela filosofia e, por outro, pela jurisprudência da Antiguidade, não podia deixar de exercer influência muito forte sobre o tratamento do direito canônico (Weber, 1999, p. 114).

A este respeito, vemos que o direito de origem religiosa estava paulatinamente caminhando na direção de afastar-se do campo do direito secular. Isto abriria caminho para a positivação do direito, que necessita da valorização da figura humana diante das hierarquias celestes. Incompatível, portanto, com a hegemonia de leis teologicamente inspiradas. Como exemplo lusitano – de interesse específico para estudantes brasileiros –citamos um episódio histórico na era do declínio do direito inquisitorial. O último regimento inquisitorial português foi o de 1774, em plena Era Pombalina, mas, quando o Marquês

caiu, D. Maria assumiu o trono e fez uma encomenda especial a D. Frei Ignacio de São Caetano, do Conselho da Rainha: escrever novo regimento para a Inquisição. A encomenda foi realizada, mas o texto nunca vigorou realmente. Porém, é curioso notar que o projeto havia introjetado enfim para a Inquisição noções da separação entre as duas formas de direito. Buscou-se, inclusive, respeitar em parte o secularíssimo direito à livre opinião. Exemplo de um trecho do regimento que nunca vigorou, mas é elucidativo:

> "I — Os sodomitas serão condenados a servirem nas galés de cinco até dez anos com hábito particular que os distinga dos outros, e havendo o juízo secular conhecer deste crime o Santo Ofício se não intrometerá" (In: Siqueira, 1996, p.996. Grifo nosso).
>
> "VIII — Os crimes de solicitação, sodomia e outros semelhantes se julgarão provados com aquela prova que se declara no Código Criminal no Título Dos delitos ocultos, e de difícil prova" (In: Siqueira, 1996, p.999. Grifo nosso).
>
> "IV — Os Inquisidores na matéria de indícios e presunções se governarão pela disposição do Código Criminal no título respectivo" (In: Siqueira, 1996, p.1000. Grifo nosso).
>
> "XVI — Não é crime duvidar da justiça e retidão do Santo Ofício, nem de outro qualquer tribunal humano" (In: Siqueira, 1996, p.1001. Grifo nosso).

Muito antes, o Regimento de 1640 também fazia distinções. Ao qualificar o feitiço, ressalvou que "(...) *por quanto ainda que ao santo Ofício pertença castigar somente os feitiços, e mais crimes semelhantes, e não as mortes, perdas, e danos, que deles se seguirão com tudo como estes fiquem fazendo muito mais grave a culpa, é justo, que conforme as circunstâncias dela se lhe acrescente a pena*" (In: Siqueira, 1996, p.856. Grifo nosso). Também o Regimento de 1774

foi, ele próprio, motivado pelo desejo de controle do Estado sobre o Tribunal do Santo Ofício, o que implicava distinguir sua área de atuação.

Temos aqui uma visão breve, porém ampla, da efetivação, no âmbito inquisitorial português, do processo a que se refere Weber. Destacaríamos, ainda, que o Tribunal foi capaz de criar aquilo que chamaríamos hoje de estrutura administrativa, contendo os cargos e hierarquia bem delimitados.

Desta constatação referente à separação entre o religioso e o secular, surgem o segundo e o terceiro fator: o cristianismo não consolidou teocracias no Ocidente. O absolutismo pode, talvez, ter se aproximado disto, porém manteve uma diferença crucial com a distinção entre nobreza e clero, além do respeito à autoridade papal. O status de poder da nobreza se caracterizou pelo binômio terra e espada. Na estrutura do poder político, a cruz representava a aliança numa relação de complementaridade e tensão ao mesmo tempo. Daí a abertura, no Ocidente, do caminho que levou a um direito tendencialmente laico, distinto da religião. Toda a documentação inquisitorial reflete esta complementaridade tensa. O sacerdócio não controlava a "totalidade da vida". Em outras culturas, dá-se diferentemente. "*A situação é totalmente diferente onde um sacerdócio dominante conseguiu regulamentar por rituais a totalidade da vida e manteve sob seu controle, em grande extensão, todo o direito, como é o caso particularmente na Índia" (Weber, 1999, p.105).* Também na Pérsia: a respeito dela, aliás, Weber parecia premonir o desfecho ocorrido décadas depois de sua morte, pois atribuiu à força do direito de origem religiosa naquele país a *"legitimidade precária dos xás persas diante de seus súditos xiitas*" (Weber, 1999, p. 116).

A especificidade ocidental deste processo de mudanças na mentalidade do direito explica o caráter cultural dos Direitos Humanos. Enquanto conjunto de valores, a universalidade de tais direitos é uma pretensão filosoficamente humanista, mas que tem suas raízes bem fincadas entre os ocidentais. Surge, então, a pergunta óbvia que

tanto influenciou a obra weberiana: por que foi diferente no Ocidente? Mesmo não sendo uma preocupação nossa aqui, pensamos que a prática política da nobreza, desejosa de manter uma certa distância em relação à classe sacerdotal, impediu o domínio "total" do clero sobre a justiça. Parece-nos evidente, porém, que não se imaginava, nos primórdios deste processo de transformação de mentalidade jurídica, que um direito natural universal viria a substituir o direito religioso ou de origem semi-religiosa ou que o poder do príncipe iria ser reduzido até a quase extinção. Em função disto, descartamos por inútil a idéia de "evolução" ou "progresso" do direito, posto que não poderíamos atribuí-la com exatidão às intenções dos agentes históricos que protagonizaram esta transformação. Uma tal transformação está relacionada, em "última instância" à desmitologização de valores ou ao que Weber chamou de desencantamento do mundo (Weber, 2002). Repercutindo no direito, a desmitologização possibilitou a crença em normas mundanas de estados seculares, algo impensável, por exemplo, na Índia até sua independência, ou na Pérsia (Irã) até os nossos dias – apesar das tentativas de modernização nas décadas de 1960 e 1970. Este caráter imanente foi dialeticamente necessário para o fim de se obter princípios tais como os dos "direitos humanos", denominação que se opõe *per si* à idéia de direito divino, presente, por exemplo, no Absolutismo.

A Igreja tem também peculiaridades internas representadas pelo caráter da autoridade clerical, pela singularidade do jurídico no Livro Santo e por uma "inversão" do canônico ao profano. A autoridade do clero católico não ocorre só imersa no campo místico, pois tem raiz mundana. Daí sua influência sobre a legislação, pois "*o caráter da legislação eclesiástica era influenciado pelo caráter racional burocrático de autoridade de seus funcionários, típico — após o término da época carismática da igreja antiga — da organização eclesiástica, caráter que, após interrupção feudal na Alta Idade Média, se reanimou e veio a dominar de modo absoluto*" (Weber, 1999, p.115). Esta intersecção entre o racional burocrático e a vida místico-religiosa esta presente em todas as declarações de Direitos Humanos: documentos perpassados de valores cristãos, mas que reivindicam a positividade

ótima segundo uma pretensa significação mundana universal. Toda ética, porém, é transcendente.; quando não se tem isso claramente ou é uma falsa ética ou resta apenas localizar seu verdadeiro "espírito".

A Bíblia, diferentemente do que ocorreu com a tradição de juristas "respondentes" no islamismo e no judaísmo (Weber, 1999, p.115), deixou aberta a seara jurídica no Novo Testamento, "*por conter um mínimo de normas formalmente compromissórias de caráter ritual ou jurídico — conseqüência da fuga do mundo escatológica —, possibilitava o livre desenvolvimento de estatutos puramente racionais*" (Weber, 1999, p.115). Em conseqüência, "*o direito canônico veio a ser, para o direito profano, quase que um guia no caminho à racionalidade. Isto se deve ao caráter racional de 'instituição' da Igreja católica, fenômeno que não encontramos por outra parte*" (Weber, 1999, p.115). Weber encerra este precioso trecho demonstrando a fraqueza de proibições canônicas no mundo medieval — inclusive a usura, que foi em grande parte recusada e derrotada pelos interesses burgueses (Weber, 1999, p.115-116). Desbanca-se, então, uma ilusão comum a concepções históricas contemporâneas: a de que o direito religioso basear-se-ia em irracionalidades místicas profundas (fanatismo inquisitorial, etc.) e seria o avesso do direito contemporâneo. Na verdade, o direito de origem religiosa cristã no Ocidente não só acolheu métodos racionais, como os animou e aplicou.

> Nesta área, a tendência de toda justiça teocrática em averiguar a verdade material e absoluta e não apenas a formal, em oposição ao direito probatório formalista e fundamentado na máxima processual do processo profano, desenvolveu muito cedo a metodologia racional, porém especificamente material, do processo oficial. Uma justiça teocrática não pode deixar a averiguação da verdade, tampouco quanto a expiação de um mal já feito, à mercê do arbítrio das partes. Procede de oficio (máxima oficial) e cria para si um procedimento probatório que lhe parece oferecer a garantia da averiguação ótima dos fatos verdadeiros: no Oci-

> dente, o 'processo de inquisição', adotado depois pela justiça penal profana (Weber, 1999, p.116).

Desta forma, foi a busca teocrática de uma verdade absoluta que permitiu a adoção da ação investigativa do processo inquisitorial católico, em muitos sentidos o pioneiro nesta prática. O formalismo ritualista antigo, vazio de sentido investigativo, cedeu lugar a um formalismo investigativo-processual que levaria ao direito natural em oposição ao direito "materialmente" determinado. A análise acima tem um resultado prático para o historiador que deseja compreender, em período posterior, o surgimento e a história dos Direitos Humanos. A recolocação de temas históricos é imprescindível para o período que se convencionou chamar Idade Moderna. Um raciocínio habitual coloca em campos opostos o nosso direito contemporâneo e os direitos de origem católica: o canônico e o inquisitorial. Esta trilha de idéias associativas começa com a ilusão que opõe luzes e trevas no Renascimento e na Ilustração Iluminista. Daí se convencionou pensar que o mundo moderno fora construído "heroicamente" ao vencer as trevas medievais. Como se fosse possível uma ordem social totalmente nova, quase impensável historicamente, onde os valores modernos nada teriam a ver com seus precedentes e até se oporiam a eles!?!

2. A ILUSTRAÇÃO E OS DIREITOS HUMANOS:

A concepção moderna de direitos humanos é fruto de grandes transformações no plano das idéias e das mentalidades no que diz respeito ao homem e à organização da vida em sociedade. Como sabemos, tais transformações estão diretamente relacionadas à Ilustração, movimento intelectual e cultural que, a partir da França, sacudiu a Europa entre os séculos XVII e XVIII.

Associados a esse movimento estão as figuras de Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire e Kant, para citar apenas as mais conhecidas, cujas obras são ainda hoje referência obrigatória para vários campos do conhecimento, sobretudo a Filosofia e a Ciên-

cia Política. Para uma História cultural dos Direitos Humanos, as mesmas se constituem documentos imprescindíveis para verificar a gestação de novas formas de compreender o Direito no Ocidente Moderno.

Caberia-nos, antes de tudo, estabelecer uma distinção conceitual entre Ilustração e Iluminismo, muito embora seja comum a utilização intercambiável dos dois termos. Segundo Sérgio Paulo Rouanet, em *As Razões do Iluminismo* (1987), entende-se por Iluminismo uma postura crítica perante a realidade, isto é, o questionamento do poder e dos mitos que estão a seu serviço. Esta postura possui um caráter atemporal e acompanha o homem ao longo dos séculos, tendo na Ilustração uma de suas manifestações. O conceito de Ilustração é, deste modo, mais específico, representado uma versão do Iluminismo nos séculos XVII e XVIII. O Iluminismo é uma combinação de princípios e ações que seguem a Razão Sábia em oposição à Razão Instrumental (Rouanet, 1987: Introdução), conceitos que não serão aprofundados aqui.

Etimologicamente, os termos Iluminismo e Ilustração nos remetem à idéia de luzes que se lançam sobre trevas – daí também se falar em "Filosofia das Luzes". Em linhas gerais, as "trevas" que a Ilustração se propunha a dissipar são aquelas atribuídas à mentalidade e à sociedade medievais: a autoridade da revelação divina e da Igreja como a base para o conhecimento; a primazia da fé sobre a razão; a compreensão mítico-religiosa do mundo; o poder absoluto dos reis com base no direito divino; os privilégios inerentes à nobreza e a clivagem social deles resultante etc. Seriam as luzes da crítica racional que, conforme os ilustrados, poriam fim às trevas do passado.

Façamos, neste ponto, algumas ressalvas importantes. É preciso, em primeiro lugar, evitar simplificações: não podemos tomar a Ilustração como um projeto uno, coeso. Embora compartilhassem certos pressupostos, os pensadores ilustrados discordavam em vários aspectos - isso fica evidente ao compararmos alguns de seus conceitos básicos. Tampouco a Ilustração se contrapunha, necessariamente, à religião. Os ilustrados procuraram, em geral, redefini-la, voltando-se

contra o clericalismo e a institucionalização da vida religiosa, mas já vimos aqui os vínculos cristãos atavicamente presentes no tema desde a Idade Média. De qualquer maneira, daí em diante as concepções sobre a presença do sobrenatural no mundo não seriam mais as mesmas. Finalmente, não é mais plausível hoje em dia encarar o Medievo sob a ótica das trevas – esse foi o olhar, entenda-se, que os pensadores dos séculos XVII e XVIII lançaram sobre período. A própria Ilustração pode e tem sido submetida a críticas, principalmente no contexto do atual debate sobre a pós-modernidade.

De que maneira, então, cabe iniciar este percurso com uma questão: a Ilustração – compreendida como movimento iluminista – contribuiu para a noção moderna de direitos humanos? Uma resposta a essa indagação vem à tona a partir da observação de alguns elementos constitutivos do pensamento ilustrado.

Em primeiro lugar, temos a valorização do homem como sujeito da história. Outrora submetido à ação da Providência divina ou aos caprichos do destino e da natureza, o homem passa a ser visto como possuidor de autonomia e capacidade para interferir no mundo e formatar sua própria realidade. Tudo o que diz respeito à vida em sociedade – inclusive o que pode ser apontado como negativo – é fruto da ação do próprio homem. A desigualdade, por exemplo, não é mais encarada simplesmente como um dado da natureza, mas como resultado de relações humanas historicamente constituídas.

Falar em direitos do homem significa, neste sentido, tomá-lo como personagem filosófica e historicamente importante. Ele não só está no centro do pensamento ilustrado como se torna detentor de privilégios e responsabilidades em sua interação com o mundo. A sociedade que elaborou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – documento que coroa a Revolução Francesa (ver Anexo com documentos históricos: texto 1) – já não era uma sociedade teocêntrica: pretendia ser humanamente orientada, tendo o homem como padrão de valor.

Um outro pressuposto é o da existência de direitos naturais inerentes e inalienáveis ao homem. Embora cada pensador defina a seu modo quais sejam esses direitos, o jus naturalismo permeia grande parte da sua produção intelectual. É em função da preservação de tais direitos que se estabelece o contrato social – outro conceito sujeito a diferentes nuances, de acordo com cada pensador – divisor de águas entre o estado de natureza e o estado civil. Para a Ilustração, a existência do Estado está relacionada à manutenção dos direitos individuais, sendo garantido aos cidadãos o direito de resistência quando o governo instituído passar a atentar contra os mesmos. Foram esses princípios que orientaram, por exemplo, a Revolução Americana. Neste sentido, é significativo que a Declaração de Independência dos Estados Unidos faça referência ao direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade como uma "verdade auto-evidente" (Anexo – texto 2).

Um terceiro elemento constitutivo do pensamento ilustrado que contribuiu para a noção moderna de direitos humanos está ligado ao projeto político da Ilustração. Apesar – e é preciso insistir nesse ponto – das divergências entre os ilustrados também nesse aspecto, é possível afirmar que esse projeto contemplava a condução racional da sociedade. Divorciada da moral desde Maquiavel (1986), a política deveria, para os ilustrados, ser um exercício de racionalidade. Os governantes, orientados pela Razão, deveriam promover a iluminação da humanidade, conduzindo-a à realização de seu destino. Utopias à parte, foram essas noções que nortearam o despotismo esclarecido, sintetizado por Luiz Roberto Salinas Fortes em *O Iluminismo e os Reis Filósofos* (Fortes, 2000).

Sob esse prisma, percebe-se a abrangência daquilo que a Ilustração pretendia realizar. Para além das particularidades dos seus vários representantes, é possível contemplar uma completa remodelação da vida em sociedade, na qual o homem emerge como referencial – pelo menos teórico – para a ação dos governos. Estes deveriam se empenhar pela humanização das relações sociais, pressupondo a existência dos já referidos direitos naturais inalienáveis. Vale novamente

ressaltar: utopias à parte, são esses os pilares da concepção moderna de direitos humanos.

2.1. Hobbes, Locke e Rousseau.

Nas diversas vezes que a disciplina foi apresentada, o uso de textos clássicos dos pensadores da Ilustração obedeceu a uma necessidade didática de seguir o trajeto dos Direitos Humanos no pensamento de cada um. As escolhas didático-pedagógicas levaram em conta as limitações, mas também as potencialidades do formato de módulos mensais adotado no Curso da UFPB. Daí a presença dos pensadores aqui não ter o objetivo de um resumo de toda a obra de cada um, mas o de apresentar o formato possível numa disciplina específica para clientela que procura o nosso Curso de Especialização em Direitos Humanos. O texto do professor Jaldes Meneses, neste mesmo livro, enfoca os pensadores da Ilustração nos antecedentes da Revolução Francesa, que ele analisa.

A fundamentação jurídico-teórica dos direitos humanos pode ser encontrada no pensamento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII, tendo como pressuposto a idéia de direitos naturais inerentes ao homem, anteriores à criação do Estado e da sociedade civil, conforme apontamos anteriormente.

Tal pensamento se propõe a rescindir com as tradições do Jusnaturalismo Clássico e do Jusnaturalismo Escolástico – este último apregoador do direito divino baseado na revelação – afirmando a busca racional de leis naturais advogada pela Escola Moderna do Direito Natural ou, simplesmente, Jusnaturalismo Moderno. O conceito de direito natural pode ser encontradas em vários pensadores da Ilustração, a exemplo de Locke, Rousseau e, principalmente, Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVII. Sua principal obra, intitulada Leviatã, que apresenta o Estado como absoluto e incontestável, é ainda hoje amplamente lida e discutida por cientistas políticos, advogados, filósofos, sociólogos e historiadores (Hobbes, 1983).

Faremos uma explanação do modelo jusnaturalista hobbesiano, cotejando-o com outros teóricos do jus naturalismo – Locke e Rousseau – a partir dos conceitos de estado de natureza, contrato social, sociedade civil, propriedade e Estado, nos quais se encontram os alicerces da noção de direitos humanos. Dessa comparação, pretende-se perceber de que forma os três pensadores se aproximam e em que divergem no que diz respeito à questão dos direitos humanos.

Estado de Natureza

No pensamento de Hobbes, os homens são, por natureza, livres e iguais. Segundo ele, um homem é livre quando não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer, segundo sua capacidade – um conceito negativo ou inverso de liberdade! Por igualdade, entende-se, por sua vez, que todos tenham direito às mesmas coisas – o que se contrapõe à noção medieval de direito de nascimento – fazendo com que os mesmos disputem entre si por desejarem as mesmas coisas e, conseqüentemente, entrem em conflito – situação que pode generalizar-se numa guerra de todos contra todos.

John Locke, em seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1983), aproxima-se de Hobbes à medida que também afirma a perfeita liberdade e a igualdade dos homens no estado de natureza. De acordo com Locke, neste estado de natureza todos desfrutavam de relativa paz, concórdia e harmonia. O estado de guerra é instaurado somente quando intenta "colocar a outrem sob seu poder absoluto" (Locke, 1983, p. 88).

O estado de natureza em Rousseau, por sua vez, é um estado de plena liberdade e felicidade que chega ao fim quando o homem ingressa no Estado civil através da "invenção" da propriedade privada e da instituição da desigualdade, processo que o pensador ilustrado descreve na obra intitulada *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* (Rousseau, 1980).

Contrato Social

Para evitar o estado de guerra, Hobbes afirma que, deliberando entre si, os homens, transferem seus direitos e liberdades individuais para "um homem ou assembléia de homens", firmado, deste modo, um pacto de submissão a fim de evitar os males que poderiam causar uns aos outros.

Locke elabora a teoria do pacto de consentimento, em que os homens livremente estabelecem entre si uma sociedade civil para reafirmar seus direitos no estado de natureza. Este tipo de pacto de consentimento difere do pacto de submissão de Hobbes, no qual a força coercitiva da comunidade é transferida para um terceiro – que pode ser um rei ou uma assembléia. Rousseau afirma um pacto social em que todos os homens dêem-se mutuamente à comunidade para que, tornando-se todos iguais, os direitos também sejam iguais. Rousseau considerava que nesse pacto cada um ganharia o equivalente a tudo o que perdesse e mais força para conservar o que se tinha.

Sociedade Civil

Após o pacto social, de acordo com Hobbes, forma-se uma sociedade civil completamente submissa ao soberano. Tal sociedade, composta de súditos, seria governada pelo medo, pelo uso do poder coercitivo transferido ao soberano através do pacto. O poder e a vontade do Estado representam, desta forma, o poder e a vontade de seus súditos.

A etapa seguinte, após o estabelecimento do pacto, segundo Locke, consiste na escolha da forma de governo, que pode ser a monarquia, a oligarquia ou a democracia. Feito isso, o povo – ou seja, a maioria – elege o poder legislativo que, em Locke, é superior ao poder executivo e ao federativo, por estabelecer a maneira como será utilizada a força da comunidade visando sua preservação e a de seus integrantes.

Rousseau difere bastante de Hobbes, pois afirma que a sociedade civil deve concentrar em suas mãos o poder de preservação da igualdade entre os indivíduos. Tal sociedade, segundo Rousseau, teria

de balancear as perdas e os ganhos conferidos pelo pacto social. Esta deveria ser uma sociedade igualitária na qual cada um teria plena liberdade – liberdade civil, vale ressaltar – para desenvolver suas capacidades e de elevar-se moralmente.

Propriedade

Para Thomas Hobbes, a propriedade deve ser regulada pelo poder do Estado, do contrário ela pode ser tomada à força por aquele que deseja a propriedade de outrem. Cabe ao soberano – conforme a sua vontade e não segundo a da maioria – regular a propriedade das terras do país, assim como a estratégia de comércio: lugares e mercadorias que seus súditos poderão ter e oferecer ao estrangeiro.

Ao contrário de Hobbes, Locke afirma que o Estado não pode intervir na propriedade do povo, pois esta é anterior ao seu surgimento, estando já presente no estado de natureza. Locke caracteriza a propriedade como sendo os bens móveis e imóveis e, especificamente falando, ele a identifica com os bens, a liberdade e o direito a vida. Para ele, o trabalho seria a força transformadora que tornaria um bem como sendo propriedade de alguém. O trabalho é fundamental em sua teoria sobre a propriedade, pois este delimita inicialmente aquela. Porém, com o advento do dinheiro, a propriedade deixa de ser limitada pela força de trabalho nela empregada, tornando-se, daí em diante, ilimitada.

Rousseau difere mais uma vez de Hobbes ao afirmar que a propriedade pertence ao povo, embora a ela se refira como princípio da desigualdade social.

Como podemos perceber, cada jus naturalista vai fornecer as bases dos direitos humanos contemporâneos a partir de suas concepção de direitos naturais anteriores à criação do Estado – e, portanto, inalienáveis e imutáveis – bem como a aplicação destes direitos e de suas transformações na sociedade civil mediante o estabelecimento do contrato social. Cada um destes teóricos concebia de maneira diversa o direito natural: para Hobbes tratava-se do direito à vida, para Locke

do direito à propriedade e para Rousseau do direito à liberdade. Estas visões, no entanto, ao invés de serem auto-excludentes, complementam-se umas às outras, servindo esteio para as declarações de direitos advindas das revoluções que marcaram os séculos XVII e XVIII.

3. AS DECLARAÇÕES MODERNAS DE DIREITOS HUMANOS

Após a parcial positivização do direito ainda na Idade Média – como vimos acima – a nova tendência jurídica levou séculos para produzir diferentes apropriações. Veremos três: na Inglaterra do século XVII, na França e nos Estados Unidos do século XVIII. Conforme já pudemos observar, a percepção de que o homem já nasce com certos direitos que lhe são inalienáveis é um dos pontos decisivos para a construção, na Idade Moderna, dos pilares em que se apóiam os Direitos Humanos.

As leis e declarações de direitos cuidarão de levar a todos – ou a muitos dentre estes, principalmente os mais letrados – o ideário que pregava a liberdade, o direito de ir e vir, dentre outros elementos caros à noção de direito natural. Os textos sistematizados a partir daí trarão na universalidade dos direitos a sua representação máxima. As declarações de independência e de direitos irão pulular em todo o mundo moderno. Falaremos dos primeiros, daqueles que influenciaram e deram o impulso necessário para que os direitos humanos se tornassem tão "preciosos".

Habeas-Corpus Act (Inglaterra, 1679)

A lei do Habeas-corpus inglesa de 1679 é um dos primeiros textos de caráter humanitário que demonstra a idéia de segurança de direitos, sobretudo, dos direitos dos súditos diante do soberano.

O ano de 1679 e os que antecederam a lei do habeas-corpus foram anos de atribulações na Inglaterra monárquica. A dinastia dos Stuarts exercia um regime de dominação absoluta sobre seus súditos,

praticando toda sorte de ações opressivas, sejam elas de caráter político ou social. A dissolução consecutiva do parlamento e a postura religiosa de católicos, quando a maioria de seus súditos era de origem protestante, foram alguns dos impasses encontrados entre a população e a corte inglesa. A prática da justiça era feita através de funcionários do reino que, por vezes, não respeitavam a prisão o e encarceramento adequado dos culpados por crimes na Inglaterra ou nas províncias de além mar. O habeas-corpus foi instituído para conter os abusos de autoridade que ocorriam nas regiões mais distantes do reino, implementando uma lei que desse plenos direitos à segurança e à liberdade dos presos em qualquer dos territórios sob a jurisdição da Inglaterra.

Na lei do habeas-corpus subjaz um dado importante na compreensão das formas ocidentais de exercício dos direitos humanos e do exercício da justiça. O direito inglês, de tradição anglo-saxã, estabelece os direitos do individuo através de garantias jurídicas, apoiadas na lei e no progresso, em contrapartida ao direito de influência francesa, que delega a ação dos direitos individuais às declarações de direitos, fazendo o inverso do processo inglês. No direito inglês o amparo jurídico cria o arcabouço para os direitos subjetivos; na justiça francesa e nas constituições latino-americanas por ela influenciadas, os direitos subjetivos viriam antes de um amparo judicial que deve se adaptar aos direitos subjetivos.

O habeas-corpus foi aplicado não só aos termos da apresentação dos culpados pelos representantes da justiça em juízo, mas também estendido aos casos em que a liberdade de ir e vir foi violada, causando constrangimento e depreciação do direito à liberdade.

Bill of Rights (Inglaterra, 1689)

Outro documento importante que partiu dos conflitos ocorridos na Inglaterra do século XVII foi a Declaração de Direitos de 1689 (Anexo – texto 3). Texto que mantém especificidades ante as outras declarações – sobretudo pelo fato de aparecer cem anos antes das declarações de direitos francesa e americana – ressaltando que foi o primeiro documento a por fim a um regime de monarquia absoluta.

Destaque-se a guerra civil e o momento grave que passava a Inglaterra governada pelos Stuarts até o final do século XVII. Dali em diante, a Inglaterra seria governada por uma monarquia regulada pela autoridade do Parlamento britânico, que não poderia ser dissolvido nem desrespeitado em seu caráter autônomo de regulação das leis e dos impostos.

A declaração de direitos inglesa imposta a Guilherme de Orange como condição para assumir o trono da Inglaterra, representou a institucionalização da separação dos três poderes. Mesmo não tendo os moldes das Declarações de Direitos Humanos feita cem anos depois, já fixava na divisão dos poderes uma organização de Estado cuja função já é a de assegura e proteger os direitos das pessoas. Até hoje a declaração de direitos inglesa (*Bill of Rights*), é considerado um dos principais textos constitucionais do Reino Unido.

As Declarações de Direitos Norte-americanas

No momento em que as colônias inglesas de além mar – as treze colônias – manifestaram o desejo de se emanciparem do controle exercido pelo Parlamento inglês, surgiram outros *Bill of Rights*. Muitos motivos contribuíram para que essas decisões viessem ser tomadas, dentre elas a própria formação social presente no território das treze colônias: não havia ali a organização estamental da sociedade, que, por exemplo, encontrávamos na Europa do século XVIII, nem muito menos a valorização da honra e das virtudes nobiliárquicas. O trabalho, o lucro e a competição comercial sempre foram características marcantes das colônias inglesas nas Américas. Vale salientar o destaque dado às liberdades individuais e a obediência do governo as aspirações populares.

Todos esses fatores contribuíam para a emancipação. Nas ultimas três décadas do século XVIII, a Inglaterra inicia uma série de taxações sob os produtos americanos – medida que tentava compensar as sensíveis perdas com a guerra franco-inglesa – além de tomar medidas agressivas, como a presença no território americano de exércitos fixos, que aplicavam uma força desmedida sobre a população civil.

Essas e outras medidas acarretarão em revoltas da parte dos colonos, que não aceitarão o controle colonial de seus territórios sem o respeito necessário a seus anseios.

O texto da declaração norte-americana de Independência (Anexo - texto 2) se torna importante por diversos motivos. É importante destacar que é ai que encontramos os primeiros testemunhos dos princípios democráticos na historia dos direitos humanos modernos; princípios como o da soberania popular, pilares da independência americana, só chegam ao continente europeu depois de 1789, com as modificações no quadro político e social causadas pela Revolução Francesa.

A importância das Declarações de direitos na Inglaterra e nos Estados Unidos se devem ao fato de que os direitos naturais foram reconhecidos como direitos positivos, ficando acima de qualquer legislação, sendo expressamente reconhecidos pelo Estado como direitos fundamentais.

Alguns dos elementos contidos nas Declarações americanas – dentre elas a Declaração de Direitos da Virgínia e as dez Ementas da Constituição Americana – firmaram o reconhecimento da liberdade de palavra e de imprensa, bem como a autorização do porte de armas civil. Contudo, essa medida tinha um sentido estrito importante de ser explicado: a autorização do porte de armas civil significava a criação de milícias civis que cuidassem da segurança pública nas treze colônias. A presença de exércitos no território em tempos de paz conduzia a um ambiente hostil. O 13º ponto da Declaração de Direitos da Virgínia explica que "exércitos permanentes em tempo de paz devem ser evitados como perigosos à liberdade".

Os textos que emanam dos movimentos revolucionários norte-americanos não tiveram a mesma repercussão posterior que aqueles em torno da Revolução Francesa, mas há um fator extraordinário que devemos ressaltar com mais vigor: o movimento americano levou à fundação e consolidação da primeira República moderna. Daí,

talvez, devamos dar aos princípios de cidadania ali criados o status e o risco do pioneirismo.

A Revolução Francesa

A Revolução Francesa, tema que está desenvolvido com mais detalhes no texto do professor Jaldes Meneses, foi um episódio histórico que coroou o caráter cultural – no sentido da Antropologia Cultural clássica – da "evolução" histórica dos Direitos Humanos. Em geral, pensa-se que o movimento francês apenas é fruto da "luta" entre burgueses, clérigos e nobres, tendo o povo como coadjuvante dos atos dos primeiros. Esta visão costuma ser ponto de partida para relacionar os Direitos Humanos com a história de todas as lutas sociais do passado, do presente e do futuro. É argumentação falsa, como advertimos no início deste texto. O movimento revolucionário de 1789 já foi *(re)pensado* por François Furet (1989) e outros historiadores. Para Furet, 1789 foi um objeto de estudo recriado com intenções de instrumentalização política, "*produto de um encontro confuso entre bolchevismo e jacobinismo*" (Furet, 1989, p. 27). O marxismo vendeu como verdade natural um processo histórico inacreditável que daria aos pensadores da Ilustração e aos Direitos Humanos o status menor de "superestrutura", ou seja, idéias determinadas pelas relações econômicas.

> O que é irremediavelmente confuso, na vulgata 'marxista' da Revolução Francesa, é a superposição da velha idéia do advento de um novo tempo, idéia constitutiva da própria Revolução, e de uma ampliação do campo histórico, consubstancial ao marxismo. Com efeito, o marxismo – ou digamos, esse marxismo que penetra com Jaurès na história da Revolução – desloca para o econômico e social o centro de gravidade do problema da Revolução. Ele procura enraizar nos progressos do capitalismo a lenta promoção do Terceiro Estado, cara à historiografia da Restauração, e a apoteose de 1789. Assim procedendo, ele ao mesmo

> tempo estende à vida econômica e à totalidade do campo social o mito do corte revolucionário: antes, o feudalismo; depois, o capitalismo. Antes, a nobreza; depois, a burguesia. Como essas proposições não são demonstráveis nem, aliás verossímeis, e como, de qualquer forma, elas fazem explodir o quadro cronológico canônico, ele se limita a sobrepor uma análise das causas, feita sob o modo econômico e social, a um relato dos acontecimentos, escrito sob o modo político e ideológico (Furet, 1989, p. 27).

Como a Revolução foi essencialmente política, basta ver os dados do famoso confronto dos três *estados* nas assembléias de seus representantes para perceber que os opostos mecanicistas alegados pelo reducionismo materialista não se sustentam. Deveriam os representantes das diversas "classes" revolucionárias – os burgueses e o "povo", principalmente – serem o oposto perfeito à velha ordem nobiliárquica. Façamos, então, um passeio pelas votações de cada tema nas referidas assembléias de representantes. Alguns dados, compilados pelos temas da votação (Blanning, 1991, p. 48) demonstram que há algo mais que as origens de classe de cada um inspirando o voto:

a) 23% da nobreza e apenas 17% do terceiro estado votaram a favor da igualdade perante a lei;

b) 47% da nobreza e 40% do terceiro estado concordaram com a abolição da interferência do Estado nos processos judiciais;

c) 88% dos nobres e 86% dos "homens do povo" e da burguesia aprovaram a eqüidade fiscal;

d) 40% da nobreza e apenas 31% do terceiro estado aprovaram o *habeas corpus*;

e) 62% dos pretensamente conservadores representantes nobiliárquicos com somente 49% dos burgueses e "populares" votaram pela constitucionalização da ordem social legal;

f) com apoio de 68,65% dos nobres e de 74% do terceiro estado foram abolidas as *lettres de cachet*;

g) 88% do primeiro grupo e só 74% do segundo votaram pela liberdade de imprensa.

Os exemplos poderiam continuar, mas as sete votações relatadas são suficientes para a demonstração do nosso argumento: a Revolução Francesa foi desencadeada por muitos fatores, mas nenhum deles é claramente determinante dos demais, muito menos a origem de classe dos oponentes no conflito. Na complexidade dos embates políticos da época, a transformação cultural provocada pela difusão das idéias e ideais ilustrados seduziu letrados em todas as classes, em especial na classe que mais possuiu homens letrados: a nobreza. Não foi a burguesia, nem muito menos o "povo", quase todo analfabeto, mas a nobreza que despontou majoritariamente com discurso fino e acabado, em francês bem falado, nas tribunas das assembléias revolucionárias. Os nobres foram, muitas vezes, os mais simpáticos às causas dos Direitos Humanos, como em seis das sete votações relatadas acima, onde seu percentual de adesão foi em média muito superior ao da posteriormente pretensa "classe revolucionária". Assim, a História dos Direitos Humanos aflora mais uma vez como parte da História da Cultura e não da História Social do Ocidente. Na ordem absolutista da França setecentista as relações de poder e de dominação obedeciam a uma lógica bem mais complexa que a da simplória "luta de classes". Era uma ordem social cheia de fatores entrelaçados – para não dizer emaranhados – e com uma pluralidade causal relativa a valores e não a interesses materiais imediatos. Certamente, o ideal de vida de um burguês da época não era uma revolução, mas sim..... tornar-se urgentemente nobre de alguma maneira factível, livrando-se do "baixo nascimento"

pelo casamento ou pela compra de um título de nobreza. Essas estratégias eram provavelmente ironizadas pelo humor sarcástico das tradicionais famílias de sangue bom, pois havia um ditado à época que dizia: "*castelo e título não se compram, se herdam....*".

CONCLUSÃO

A atividade de ensino de História dos Direitos Humanos está ainda embrionária. O consenso básico em torno do tema não foi formado até o presente. Nossa contribuição, singular e inovadora em muitos aspectos, clássica em outros, apareceu neste capítulo como fruto da prática docente. Temos uma última palavra aos estudantes que tomarem este texto para sua ilustração pessoal e para o embasamento do seu ativismo político pelos Direitos Humanos: que a História nos seja leve e nos permita refletir antes dos posicionamentos definitivos ou provisórios do nosso dia-a-dia de militantes!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Fernando Barcellos de. *Teoria geral dos direitos humanos.* Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1996.

AMARAL Jr., A, PERRONE-MOISÉS, C. (orgs.). *O cinqüentenário da Declaração Universal dos Direitos Humanos*. SP: Edusp, 1999.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*; tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

CRANSTON, Maurice. *O que são os direitos humanos?* Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

FORTES, *Luiz Roberto Salinas, O Iluminismo e os Reis Filósofos*, São Paulo: Brasiliense, 2000.

HERKENHOFF, João Baptista. *Direitos Humanos: a construção universal de uma utopia*. São Paulo: Santuário, 1997.

_____. *Direitos Humanos: uma idéia, muitas vozes*. São Paulo: Santuário, 1998.

HOBBES, Thomas, *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil (1651)*, Abril Cultural, São Paulo 1983 (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. Petrópolis: Vozes.

LOCKE John. *Segundo tratado sobre o Governo Civil (1689-90)* in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Edições de Ouro, 1986.

MIRANDA, Pontes de. *Democracia, liberdade, igualdade: os três caminhos*. São Paulo: Saraiva, 1979.

ROUANET, Sérgio P. *As Razões do Iluminismo*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os Pensadores: Rousseau*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SANTOS JR., Belisário. *Direitos humanos. Um debate necessário*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa na Sociedade Colonial*. São Paulo, Ática, 1978.

_____. *O Medo no Brasil dos Jesuítas – Imaginário e Representações no Brasil do século XVI*. In: Anais da XVI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica - SBPH, Curitiba, 1996.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UNB, 1999, V. 02.

_____. *Ciência e Política: duas vocações.* São Paulo: Martin Claret, 2002.

WEINBERGER, Andrew D. *Liberdade e garantias: a declaração de direitos*; tradução de Hersilia Teixeira Leite Vasconcelos. Rio de Janeiro: Forense, 1965.

CAP. 3
O ILUMINISMO E OS DIREITOS DO HOMEM

Jaldes Reis de Meneses
jaldesm@uol.com.br

Há tantas auroras
que não brilharam ainda.
Rig-Veda

1. OS DIREITOS DO HOMEM: ENTRE O UNIVERSAL ILUMINISTA E O HISTORICISMO CONSERVADOR.

Quando as tropas de Napoleão cruzavam o mundo, os soldados levavam na algibeira dois instrumentos de trabalho complementares, insubstituíveis na expansão dos novos ideais da Revolução Francesa, a famosa *Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789* e um desenho da guilhotina. O direito e a execução do direito.

Se quisermos uma distinção fundamental entre o processo da Revolução Inglesa do século XVII, da Revolução Americana e da Revolução Francesa do século XVIII, ela reside no fato de que a maioria dos franceses se propôs a fazer um movimento de revolução mundial, e os ingleses e norte-americanos, mais modestos, visavam essencialmente o bem-estar dos cidadãos de seus respectivos estados nacionais; a Revolução Francesa *"parecia aspirar mais ainda a regeneração do gênero humano do que à reforma social da França"* (Tocqueville, 1989: 60). Aliás, esta a diferença chave entre todas as três de-

---

Doutor em Política Social, Professor do Departamento de História do CCHLA-UFPB, Professor da Disciplina "História dos Direitos Humanos" no II Curso de Especialização em DH da UFPB.

clarações de direitos da Revolução Francesa (1789, 1793, 1795) e seus dois antecedentes, o *Bill of right* inglês (1689) e os *Bills* dos diversos Estados americanos, na lapidar fórmula de Hobsbawm (1986: 72), *"entre todas as revoluções contemporâneas, a Revolução Francesa foi a única ecumênica. Seus exércitos partiram para revolucionar o mundo; suas idéias de fato o revolucionaram"*.

Os franceses pareciam querer reinventar o mundo, não respeitavam memória nem patrimônio histórico: adotaram o sistema métrico decimal, um novo calendário, e até tentaram, no ápice do movimento de destruição do antigo e construção do novo (1793-1794), o desatino do culto a um deus novo, baseado na razão, o Ser Supremo do Papa Robespierre. Foi precisamente da rejeição aos aspectos universais e abstratos dos conceitos políticos da Revolução Francesa (sintetizados na proclamação do respeito aos *Direitos do Homem*) que surgiu a crítica conservadora à revolução – tão perdurável quanto a própria revolução –, nas formas díspares, mas assemelhadas, da tradição liberal inglesa de Edmundo Burke (1790/1997) e do catolicismo ultramontano do Conde Joseph de Maistre (1796/1980).

A *dérmache* de Burke, que fez fortuna, é conhecida: os acontecimentos e proclamações de Paris e Versalhes derruíam a tradição consuetudinária do direito, ancorada nos costumes tradicionais, nas regras de vida, na religiosidade e no respeito à hierarquia da ordem estamental, expressos nas figuras da aristocracia e do clero. Burke estava preocupado com a estabilidade da ordem social, e como os revolucionários projetavam a manufatura de uma ordem totalmente nova, tendo como fiador o futuro e não o passado; o deputado do distrito de Bristol na Câmara dos Comuns inglesa considerava a revolução um salto no escuro: "*é impossível estimar a perda que resulta da supressão dos antigos costumes e regras de vida. A partir desse momento não há bússola que nos guie, nem temos meios de saber qual é o porto a qual nos dirigimos"* (Burke, 1997: 102). Por outro lado, De Maistre lançou no debate outro argumento que fez fortuna contra os princípios universais da revolução: defensor da singularidade das culturas, para De Maistre (1980: 60), não havia o *"homem universal",* mas *"o francês, o turco"*

e assim por diante (essa idéia da singularidade cultural não apareceu somente na França, sendo mesmo um dos pilares do romantismo, em vários registros ideológicos, especialmente na tradução alemã do movimento nacionalista literário *Sturm und drang,* animado por J. G. Herder e esteticamente desenvolvido por J. W. Goethe).

Nascido como pensamento, ao mesmo tempo, polêmico e defensivo - pois dependeu da materialização de um inimigo, a revolução, para emergir (Arendt, 1990: 225) -, que críticas podemos fazer às argúcias do conservadorismo? Fino crítico da retórica do pensamento conservador, Hirschman (1995: 18-42) demonstra os elementos de persuasão desse pensamento: tanto no liberal Burke como no católico De Maistre, os feitos da revolução, ao final do processo, resultarão em tragédia – da ilusão do progresso sobreviera a catástrofe. A revolução opera comandada por uma lógica destrutiva de *perversidade.* Os admiradores de Burke, via de regra, aludem ao caráter premonitório do seu pensamento, pois ele previu, ainda em 1790, a destruição da coroa, a expropriação das terras e o terror, esquecendo que a previsão é o próprio eixo do seu método argumentativo, o centro de onde gira o conjunto das digressões. A lógica interna que informa o argumento de De Maistre é praticamente a mesma de Burke, adicionada por uma escatologia histórica: o francês considerava a revolução uma *"obra satânica da providência"* cujo resultado final seria inverso às intenções dos protagonistas, a restauração (o retorno do Rei ao poder de Estado):

> todos os monstros que a revolução concebeu trabalharam apenas, segundo as aparências, em favor da realeza. Através deles, o brilho das vitórias forçou a admiração do universo, e envolveu o nome francês a uma glória da qual os crimes da revolução não puderam despojar inteiramente; por eles, o rei voltará ao trono com todo seu brilho e todo o seu poder, talvez até mesmo com um acréscimo de poder" (De Maistre, 1980: 18).

Conquanto a capacidade de previsão, à primeira vista, impressione, as duas críticas de conteúdo do pensamento conservador à doutrina dos *Direitos do Homem* são o desrespeito às regras dos bons costumes (Burke) e a defesa da singularidade das culturas contra a abstração do homem genérico (De Maistre), dois argumentos poderosos, sempre repetidos depois contra a revolução por seus adversários. No fundo, são dois argumentos defensivos, orientados pela conservação (Burke) ou pela restauração (De Maistre) - no todo (De Maistre) ou de parte (Burke) -, do ordenamento social do passado, pois estavam desabrochando, na Europa Ocidental, pelo menos desde o século XIV, novas relações sociais mais integradas, cosmopolitas, distintas da dispersão das relações comunitárias feudais.

Embora ousasse reinventar o mundo, a Revolução não foi totalmente profana em seu começo. Espírito do mundo em uma época de transição, todos respeitavam a providência divina, tanto os revolucionários como os contra-revolucionários. Ainda havia um tênue elemento de ligação com o tradicionalismo, associado a uma ruptura: uma nova leitura de Deus, encarado como o sopro inicial do mundo (o demiurgo), porém não mais seu *condottiere*. Em diapasão antagônico, é curioso perceber que o famoso panfleto de polêmica de Thomas Paine contra Burke, *Os direitos do homem* (1989), publicado em 1791 e 1792, invoca contra o historicismo conservador – que rememorava as tradições da nação como ancora necessária do direito, pois para Burke só existem os direitos produzidos pela história pretérita da nação –, também o socorro da providência divina, mas com o diferencial fundamental de que a atuação da providência não seria mais no curso do processo histórico, sim antes mesmo do começo dele – a história já começaria com a criatura humana sendo portadora de vários direitos naturais inalienáveis. O novo Deus do jusnaturalismo moderno contra o antigo Deus do historicismo conservador. Os *direitos do homem,* escapando da história, vão buscar seu fundamento último na transcendência do *direito natural,* um universal anti-historicista, cuja complexa rede de vicissitudes trataremos em passagem mais adiante do ensaio. Marx (s/d.: 205), em uma as passagens mais conhecidas de *O de-*

zoito brumário de Luiz Bonaparte, afirma que *"a revolução social do século XIX não pode tirar sua poesia do passado, e sim do futuro".* O "mouro satânico" estava parcialmente enganado: não apenas a revolução socialista deveria tirar sua poesia do futuro, do abstrato, do racionalismo, do universal, da imaginação, da negação, mas a própria revolução burguesa já tinha feito essa experiência. Se assim não o fizesse, aliás – arrancasse sua poesia do futuro –, a revolução do século XVIII não teria perdurado.

Devemos reconsiderar, por isso, a capacidade de previsão dos dois pioneiros autores conservadores: eles previram a *forma* do processo, não o conteúdo (ao introduzir o argumento retórico da providência divina no processo histórico eram historicistas de forma, não de conteúdo). Mesmo na ciosa Grã-Bretanha, os bons costumes tradicionais foram paulatinamente derruídos pelo *ethos* liberal, e a restauração francesa (1815-1830) não retornou com *"acréscimo de poder*", mas fragilizada. Os *Direitos do Homem* prevaleceram e o *ancien régime* não mais retornou:

> sabe-se que a restauração é somente uma expressão metafórica; na realidade, não houve nenhuma restauração efetiva do *Ancien Régime*, mas só uma nova sistematização de forças, em que as conquistas revolucionárias das classes médias foram limitadas e codificadas. O rei na França e o papa em Roma se tornaram líderes dos respectivos partidos e não mais representantes indiscutíveis da França ou da cristandade (Gramsci, 2001 Cc16: 40).

2. ILUMINISMO E INDIVIDUALISMO MODERNO.

De onde provém a força societária irresistível, profana, dos *Direitos do Homem,* que absorve inclusive as restaurações históricas, a que *ethos* social atendia sua positivação*?*

Para responder, precisamos cotejar a história social do iluminismo europeu e a autêntica *reforma intelectual e moral* que seus ide-

ais promoveram, antecedendo o processo político das revoluções burguesas:

> (...) toda revolução foi precedida por um intenso e continuado trabalho de crítica, de penetração cultural, de impregnação de idéias em agregados de homens que eram inicialmente refratários e que só pensavam em resolver por si mesmos, dia a dia, hora a hora, seus próprios problemas econômicos e políticos, sem vínculos de solidariedade com os que se encontravam na mesma situação. O (...) exemplo mais próximo de nós (...) é o da Revolução Francesa. O período cultural que a antecedeu, chamado de iluminismo, tão difamado pelos críticos superficiais da razão teórica, não foi de modo algum – ou, pelo menos, não foi inteiramente – aquele borboletear de inteligências enciclopédicas superficiais que discorriam sobre tudo e sobre todos com idêntica imperturbabilidade (...) Foi ele mesmo uma magnífica revolução, mediante a qual, como observa agudamente De Sanctis em sua *Storia delle letteratura italiana,* formou-se em toda a Europa uma consciência unitária, uma internacional espiritual burguesa, sensível em todos os seus elementos às dores e às desgraças comuns, e que foi a melhor preparação para a sangrenta revolta que depois teve lugar na França (Gramsci, 2004: 58-59).

A questão do balanço histórico do iluminismo é sempre difícil, por uma série de motivos. Em primeiro lugar, porque não é possível fazer a tipologia de um movimento intelectual tão vasto e contraditório sem pecar por reducionismo. Muitas vezes, por exemplo, considera-se o iluminismo eurocêntrico e, ato contínuo, propagador de uma ideologia expansiva e unilinear do progresso ocidental contra os povos periféricos, porém, diversos autores iluministas apresentaram descon-

fiança quanto ao eurocentrismo e o progressismo vesgo. Minoritária e não marginal, a desconfiança abarcava autores díspares do caleidoscópio do iluminismo, enlaçando desde personalidades moderadas como o Barão de Montesquieu, que nas *Cartas persas* (1991) – irônica narrativa da viagem de dois persas a Paris –, pôs em dúvida a superioridade da cultura eurocentrica como progresso civilizatório mundial, até a figura *outsider* de Rousseau, que ousou contrariar o senso comum de seus contemporâneos ao afirmar, no *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750/1987), que ambas atividades não estavam contribuindo para o progresso dos costumes humanos, mas talvez até corrompendo-os. Depois, os *philosophes* eram politicamente ambíguos, fiaram um certo acordo tácito com o *Ancien Regime,* tanto trabalhavam *ad hoc* para os monarcas absolutos como defendiam a autonomia intelectual e um conteúdo emancipacionista para a formação educacional do povo, sem obedecer a hierarquias senão o mérito individual (Koselleck, 1999). Os *philosophes* revezavam entre a masmorra, o palácio e o exílio: Diderot fez o projeto de Universidade de Moscou, sob encomenda de Catarina da Rússia, mas foi encarcerado por ordens de Luís XVI na Torre de Vincennes; Voltaire freqüentou a corte de Frederico II, na Prússia, mas teve de fugir da corte alemã por desentendimentos com o mesmo rei, etc.

Prendamo-nos na questão da ambigüidade do Iluminismo. A ambigüidade deriva do fato que o movimento iluminista concentrou seus esforços, mais que na subversividade imediata da luta política aberta, no alargamento do terreno de uma moral emergente, visando contribuir para torna-la popular e de massas. Alguns autores, como Ortiz, aludem a um abismo entre a cultura popular e a cultura erudita na Europa oitocentista, negando a possibilidade histórica do iluminismo ter-se constituído num fenômeno popular:

> não se pode perder de vista que não existe um iluminismo das massas: quando [se] fala num declínio da magia, (...) [está-se] referindo à regressão da consciência mágica de uma elite. Podemos dizer que este

> racionalismo é dominante no sentido de que ´faz´a história do mundo ocidental, mas que é certamente minoritário e inexpressivo diante do conjunto da população.(ORTIZ: 1991, p. 35)

Engano. Partimos de uma premissa totalmente inversa: em seus escaninhos mais profundos, a cultura iluminista tinha uma base objetiva remota na cultura popular, correspondia a uma evolução das manifestações de bom senso das massas citadinas e mesmo camponesas e, até mesmo, nos (muitos) elementos racionalistas da crença católica. Conforme escrevem Adorno&Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* (1985), podemos encontrar o esclarecimento na estrutura interna do mito e da razão.

Pois bem, a moral emergente da cultura iluminista não se tratava de um artifício de certos intelectuais descontentes: estava em causa a fundamentação filosófica de um processo social de enorme escopo, a emersão de uma figura histórica nova – o individuo moderno –, que não era uma criação artificial, mas o ponto de chegada de elementos que já despontavam desde muito na cultura ocidental e na religião monoteísta cristã, rompendo o cerco de dominância da vertente organicista e escolástica de compreensão da sociedade, hegemônica durante a medievalidade. O comunista italiano Antonio Gramsci, a propósito da questão, em notação crítica, vai descortinar a protoforma contraditória do indivíduo moderno já no catolicismo, tradicional e popular, medieval – anterior inclusive, vale observar, à percepção da ética econômica ascética do calvinismo por Weber (2004) –, que envolveu quase toda a tradição filosófica ocidental, mesmo as correntes heréticas:

> do ponto de vista 'filosófico', o que não satisfaz no catolicismo é o fato de, não obstante tudo, ele colocar a causa do mal no próprio homem individual, isto é, conceber o homem como indivíduo bem definido e limitado. É possível dizer que todas as filosofias que existiram até hoje produziram esta posição do catoli-

> cismo, isto é, conceberam o homem como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade. É neste ponto que o conceito de homem deve ser reformado. Ou seja, deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza (Gramsci, 1999 C10V1: 413).

Em suma, já na doutrina da responsabilidade da fé, encontramos a estrutura dura do individualismo, depois dessacralizada, mas mantida encapuzada, pela tradição iluminista. Só assim podemos entender o alcance profundo das filosofias seculares do direito natural e do contrato social dos séculos XVI, XVII e XVIII (Althusius, Pufendorf, Espinosa, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, etc.). Rompendo com a tradição da filosofia antiga clássica e da escolástica medieval da *lei natural* – vale dizer, leis duras de limitação da ação humana –, a filosofia moderna alterou a ênfase anterior na *lei natural* para a nova ênfase no *direito natural* – ampliando assim o espaço da ação individual –, mas, por outro lado, se fundamenta na curiosa idéia anti-historicista da existência de um hipotético indivíduo natural anterior a sociedade, indivíduos esses que se reuniam depois de formados para estabelecer um contrato (ou pacto) de coexistência social, destoando assim da tradição aristotélica do *zoon politikon,* na qual o indivíduo é ponto de chegada, resultado, e não ponto de partida, gênese. Lembrando uma passagem de Marx (1991: 42), o homem indivíduo-sujeito do contrato social tem a feição de uma *"mônada isolada, dobrada em si mesma",* é portador de uma identidade inata, uma consciência espontânea, anterior até mesmo à experiência empírica – *"as mônadas não têm janelas, através das quais algo possa entrar ou sair"* (Leibniz, 1981: 8, *apud* Canevacci).

Na verdade, hoje talvez já esteja mais ou menos claro que o hipotético contrato social entabulado pelos indivíduos-mônadas no passado da humanidade não tinha nada disso, foi uma representação que a teoria política moderna fez das transformações que estavam acontecendo em seu mundo contemporâneo, no cotidiano da sociedade civil e da política de Estado:

> [foi] uma antecipação da ´sociedade´ que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos em direção à sua maturidade. Nesta sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais que, em épocas históricas remotas, fizeram dele um acessório de um conglomerado humano limitado e determinado. Os profetas do século XVIII (...) imaginam este indivíduo do século XVIII (...) como um ideal, que teria existido no passado. Vêem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, porque o consideravam como um indivíduo conforme a natureza – dentro da representação que tinham de natureza humana –, que não se originou historicamente, mas foi posto como tal pela natureza. Esta ilusão tem sido partilhada por todas as novas épocas, até o presente. Steuart, que em muitos aspectos se opõe ao século XVIII e que na sua condição de aristocrata se situa mais sobre o terreno histórico, escapou desta ingenuidade" (Marx, 1991: 03-04).

Caso levemos Marx e Gramsci em consideração, os dois autores estão observando que a cesura com o historicismo conservador e o organicismo medieval, promovida pelo *ethos* do indivíduo moderno, deve ser vista como um passo à frente, mas, por outro lado, acarretou uma certa intransparência das relações sociais que criaram o mesmo homem moderno. Esta é a premissa básica de crítica às doutrinas do

direito natural e, depois, do seu mais dileto filho, o liberalismo moderno (econômico e político). Indivíduo-mônada (isolado) e indivíduo-coletivo (relações) são duas maneiras de conceber a vida na sociedade, mas não são dois conceitos antitéticos; na verdade, o surgimento do indivíduo coletivo (relações) – ou sociedade –, realiza a síntese dialética entre a natureza e o *homem físico, corporal,* como gostava de chamar Rousseau (1753/1999). É fundamental, neste ínterim, dar lugar de destaque ao papel *mediador* do trabalho entre homem e natureza, como produtor de riquezas – dimensão observada pioneiramente por Rousseau e Locke –, processo este que fez, ao longo da história, afastar o homem de suas *"barreiras naturais"* (Marx). O homem moderno era, digamos, um *homem mediado.* Visando homenagear Rousseau (1999), usando sua terminologia (pois poderíamos usar terminologias mais contemporâneas), o homem moderno era uma síntese histórica que incluía o *homem corporal, psicológico* e *moral* –, liberto da sujeição absoluta das forças da natureza pelas relações sociais que construiu através do trabalho e da linguagem, ao passo que na aurora da história humana, ainda não tínhamos (a não ser como tênues embriões) indivíduos-mônadas ou indivíduos-coletivos: tínhamos uma *forma de coletivo* adâmica, quase intrínseca à natureza (homem físico e homem psicológico), lugar para aonde o jusnaturalismo transportou o homem *mediado* das relações sociais da idade moderna, e seus principais valores, naturalizando-os.

Nesse sentido, Marx e Gramsci foram radicalmente antiliberais e componentes de uma tradição comum – talvez fundada por Hegel, em sua *démarche* de crítica e superação dos autores do direito natural na *filosofia do direito* (1986) –, cujo traço de união radica na concepção de um inextricável vinco histórico-social-coletivo na produção da individualidade. Ainda mais: da concepção de indivíduo-coletivo emerge o desdobramento de reconhecer a sociedade (as relações) como uma legalidade própria, cujo estatuto não se resume a um somatório aritmético e atomístico de indivíduos-mônadas, embora, síntese dialética (superação) incorpore a aritmética e a atomística. A sociedade, ela própria, deve ser concebida à maneira de uma individu-

alidade abrangente. Quando não o fazemos dessa maneira, caímos em uma ilusão da consciência: a sociedade aparece somente no seu conteúdo formal – um somatório indisforme de indivíduos, de que é emblemática a frase de nossa contemporânea, a ex-primeira Ministra britânica Margareth Thatcher, para quem *"não há sociedade, mas só indivíduos"* (Hobsbawm, 1995: 330). Mas, atenção, não se pretende afirmar, como isso, que todas as vertentes do pensamento liberal, cujos desdobramentos na histórica do pensamento resultou na composição de um caleidoscópio de tendências as mais díspares, trabalhem sempre, necessariamente, com uma concepção de indivíduo-mônada (basta lembrar a escola do liberalismo social do italiano Gobetti, em seu dialogo com o movimento dos Conselhos de Fábrica de Turim, em 1919). Porém, sem dúvida, o indivíduo-mônada é a tendência predominante da tradição liberal e, ainda mais, uma das estacas fundamentais desse tronco na história do pensamento. Quando um liberal se afasta da concepção de indivíduo-mônada, de alguma maneira está abrindo uma dissidência.

3. A TRAMA DO JUSNATURALISMO.

Visando o objetivo de glosar tematicamente as relações entre o iluminismo e os direitos do homem, precisamos tecer breves considerações de alguns elementos seletos da trama teórico-política que envolve Hobbes, Locke e Rousseau (especialmente os conceitos de Estado Nacional, sociedade civil, cidadania, soberania, vontade geral, contrato social, liberdade, igualdade e direito à resistência à opressão do mal governante).

Sempre é bom lembrar que Hobbes e Locke foram diretamente políticos, intelectuais orgânicos das duas principais correntes do tumultuado processo da revolução inglesa (1640-1689), o monarca absoluto (Hobbes) e o parlamento (Locke), elementos de confiança de seus respectivos partidos, o primeiro como preceptor do príncipe de Gales (futuro rei Carlos II) e o segundo como assessor parlamentar – ao inverso de Rousseau, tão somente um *philosophe* que ganhou subversividade após a morte, com a influência de sua obra em diversos lí-

deres da Revolução Francesa. Assim, *Leviatã* (Hobbes, 1983) e o *Segundo tratado do governo civil* (Locke, 1991) devem ser lidos como formas intelectuais de intervenção e justificação das correntes em disputa, não somente como exposição abstrata de idéias. No caso de Rousseau, conquanto alguns comentadores atribuam seu ideário a concepções igualitárias difusas, presentes nas camadas intermediárias da sociedade de sua época – principalmente as corporações de ofício –, pensamos ser melhor ler sua obra de maneira socialmente mais livre, como um grande diálogo crítico-sistemático com Hobbes, Locke, Montesquieu, e (mais esquecido), com a ética da recém-surgida economia política inglesa; *Do contrato social* (1991), por exemplo, é uma obra de caráter sistemático, surgida após décadas de reflexão.

Comecemos comparando o estatuto da soberania em Hobbes e Locke, de começo afirmando que ambos estão tematizando a figura do Estado Nacional, uma forma política tão nova quanto o indivíduo moderno, e não uma pequena república, principado, ou um império antigo. Em Hobbes, seguindo Jean Bodin (1986) – primeiro grande teórico e jurisconsulto do absolutismo nacional –, soberania não se divide, é ou não é, pertence ao monarca absoluto ou à Assembléia (o que dissipa o preconceito consagrado de que Hobbes defendia o absolutismo em quaisquer circunstâncias, ao inverso de Bodin, que só concebia a soberania do monarca), ao passo que a solução apresentada por Locke é mais matizada, o princípio da soberania, em última instância, deve ser popular (encontra-se, portanto, no caso das instituições inglesas, na câmara dos comuns), mas seu exercício deve se dar pela via da representação e do governo misto, reunindo num único organograma de poder o executivo (a monarquia), o povo (a câmara dos comuns) e a aristocracia (a câmara dos lordes). Locke encontra justificativa para seu organograma misto de poder e soberania dividindo o contrato social em dois momentos, o do estabelecimento do pacto, quando ocorre um consentimento unânime dos indivíduos, e o segundo, quanto entra em pauta a questão da forma de governo, podendo haver dissenso, porém devendo vigorar o princípio da maioria. Evidentemente, a solução adotada por Locke é idêntica a adotada pelas instituições inglesa na

seqüência da chamada revolução gloriosa de 1688 (ou *restauração,* para os contemporâneos de Locke), e vigora até hoje na Grã-Bretanha.

Intrometamos Rousseau no debate da soberania. De que Estado Nacional estava falando Rousseau? Parece-nos que de nenhum especificamente, embora o genebrino recolha exemplos de todas as nações para a crítica dos termos vigentes do contrato social. Mas há um ponto comum entre Rousseau e Hobbes no tema da soberania, com o democrata pondo o absolutista de ponta a cabeça: em ambos a soberania é indivisível, mas em Hobbes, após a formulação do contrato social, a soberania pertence ao monarca (ou à assembléia representativa), ao passo que, em Rousseau, invertendo a hierarquia, a soberania deve pertencer somente ao povo diretamente representado.

A democracia como o absolutismo invertido, paradoxo que Rousseau procurará solucionar, em *Do contrato social* (1991), através do conceito de vontade geral, que significa, em modo simplificado, a prioridade da vontade pública sobre a vontade privada, do interesse comum sobre o privado:

> (...) é com (...) Rousseau que essa problemática se torna não apenas uma questão central e uma tarefa orientada para o presente, mas também o critério decisivo para avaliar a legitimidade de qualquer ordem político social. Na obra rousseauniana, podemos registrar a presença de um conceito fundamental, o de **volonté générale**, ou ´vontade geral´, que não existe na tradição liberal, tanto na que antecede quanto na que sucede Rousseau, já que nessa tradição, quando muito, aparece o conceito de ´vontade de todos´. Como sabemos, Rousseau definia a vontade geral como algo distinto da vontade de todos, na medida que a primeira expressa o interesse comum, e não, como a segunda, a simples soma dos muitos interesses particulares ou privados" (Coutinho, 1999: 225-226).

Ora, assinalar enfaticamente a prioridade do público sobre o privado, de alguma maneira, significa tocar criticamente em nódulos do *ethos* social emergente – o individualismo moderno atomístico –, fazendo com que o legado de Rousseau seja visto pelos próceres do liberalismo dos séculos XIX e XX como um verdadeiro cavalo de Tróia, um pensador inconveniente da tradição do iluminismo, diferentemente do legado de Locke (e dos empiristas ingleses), que realmente merece o título (*avant la lettre*) de pai do liberalismo político (Hayek, 1983). Com efeito, nascido como doutrina negativa, procurando salvaguardar a liberdade individual das garras do poder estatal, o liberalismo buscou instituir, nos marcos do Estado Nacional, tanto uma *limitação* do poder quanto uma *divisão* do poder. Na própria pia batismal do liberalismo (cujo valor supremo é a liberdade política), fica explicitado o mal-estar com a democracia (cujo valor supremo é a soberania popular). Estudando posteriormente a constituição inglesa, Montesquieu (2002 L11C6: 169) é bastante claro nas intenções liberais de aparar a soberania popular, ao verificar que a participação política do povo deve se comprazer a eleição dos representantes:

> havia um grande vício na maioria das antigas repúblicas: o povo tinha o direito de tomar resoluções ativas que requerem certa execução, coisa de que ele de modo algum é capaz. Ele só teve tomar parte no governo para escolher seus representantes, e isso é tudo que pode fazer.[34]

[34] Sempre é o caso de lembrar que as expressões *liberal* e *liberalismo* não surgiram no tempo de Hobbes, Locke e Rousseau, vindo à luz somente em 1810, na Espanha, visando nomear os membros das *Cortes* espanholas revoltados contra o absolutismo local, de certa maneira mimetizando a revolta dos ingleses na chamada Revolução Gloriosa (Merquior, 1991: 16). Conquanto qualquer pessoa minimamente letrada deva saber das distinções entre democracia e liberalismo, e dos eventuais encontros dos dois na linha do tempo, o fato é que vigora um senso comum de associar um conceito ao outro, fazendo tabula rasa do trajeto histórico tanto da

Não há como escamotear: por mais que dissimulem, os liberais dão atenção ao bom governo em detrimento da soberania, privilegiam objetivamente os meios – a vontade privada de todos – e não aos fins – a vontade geral pública (instância que incorpora, superando, o interesse privado). A democracia como as *regras do jogo* (Bobbio, 1992) ou como *método* de seleção das elites dirigentes (Schumpeter, 1984). Qual tem sido o resultado disso? Alguns autores críticos, como Castoriadis (1997: 114) intitulam os regimes políticos existentes hoje nos Estados Unidos e na Europa Ocidental como de *"oligarquia liberal",* o que, na verdade, nada mais é, no terreno da idéias, do que a vitória dos preceitos de Locke e Montesquieu (entre os mais eminentes) contra Rousseau.

Um dos preconceitos mais difundidos contra a obra de Rousseau é o que o conceito de vontade geral navega nas águas da metafísica, sendo, afinal, um evangelho da utopia democrática direta – prenunciador de totalitarismos futuros –, devendo, portanto, ser abandonado, por motivo do *philosophe,* supostamente, não ter dado a devida atenção à espinhosa questão da relação entre a soberania popular e as formas de governo, com o que ele próprio contribuiu, ao afirmar, sarcasticamente, que *"se existisse um povo de deuses, governa-se-ia democraticamente. Governo perfeito não convém aos homens"* (Rousseau, 1991: 86).

Quais as prerrogativas do governo legítimo? O genebrino distinguia soberania e governo, a primeira portadora da vontade e o segundo da força:

> toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral, que determina o ato, e a outra física, que é poder que a executa (...) O corpo político tem os mesmo móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de **poder legislativo** e aquela, de **poder legislativo** (Rousseau, 1991: 73).

---

democracia como do liberalismo.

Solução de resíduo Montesquieano, a questão da filosofia política de Rousseau, portanto, era como assentar um corpo político estável com fundamento permanente na soberania popular (baseado na vontade), sem limita-la, sem recorrer a quaisquer elementos exteriores ao contrato social, inclusive as clausulas pétreas do direito natural. É preciso recordar que, em Locke, por exemplo, contrariamente, encontramos a legitimação dos direitos naturais (liberdade, propriedade e direito à resistência) na anterioridade da realização do contrato. Comecemos a descrever os paradoxos de Rousseau, precisamente localizados na relação entre vontade e representação, entre soberania e governo, pois ele advertia que *"assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo contra a soberania"* (Rousseau, 1991: 99). Via de regra, os governos tendem a constituir interesses de corpo, subvertendo a soberania, mas as soluções apresentadas por Rousseau, conforme já observaram autores brasileiros como Coutinho (1994: 129) e Vita (1991: 211-231), não conseguem desbordar da tentação de subordinação absoluta do interesse particular ao interesse geral.

Em suma, Rousseau não conseguiu combinar bem, estabelecer mediações concretas, entre democracia e pluralismo. Leitor dos moralistas e economistas escoceses (Bernardo de Mandeville e Adam Smith), Rousseau reconhecia realidade na descrição da sociedade civil de sua época da parte desta corrente de pensamento, mas não concordava com sua ética individualista (já posta à prova em passagens anteriores do presente artigo), acabando por adotar uma solução meramente formal: aniquilar a possessividade moderna do indivíduo atomístico na figura do cidadão moralmente virtuoso, servidor da pátria. Atenas e Esparta como modelo (ou Genebra), quando a instituição da modernidade, certamente, requer outro tipo de democracia.

Quem se propôs a superar as antinomias do conceito de vontade geral de Rousseau foi Hegel. O grande filósofo alemão (1986: 159-200), outro atento leitor dos escoceses, procurou ampliar o conceito de sociedade civil, observando que esta não se resume à esfera, sem dúvida presente, das necessidades materiais, mas é composta de outros ele-

mentos mediadores em relação ao Estado, tais como as corporações e ofício e as câmaras municipais. Ocioso perceber que Hegel estava tratando da *miséria alemã* (uma sociedade capitalista retardatária no século XIX) ao invocar duas instituições medievais (as corporações e as câmaras) como mediação entre o público e o privado, mas ele introduziu um conceito de sociedade civil diferente do dos liberais, postulando a possibilidade de erguer uma *eticidade* pública em seu âmbito, que incorpora, mas supera, a dimensão de simples esfera de realização e satisfação das necessidades materiais. De alguma maneira, nesta formulação, *avant la lettre* a problemática atual, há uma intenção de combinar vontade geral e pluralismo. Claro, Hegel, também oferece uma solução problemática, na medida em que postulou a realização do trajeto do espírito no Estado e a burocracia (a corporação do Estado) como a zeladora dos interesses do público, porém, um século depois, um autor como Gramsci (2000, Cc1V3: 119-120), foi buscar exatamente em Hegel elementos para compreender modificações nas relações entre Estado e sociedade civil na época do capitalismo avançado, na verificação de uma nova forma de organização política, situada fora do Estado, mas interveniente na correlação de forças do mesmo – as organizações de massas, especialmente o partido político, enfim, estruturas que não podem ser simplificadas na individualidade atomística consagrada no direito civil.[35]

Curiosamente, contudo, apesar de todas as críticas acerbas ao caráter iníquo do contrato social vigente, especialmente no tema da propriedade privada – *"o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer* ***isto é meu*** *e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo"* –, há uma certa coincidência entre a concepção de indivíduo de Rousseau e a dos liberais na questão da liberdade (embora sabendo que os liberais trabalhem com uma concepção rebaixada de liberdade, como um apanágio do indivíduo limitado pela existência de outro semelhan-

[35] A bem da honestidade intelectual, ressaltamos que a idéia desse "complemento" do conceito de vontade geral de Rousseau por Hegel não é nossa, mas de Coutinho (1998: 59-75).

te). Pois bem, mesmo pondo em dúvida a existência do próprio estado de natureza, Rousseau abre exceção para o reconhecimento da liberdade, o único atributo eterno do homem, um direito herdado do estado de natureza:

> não é, pois, tanto o entendimento quanto à qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. O homem sobre a mesma influência [da natureza], mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e da formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica (Rousseau, 1999: 64).

É preciso, neste ínterim, estabelecer um contraponto entre o conceito de liberdade de Rousseau e Hobbes. O homem livre de Hobbes era um sádico. Na concepção do preceptor do Rei Carlos II, liberdade significava força, ausência de impedimento no agir, vale dizer, um valor destrutivo que precisava ser regulado pelo Estado. A coerção da liberdade funda a sociedade, da guerra de todos contra todos vamos à paz – acaso liberdade o homem teve algum dia, ele a cedeu, no contrato social, em nome da segurança, contra a ação liberticida de seus pares. Não seremos os primeiros a afirmar que Hobbes antecipa Freud:

> (...) a humanidade precisa ser domada pelas instituições. Aqui Freud se associava ao duro pensamento político de Thomas Hobbes (...) O Freud de **O mal-estar na civilização** estava escrevendo na tradição

> hobbesiana: o importante passo para a cultura foi dado quando a comunidade assumiu o poder, quando os indivíduos renunciaram ao direito de fazer justiça com as próprias mãos. Freud observou certa vez que o primeiro homem a lançar um insulto ao inimigo ao inimigo, ao invés de uma lança, foi o verdadeiro fundador da civilização. Mas, embora tal passo fosse indispensável, ele também montou o quadro para o mal-estar a que todas as sociedades são suscetíveis: acarretou a interferência mais drástica nos desejos apaixonados do indivíduo, a supressão – e repressão – das necessidades instintivas, que continuam a supurar no inconsciente e buscam uma vazão explosiva (Gay, 1989: 495).

Em contraponto, apesar dos padecimentos presentes do homem, perspectivando o futuro, a antropologia de Rousseau se revelou demasiado otimista acerca das possibilidades humanas, acreditava na *"perfectibilidade"* (Rousseau, 1999: 65), na plasticidade da alma, na possibilidade total de uma reconciliação social da natureza, na forma do novo *homem natural social* como ápice civilizacional. Jean-Jacques, antecipando a crença na possibilidade terrena do novo homem dos regimes comunistas do século XX, não viu no comportamento possessivo um elemento de natureza, mas um caractere adquirido em certas formações sociais específicas, como a capitalista mercantil, e apresentou uma engenhosa solução dualista: ele fazia questão de distinguir, ainda no Estado de natureza, anterior à razão e à moral, os dualismos do instinto de conservação, referente ao indivíduo isolado, e da piedade (*pitié)* ou compaixão, referente à espécie, de *amor-de-si (amour de soi),* positiva autoconfiança do homem natural em agir, de *amor-próprio (amor propre),* negativa soberba manifesta na crença da superioridade de um agir individual em relação ao outro da espécie. Dessa maneira, de dualismo em dualismo, o processo histórico pode fazer prevalecer, algum dia, a piedade sobre a conservação, o amor de

si sobre o amor-próprio, chegando ao homem natural social. Conquanto a história esteja em aberto (a possessividade pode levar de vencida a solidariedade, e vice-versa), a idéia de *perfectibilidade* parece-nos introduzir a ilusão da absoluta plasticidade humana, vale dizer, a possibilidade da vitória total dos valores do bem contra o mal, e isso, certamente, terá rebatimentos na proposta política de organização societária.

Chegamos, por último, ao tema da propriedade privada clausula pétrea do direito liberal. Destoando de Hobbes e Rousseau, para quem a propriedade inexiste no Estado de natureza, sendo para o primeiro um apanágio do Estado político (que cede a propriedade, mas também pode aliená-la), e para o segundo, um ardil da parte detentora da riqueza no contrato social contra a parte empobrecida, Locke, digamos, individualiza e privatiza os bens da natureza, colocando no metabolismo do trabalho o atributo originário da propriedade privada individual, depois acrescida dos atributos secundários da herança e da acumulação monetária. Temos, aqui, uma questão da maior importância: se a propriedade era instituída pelo trabalho, este, concretamente, impunha um limite à propriedade, ao passo que os atributos secundários eram ilimitados (ou só poderiam ser limitados pela força coercitiva do Estado). Vários comentadores posteriores, nas colorações distintas, por exemplo, de um Marx a uma Hannah Arendt, atribuem a Locke uma primeira centelha da teoria do valor trabalho, depois desenvolvida por Adam Smith e Ricardo. Porém se temos em Locke ainda uma descrição do trabalho como a relação física, direta, metabólica, entre homem e natureza, na economia política clássica (especialmente Adam Smith), - como lembrou Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004) -, todo e qualquer trabalho vai assumir a forma exclusiva do *trabalho mercantil* como gerador de valores de troca, o que significa a subordinação do atributo originário da propriedade aos atributos secundários derivados. Em suma: uma forma histórica, situada, de trabalho, assumirá a aparência de uma forma universal, única e eterna.

Estamos diante de uma situação complexa: repetindo um bordão conhecido, será a esfera dos direitos civis (individuais) que consa-

grará a relação social mercantil, ou, nos termos de Marx em *A questão judaica* (1991), a emancipação política não acarretou na emancipação humana, separou o inseparável (posto que um corpo concreto único), o *bourgeois* possessivo da sociedade civil do *citoyen* virtuoso do Estado. O "mouro satânico" critica abertamente os *droits de l´homme,* o que trouxe vários mal-entendidos. Não nos parece que a intenção do autor seja desconhecer as conquistas civilizatórias dos direitos do homem, pois ele afirma taxativamente: *"não há dúvida que a emancipação política representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual"* (Marx, 1991: 28). Vale resumir, em termos hegelianos, que a proposta marxiana é a *incorporação/superação* do patamar moderno dos direitos humanos: formular uma nova síntese que incorpore as aquisições civilizatórias anteriores, jamais destruí-las.

Encerraremos citando a conhecida e interessante crítica de Claude Lefort (1987) ao texto marxiano. O filósofo parisiense alude a duas questões sempre fundamentais: a ilusão de que a história dos direitos humanos constituiria uma seqüência linear de aquisições, como se não fosse produto de uma complexa história, e, ainda mais, como se os direitos civis, políticos e sociais (afora os chamados "novos direitos"), no mais das vezes, não fossem contraditórios entre si:

> É preciso levar os detratores de Marx a maior moderação, campeões dos direitos do homem que nada querem saber sobre a ambigüidade desses direitos, nada querem conservar das formulações que se prestavam ou se prestam ainda às objeções, não apenas de Marx ou dos marxistas, como também daqueles que não se satisfazem em fazer do egoísmo a regra de conduta dos homens em sociedade. Com efeito, grande número dessas formulações, na declaração de 91, que serviu de modelo na Europa, dão crédito à imagem de um indivíduo soberano cujo poder de agir ou

> empreender, de falar ou escrever, de possuir, seria limitado apenas pelo de outros indivíduos para exercê-lo igualmente (...) O que deveria suscitar nossas críticas não é tanto o que Marx lê nos direitos do homem, mas o que ele é impotente para aí descobrir" (Lefort, 1987: 46).

Se novas auroras ainda haverão de brilhar, reflitamos as lições do penúltimo parágrafo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento.* Rio de Janeiro, Zahar (2ª ed.), 1986.

ARENDT, H. *Da revolução.* São Paulo, Ática/UnB (2ª ed.), 1990.

BOBBIO, N. *O futuro da democracia.* São Paulo, Paz e Terra (5 ª ed.), 1992.

BODIN, J. *Lês six livres de la republique.* Paris, Fayard, 1986.

BURKE, E. *Reflexões sobre a revolução em França.* Brasília, UnB (2ª ed.), 1997.

CANEVACCI, M (Org.). *Dialética do indivíduo.* São Paulo, Brasiliense, 1981.

CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto (vol. 2).* São Paulo, Paz e Terra, 1997.

COUTINHO, C. N. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Marxismo e política.* São Paulo, Cortez, 1994.

_____. "A dimensão objetiva da vontade geral em Hegel". LUA NOVA/43. São Paulo, CEDEC, 1998.

DE MAISTRE, J. *Considérations sur la France.* Paris, Garnier Frères, 1980.

GAY, P. *Freud – uma vida para o nosso tempo.* São Paulo, Cia das Letras, 1989.

GRAMSCI, A . *Cadernos do cárcere (vol. 4).* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

_____ . *Cadernos do cárcere (vol. 1).* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Cadernos do cárcere (vol. 3).* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

_____. *Escritos políticos (vol. 1).* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.

HAYEK, F. A . *Os fundamentos da liberdade.* Brasília, UnB, 1983.

HEGEL, G. W. *Princípios da filosofia do direito.* Lisboa, Guimarães, 1986.

HIRSCHMAN, A . O . *A retórica da intransigência.* São Paulo, Cia das Letras, 1995.

HOBBES, T. *Leviatã.* São Paulo, Abril Cultural (Os pensadores), 1983.

HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções.* Rio de Janeiro, Paz e Terra (5ª ed.), 1986.

_____. *Era dos extremos.* São Paulo, Cia das Letras, 1995.

KOSELLECK, R. *Crítica e crise.* Rio de Janeiro, Contraponto/UERJ, 1999.

LEFORT, C. *A invenção democrática.* São Paulo, Brasiliense (2ª ed.), 1987.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil.* São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 1991.

MARX, K. *O dezoito brumário de Luiz Bonaparte.* Obras Escolhidas Marx&Engels (vol. 1). São Paulo, Alfa-Omega, sd.

_____. *A questão judaica.* São Paulo, Moraes (2ª ed.), 1991.

_____. *Para a crítica da economia política (introdução).* São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 1991.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos.* São Paulo, Boitempo, 2004.

MERQUIOR, J. G. *O liberalismo – antigo e moderno.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991.

MONTESQUIEU, C. L. *Cartas persas.* São Paulo, Paulicéia, 1991.

_____. *Do espírito das leis.* São Paulo, Martin Claret, 2002.

ORTIZ, R. *Cultura e modernidade.* São Paulo, Brasiliense, 1991.

PAINE, T. *Os direitos do homem.* Petrópolis, Vozes, 1989.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre as ciências e as artes.* São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 1999.

_____ . *Do contrato social.* São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 1991.

SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo e democracia.* Rio de Janeiro, Zahar, 1984.

TOCQUEVILLE, A . *O antigo regime e a revolução.* São Saulo, Hucitec/UnB (3ª ed.), 1989.

VITA, A . "Vontade coletiva e pluralidade: uma convivência possível?" *LUA NOVA/23.* São Paulo, CEDEC, 1991.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Cia das Letras, 2004.

CAP. 4
HISTÓRIA CONCEITUAL DOS DIREITOS HUMANOS

Giuseppe Tosi
pinuccio@uol.com.br

1. DO DIREITO OBJETIVO ANTIGO AOS DIREITOS SUBJETIVOS MODERNOS.

Quando surgem os direitos humanos? Há uma opinião difusa entre os militantes de que eles existem desde sempre, desde os tempos imemoriais, embora a sua efetivação seja recente. O exemplo mais citado é o de Antígona, da homônima tragédia de Sófocles, a "heroína do direito natural", que desobedece às leis da cidade para obedecer às "leis não escritas" (*ágraphta nómina)*.[36]

Embora estas afirmações tenham um grande apelo retórico, é preciso observar que, do ponto de vista histórico, estão aqui sendo confundidas duas realidades bem diferentes: a existência **do** direito e a existência **dos** direitos humanos. O direito (*díkaion* em grego, *jus* em latim) existe, pelo menos, desde que a humanidade começou a ter um

Doutor em Filosofia. Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB; Professor da disciplina "Filosofia dos direitos humanos"; membro da Comissão de Direitos Humanos da UFPB; Coordenador do II e III Curso de Especialização em Direitos Humanos.

[36] "Mas Zeus não foi o arauto delas para mi/ nem essas leis são as ditadas entre os homens/ pela Justiça, companheira de morada / dos deuses infernais; e não me pareceu / que tuas determinações tivessem força / para impor aos mortais até a obrigação / de transgredir normas divinas, não escritas (*ágraphta nómina)/* inevitáveis; não è de hoje, não è de ontem, /é desde os tempos mais remotos que elas vigem/ sem que ninguém possa dizer quando surgiram." SÓFOCLES, *Antígona,* vv. 450-457 (trad. Mário da Gama Kury).Ver também ARISTÓTELES, *Retórica.*, I, 13, 1373 b 1.

Estado, isto é, desde o momento em que se constituem as primeiras civilizações; mas os direitos humanos[37] são tipicamente modernos e ocidentais, isto é, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização: na Europa a partir do século XVI/XVII.

Antes dos direitos humanos modernos, durante a Antiguidade e a Idade Media, havia uma longa tradição do direito natural (jusnaturalismo), que dominou a história do conceito desde Aristóteles até o final do Século XIV/XV[38]. Entre as características do jusnaturalismo antigo está a **objetividade do direito,** entendida como conformidade a uma ordem natural que o homem não constrói, mas somente descobre e a qual o homem tem que se adequar. Nesta perspectiva, o mundo humano è pensado em estrita analogia com o mundo cósmico; o que comporta uma visão naturalista da política, ou seja uma concepção da sociedade fundada sobre uma ordem (*táxis)* hierárquica e imutável análoga a ordem que rege a natureza física.

O direito era assim definido como uma relação fundada não sobre a vontade dos indivíduos, mas sobre o que objetivamente era devido nas relações entre os sujeitos. E o que era devido era estabelecido a partir de uma ordem natural e social que governava o mundo e que era legitimada por Deus, ordem a qual os sujeitos deviam se conformar, cada um ocupando o próprio "lugar", ao mesmo tempo social e natural.

O indivíduo tinha mais deveres e obrigações para com a sociedade do que propriamente direitos, e os titulares de direitos eram Deus, o Imperador, o Papa e as hierarquias eclesiásticas e temporais a eles associados, mas não os sujeitos, os indivíduos como tais, vistos

---

[37] Por isso que a expressão "*jura hominum*" não se encontra na Antiguidade e na Idade Media.

[38] FASSÓ, Guido. *Jusnaturalismo*, in BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. "Dicionário de Política", Brasília: Editora UNB, 2003.

sempre como partes, membros, de algo maior, numa concepção organicista de sociedade[39].

No interior dessa tradição houve exceções que atribuíam um papel maior aos sujeitos. É o caso, por exemplo da ***polis*** grega, sobretudo ateniense, que nos períodos democráticos reconhecia a existência de uma esfera de cidadãos (*polites*) livres e iguais (*eleutheroi kai ísoi)* que alternadamente governavam e eram governados (*archein kai archensthai)* num sistema de democracia direta poucas vezes alcançados na história da humanidade.[40] É bem verdade e notório que tal cidadania era restrita a um número pequeno de sujeitos: os homens e não as mulheres, os livres e não os escravos, os adultos e não os menores, os pertencentes a famílias tradicionais da cidade e não os estrangeiros.

Tal concepção de cidadania foi ampliada pelos **estóicos** que elaboraram, no período em que se passa da *polis* grega à *cosmópolis* dos impérios helenístico e romano, uma complexa e refinada concepção da lei natural que a identificava com Deus (*theos)* e com o *logos* (razão, linguagem), princípio ordenador que rege e governa todo o universo[41]. Os estóicos propunham como modelo de uma nova *polis*, a comunidade civil mundial, composta pelos deuses e pelos homens e regida pela mesma lei natural. Nesta *Cosmópolis* (cidade universal), onde tudo está subordinado ao bem superior do universo, os escravos e os bárbaros são considerados iguais e livres enquanto seres humanos unidos pelo princípio do amor universal (*philia).* Uma conseqüência do universalismo estóico é que a reta razão (*orthos logos*) é conforme à natureza, presente em todos os homens, e comanda-lhe de fazer o bem e evitar o mal. Esta lei não pode ser abolida pelo Senado nem pelo Povo e não é diferente em Roma como em Atenas, ela é a mesma agora, no passado e o será no futuro. Quem a originou e promulgou foi o próprio Zeus e a sua desobediência constitui não somen-

---

[39] Ver ARISTÓTELES, *Política.* I 2, 1253, trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1997.
[40] IDEM, *Política ,* I, 7, 1255b 16-22.
[41] Ver: GAZOLLA, Rachel, *O ofício do filósofo estóico*, São Paulo, Loyola 1999.

te uma negação do mandamento divino, mas também uma negação da própria natureza humana.

Constitui-se, assim, sobre uma tal lei, uma comunidade natural que compreende tantos os homens como os deuses e que se manifesta na propensão natural do homem a amar os seus semelhantes, não somente os seus concidadãos, mas todos os homens: todos são cidadão de uma mesma república de que Zeus é o senhor e todos devem obedecer a uma lei comum. Os homens, diziam os filósofos da *Stoá*, podem conhecer esta lei através da razão e devem obedecer a ela, porque somente assim se tornarão virtuosos. A lei natural constitui a base de qualquer lei positiva e todas as leis positivas que entrem em contraste com ela não são válidas.

O **cristianismo**, embora polemizando com o panteísmo (teoria que afirma a identidade entre Deus e o mundo) subjacente à doutrina estóica, se identificava profundamente com o igualitarismo e o cosmopolitismo estóico em nome da fraternidade universal, sem distinções entre "bárbaros ou gregos, judeus ou romanos, escravos ou livres". [42] O cristianismo opera, assim, uma síntese entre as duas tradições: lei natural e decálogo se identificam; o decálogo expressa o conteúdo fundamental da lei natural, explicita e sanciona as normas universais escritas por Deus no coração de todos os homens e que todos, inclusive os pagãos, podem conhecer e devem respeitar, como afirma São Paulo numa passagem famosa:

> Quando os gentios, não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo a Lei, são Lei para si mesmos; eles mostram a obra de lei gravada em seus corações, dando disso testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem. [43]

A partir desses princípios, os teólogos e juristas escolásticos medievais elaboraram um sistema complexo que estruturava o direito

[42] São Paulo, *Colosenses*, III, 11.
[43] São Paulo, *Rom.*, II, 13-14.

e a lei. O ponto central do sistema era a existência de uma ordem cósmica, universal e imutável estabelecida por Deus, definida como lei divina (*lex divina),* expressão do próprio *logos*, isto é, da própria sabedoria divina. Esta lei pode ser conhecida pelos homens de duas maneiras: ou pela revelação direta de Deus através da sua palavra, isto é, da sagrada escritura, ou pela razão natural. No primeiro sentido, pode se falar de uma lei divina positiva (*lex divina positiva*) que se expressa fundamentalmente nos dez mandamentos da tradição judaica; no segundo caso, trata-se de lei natural (*lex naturalis)* que é comum a todos os homens, cristãos e não.

O exemplo maior de lei divina positiva é dado pelo povo hebraico. Para os Hebreus a lei (*torah)* constitui um código de conduta moral que encontra o seu fundamento no mandamento divino revelado através da escritura sagrada ao povo eleito. O cristianismo concilia,. a tradição judaica, - que limitava a entrega da lei divina somente ao povo eleito - com a tradição do direito natural grego, especialmente estóico.

O sistema da lei concebido pelos medievais ficava assim constituído: lei divina (*Lex divina)*, expressão da eterna sabedoria de Deus, que se manifesta aos homens através da revelação (*Lex divina positiva)* e sobre a qual se fundamenta o direito canônico; e lei natural (*Lex naturalis)* que Deus escreveu no coração de cada homem, enquanto cada homem foi criado a imagem e semelhança de Deus, e que nem o pecado original conseguiu destruir totalmente. O direito positivo (*jus positivum),* criado pelos homens, é uma regulamentação do direito natural e só é valido se está em conformidade co o direito divino e natural. Entre o direito natural e o direito positivo os juristas medievais incluíam o direito das gentes (*jus gentium)*, ou seja, o direito que devia vigorar nas relações entre os povos: este era legitimo somente se respeitasse o direito natural.

A partir do fim da Idade Média e do início do Renascimento, esta concepção do direito começa a mudar de forma radical, acompanhando a "virada antropocêntrica" que investe todos os campos do sa-

ber humano. A Modernidade instaura uma ruptura com a maneira de viver e de pensar do mundo antigo e medieval, ruptura que encontra o seu ponto de mutação entre o Século XVI e XVII. [44] O direito tende, agora, a ser identificado com o domínio (*dominium)*, que por sua vez é definido como uma faculdade (*facultas)* ou um poder (*potestas)* do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas.[45] Nasce então a **concepção subjetiva dos direitos naturais,** que desvincula e liberta progressivamente o indivíduo da sujeição a uma ordem natural e divina objetiva e lhe confere uma dignidade e um poder próprio e original quase que ilimitado, ou melhor, limitado somente pelo poder igualmente próprio e original do outro indivíduo, sob a égide da lei e do contrato social. Inicia assim a transição do **direito** para os **direitos.**[46]

Esta mudança encontra suas raízes em três fenômenos históricos:

---

[44] "A particular doutrina do direito natural que foi iniciada por Sócrates e desenvolvida por Platão e Aristóteles, os estóicos e os pensadores cristãos (especialmente são Tomás) pode ser chamada de doutrina clássica do direito natural. E precisamos distingui-la da doutrina moderna do direito natural que nasceu no século XVII." STRAUSS, Leo. *Diritto Naturale e storia*, Genova: Il Melagnolo, 1990, p. 131(tradução do autor).

[45] Ver OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro, *Direito subjetivo - Base escolástica dos direitos humanos*, in "Revista Brasileira de Ciências Sociais", Vol. 14. N° 41, outubro/99 pp. 31-43. TOSI, Giuseppe. *A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na "Escuela de Salamanca" e em Bartolomé de Las Casas,* atas do Simpósio Internacional sobre: «Las Escuelas de Salamanca y el Pensamiento Iberoamericano: Teoría y Praxis», Salamanca, Espanha (CD-ROM).

[46] VILLEY, Michel *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 1983; *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique*¸ in "Quaderni Fiorentini per La Storia del Pensiero Giuridico Moderno, 1973, n° 1, p. 54; *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986.

- a jurisprudência da Alta Idade Media, a partir dos séculos XII e XII,[47] associada à emergência de um novo estamento urbano, formado pelos mercantes e artesões organizados nas guildas e corporações;
- a posição assumida pelos teólogos franciscanos (e dominicanos) no debate com o Papa João XXII sobre a pobreza de Cristo no século XIV – sobretudo a contribuição de Guilhermo de Ockam e dos seus seguidores nominalistas, que se inseria no debate maior entre o Papa e o Imperador sobre qual autoridade teria o poder universal sobre o mundo (*plenitudo potestatis totius orbis*);
- e a contribuição dos teólogos de Salamanca, Francisco de Vitória, Domingos de Soto e Bartolomé de Lãs Casas, durante o debate sobre a legitimidade da Conquista do Novo Mundo, na primeira metade do século XVI.[48]

Não se tratava ainda de uma mudança radical de paradigma, como acontecerá mais tarde com Thomas Hobbes, mas de um reinter-

---

[47] Para Brian Tierney as origens da doutrina dos direitos naturais subjetivos devem ser procuradas não somente em Ockam e nos nominalistas – como afirma Villey – mas também e sobretudo na "jurisprudência criativa que, no XII e XIII século, estabelecia os fundamentos da tradição legal Ocidental". Os canonistas e civilistas medievais são, para Tierney, as fontes diretas da Escola de Salamanca e de Bartolomé de Las Casas. TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*, Emory: Scholars Press 1997, p. 97 e pp. 255-287. Ver também: TIERNEY, Brian, *Aristotle and the American Indians - Again. Two critical discussion,* in "Cristianesimo nella Storia", Bologna 12 (1991), pp. 295-322.

[48] Sobre esse debate ver o trabalho clássico: HANKE, Lewis: *Aristotle and the American Indians*, Bloomington & London, 1959. Ver também TOSI, Giuseppe. *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): "Veri domini" o "servi a natura"?*, Edizioni Studio Domenicano, Divus Thomas, Bologna, Itália 2002. (publicação de parte da tese de doutorado).

pretação de alguns dos conceitos cruciais da tradição política e jurídica, tais como *jus, dominium, potestas, jurisdictio, libertas,*que assumem um novo significado, embora a estrutura conceitual na qual estão incluídos não mude significativamente.[49]

A concepção subjetiva dos direitos naturais ainda não é idêntica à concepção dos modernos direitos humanos, mas cria as condições para o surgimento da doutrina dos direitos humanos, enquanto direitos do indivíduo livre e autônomo, sobretudo a partir da obra de Thomas Hobbes, no século XVII.[50]

É por isso que iniciamos a nossa história a partir da modernidade, porque é nela que os conceitos adquirem o seu significado próprio e distinto daquele antigo. Isto não significa, porém, afirmar que "antes" dos direitos humanos modernos só existia o arbítrio, ou seja, um mundo sem leis: havia sim, como vimos, uma ordem jurídica complexa que regulamentava as relações sociais: havia "direito" (*jus*) embora não houvesse "direitos" (*jura*) como o entenderão os modernos e contemporâneos.

É importante também sublinhar que há ruptura, mas também continuidade entre a tradição jusnaturalista antiga e moderna: a conceitualidade antiga e medieval não desaparece abruptamente, não somente pela permanência das tradições religiosas na sociedade moderna e contemporânea, mas também pela secularização dos conceitos religiosos, isto é, pela sua tradução numa linguagem não mais sagrada, mas secular e leiga. Assim, os conceitos da teologia política e da metafísica cristã, consolidados no Ocidente durante longos séculos, continuam operando em profundidade nas legitimações últimas das convicções morais e éticas da nossa cultura laica e secularizada.[51]

---

[49] Para uma mudança de paradigma ver: SCATTOLA, Merio. *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplçina politica nell'età moderna*, Milano: Franco Angeli 2003.

[50] HOBBES, Thomas. *Leviatã, (1651)*, Abril Cultural, São Paulo 1983.

[51] TIERNEY, Bryan. *The Idea of Natural Rights. Studies on Ntarual Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*, Emory:

2. A AFIRMAÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS HUMANOS: UM PROCESSO CONTRADITÓRIO.

O nosso estudo tem como marco temporal a Modernidade, isto é, o período que inicia com as grandes descobertas geográficas dos séculos XV/XVI até a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU de 1948. Neste período, ocorreu um gigantesco fenômeno histórico: a expansão da civilização européia (e, de maneira mais geral, da civilização ocidental) sobre o resto do mundo, fazendo com que, pela primeira vez, a história de uma civilização particular se identificasse progressivamente com a história do mundo.

Para Karl Marx, a História Universal que estava se constituindo a partir da expansão da Europa sobre o resto do mundo, e que Hegel havia idealizado como tendo como sujeito o Espírito do Mundo (*Weltgeist)*, é, de fato, a história da criação do mercado mundial:

> Na história existente até o momento é certamente um fato empírico que os indivíduos singulares, com a transformação da atividade em atividade histórico-mundial, tornam-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (uma opressão que representavam como uma astúcia do assim chamado Espírito do Mundo - *Weltgeist*), um poder que se tornou cada vez mais maciço e se revela, em última instância, como *mercado mundial.*[52]

A criação de um mercado mundial, desde o tráfico de escravo em larga escala até os contemporâneos processos de globalização econômica e financeira (baste pensar na enorme dívida externa dos países dominados) é o grande fenômeno macro-histórico que condiciona todo o processo de universalização dos direitos humanos e que de-

---

Emory University, 1997.

[52] MARX, Karl, *A ideologia alemã*, op. cit., pp. 53-54.

vemos sempre ter presente nas nossas análises históricas e atuais. A relação entre o processo de "universalização" dos direitos e o processo de "globalização" da economia que começa na Idade Moderna até os nossos dias, é uma das questões fundamentais que merece uma atenção permanente. [53]

Por isso, a história conceitual ou história das idéias deverá ser lida sempre mostrando a relação e a vinculação com a história social, com os acontecimentos sociais que têm como protagonistas as classes, os estamentos, as corporações, os conflitos religiosos, econômicos, culturais, políticos e as lutas sociais que perpassam o longo processo de afirmação histórica dos direitos do homem, e que é objeto de outros ensaios presente neste mesmo volume.[54]

Este é o âmbito macro-histórico que devemos ter presente e que condiciona a nossa analise das teorias e das práticas que contribuíram para a formação do *corpus* filosófico e jurídico dos direitos do homem. Estes, nascidos no contexto da civilização européia, como momento da sua história, foram, desde o começo, intimamente relacionados com todo o processo que fez da história da Europa a história do Mundo. Os povos do chamado Novo Mundo foram parte integrante, desde os primórdios, da moderna história do Ocidente, mas a sua integração sempre foi, até os dias de hoje, subordinada, dependente, ao mesmo tempo includente e excludente. O primeiro grande encontro, ou melhor, desencontro, entre a Europa e os povos "descobertos", deu origem ao maior genocídio de que se tem memória na história da humanidade.[55]

---

[53] Ver a respeito o artigo de Robert Kurz, *Paradoxo dos direitos humanos*, Folha de São Paulo, 16/03/2003.

[54] Para uma reconstrução da história social dos direitos humanos, ver: TRINDADE, José Damiano de Lima, *Anotações sobre a história social dos direitos humanos*, in "Direitos Humanos. Construção da Liberdade e da Igualdade", Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, São Paulo 1998, pp. 23-163.

[55] McALISTER L. N, *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo (1492-1700)*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 115-118. TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América. A questão*

Historicamente, o processo que levou à criação e à consolidação dos direitos humanos é contemporâneo à expansão da Europa e do Ocidente sobre o mundo inteiro e está indissoluvelmente ligado a este processo e as suas contradições. Se, no chamado Ocidente, a consolidação de alguns direitos fundamentais foi fruto de muitas lutas e conflitos e guerras, os países extra-europeus foram, desde o começo, excluídos deste processo, ou melhor, participaram dele como vítimas.

Como escreve Enrique Dussel, historiador e filósofo da libertação, em uma de suas conferências pronunciadas na Europa, em 1992, na ocasião dos 500 anos da Conquista da América:

> Nestas conferências queremos provar que a Modernidade è realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A modernidade aparece quando a Europa se afirma como "centro" de uma História *Mundial* que inaugura, e por isso a "periferia" è parte de usa própria definição. O esquecimento desta "periferia" (e do fim do século XV, do século XVI e começo do século XVII hispano-lusitano) leva os grandes pensadores contemporâneos do "centro" a cair na *falácia eurocêntrica* no tocante à compreensão da Modernidade. [56]

Essa história é complexa, ambígua, ao mesmo tempo de emancipação e opressão, de inclusão e de exclusão, eurocêntrica e cosmopolita, universal e particular. Por isso, não podemos não considerar o lugar social do qual parte a nossa reconstrução histórica e não podemos não prestar uma maior atenção aos aspetos contraditórios do fenômeno procurando identificar o "nosso" lugar, enquanto latino-americanos, neste processo de constituição de uma história mundial.

---

do outro, Martins Fontes, São Paulo 1999.

[56] DUSSEL, Enrique *1492: O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade,* Vozes, Petrópolis, RJ 1993, p. 7.

Este olhar "de baixo", dos excluídos, das vítimas, pode e deve ser a nossa contribuição para uma reconstrução da história dos direitos do homem menos unilateral e simplista do que geralmente aparece nos manuais de divulgação da história dos direitos humanos, os quais apresentam a seguinte trajetória: iniciam desde *a Magna Charta Libertatum* da Inglaterra do século XIII, passando pela Revolução Gloriosa Inglesa do Século XVII, até a Revolução Americana e Francesa do Século XVIII para concluir finalmente com a Declaração Universal das Nações Unidas do Século XX. A Europa e o Ocidente aparecem, assim, como o espaço onde progressivamente, ainda que com contradições, se forja a emancipação do homem, que é, posteriormente, estendida a toda a humanidade como modelo a ser seguido. O resto do mundo constitui o agente passivo, marginal, é o "outro" que não é "descoberto", mas "ocultado" como afirma Enrique Dussel [57], e recebe o verbo dos direitos humanos do Ocidente civilizado.

3. O JUSNATURALISMO MODERNO E OS DIREITOS DE LIBERDADE

Para reconstruir uma história conceitual dos direitos humanos, utilizaremos um esquema didático que é inevitavelmente sumário, mas que tem como objetivo traçar algumas linhas históricas que permitam uma melhor compreensão dos alicerces doutrinários da declaração Universal de 1948.

A doutrina filosófico-jurídica que funda os direitos humanos é o **jusnaturalismo moderno** e os momentos inaugurais desta nova maneira de entender os homens e a sociedade, podem ser encontrados em autores como Nicolau Maquiavel (1469-1527), Jean Bodin (1528-1596) Hugo Grotius (1583-1645); mas sobretudo no filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679).

---

[57] DUSSEL, Enrique, *op. cit.*

3.1. O modelo jusnaturalista

As características principais do que Norberto Bobbio define como "modelo jusnaturalista ou hobbesiano" [58] são as seguintes:

Individualismo. Existem, para alguns autores como dado histórico para outros como uma pura hipótese de razão, indivíduos num estado de natureza anterior à criação do Estado civil, que vivem numa condição de igualdade diante da necessidade e da morte e gozam de direitos naturais intrínsecos, tais como o direito à vida, à propriedade, à liberdade.

O Estado de natureza. É o "mito fundador" e o pressuposto comum a todos os pensadores deste período, ainda que eles o caracterizem de modo divergente: ora como um estado de guerra (Hobbes)[59], ora como um estado de paz instável (John Locke- 1632-1704) [60] ora como primitivo estado de liberdade plena (J. J. Rousseau - 1712-1778)[61]. É um estado do qual é preciso sair de alguma forma para constituir o estado civil onde os direitos, "teoricamente" ilimitados, mas praticamente inviabilizados, serão garantidos.

As leis de natureza, eternas e imutáveis. São entendidas como leis racionais que indicam ao homem como sair do estado de natureza e garantir a paz. Se o homem fosse um ser somente de razão seguiria estas leis sem precisão de coação, mas como ele é também um ser de paixão é preciso que intervenha uma força para obriga-lo a se-

---

[58] Ver: BOBBIO, Norberto *O modelo jusnaturalista* in, BOBBIO, N. e BOVERO, M., "Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna", trad. Carlos Nelson Coutinho, Brasiliense, São Paulo 1986 (1979), pp.13-100.

[59] HOBBES, Thomas, *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil (1651)*, São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

[60] LOCKE John, *Segundo tratado sobre o Governo civil (1689-90*), São Paulo: Abril Cultural, 1983.

[61] ROUSSEAU, Jean Jacques, *Do Contrato Social (1757)*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

guir estas leis. Daí a necessidade de um pacto que faça respeitar as leis de razão.

O Pacto Social. É entendido como um pacto artificial, não importa se histórico ou ideal, entre indivíduos livres para a formação da sociedade civil que, desta maneira, supera o estado de natureza. Através deste pacto ou contrato os indivíduos, que viviam como multidão (*multitudo)* no estado de natureza, tornam-se um povo (*populus)* . O preço a pagar é a perda da liberdade absoluta que cada um gozava no estado natural para entregá-la nas mãos do soberano. O que há em comum entre os autores é o caráter voluntário e artificial do pacto ou do contrato, cuja função é garantir os direitos fundamentais do homem que, no estado de natureza, eram continuamente ameaçados pela falta de uma lei e de um Estado que tivesse a força de faze-los respeitar. O poder que se constitui a partir do pacto tem sua origem não mais em Deus ou na natureza, mas do "consenso" entre os indivíduos. Nasce a idéia do "povo" ou da "nação" como origem e fundamento do poder.

O Estado. Os filósofos jusnaturalistas admitem várias formas de Estado. Hobbes defende o poder único e monolítico do soberano, sem divisão dos poderes e com a controle da religião por parte do Estado (concepção absolutista), Locke defende modelo da divisão dos poderes entre o rei o e parlamento, sendo o parlamento a fonte originária do poder e admitindo a tolerância religiosa, ou seja a existência de mais religiões no mesmo Estado (monarquia constitucional ou parlamentar de tipo liberal); Rousseau defende um modelo de Estado em que a Assembléia Geral representa diretamente a vontade geral (modelo democrático); Kant projeta, pela primeira vez, a idéia de uma federação mundial de Estados republicanos, onde sejam respeitados os direitos fundamentais e a divisão dos poderes, regidos por um direito cosmopolita (modelo republicano).[62]

---

[62] KANT Immanuel., *Idéia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita* (1784) e *À Paz Perpétua. Um projecto Filosófico* (1796), Lisboa: Edições 70, 1990.

Os direitos naturais. Apesar das diferentes concepções de Estado, todos os jusnaturalistas modernos, inclusive Hobbes, afirmam que o Estado nasce da associação dos indivíduos livres para proteger e garantir a efetiva realização dos direitos naturais inerentes aos indivíduos, que existiam "antes" da criação do Estado e que cabe ao Estado proteger. Para Hobbes trata-se, sobretudo, do direito à vida, para Locke do direito à propriedade, para Rousseau e Kant (1724-1804) do único e verdadeiro direito natural, que inclui todos os outros, isto é, a liberdade entendida como autonomia do sujeito.

A tolerância. A idéia de tolerância religiosa, proposta por Locke na *Carta sobre a tolerância* e divulgada pelos iluministas, muda progressivamente a relação entre Estado e Igreja, tornando a religião um assunto não mais público, mas privado e a Igreja uma associação privada; ao mesmo tempo, a liberdade de religião impulsiona também a liberdade pensamento, de expressão, de imprensa fortalecendo assim a esfera "privada" do cidadão e o âmbito dos direitos civis.

3.2. Revoluções "burguesas" e história mundial: os direitos de liberdade.

Tais doutrinas surgiram nos séculos XVII e XVIII, no período de ascensão da burguesia que estava reivindicando uma maior representação política frente à nobreza e ao clero. Elas forneciam uma justificativa ideológica consistente aos movimentos revolucionários que levariam progressivamente à dissolução do mundo feudal e à constituição do mundo moderno. O *jusnaturalismo* moderno teve uma importante influência sobre as grandes revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII:

A Declaração de Direitos (*Bill of Rights)* de 1688/89 da assim chamada *Revolução Gloriosa* que concluiu o período da "revolução inglesa", iniciada em 1640 com a guerra civil, levando à formação de uma monarquia parlamentar;

A *Declaração de Direitos do Estado da Virgínia* de 1777, que foi a base da declaração da Independência dos Estados Unidos da América (em particular as primeiras 10 emendas de 1791);

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa de 1789 que foi o "atestado de óbito" do *Ancien Régime* e abriu caminho para a proclamação da República.[63] Um outro documento importante é a constituição de 1791, em pleno auge da revolução.

As doutrinas jusnaturalistas possuíam dois núcleos teóricos fundamentais: os "direitos naturais" e a "soberania popular", ou seja o liberalismo e a democracia, doutrinas que encontram em Locke e Rousseau respectivamente os seus principais teóricos. O liberalismo pregava a limitação dos poderes do Estado cuja função era garantir os direitos subjetivos "naturais", e portanto pré-políticos, que os cidadãos possuíam no estado de natureza. O pacto social cria o Estado para a garantia dos direitos dos cidadãos. O liberalismo, que se forjou na luta contra o absolutismo, tem uma concepção "negativa" do Estado como mal menor que deve ser limitado e controlado para não abusar dos direitos dos cidadãos e não interferir na sua esfera privada: entendida aqui tanto como "privacidade" pessoal quanto como propriedade privada, isto é, mercado.

Os direitos da tradição liberal têm o seu núcleo central nos assim chamados "direitos de liberdade", que são fundamentalmente os direitos do indivíduo (burguês) à vida, à liberdade, à propriedade, à segurança. O Estado limita-se a garantia dos direitos individuais através da lei sem intervir ativamente na sua promoção. Por isto, estes direitos são chamados de direitos de **liberdade negativa,** porque têm como objetivo a **não intervenção** do Estado na esfera dos direitos individuais.

---

[63] Para uma apresentação das principais declarações comentadas ver: COMPARATO, Fábio Konder, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo: Saraiva 1999.

Apesar da afirmação de que "os homens nascem e são livres e iguais", uma grande parte da humanidade permanecia excluída dos direitos. As várias declarações de direitos das colônias norte-americanas não consideravam os **escravos** como titulares de direitos tanto quanto os homens livres. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa não considerava as **mulheres** como sujeitas de direitos iguais aos dos homens[64]. Em geral, em todas estas sociedades, o voto era censitário e só podiam votar os homens adultos e ricos; as mulheres, os pobres e os analfabetos não podiam participar da vida política. Devemos também lembrar que estes direitos não valiam nas relações internacionais. Com efeito, neste período na Europa, ao mesmo tempo em que proclamavam-se os direitos universais, tomava um novo impulso o grande movimento de **colonização** e de **exploração** dos povos extra-europeus; assim, a grande parte da humanidade ficava excluída do gozo dos direitos.

É oportuno relembrar também que a criação de um mercado mundial foi possível graças à pilhagem e a drenagem de enormes recursos dos povos colonizados e a reintrodução em ampla escala da escravidão; fenômenos que contribuíram para o processo histórico da acumulação primitiva do capital, que deu o grande impulso à criação e expansão do sistema capitalista mundial.

A **escravidão** foi implantada na época Moderna pela "potências cristãs", tendo Portugal o monopólio do tráfico, numa forma tanto mais brutal e injustificável enquanto abertamente em contraste com a doutrina da liberdade e igualdade natural de todos os homens da tradição cristã secularizada pela modernidade. E, se os antigos discriminavam os "bárbaros", foram os modernos que inventaram o racismo na sua forma específica como um produto "novo" do etnocentrismo e do cientificismo europeu que a Antigüidade não conhecia.

---

[64] Olympe de Gouge elaborou uma Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã que foi rejeitada por unanimidade pela Assembléia Nacional Francesa em 1791. A proponente foi posteriormente levada a guilhotina no período do Terror.

Como afirma Bobbio[65], liberalismo e democracia são dois conceitos distintos e até certo ponto contrapostos e podem existir sociedades liberais não democráticas. Os liberais não tinham compromisso com a democracia e identificavam o cidadão "de bem" com o cidadão "de posse", o único que tinha as condições de exercitar plenamente o direitos políticos. Aliás os liberais tinham receio de que uma ampliação irrestrita da cidadania se transformasse numa "tirania ou ditadura da maioria". Era o medo das novas classes proletárias emergentes e da nova sociedade de massa, que aparece, por exemplo, num autor como Tocqueville.[66]

4. O SOCIALISMO E OS DIREITOS DE IGUALDADE

A tradição liberal dos direitos do homem - que domina o período que vai do Século XVII até a metade do Século XIX, quando termina a era das revoluções burguesas – se aboliu os privilégios do antigo Regime, criou porém novas desigualdades.[67] É nessa época, que irrompe na cena política o socialismo, que encontra suas raízes naqueles movimentos mais radicais da Revolução Francesa que queriam não somente a realização da liberdade, mas também da igualdade.

O socialismo, sobretudo a partir dos movimentos revolucionários de 1848 (ano em que foi publicado o *Manifesto Comunista*)[68], reivindica uma série de direitos novos e diversos daqueles da tradição liberal. A *egalité* da Revolução Francesa era somente (e parcialmente) a igualdade dos cidadãos frente à lei, mas o capitalismo estava criando

---

[65] BOBBIO, Norberto *Liberalismo e democracia*, São Paulo: Brasiliense 1990.

[66] TOCQUEVILLE, Aléxis de, *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fonte 1998, Livro I, p, 294-305.

[67] Ver: HOBSBAWN, Eric, *A era das revoluções (1789-1848)*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1982.

[68] MARX, K. ENGELS, F. *O manifesto comunista*, organização e introdução de Osvaldo Coggiola, Boitempo, São Paulo 1991.

novas grandes desigualdades econômicas e sociais e o Estado não intervinha para pôr remédio a esta situação.

Em relação aos direitos do homem, o movimento socialista se dividiu em duas principais correntes: uma corrente doutrinária que, a partir da crítica radical de Marx aos direitos humanos enquanto direitos burgueses vai levar a privilegiar os direitos econômicos e sociais em detrimento dos direitos civis e políticos. É a corrente do marxismo-leninismo revolucionário que se tornará ideologia oficial dos regimes comunistas do século XX. A outra corrente doutrinária é o socialismo reformista ou social-democrático que procurará conciliar os direitos de liberdade com os direitos de igualdade mantendo-se no marco do sistema capitalista e do estado liberal de direito, enfatizando a sua dimensão democrática.

Marx foi um crítico radical das doutrinas dos direitos humanos porque, como historicista e, neste aspeto, fiel discípulo de Hegel, não admitia a existência de "direitos naturais" mas somente de direitos historicamente determinados. Para ele, os direitos humanos não são universais, mas expressão dos interesses de uma classe específica, a burguesia, e, portanto, como direitos burgueses, não "interessam" à classe proletária, direta e irreconciliável antagonista da burguesia. Tais críticas foram expressas num escrito juvenil intitulado *A questão judaica* onde Marx critica os direitos da tradição liberal, em particular o direito de propriedade e de liberdade de religião, afirmando que:

> Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para o seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociada da comunidade. [...] Assim, o homem não se viu libertado da religião; obteve, na verdade, a liberdade religiosa. Não se viu libertado da propriedade; obteve a liberdade de propri-

> edade. Não se viu libertado do egoísmo da indústria; obteve a liberdade industrial" [69]

Tais críticas foram seguidas e repetidas, muitas vezes sem maiores questionamentos, por grande parte da tradição marxista, criando um distanciamento e uma desconfiança dos marxistas e dos movimentos sociais que a ele se inspiravam para com as doutrinas dos direitos humanos que durou mais de um século, até a queda do comunismo na União Soviética e nos paises socialistas a ela aliados, e que, em parte ainda continua nos meios acadêmicos. [70]

Apesar das críticas radicais de Marx, o movimento histórico real da classe trabalhadora do século XIX e XX tomou um rumo diferente: exigiu a ampliação e universalização dos direitos "burgueses", através da luta pela ampliação da cidadania, isto é, pela ampliação dos direitos civis e políticos ao conjunto dos cidadãos. Luta que foi protagonizada pelos "excluídos" do sistema capitalista durante todo o século XIX e grande parte do século XX e foi inspirada pelas doutrinas socialistas "reformistas" que aceitaram os princípios do Estado de Direito. Tais movimentos tiveram um papel fundamental na ampliação dos direitos civis e políticos, sobretudo com o sufrágio universal que introduziu as "massas populares" no jogo político, fenômeno absolutamente novo na história da humanidade.

Mas os movimentos socialistas e social-democráticos não rei-

---

[69] MARX, K., *A questão judaica*, São Paulo: Centauro ed., 2000, p. 41.

[70] Não podemos evidentemente enfrentar com profundidade nem tampouco esgotar aqui o tema da relação entre marxismo e direitos humanos, que mereceria um tratamento a parte. Sobre o assunto ver: LEFORT, Claude*, A invenção democrática. Os limites do totalitarismo*. São Paulo, Brasiliense 1983. Ver também OLIVEIRA, Luciano, *Imagens da democracia. Os direitos humanos e o pensamento político da esquerda no Brasil*, Pindorama, Recife 1996. Uma posição mais ortodoxa, é a de Mészáros: *Marxismo e direitos humanos*, in MÉSZÁROS, István, "Filosofia, Ideologia e Ciência Social. Ensaios de negação e afirmação", Editora Ensaio,São Paulo, 1993, pp. 203-217.

vindicavam somente a ampliação da cidadania, introduziram também um novo conjunto de direitos, desconhecidos e alheios ao liberalismo: os direitos de igualdade ou econômicos e sociais, direitos eminentemente coletivos, enquanto os direitos de liberdade eram eminentemente individuais: ou seja uma democracia não somente política, mas social.

Já nas constituições sucessivas à "Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789", como por exemplo, nas Constituições de 1791 e 1793 elaboradas durante o período revolucionário, aparecem os primeiros "direitos sociais": à assistência pública aos pobres e necessitados, considerada "um direito sagrado", ao trabalho, à instrução primária universal e gratuita. Tais direitos não tiveram maiores conseqüências, na época, mas reaparecerão com mais efetividade na Constituição Francesa de 1848[71], abrindo assim o longo caminho que levaria progressivamente à inclusão de uma serie de direitos novos e estranhos à tradição liberal (direito à educação, ao trabalho, à seguridade social, à saúde) que modificam a relação do indivíduo com o Estado.

Na sua luta contra o absolutismo, o liberalismo considerava o Estado como um mal necessário e mantinha uma relação de intrínseca desconfiança: a questão central era a garantia das liberdades individuais **contra** a intervenção do Estado nos assuntos particulares. Agora, ao contrário, tratava-se de obrigar o Estado a fornecer um certo número de serviços para diminuir as desigualdades econômicas e sociais e permitir a efetiva participação de todos os cidadãos à vida e ao "bem-estar" social. Podemos ler este processo também como uma predominância da concepção "democrática" e republicana do Estado de Direito sobre uma concepção estritamente liberal.

Este movimento, que marca as lutas operárias e populares do século XIX e XX, tomará um grande impulso com as revoluções socialistas do século XX; antes da Revolução Soviética, a Revolução Me-

---

[71] Ver. COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva 1999. cap. 5° e 6°

xicana de 1915/17 havia já colocado claramente em primeiro plano a necessidade de garantir os direitos econômicos e sociais[72] Nos países que permaneceram capitalistas, os governos se viram obrigado, para satisfazer os movimentos sociais internos e afastar a ameaça externa do comunismo, a realizar amplos programas de socialização e distribuição da renda, com as experiências social-democráticas, laboristas e cristão-democráticas européias.

De fato, através das lutas do movimento operário e popular, os direitos sociais, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, começaram a ser colocados nas Cartas Constitucionais e postos em prática, criando assim o chamado "Estado do Bem-estar Social" (*Welfare State*) nos países capitalistas (sobretudo europeus). Devemos aqui porém anotar uma diferença fundamental: se nos países capitalistas o Estado do bem estar social foi se constituindo como uma ampliação do Estado de Direito[73], nos paises comunistas, a garantia de amplos direitos econômicos e sociais foi realizada às custas das liberdades individuais, dos direitos civis e políticos dos cidadãos.

Não podemos esquecer também que, entre as duas guerras mundiais, houve uma outra "alternativa" ao Estado de direito liberal promovida pelos movimentos conservadores e reacionários anti-modernos e anti-liberais que tiveram a sua máxima expressão no fascismo e no nazismo. Giovanni Gentile, filosofo neo-hegeliano e um dos "intelectuais orgânicos" do fascismo, a partir do conceito de totalidade ética de Hegel, criou a doutrina do "Estado ético" que haveria de superar as antinomias do liberalismo: sabemos quais foram os êxitos teóricos e práticos destas doutrinas totalitárias.[74]

Embora com as devidas diferenças históricas, tanto o fascismo e o nazismo, como o comunismo soviético (sobretudo na sua versão

---

[72] IDEM, pp. 160-178.
[73] MARSHALL, T. H., *Cidadania, Classe social e Status*, Rio de Janeiro. Jorge Zahar 1967.
[74] ARENDT, Hanna, *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

stalinista), foram realizações históricas do *estado ético.* Em ambos os casos, cabe ao Estado e às suas instituições defender um conjunto de valores coletivos (o nacionalismo, o racismo, o socialismo), em nome dos quais se legitima o desrespeito aos direitos civis e políticos dos cidadãos. Duas concepções que, não por acaso, eliminaram (o nazismo) ou limitaram fortemente (o comunismo) os direitos civis e políticos dos cidadãos e conduziram a formas distintas, porém correlatas, de totalitarismo.[75] O nazismo realizou, no coração da civilizada Europa, um regime que, em nome do total desprezo à idéia de igualdade entre os homens, provocou uma política de genocídio e de extermínio poucas vezes vistas na história da humanidade. O comunismo, ideologia bem diferente do nazismo devido à sua concepção universalista que fazia da igualdade econômica e social entre os homens a sua principal bandeira de luta, promoveu uma ampla garantia dos direitos econômico-sociais, acompanhada porém por uma brutal restrição, ou até eliminação, dos direitos civis e políticos individuais.

5. O CRISTIANISMO SOCIAL E OS DIREITOS DE SOLIDARIEDADE.

Antes de chegarmos à contemporaneidade, é preciso dizer algo a respeito de um outro ator social que desenvolveu um papel importante na história conceitual e social dos direitos humanos, isto é, o cristianismo social, e, em particular, à doutrina social da Igreja Católica.

A mensagem bíblica contém um forte chamamento à fraternidade universal: o homem foi criado por Deus a sua imagem e semelhança e todos os homens são irmãos porque tem Deus como Pai; o homem tem um lugar especial no Universo e possui uma sua intrínseca dignidade. A doutrina dos direitos naturais que, como vimos, os pensadores cristãos elaboraram a partir de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição judaica, valoriza a dignidade do homem e considera

[75] Ver o verbete Totalitarismo. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PAQUINO, *G. Dicionário de política.* Brasília: Ed. UnB, 1986.

como naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus imprimiu "no coração" de todos os homens[76].

Deste ponto de vista, a doutrina moderna dos direitos humanos pode ser considerada como uma "secularização", isto é, uma tradução em termos não religiosos, mas leigos e racionalistas, dos princípios fundamentais da antropologia teológica cristã, que conferia a homem uma sua intrínseca dignidade enquanto criado e imagem e semelhança de Deus.[77]

Porém, o envolvimento e a identificação da Igreja com as estruturas de poder da sociedade antiga e medieval fez com que os ideais da igualdade natural e da fraternidade humana que ela proclamava não fossem, de fato, colocados em prática. Com o advento dos tempos modernos, a Igreja Católica, fortemente atingida pelas grandes reformas religiosas, sociais e políticas das revoluções burguesas, e pelo avanço do movimento socialista e comunista, foi perdendo progressivamente uma grande parte do poder econômico que se fundava na propriedade da terra. Este foi um dos motivos principais da hostilidade da Igreja contra as doutrinas dos direitos humanos da modernidade: a Igreja permaneceu defendendo o antigo regime de que era uma parte fundamental, com todos os seus privilégios e reagiu contra as "novidades" da modernidade.

Ainda no Século XIX, já no fim da Idade Moderna, o Papa Pio VI, num dos numerosos documentos contra-revolucionários, afirmava que o direito de liberdade de imprensa e de pensamento é um "direito monstruoso" deduzido da idéia de "igualdade e liberdade humana" e comentava: "Não se pode imaginar nada de mais insensato que estabe-

---

[76] Ver MARITAIN, Jacques, *Os direitos do homem e a lei natural,* trad. de Afrânio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro 1967; LIMA, Alceu Amoroso, *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis 1999.

[77] Ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima, *Ética e Direito,* in "Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura", Loyola, São Paulo 1993, pp. 135-180.

lecer uma tal igualdade e uma tal liberdade entre nós."[78] Em 1832, o Papa Gregório XVI afirmava que: "É um princípio errado e absurdo, ou melhor uma loucura (*deliramentum*), que se deva assegurar e garantir a cada um a liberdade de consciência. Este é um dos erros mais contagiosos". [79]

A hostilidade da Igreja Católica aos direitos humanos começa a mudar somente com o Papa Leão XIII que, com a Encíclica *Rerum Novarum* de 1894, dará início à doutrina social; com ela, a Igreja Católica procura inserir-se de maneira autônoma entre o liberalismo e o socialismo propondo uma via própria inspirada nos princípios cristãos. Este movimento continuará durante todo o século XX e levará a Igreja Católica, especialmente após o Concilio Vaticano II (1961-66), a modificar radicalmente a sua posição de condenação dos direitos humanos[80] Mais recentemente, o papa João Paulo II, na sua Encíclica *Redemptor Hominis*, reconheceu o papel das Nações Unidas na defesa dos "objetivos e invioláveis direitos do homem." [81]

A Igreja Católica se inseriu assim, ainda que tardiamente, no movimento mundial pela promoção e tutela dos direitos humanos, em conjunto com outras igrejas cristãs, num diálogo ecumênico aberto às outras grandes religiões mundiais. Cabe aqui citar, só a titulo de exemplo, a *Declaração para uma Ética Mundial*, promovida pelo Parlamento das Religiões Mundiais, realizado em Chicago em 1993[82]; e os trabalhos de alguns teólogos ecumênicos, como Hans Küng, que de-

---

[78] Citado por BOBBIO, N. *A herança da grande revolução,* in "A era dos direitos", Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 130.

[79] Citado por SWIDLER, L., *Diritti umani: una panoramica storica*, in "Etica delle religioni universali e diritti umani", Concilium 2 (1990), p. 40.

[80] Ver, por exemplo, quanto à liberdade de religião o documento conciliar intitulado *dignitatis humanae* , especialmente os § 1045/1046.

[81] Citado em SWIDLER , *op. cit.* , p. 43.

[82] Ver: KÜNG, Hans e KUSCHE, Karl Josef (ed), *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del parlamento delle religioni mondiali*, Rizzoli, Milano 1995.

fende a importância central das religiões para a promoção de uma cultura da paz e da tolerância e não da guerra e do fanatismo.[83]

Não podemos, finalmente, esquecer a contribuição aos direitos humanos, considerados na sua integralidade, da teologia e da filosofia da libertação latino-americana com as obras, entre muitas, dos teólogos Gustavo Gutierrez no Peru, Leonardo Boff e José Comblin no Brasil e do filósofo e historiador argentino Enrique Dussel. [84] A teologia da libertação é fruto de um amplo movimento de renovação da Igreja Católica, sobretudo latino-americana. A partir do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, onde foi proclamada a opção pelos pobres, setores da Igreja católica iniciaram um movimento de ruptura da antiga aliança, que durava desde os tempos coloniais, com a estrutura tradicional do poder para se engajar na luta de libertação dos pobres e dos oprimidos[85].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com essa breve e sumária reconstrução da história conceitual dos direitos humanos, chegamos à contemporaneidade, quando, em meados do século passado, acontece um dos episódios centrais da afirmação histórica dos direitos humanos, isto é, a Declaração Universal

---

[83] KÜNG, Hans, *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo, Paulinas 1992; *Uma ética global para a política e a economia mundiais,* Vozes, Petrópolis 1999.

[84] Ver OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, *Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação*, in "Teologia e Pastoral", Loyola, São Paulo 2002, pp. 59-81.

[85] Numa história dos direitos humanos, vista a partir da América Latina, não poderia faltar a figura do dominicano Bartolomé de Las Casas, que foi o primeiro defensor da causa indígena. Ver: JOSAPHAT, Carlos (Frei), *Las Casas. Todos os direitos para todos,* Loyola, São Paulo 2000, que é uma das poucas obras em língua portuguesa sobre o frade dominicano.

das Nações Unidas de 1948, onde confluem as contribuições das três doutrinas que analisamos.

REFERÊNCIAS

AUTORES CLÁSSICOS

ARISTÓTELES, *Política.* I 2, 1253, trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1997.

HOBBES, Thomas, *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil (1651)*, trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Abril Cultural, São Paulo 1983 (Os Pensadores).

KANT Immanuel. *Idéia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita* (1784), São Paulo: Brasiliense, 1987.

KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua. Um projecto Filosófico* (1796), Lisboa: Edições 70, 1990

LOCKE John, *Segundo tratado sobre o Governo civil(1689-90*), Abril Cultural, São Paulo 1983.

MARX, K. ENGELS, F. *O manifesto comunista*, organização e introdução de Osvaldo Coggiola, Boitempo, São Paulo 1991.

MARX, K., *A questão judaica*, São Paulo: Centauro ed., 2000,

MARX, Karl *O Capital*, DIFEL Editora, São Paulo 1982, Vol II, Cap. XXIV e XXV.

ROUSSEAU, Jean Jacques., *Do Contrato Social (1757)*, Abril Cultural, São Paulo 1983.

CONTEMPORÂNEOS

ARENDT, Hanna, *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo, *Sociedade e estado na filosofia política moderna,* trad. Carlos Nelson Coutinho, Brasiliense, São Paulo 1986 (1979).

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, Campus 1992 (1992); *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*, Brasiliense/UNESP, São Paulo 1989 (1981).

BRUIT, Héctor Hernan, *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*, Ed. UNICAMP/ILUMINURAS, Campinas-São Paulo 1995.

COMPARATO, Fábio Konder, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo, Saraiva 1999.

CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione sulla libertà religiosa*,Edizioni Dehoniane, Bologna 1966, § 1045/1046.

DUSSEL, Enrique, *Filosofia da Libertação. Crítica à ideologia da exclusão*, Paulus, São Paulo 1995: *O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade*, Vozes, Petrópolis, RJ 1993.

HANKE, Lewis: *Aristotle and the American Indians*, Bloomington & London, 1959.

HOBSBAWN, Eric, *A era das revoluções (1789-1848)*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1982.

KÜNG, Hans e KUSCHEL, Karl Josef (ed), *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del parlamento delle religioni mondiali*, Rizzoli, Milano 1995.

KÜNG, Hans e MOLTMANN, Jürgen (ed.), *Etica delle religioni universali e diritti umani,* Concilium, Queriniana, Brescia 2 (1990).

KÜNG, Hans, *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo, Paulinas 1992; *Uma ética global para a política e a economia mundiais,* Vozes, Petrópolis 1999.

LEFORT, Claude, *A invenção democrática. Os limites do totalitarismo*. São Paulo, Brasiliense 1983.

LIMA, Alceu Amoroso, *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis 1999.

MARITAIN, Jacques, *Os direitos do homem e a lei natural,* trad. de Afranio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro 1967

MARSHALL, T. H., *Cidadania, Classe social e Status*, Rio de Janeiro. Jorge Zahar 1967.

McALISTER L. N, *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo (1492-1700)*, Bologna 1986 (1985)

MÉSZÁROS, István, "Filosofia, Ideologia e Ciência Social. Ensaios de negação e afirmação", Editora Ensaio,São Paulo, 1993, pp. 203-217.

OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro, *Direito subjetivo - Base escolástica dos direitos humanos*, in "Revista Brasileira de Ciências Sociais", Vol. 14. N° 41, outubro/99 pp. 31-43.

OLIVEIRA, Luciano, *Imagens da democracia. Os direitos humanos e o pensamento político da esquerda no Brasil*, prefacio de Claude Lefort, Pindorama, Recife 1996.

RABENHORST, Eduardo. *Dignidade Humana e Moralidade Democrática.* Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

SCATTOLA, Merio. *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplçina politica nell'età moderna*, Milano: Franco Angeli 2003

SWIDLER, L., *Diritti umani: una panoramica storica*, in "Etica delle religioni universali e diritti umani", Concilium 2 (1990).

TIERNEY, Bryan. *The Idea of Natural Rights*. *Studies on Ntarual Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*, Emory: Emory University, 1997. *Aristotle and the American Indians - Again. Two critical discussion,* in "Cristianesimo nella Storia", Bologna 12 (1991), pp. 295-322.

TODOROV, Tzvetan, *Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana.* Zahar, Rio de Janeiro 1993, 2 Vol; *A conquista da América. A questão do outro*, Martins Fontes 1999.

TOSI, Giuseppe. *A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na "Escuela de Salamanca" e em Bartolomé de Las Casas,* atas do Simpósio Internacional sobre: «Las Escuelas de Salamanca y el Pensamiento Iberoamericano: Teoría y Praxis», Salamanca, Espanha (CD-ROM). *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): "Veri domini" o "servi a natura"?*, Edizioni Studio Domenicano, Divus Thomas, Bologna, Itália 2002.

TRINDADE, José Damião de Lima, *Anotações sobre a história social dos direitos humanos*, in "Direitos Humanos. Construção da Liberdade e da Igualdade", Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, São Paulo 1998, pp. 23-163.

VILLEY, Michel *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 1983; *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique¸* in "Quaderni Fiorentini per La Storia del Pensiero Giuridico Moderno, 1973, n° 1, p. 54; *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986.

CAP. 5

DIREITOS HUMANOS NO BRASIL EM UMA PERSPECTIVA HISTÓRIA

Monique Cittadino*
mcittadino@niagara.jpa.com.br
Rosa Maria Godoy Silveira*
rosaclio@uol.com.br

1. AS BASES DA EXCLUSÃO DE DIREITOS: O IMPÉRIO

A construção da Cidadania no Brasil constitui-se como um longo processo histórico que longe está de ter alcançado uma estabilidade. Processo que nunca se completará, pois, a cada período histórico, se acresce de novos conteúdos econômicos, sociais, políticos, culturais, que são colocados ao exercício da Cidadania.

Durante o período colonial, o país vivia sob o Antigo Regime, implantado pela metrópole portuguesa em terras americanas. Ou seja: um poder político fortemente centralizado e concentrado na realeza, configurando a monarquia absolutista. Seu apoio político provinha de uma sociedade altamente estratificada e hierarquizada, baseada em privilégios. No caso europeu, privilegiadas eram a aristocracia territorial ou de toga[86] e o clero. Na Colônia portuguesa da América, privilegiados eram os grandes proprietários de terras e de escravos, a alta ad-

---

* Doutora em História pela Universidade de São Paulo. Docente do Departamento de História. Professora da disciplina "história dos direitos humanos" nos Cursos de Especialização em Direitos Humanos da UFPB.

* Doutora em História pela Universidade de São Paulo; docente do Departamento de História da UFPB e do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, membro da ONG "Meio do Mundo: Coletivo de Cultura e Educação"; integrante da equipe de resgate do movimento sanitarista no Brasil (1985-2005) do Ministério da Saúde.

[86] Nobreza de toga (beca) eram magistrados que se nobilitavam, por sua posição e instrução.

ministração e a burguesia comercial metropolitanas, tendo como fundamentos de seus privilégios a concessão de terras e de títulos como *mercê* real por serviços prestados à Coroa no processo de conquista e defesa da Colônia.

O soberano (ou príncipe, como se denominava) detinha o monopólio da força política e subordinava todas as camadas sociais, auxiliado por um corpo de funcionários técnicos – os burocratas. A vontade do soberano regia os atos da vida pública e se impunha sobre os súditos, na busca de manter uma ordem social sem conflitos diante da qual o soberano era considerado neutro.

Não havia, ainda, cidadãos.

Havia súditos. Indivíduos sujeitos ao poder do rei enquanto indivíduos e não enquanto constituintes de camadas sociais.

Cidadania é um conceito que, originário da Grécia, se reatualiza durante o Antigo Regime na Europa Ocidental, com o fortalecimento da burguesia que, em um primeiro momento, havia estabelecido aliança com a realeza absolutista contra os poderes dos senhores feudais.

No entanto, a alta concentração do poder no soberano, pouco a pouco, se tornou um obstáculo para seus súditos, pois os impedia de uma maior participação na vida pública. Particularmente os súditos burgueses, visando garantir os seus interesses privados enquanto classe social, começaram a formular a defesa do que consideravam os seus direitos frente ao Estado: locomoção (ir e vir, essencial à circulação das mercadorias), liberdade de expressão (para poderem emitir suas idéias políticas); igualdade jurídica (contra os privilégios a determinados indivíduos e grupos); propriedade (capitalista). Constitui-se, assim, a sociedade civil, "conjunto organizado dos interesses privados" (burgueses), diferenciado da sociedade política. Os indivíduos reivindicavam participação na esfera civil e política.

No Brasil, a Cidadania e os direitos do cidadão começam a ser evocados no processo de descolonização do país, com a crítica ao Antigo Regime metropolitano por sua excessiva concentração de poder, a manutenção de privilégios de determinados grupos sociais (no caso, os comerciantes portugueses monopolistas e os administradores metropo-

litanos), o cerceamento à liberdade de expressão (havia a censura política) e à liberdade econômica e o sistema de monopólios comerciais (controlados pela burguesia comercial portuguesa, impediam o livre comércio com outros países que não Portugal).

Diferentemente da Europa, onde as idéias liberais contra o Antigo Regime foram empunhadas pela burguesia, são notadamente os grandes proprietários brasileiros de terras e de escravos que vão defendê-las na Colônia, alicerçando o processo de autonomia política em relação à metrópole portuguesa. Também certos segmentos sociais urbanos vão se valer das idéias liberais para reivindicarem maior igualdade social. Nos escravos, a autonomia gerava a expectativa de liberdade.

No entanto, a separação do Brasil não resultou de uma luta política nos moldes da Revolução Francesa (uma guerra civil) ou de outras colônias (guerra da independência das Treze Colônias norte-americanas contra a metrópole inglesa e guerras de independência de várias colônias latino-americanas contra a metrópole espanhola). Apesar de confrontos entre forças brasileiras e portuguesas, a chamada "independência" do Brasil resultou de um acordo político pelo alto, entre as elites coloniais (proprietários e comerciantes vinculados à agro- exportação) e a dinastia de Bragança, personificada no príncipe e depois imperador D. Pedro (I).

Essas características da autonomia política brasileira e mais o fato de tratar-se de uma sociedade escravista forneceram o conteúdo para a construção do Estado Nacional na ex- colônia portuguesa e para a Cidadania restritiva que vigoraria durante todo o período imperial.

Já a Carta outorgada de 1824, o primeiro texto constitucional do novo Estado, elaborado em gabinete e não mediante um processo

democrático de debates entre as várias correntes políticas do país[87], demonstrava os limites postos à cidadania.

Em primeiro lugar, porque a população escrava ficava totalmente excluída do corpo político, pois não era considerada como conjunto de sujeitos de direito. Escravos eram mercadorias, coisificados.

Uma segunda restrição à Cidadania foi a sua distinção e hierarquização em duas categorias: **cidadãos**, portadores apenas de direitos civis; e **cidadãos ativos**, portadores de direitos civis **e** políticos. Aqueles, de segunda categoria; os últimos, indivíduos que comporiam a estrutura de poder do país e lhe imprimiriam direcionamento político porque detentores de direitos de escolha dos governantes e dos representantes políticos.

Essa hierarquização constitucional entre os próprios cidadãos reconhecidos como tal e a interdição de cidadania à maioria da população brasileira eram assegurados por um sistema eleitoral baseado no voto censitário, isto é, na renda de cada pessoa. Havia um limite básico de renda que o indivíduo deveria ter, abaixo do qual – portanto, não dispondo deste requisito, não poderia ter acesso aos direitos políticos. Este sistema ia se afunilando como uma pirâmide: assim, para poder escolher os eleitores, o indivíduo tinha que ter uma renda anual, no mínimo, de 100 mil réis; para serem eleitores propriamente ditos, isto é, para escolherem os deputados e a lista tríplice de senadores por província**,** as pessoas tinham que dispor de uma renda anual de, no mínimo, 200 mil réis, o dobro, pois, da renda daqueles que os escolhiam. Por sua vez, os candidatos a deputado tinham que ter uma renda anual de, no mínimo, 400 mil réis; e, para os candidatos a senador, esta renda anual deveria ser de, no mínimo, 800 mil réis. E não terminava por aí: não se votava diretamente para a senatória, votava-se em uma lista

---

[87] Depois da autonomia política do Brasil, foi convocada uma Assembléia Constituinte, para elaborar a primeira Constituição. Mas, discordando do anteprojeto constitucional dos constituintes, o imperador Pedro I dissolveu a Assembléia e mandou um pequeno grupo de pessoas elaborar a Constituição, não sendo votada, mas outorgada. Sobre este tema, consultar: RODRIGUES, José Honório. **A assembléia constituinte de 1823.**

tríplice por província, que era encaminhada ao imperador, para que este escolhesse o senador de cada província. Os senadores indicados eram vitalícios. Como se vê, um esquema de enorme elitização do poder, cujo acesso era possível apenas aos indivíduos dotados de posses consideráveis.

Um outro dispositivo da Carta outorgada de 1824 e que restringia a Cidadania, era a esfera da distribuição dos poderes.

No regime absolutista, o poder era unificado nas mãos dos reis. Quando a burguesia européia enceta suas lutas contra o Antigo Regime, nos séculos XVII (Revoluções Inglesas) e XVIII (Revolução Francesa) – buscando um poder político que correspondesse ao seu poder econômico e que permitisse a expansão deste último – foram buscadas fórmulas para democratização da direção do Estado. Vários pensadores se dedicaram a essa questão e um deles, Montesquieu, propôs a tripartição do poder como mecanismo para evitar a sua excessiva concentração em uma só ou poucas pessoas: a estruturação do Estado em Executivo, Legislativo e Judiciário é resultante dessa proposta.

No Brasil, quando o país se autonomizou politicamente de Portugal, e foi estruturado o Estado, não foi a tripartição de poderes que se implantou, mas um outro modelo, inspirado no pensador francês Benjamin Constant: além do Executivo, Legislativo, Judiciário, foi criado um quarto poder, o Moderador que, segundo a idéia de Constant, seria um equilíbrio entre aqueles três outros. No entanto, pela Carta de 1824, o Poder Moderador era exercido pelo imperador, que já detinha o Poder Executivo, o que gerou uma distorção na pretensa democracia, uma vez que o poder se mantinha concentrado nas mãos de uma só pessoa.

Essa centralização política foi motivo de inúmeras disputas, durante o I Reinado, entre o imperador e os representantes políticos brasileiros na Câmara dos Deputados e entre o poder central e as províncias, face ao autoritarismo de D. Pedro I. O mais famoso episódio de contestação ao centralismo foi a Confederação do Equador, que eclodiu em Pernambuco e se alastrou pelas províncias vizinhas da Pa-

raíba, Rio Grande do Norte e Ceará, formando-se um governo republicano, federativo e separatista do Brasil. O movimento foi duramente reprimido e se constituiu em uma das muitas crises do I Reinado que, acumuladas, culminaram na abdicação do imperador.

O período regencial foi um período de muita instabilidade política e dificuldades de governabilidade do país, sob as regências (trinas e, depois, unas). A questão central dos debates e agitações da época era a disputa entre diferentes projetos de como estruturar o poder no Estado. Havia um confronto entre três correntes políticas: os adeptos da restauração de D. Pedro I no poder, com a manutenção do perfil de governo do I Reinado; os adeptos de uma monarquia constitucional efetiva, com maiores poderes para o Legislativo; e os defensores de um modelo republicano de governo, mais democrático.

Com a morte de D. Pedro I, em 1834, a primeira corrente se enfraqueceu e alguns de seus partidários engrossaram as fileiras da segunda corrente, chamada de **liberal moderada,** que era constituída por grandes proprietários de terras e de escravos e por comerciantes vinculados à agro-exportação e altos burocratas do Estado, defensores de um modelo de sociedade que preservasse os seus privilégios econômico- sociais e os monopólios que detinham, da força de trabalho escrava, do poder e do uso da violência. Como modelo político, propunham a monarquia constitucional. Já a corrente **liberal radical** reunia o que se denomina pequena burguesia urbana, ou seja, pequenos comerciantes, artífices, muitos profissionais liberais, militares de baixa patente, e propunha uma sociedade mais democrática, com maior igualdade social e política. Defendiam o regime republicano. Com exceção da Guerra dos Farrapos, que foi um movimento de grandes pecuaristas gaúchos, contra o Governo central, todas as demais rebeliões do período regencial envolveram estes segmentos subalternos da sociedade imperial. Os escravos formavam um caso à parte: coisificados como mercadorias, no entanto, demonstravam sua *persona* política através da luta pela liberdade, que tinha várias formas de expressão, indo até à mais radical, a sublevação, como é exemplo a revolta dos Malês, na Bahia.

Por outro lado, uma outra questão que era foco de confrontos, dizia respeito à centralização/descentralização de poderes entre o governo central (Rio de Janeiro) e as províncias. Durante os regências, várias fórmulas de organização territorial do poder foram ensaiadas:

- descentralização total até o nível local, em 1832;
- descentralização a nível de província (Ato Adicional), em 1834;
- recentralização de 1840-1841, com a Lei de Interpretação do Ato Adicional de 1834, que retirava várias atribuições das províncias; e a reforma do Código do Processo Criminal, que centralizou nas mãos do Ministério da Justiça o comando da polícia e da justiça, retirando-o dos poderes locais/provinciais. Esta última etapa soma-se à antecipação da Maioridade de D. Pedro de Alcântara, tornado imperador antes da idade legal dos 18 anos, porque era visto pelas elites como o elemento capaz de conciliar seus conflitos.

Essas várias experiências condensam uma disputa entre aqueles que defendiam maior concentração de poderes nas mãos dos proprietários de terras locais, e os que consideravam a necessidade de manter unificado o poder em um patamar mais alto (acima das localidades e das províncias), para evitar a fragmentação política do país e de sua classe dominante, a exemplo do ocorrido no extinto Império Espanhol da América.

Daí até o final do Império, o regime político manterá uma forte centralização política, que permitiu a "costura" das várias frações regionais/provinciais das elites proprietárias, em seus interesses diferenciados, e, conseqüentemente, a manutenção do seu mando sobre a enorme massa de homens livres (no sentido de não-escravos) pobres e de escravos, destituídos de direitos políticos. Nem alguns movimentos como as revoltas liberais de São Paulo e Minas Gerais, em 1842, e a Revolução Praieira, em 1848-49, ocorrida em Pernambuco, com reivindicações autonomistas, conseguiram alterar o unitarismo.[88]

---

[88] Unitarismo é a organização do poder do Estado de forma centralizada. Cf. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**.

Quanto aos direitos sociais, não eram tema da agenda política da época, de forma explícita, muito embora, em inúmeros movimentos socais do II Reinado, a insatisfação da chamada *plebe* e dos escravos tenha se manifestado contra as suas condições de vida e de trabalho. As elites brasileiras tinham muito temor do povo, característica que conservam como concepção e prática culturais e políticas até os dias de hoje. Temiam, sobretudo, um levante de escravos, cercadas que estavam de uma enorme massa de cativos.

Daí que a sociedade engendrada no Brasil imperial é marcada por uma intensa violência nas relações sociais, cujo controle e repressão efetivas ficavam a cargo dos "mandões" locais, proprietários/"coronéis" que concentravam poder econômico, prestígio político, exercício da "justiça" privada, apesar do aparato judiciário/policial dito "público". Além de violência física concreta, permeava a sociedade uma profunda violência simbólica, expressa em estigmas e preconceitos, entre os quais o mas evidente era, certamente, a associação entre trabalho manual e escravidão/etnia negra.

Na segunda metade do século XIX, algumas mudanças ocorrem no país, mas que não afetam, em linhas gerais, a estrutura econômico-social polarizada entre o elitismo de uma minoria privilegiada e a exclusão da grande maioria da população.

O tráfico de escravos é abolido em 1850, por injunção da pressão inglesa, mas as elites dirigentes procuram protelar ao máximo a extinção do regime escravista, que, a partir daí, se colocava no cenário. O abolicionismo "lento e gradual", etapista, foi a forma das elites lidarem com a questão do trabalho, reforçando o seu comportamento de "perderem alguns anéis para não perderem os dedos". Isto é, o seu poder. Complementar a este encaminhamento, desenvolveram a "tese do embranquecimento" da população brasileira, a ser viabilizada mediante a introdução de trabalhadores imigrantes europeus, como meio por elas (elites) vislumbrado para *civilizar* um país de negros e mestiços considerados inferiores. Essa prática reforçava o preconceito étnico que impregna a sociedade brasileira, embora sob formas dissimuladas e, por vezes – nem sempre – sutis.

O fim da escravidão, em 1888, reforçaria o estigma. Jogados para fora do mundo do trabalho, ao qual estavam anteriormente integrados, aos ex-escravos não foi dada nenhuma alternativa política de sobrevivência em liberdade, sob um mínimo de segurança, como ponto de esteio para enfrentarem a nova situação. A marginalização e a exclusão sociais vão caracterizar, daí por diante, a sua trajetória, cujo percurso resultará, ao longo de mais de um século após a dita lei Áurea (!), no gravíssimo quadro atual da situação da população negra e seus descendentes.

Uma outra problemática reveladora de que a moldura político-institucional do regime imperial não comportava a dinâmica da sociedade, se dava em torno das próprias elites. A modernização econômico-produtiva em curso, com a configuração de uma região cafeeira à base de trabalho assalariado; a inversão de capitais liberados do tráfico negreiro em empreendimentos urbanos (serviços de bastecimento d'água, de iluminação, de bondes), em algumas cidades principais do país; a implantação de vias férreas; a instalação de casa bancárias, esse conjunto de iniciativas ia modernizando a vida econômico-social e gestando novos grupos de interesses, que não se sentiam representados na estrutura de poder, tais como uma nova elite cafeeira e setores urbanos burgueses e médios. Assim é que, em decorrência de tais mudanças, se recolocavam na agenda política dois temas já debatidos em outra conjuntura política: a questão da centralização do poder e a questão do sistema eleitoral.

A insatisfação com o regime centralizado provinha de segmentos sociais que buscavam acesso ao poder e consideravam excessiva a ingerência do Estado central em políticas que os afetavam. Uma das principais se constituiu naquela referente à importação de mão-de-obra substitutiva dos escravos. Outra dizia respeito à baixa representatividade política (na Câmara dos Deputados) de certas províncias, então mais expressivas demográfica e economicamente, em relação a outras que atravessavam um processo de crise e depauperamento produtivos. Da percepção de desigualdades regionais, que, na verdade, eram desigualdades entre grupos sociais sediados nas várias regiões, emerge

uma proposta de novo modelo político a implantar no Brasil: a república federalista,[89] que concederia, segundo seus adeptos, maiores atribuições de poder e maior autonomia de governo aos grupos então provinciais frente ao Estado central e, portanto, seria mais democrática. Tratava-se de uma reivindicação basicamente de elites proprietárias, uma democracia "pelo alto", à qual aderiam certos segmentos urbanos que buscavam espaço de participação. A grande massa não integrava esse debate e é significativo que o Manifesto Republicano de 1870, que condensa a proposta, não mencionasse sequer uma medida ou referência com fins de extingüir a escravidão. Portanto, uma *res publica* que, já no nascedouro, nascia *res privata*. Uma concepção de democracia que emergia restritiva, mantendo, nesse sentido, uma tradição política excludente que recua até para antes de 1822, quando alguns dos chamados movimentos nativistas [ou melhor dito, descolonizadores] não se propuseram a uma mudança da ordem econômico-social hierárquica e privilegiada do país.[90]

A segunda questão da agenda era a reforma do sistema eleitoral. Depois de algumas tentativas de mudança na sistemática de eleições[91], em 1881 foi introduzido o voto direto, acabando-se a distinção

---

[89] Federalismo é a organização do poder do Estado de forma descentralizada, preservando a autonomia dos estados-membros que integram a União (poder central). Cf. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**.

[90] Por exemplo, na Inconfidência Mineira, como grande parte dos revoltosos era de proprietários, a questão da abolição ficou indefinida no programa dos inconfidentes para o futuro país que queriam criar, separando-se do Brasil. Consultar: MOTA, Carlos Guilherme. **Idéia de revolução no Brasil (1789-1801):** estudo das formas do pensamento.

[91] Em 1846, os liberais haviam melhorado o sistema eleitoral, mediante a modificação nas condições do alistamento, proibição do voto por procuração, buscando melhor fiscalização dos pleitos; ainda estabeleceu, pela primeira vez, uma data para eleições simultâneas em todo o Império. Em 1855, outra lei eleitoral, chamada "lei dos círculos", embora mantivesse as eleições indiretas,

entre eleitores de primeiro e de segundo grau (os que elegiam os eleitores e os eleitores propriamente ditos. Porém... o voto "censitário" se tornou ainda mais restritivo, a renda mínima para poder ser eleitor foi elevada: só poderiam votar aqueles que atendessem ao que determinava a lei, isto é, quem tivesse renda líqüida anual não inferior a 200 mil réis por bens de raiz, indústria, comércio ou emprego, ficando excluídos as praças de pré (soldados do exército, armada e corpos policiais), serventes das repartições e estabelecimentos públicos. Vários requisitos eram estabelecidos para as pessoas provarem a sua renda, mas as pessoas que exerciam determinados cargos eram dispensadas desta exigência.[92] Além disso, eram exigidas provas de que o eleitor sabia ler e escrever, o que eliminava os analfabetos da participação política. Finalmente, os requisitos para as pessoas serem elegíveis, isto é, serem eleitas para cargos, elitizava ainda mais o processo:

---

substituiu o antigo sistema de listas pelos círculos de um só Deputado, estabelecendo um sistema majoritário- distrital e instituindo, também, a suplência. Em 1860, nova modificações foram feitas: o círculo se alargava de um para três deputados e a suplência era extinta. Em 1875, o Decreto n° 2 675, instituiu a Lei do Terço: um terço dos cargos eletivos deveria ser ocupado pelos partidos minoritários, introduziu o voto das minorias, criou o título eleitoral (antes, era mesa receptora de votos ou outros eleitores é que identificavam os eleitores) e conferiu à Justiça a competência para conhecer reclamações relativas às eleições e aos eleitores, atribuição que, antes, era da "Junta Paroquial" (Igreja). HOLANDA, Sérgio Buarque de (Coord.). **História geral da civilização brasileira** : O Brasil monárquico. Tomo II, v. , 4, 5, 6 e 7. As informações sobre o sistema eleitoral estão contidas nesses vários volumes.

[92] Por exemplo: ministros, conselheiros de estado, presidentes de províncias, senadores, deputados gerais e provinciais, magistrados e outros funcionários do judiciário, delegados e chefes de polícia, funcionários de alto escalão de vários órgãos públicos, bispos e outros religiosos, professores de faculdades e escolas superiores, dirigentes de estabelecimentos educacionais, professores nomeados ou vitalícios. Portanto, predominantemente, tratava- se de pessoas empregadas pelo Estado.

- Para senador: – a idade de 40 anos para cima e a renda anual de 1$600 por bens de raiz, indústria, comércio ou emprego;
- Para deputado à assembléia geral: – a renda anual de 800$ por bens de raiz, indústria, comércio ou emprego;
- Para membro de assembléia legislativa provincial: – o domicilio na província por mais de dois anos.
- Para vereador e juiz de paz: – o domicilio no município e distrito por mais de dois anos.

2. A OLIGARQUIZAÇÃO DOS DIREITOS: A PRIMEIRA REPÚBLICA

A República foi instaurada, pois, sob o estigma de elementos herdados do Império, que, mantidos inalterados nos seus fundamentos sócio-políticos até 1930, impediram o avanço do processo de fortalecimento da cidadania. No que se refere aos direitos políticos, apesar de eliminar o voto censitário, assegurando o direito ao voto para os homens maiores de 21 anos (as mulheres continuavam excluídas do processo político-eleitoral), a Constituição Republicana de 1891 manteve a proibição ao voto do analfabeto, introduzida em lei imperial aprovada em 1881 (Lei Saraiva). Com isto, a maioria substancial da população masculina – a que tinha direito ao voto – ficava privada do exercício dos direitos políticos. Tal medida representou uma substancial redução do eleitorado republicano em relação àquele do período imperial, significando um aprofundamento do processo de exclusão da população da participação política: em 1872, antes, portanto, da aprovação da lei imperial de 1881, 13% da população livre votava, o que significava um total de 1 milhão de votantes; em 1886, esse número cai para 100 mil eleitores, ou seja, 0,8% da população total; nas primeiras eleições republicanas, as de 1894, votaram apenas 2,2% da população.[93]

A Constituição de 1891 determinava, ainda, que o alistamento e o voto fossem facultativos, cabendo, agora, não mais ao Judiciário

[93] CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo caminho. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira, 2001, p. 39.

e sim, às lideranças políticas locais a responsabilidade sobre o processo de alistamento. Por outro lado, muito embora o corpo constitucional estabelecesse o voto secreto, este foi na prática eliminado com a nova lei eleitoral de 1904 que introduziu o voto a descoberto. De acordo com este mecanismo, o eleitor apresentava duas cédulas que deveriam ser assinadas pelos mesários, sendo uma depositada na urna e a outra mantida em seu poder. Posteriormente, os chefes políticos se asseguravam do voto dado, conferindo a cédula que ficava com o eleitor.

Estas duas normas eleitorais contribuíram substancialmente para acentuar o controle da população por parte dos chefes políticos locais, fomentando os currais eleitorais e aprofundando o poder privado dos coronéis, como também deram margem para a ocorrência das mais diversas modalidades de fraudes que se tornaram características das eleições ao longo das quatro primeiras décadas da República: fraudava-se no alistamento, na votação e, caso isto fosse insuficiente para garantir a vitória eleitoral, falsificava-se uma eleição através do "bico de pena", em que as atas eleitorais eram adulteradas, ou finalmente, procedia-se à "degola", através da qual a Comissão de Verificação do Poderes da Câmara dos Deputados, responsável pelo reconhecimento dos candidatos eleitos, impedia que a oposição, caso vitoriosa nas urnas, tivesse seus diplomas confirmados.

Contudo, o cerceamento aos direitos políticos da população, representado pela restrição do universo de eleitores e pelo controle exercido sobre o eleitorado não foi o principal obstáculo ao exercício da cidadania na República. A cidadania continuaria a sofrer sérios obstáculos mesmo que o direito ao voto tivesse sido ampliado, uma vez que os direitos civis, a categoria básica dentre os direitos humanos, também não eram extensivos a todas as parcelas da população. Na verdade, a República também teve como legado o estigma da discriminação racial e social, cristalizado em conseqüência de quase quatro séculos de escravidão que, mesmo tendo sido extinta nos últimos anos do Império, continuava a marcar as concepções a partir das quais as relações sociais e políticas deste país eram estabelecidas. Assim, no-

ções fundamentais para o desenvolvimento da cidadania, como a igualdade de todos perante a lei e a necessidade do respeito às leis e aos poderes instituídos, não foram levadas em conta nesta nova fase da vida política nacional.

Ainda, as bases políticas em torno das quais a Primeira República se estabeleceu, também impossibilitaram a difusão dos direitos civis e políticos. Esta fase da vida republicana, conhecida como "República dos Coronéis" ou "República Oligárquica", procurando romper com a centralização política característica do Império, instituiu a federação, ou seja, o processo de autonomia dos estados. O poder passou a ser exercido em âmbito local pelos "coronéis", que, integrantes de poderosas oligarquias, eram responsáveis pelo funcionamento das estruturas jurídico-políticas em cada Estado. Desta forma, a concepção da *Res Publica,* ou seja, "da coisa pública", norteadora do sistema republicano, foi substituída pela perspectiva da apropriação privada pelos coronéis daquilo que deveria ser público e, portanto, de todos. Assim, aos coronéis era dada a prerrogativa da coleta de impostos, da nomeação do juiz de direito, do padre, do delegado e da professora – ou seja, dos cargos e empregos públicos existentes – e do exercício privado da justiça e da violência. Com isso, os coronéis detinham controle quase que absoluto sobre seus dependentes e agregados, destituídos, portanto, dos direitos civis e políticos. E, sem estes, não se pode pensar em cidadania

Se uma situação dessa monta atingia, sobretudo, o homem do campo e das pequenas cidades, nos grandes centros urbanos do país o estatuto da cidadania para o operariado industrial também era extremamente precário.

Embora tendo direitos civis básicos resguardados, como a liberdade de expressão e locomoção e a possibilidade de organização, esta última assegurada pela legislação de 1907, que estabelecia o direito de associação e reunião para aqueles que exercessem profissões similares ou conexas, o operariado industrial enfrentou sérias dificuldades em suas relações com o empresariado. A Constituição Republicana de 1891, de forte influência liberal, proibia que o Estado interferisse

na regulamentação do trabalho, devendo as relações entre trabalhadores e patrões serem resolvidas, em um primeiro momento, no âmbito privado ou, no caso de conflitos mais acentuados, através da ação do aparato repressor estatal que, via de regra, atuava no sentido da proteção dos interesses do patronato. Em outras palavras, a questão social era considerada uma "questão de polícia", devendo ser tratada, portanto, através da repressão, da demissão de operários e da prisão de lideranças.

A inexistência de qualquer tipo de regulamentação trabalhista fazia com que as condições de vida e trabalho do operariado brasileiro fossem duríssimas: os salários eram irrisórios, corroídos permanentemente pela inflação e comprimidos pela concorrência estabelecida com o trabalho infantil e feminino; as jornadas chegavam a ultrapassar as 12 horas; as condições insalubres das fábricas incentivavam a ocorrência de acidentes e doenças do trabalho; a exploração da mão-de-obra infantil ou da mulher não era objeto de qualquer proteção; nas moradias, cortiços infectos, inexistia água, iluminação ou saneamento. Em decorrência, sucederam-se os movimentos grevistas liderados pelas organizações operárias (anarquistas, socialistas, reformistas, e, após 1922, comunistas) que marcaram a história do movimento operário brasileiro, na Primeira República. As greves ocorridas entre 1905 e 1908 ensejaram a reação do patronato que obteve uma grande vitória com a aprovação, em 1907, da Lei Adolfo Gordo, autorizando a expulsão de estrangeiros envolvidos em atividades que atentassem contra a segurança nacional. A repressão, as deportações e as crescentes dificuldades econômicas fizeram com que o movimento recuasse, só voltando a registrar um crescimento entre os anos 1917-1920, marcados pela influência da conjuntura internacional da Primeira Guerra e da Revolução Russa. Tais movimentos obrigaram o Estado a rever a sua posição, admitindo a possibilidade de interferir nas relações trabalhistas. Assim, em 1919, foi estabelecida a obrigação, por parte do patrão, da indenização do trabalhador em caso de acidente de trabalho; em 1925, foi estabelecido o direito de férias (15 dias de repouso anual remunerado) e, em 1927, o Código de Menores, que regulamentava o

trabalho de jovens entre 14 e 18 anos de idade. Contudo, a crítica, o boicote, ou mesmo o não respeito, por parte do patronato, às imposições da legislação somado ao recrudescimento da repressão em decorrência da situação de estado de sítio que vigorou no país entre 1922 e 1927 fizeram com que os direitos trabalhistas então conquistados não fossem efetivados na prática, figurando, tão somente, como letra morta.

3. OS DIREITOS SOCIAIS, NÃO DEMOCRÁTICOS

A modificação concreta desse quadro restritivo da cidadania só começaria a ocorrer após a Revolução de 1930, com a implantação progressiva da legislação trabalhista e social. A própria forma como se deu o movimento de 30 que – ao contrário da proclamação da República – contou com a participação de massas populares e das camadas médias, agora imbuídas do sentimento de pertencimento à nação, é indicativo do avanço do envolvimento da população com as questões políticas nacionais, correspondendo, portanto, à ampliação da noção de cidadania.

Contudo, muito mais que um avanço em direção aos direitos políticos, a grande importância do pós-30 deu-se em relação aos direitos sociais. Isto porque, os que tomaram o poder em 30 tinham como bandeira de luta a superação da República Oligárquica e dos privilégios exclusivos das grandes oligarquias, propondo, para isso, além de diversas medidas voltadas para a centralização do poder, modificações no sistema eleitoral no sentido, sobretudo, da sua moralização e institucionalização. Assim, em 1932, o novo Código Eleitoral estabelecia o voto secreto, eliminando o voto a descoberto e impedindo outros mecanismos de identificação do voto; criava a justiça eleitoral, responsável, a partir de então, pelos procedimentos de alistamento, condução das eleições, reconhecimento e proclamação dos eleitos; implantava o voto universal, estendendo o direito de voto às mulheres. Contudo, permanecia o impedimento ao voto do analfabeto e, apesar do alistamento e do voto ser obrigatório para homens e funcionárias públicas,

nas eleições de 1933, apenas 3,9% da população estava habilitado para votar.[94]

Entretanto, entre 1930 e 1937, período de grande turbulência política e de indefinição quanto ao estabelecimento da hegemonia entre os grupos vitoriosos em 30, o novo padrão eleitoral só foi experimentado nas eleições de 1933, uma vez que o golpe do Estado Novo, em 1937, ao colocar o país em um regime ditatorial, aboliu as instâncias legislativo-eleitorais. Neste sentido, a implantação da ditadura do Estado Novo representou, para o país, um profundo retrocesso quanto aos direitos civis e políticos. No regime ditatorial varguista, as garantias individuais foram desrespeitadas; a liberdade de expressão e de associação foram suprimidas; a censura foi imposta; as perseguições e prisões políticas, bem como as torturas, tornaram-se práticas governamentais corriqueiras.

Mas, no campo dos direitos sociais, o Estado Novo proporcionou um avanço para o exercício da cidadania. Entre as forças políticas que haviam assumido o poder após 1930, incluía-se a burguesia industrial. O projeto nacional-desenvolvimentista do Governo Vargas propunha um modelo de desenvolvimento econômico baseado em uma industrialização que substituísse as importações e produzisse bens de consumo no país. Assim, para consolidar este projeto e legitimar-se no poder, o Governo precisava criar uma base de apoio entre o operariado urbano-industrial e, nesse propósito, o Estado Novo buscou intervir nas relações trabalhistas, concedendo àqueles trabalhadores direitos que lhes eram, até então, negados. Progressivamente, ao longo do Estado Novo, institucionalizaram-se mecanismos de proteção ao trabalhador urbano. Em 1930, foi criado o Ministério do Trabalho; em 1932, estabelecida a jornada de oito horas de trabalho, regulamentado o trabalho feminino e do menor, criada a carteira de trabalho e instituídas as Comissões e Juntas de Conciliação e Julgamento; a partir de 1933, instituídos os Institutos de Aposentadoria e Pensões; entre 1933 e 1934, foi regulamentado o direito às férias; em 1940, adotado o salá-

---

[94] NICOLAU, Jairo M. *História do voto no* Brasil, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 38.

rio mínimo; em 1941 criada a Justiça do Trabalho e, finalmente, em 1943, implantada a Consolidação das Leis do Trabalho – CLT.

No entanto, a legislação trabalhista, se, de um lado, assegurou tais direitos, de outro, atrelou a concessão dos mesmos à legislação sindical (Decreto 19.770, de 1931): apenas os trabalhadores vinculados aos sindicatos oficialmente reconhecidos pelo Ministério do Trabalho estariam aptos a gozar os direitos trabalhistas. O processo de reconhecimento dos sindicatos pelo Ministério do Trabalho implicava na perda da autonomia sindical, uma vez que os mesmos deveriam atender a uma série de exigências estabelecidas pelo Estado: fim da pluralidade sindical, com a existência de apenas um sindicato por categoria de trabalho; obrigatoriedade do sindicato em colaborar com o poder público, uma vez que o sindicato era tido como instrumento de colaboração das classes sociais com o Estado; impedimento do exercício de atividades políticas pelo sindicato; realização de eleições sindicais e assembléias sob supervisão de representantes do Ministério do Trabalho. Desse modo, a organização sindical imposta pelo Governo fazia do movimento operário um apêndice da estrutura estatal criando obstáculos à organização e à articulação da classe trabalhadora de forma autônoma e soberana. A legislação sindical-trabalhista constituía-se, assim, em um instrumento através do qual o Estado subordinava e tutelava a classe trabalhadora. Assim, ao regulamentar as relações capital-trabalho, o Estado proporcionava condições favoráveis à burguesia industrial para o avanço do processo de industrialização do país. Com isso, estabelecia-se o jogo populista que, ao articular os interesses do operariado e da burguesia industrial, atendia aos pressupostos da política desenvolvimentista.

Entretanto, ao não universalizar os direitos trabalhistas a todas as categorias de trabalhadores, o Estado Novo impunha um outro grande limite ao pleno exercício da cidadania no país. No âmbito urbano, os autônomos e os trabalhadores domésticos, uma vez que não eram sindicalizados, ficavam fora do alcance da legislação trabalhista e previdenciária. Por outro lado, premido pela necessidade de manter no interior da aliança populista os setores agro-exportadores, o Estado

Novo optou por manter de forma intocada as relações sociais no campo. Desta forma, os trabalhadores rurais não foram atingidos pela regulamentação estatal das relações trabalhistas, permanecendo à mercê do controle exercido pelo grande proprietário, ao mesmo tempo em que ficaram excluídos dos benefícios advindos da nova legislação.

Tal situação caracteriza, sem dúvida, a política populista a partir de uma noção restritiva de cidadania, em que o direito assume o sentido de um privilégio na medida em que é concedido apenas a determinadas categorias.[95] Entretanto, o populismo não pode ser analisado unicamente pelos seus aspectos coercitivos, manipulatórios e excludentes. Como bem afirma Francisco Weffort, ao movimentar-se no sentido de cooptar e conquistar o apoio do operariado, o Estado permite a criação de brechas no sistema que serão utilizadas pelo operariado para aumentar a pressão em torno das suas reivindicações. Assim, o Estado viu-se obrigado a reconhecer o estatuto da cidadania das classes operárias, bem como a aceitar a sua participação político-institucional em condições de igualdade jurídica.[96]

A experiência do Estado Novo, a partir das medidas implementadas em todos os setores da vida nacional, determinou transformações na estrutura sócio-político-econômica do país que permitiram que a sociedade civil brasileira se tornasse mais complexa e diversificada. Já nos seus últimos anos, diversos setores da sociedade passaram a exigir o fim do regime ditatorial. Em 1945, efetivou-se a queda de Vargas, inaugurando um novo período na vida política nacional, que se tornou conhecido por constituir-se na primeira experiência democrática vivenciada.

A nova constituição (1946) garantiu a manutenção das conquistas sociais obtidas ao longo do Estado Novo, assim como assegurou o respeito aos direitos civis e políticos, embora tenha mantido a proibição ao voto do analfabeto, que ainda representava mais de 50% da população. Novos partidos políticos foram criados, agora com atua-

---

[95] Cf. CARVALHO, José Murilo. Op. Cit., pp. 114-5.

[96] WEFFORT, Francisco. **O populismo na política brasileira**. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1986, pp. 73-4.

ção nacional, e, através da Lei Agamenon, pela primeira vez foram estabelecidos critérios para a organização partidária, ensejando o retorno do país à normalidade dos processos eleitorais. Entretanto, os espaços de atuação dos grupos de esquerda continuaram comprometidos, sobretudo, quando, em 1947, o Partido Comunista (PCB) foi posto na ilegalidade, e, logo em seguida, seus militantes conduzidos à clandestinidade, numa demonstração da fragilidade das nossas novas instituições democráticas.

O período compreendido entre 1945 e 1964 foi marcado pela forte participação política dos diversos setores da sociedade, demonstrando a ampliação da sua capacidade de mobilização e reivindicação. Neste contexto, ao longo do período, foram criadas diversas organizações voltadas para a defesa de interesses específicos dos diferentes grupos sociais, a exemplo da Escola Superior de Guerra (ESG), que congregava a oficialidade das Forças Armadas; a Frente Parlamentar Nacionalista (FPN), que abrigava parlamentares identificados com as propostas nacionalistas; a União Nacional dos Estudantes, entidade representativa dos interesses estudantis; o Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES) e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), órgãos criados pelo empresariado para a difusão dos seus interesses de classe na sociedade e para a atuação política junto aos parlamentares.

Simultaneamente, a classe trabalhadora urbana, apesar de sofrer a perda de um de seus canais político-institucionais de atuação, o Partido Comunista, tendo se aproveitado dos espaços conquistados através da política populista do período 30-45, ampliava as suas formas de organização, inclusive através de entidades sindicais estabelecidas por fora do controle oficial do Estado, como, por exemplo, o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT). A partir dos primeiros anos da década de sessenta, a atuação do movimento operário intensificou-se com o aprofundamento da pressão exercida sobre o Estado e o empresariado; as greves, diversas delas de cunho político, sucediam-se.

O avanço do desenvolvimento capitalista no país, ocorrido, sobretudo, ao longo do governo Juscelino Kubitschek, ensejou a modifi-

cação das relações de produção no campo, tornando-se responsável pelo processo de expropriação dos pequenos produtores rurais. Assim, antigos moradores, posseiros, foreiros e arrendatários passaram a ser substituídos pela mão-de-obra assalariada, os "bóia-frias". Excluídos do alcance das leis trabalhistas, e, agora, expulsos de suas terras, trabalhadores rurais e camponeses, contando com o apoio de diversas lideranças políticas, começaram a se incorporar ao jogo populista, atrelando-se ao sindicalismo oficial ou organizando-se em associações autônomas, as Ligas Camponesas. A secular e imutável ordem agrária era posta em questão. Lutando para serem reconhecidos como cidadãos, os trabalhadores rurais passaram a reivindicar uma série de direitos civis, políticos e sociais que nunca lhes haviam sido concedidos. Entravam na pauta de reivindicações tanto a reforma agrária como a regulamentação das relações trabalhistas no campo.

Neste período, o debate político que mobilizava os diferentes setores da sociedade girava em torno das reformas de base (agrária, tributária, educacional, bancária, etc.): os grupos nacionalistas e de esquerda as exigiam; os setores vinculados ao latifúndio e ao capital financeiro-industrial as condenavam. No contexto de reivindicação por estas reformas, dois segmentos hierarquicamente inferiores dentro das Forças Armadas, os sargentos da Marinha e da Aeronáutica e os marinheiros e fuzileiros navais, historicamente privados de direitos políticos (p. ex., não podiam ser eleitos para cargos legislativos) e alguns dos direitos civis (necessitavam da permissão de superiores para se casarem), contando com o apoio estudantil e do operariado, levantaram-se em movimentos de insubordinação contra a ordem estabelecida. Com isto, configurava-se a chegada da "agitação social" e da "indisciplina" ao seio da corporação militar.

A mobilização das massas rurais e urbanas dava sinais de fugir ao controle das elites. O pacto populista, ameaçado pela crescente pressão popular, esgarçava-se. As classes dominantes, vinculadas ao aparato militar, ao capital nacional e internacional associado e ao latifúndio agro-exportador, contando com o apoio de setores da Igreja e

de parcelas das classes médias, articularam a alternativa golpista, capaz de por fim à experiência democrático-populista.

4. A DITADURA MILITAR E A CASSAÇÃO DE DIREITOS

O Brasil seria, a partir de 1964, governado por militares dispostos a atender aos interesses do grande capital nacional e internacional. Para tanto, lançaram o país em um regime autoritário e discricionário, configurando-se um "estado de exceção", no qual os direitos civis e políticos foram duramente restringidos. A Constituição de 1946 foi inicialmente mantida, muito embora o governo federal, prescindindo da participação do legislativo, tenha passado a editar Atos Institucionais, cujos poderes ultrapassavam as normas constitucionais. Através de tais Atos, estabelecia-se o novo ordenamento jurídico-político do país.

O Estado Autoritário então instituído tinha como suporte ideológico a Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento, desenvolvida pela Escola Superior de Guerra, que estabelecia a necessidade de se enfrentar a "guerra interna revolucionária" promovida pelos agentes subversivos. Ainda de acordo com esta Doutrina, era missão do Estado ou de qualquer cidadão, perseguir e denunciar o chamado "inimigo interno", figura que transformava qualquer indivíduo em um subversivo potencial. Assim, imediatamente após o golpe, iniciaram-se as "operações limpeza", voltadas para a busca e apreensão dos agentes inimigos. As prisões sucederam-se em larga escala, promovidas, sobretudo, pelas operações "arrastão" e "pente fino", atingindo não só os militantes de esquerda, bem como qualquer indivíduo suspeito de "atividades subversivas". Os inquéritos policial-militares (IPIs) foram instalados nas diversas instituições públicas, atingindo não apenas civis como militares. Buscou-se, através da instalação de um amplo processo repressivo, a desestruturação do Estado populista e a desmobilização da sociedade civil. Assim, lideranças políticas vinculadas às propostas nacionalistas e de esquerda, que tiveram atuação importante no período que antecedeu o golpe, tiveram seus direitos

políticos cassados por 10 anos (só no ano de 1964, 50 parlamentares tiveram seus mandatos políticos cassados); sindicatos sofreram intervenção, instituições como a UNE e o CGT foram fechadas, Universidades foram invadidas e professores, perseguidos, as Ligas Camponesas foram desmanteladas, vítimas de uma feroz perseguição no campo.

O retrocesso em relação aos direitos políticos também foi extremamente acentuado. Além do processo de cassação dos direitos políticos de inúmeros cidadãos, os partidos políticos então existentes foram dissolvidos e substituídos pelo bipartidarismo (um partido governista – ARENA e outro de "oposição"– MDB). O Congresso foi fechado em diversas ocasiões, momentos em que o Executivo assumia as funções legislativas. A edição de Atos Institucionais e Complementares pelo governo federal sucedia-se, em um frontal ataque ao conceito de estado de direito. As eleições para a Presidência da República, governo dos estados e prefeitura das capitais e de municípios considerados de segurança nacional passaram a ser indiretas, eliminando-se a consulta popular para tais cargos. As eleições proporcionais para os cargos de senadores, deputados federais, estaduais e vereadores continuaram a ocorrer através do voto direto, muito embora que a imposição pelo governo federal dos casuísmos eleitorais às vésperas de cada pleito, mudando as regras do jogo sempre que a oposição ameaçava sair vitoriosa, fazia com que as eleições tornassem-se meros mecanismos para referendar a ditadura militar.[97]

Contudo, ao longo do ano de 1967, setores da oposição voltaram a se organizar, levando às grandes mobilizações populares que ocuparam espaço de destaque na política nacional ao longo de 1968. O movimento estudantil, contando agora com o apoio de setores da Igreja, da imprensa e das classes médias, re-edita de forma clandestina o Congresso da UNE e promove passeatas e comícios-relâmpagos nas

[97] Em 1977, por exemplo, o governo lançou o "Pacote de Abril", conjunto de normas voltadas para regulamentar as eleições de 1988. Uma das medidas instituídas estabeleceu que 1/3 do Senado seria escolhido não mais pelo voto direto e sim, indiretamente através do Colégio Eleitoral, inaugurando a figura do Senador Biônico.

ruas dos centros urbanos, buscando denunciar os abusos da ditadura militar. O movimento sindical reorganiza-se e, em abril e em julho de 1968 eclodem as greves de Contagem (MG) e Osasco (SP) que trazem algo de novo: foram greves espontâneas, preparadas por lideranças e pela base, independentemente da atuação sindical. No plano político, grandes lideranças políticas do período 45-64, descontentes com os rumos do Estado Autoritário, promovem a criação da Frente Ampla, frente parlamentar de oposição ao governo.

Os militares reagiram com a edição daquele que ficou conhecido como o emblema do regime militar: o Ato Institucional nº. 5. Era a radicalização do regime ditatorial pela extrema direita. O pouco que restava dos direitos civis e políticos, foi praticamente eliminado. Grupos de esquerda, vendo todas as possibilidades de oposição legal lhes serem negadas, partiram para a luta armada, considerada a única alternativa de combate à ditadura. O país mergulhou na fase mais dura da repressão. A censura aos meios de comunicação foi imposta; as penas de morte e de banimento, instituídas; militantes dos grupos armados foram presos, barbaramente torturados, alguns assassinados ou dados como desaparecidos. A máquina estatal repressora crescia enormemente; os órgãos de inteligência e informação, ao lado dos órgãos de repressão já existentes e dos então criados, a exemplo dos DOI-CODI e da Operação Bandeirante, adquiriram um poder extraordinário no interior do Estado, fugindo ao controle oficial, num processo de progressiva autonomização.

Em contrapartida, o regime militar, no que se refere aos direitos sociais, foi responsável pela realização de alguns importantes e inéditos avanços. Em 1966, através da criação do Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), foi unificado o sistema previdenciário do país. A universalização previdenciária foi atingida em 1971, com a criação do Fundo de Assistência Rural (FUNRURAL). Muito embora esta tenha sido uma medida tomada pelo governo para garantir a continuidade da supressão dos confrontos sociais no campo e para angariar apoio, legitimidade e votos junto a este setor social, é indiscutível que, finalmente, direitos como aposentadoria, pensão e assistência médica

foram estendidos aos trabalhadores rurais, párias seculares da proteção social.

É importante salientar, ainda no âmbito da ampliação dos direitos sociais, duas medidas tomadas pelo Estado Autoritário: a criação, em 1974, do Ministério da Previdência e Assistência Social (MPAS), iniciativa no campo da universalização do acesso à saúde no país; e, a criação do Banco Nacional de Habitação (BNH) e do Plano Nacional de Habitação, inseridos no programa de financiamento da casa própria para população de baixa renda. Apesar destes programas terem demonstrado ser insuficientes em termos de alcance social, sobretudo ao se analisar os resultados obtidos frente aos diferentes grupos sociais, raciais e, principalmente, regionais, e muito embora eles tenham sido alvo de distorções e do uso político, é inegável que, do ponto de vista quantitativo, eles garantiram que a década de 70 assistisse: "...a um crescimento extremamente forte dos programas, equipamentos e, principalmente, das clientelas que a eles tem acesso". [98]

5. A REFORMALIZAÇÃO DA DEMOCRACIA

O período compreendido entre 1974 e 1984 foi marcado pelo processo de superação do regime militar e de retorno lento e gradual em direção à democracia. Foi uma fase caracterizada pela coexistência de avanços oriundos do governo central no sentido da eliminação de mecanismos jurídico-institucionais característicos do período ditatorial e de retrocessos representados pelo recrudescimento de diversas práticas autoritárias e repressivas. Assim, entre 1978 e 1979, o AI-5 foi revogado, a censura prévia foi extinta, o *habeas corpus* para crimes políticos foi restabelecido, a lei de anistia foi aprovada e o bipartidarismo, abolido, com a criação dos novos partidos, dentre eles o Partido dos Trabalhadores. Em 1982, as eleições diretas para o executivo dos estados foram reinstituídas.

---

[98] DRAIBE, Sônia. "As política sociais do regime militar brasileiro: 1964-1984". In Gláucio Dillon Soares et Maria Celina D'Araujo (Orgs.). **21 anos de regime militar**. Balanços e perspectivas. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994, p. 292.

Simultaneamente, aproveitando-se das brechas encontradas no sistema, a sociedade civil brasileira reorganizava-se e os movimentos populares voltavam a atuar: constituía-se um novo sindicalismo, independente da estrutura estatal e responsável pela eclosão de diversos movimentos grevistas; os sindicatos rurais cresciam e aprofundavam sua atuação política; sob a liderança da Igreja Católica organizavam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); instituições como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) associavam-se aos demais setores da sociedade reivindicando a queda definitiva da ditadura. Em 1984, num dos mais expressivos movimentos populares da história do país, surge a Campanha pelas Diretas, que reivindicava o retorno das eleições diretas para presidência da República. Apesar do alcance que o movimento atingiu, a campanha foi derrotada no Congresso. E, em mais um processo em que as nossas elites conciliam-se e impõem à sociedade uma "saída pelo alto", o candidato oficial do regime militar foi derrotado no Colégio Eleitoral, sendo eleito o candidato oposicionista.

A partir de então, a trajetória do país rumo à democracia política deu-se de forma progressiva. Em 1988, foi elaborada uma nova Constituição, a mais avançada em termos políticos e sociais da história do país; em 1989, através de eleições diretas, a população elegeu o primeiro presidente do país desde o golpe de 1964; e, em 1993, esta mesma população saiu às ruas para forçar o impedimento deste presidente, que demonstrou ser totalmente inadequado para o cargo para o qual fora eleito.

6. OS DIREITOS HUMANOS HOJE NO BRASIL

Se o país acompanhou a superação de um regime militar ditatorial e viu-se instalar um regime democrático em termos político-institucionais, não se pode afirmar que este mesmo país tenha assistido à construção de uma sociedade justa e igualitária. É visível que novos direitos vêm sendo construídos pela sociedade brasileira mediante a luta dos novos movimentos sociais, e formalizados em lei, tais como

os direitos do consumidor, da criança e do adolescente, dos negros, dos homossexuais, do meio-ambiente, entre outros. Mas a Globalização que se acentua no país, a partir da década de 1990, marcada pelo recuo do Estado diante de suas atribuições sociais, configurando-se progressivamente o modelo do Estado mínimo, tem contribuído para agravar um quadro de iniqüidades, face ao desemprego e subemprego crescentes. Direitos conquistados historicamente vêm sendo usurpados das classes trabalhadoras.

Na verdade, ainda nos encontramos distantes da vivência de uma plena cidadania. A corrupção grassa não só as entranhas das estruturas estatais, como também de diversos setores da sociedade brasileira. A questão agrária tem se mantido intocada e o Movimento dos Sem Terra (MST), aquele que seja, talvez, um dos poucos movimentos sociais com uma proposta genuína de transformação do *status quo,* tem sido alvo constante da violência dos grandes proprietários e do próprio aparato repressor do Estado. Convive-se com graves e profundos níveis de desigualdade social, regional e, sobretudo, racial, que fazem com que tenhamos a coexistência de duas categorias de indivíduos: os cidadãos, aqueles, em geral, brancos e ricos, a quem são garantidas moradia, trabalho, educação, atendimento médico, acesso à justiça, etc.; e os párias da sociedade, excluídos do acesso aos mais elementares dos direitos da cidadania, a quem só resta a perspectiva da discriminação econômica e racial; da convivência diuturna com padrões extremos de violência; da submissão à ordem para-estatal instituída pelo narcotráfico e pelo crime organizado, do desrespeito e dos abusos perpetrados por uma polícia despreparada e corrompida e, sobretudo, da perspectiva da morte antes da chegada à idade adulta.

Portanto, muito há, ainda, a se fazer para que uma Cidadania efetiva, substancial, não apenas como letra de lei, mas, de fato, seja concretizada no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil (1964-1984).** 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. A-J; L-Z, 5 ed. Trad. Carmen C. Varrialle et al. Brasília: EDUnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, 2 V.
CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
DAGNINO, Evelina (Org.). **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
DELGADO, Lucília de Almeida Neves et PASSOS, Mauro. "Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)". In Jorge Ferreira et Lucília de Almeida Neves Delgado (Orgs.). **O Brasil Republicano**. O tempo da ditadura. (Vol. 4) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 93-131.
DRAIBE, Sônia. "As política sociais do regime militar brasileiro: 1964-1984". In Gláucio Dillon Soares et Maria Celina D'Araujo (Orgs.). **21 anos de regime militar**. Balanços e perspectivas. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994, pp. 271-309.
FERREIRA, Jorge et DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). O Brasil Republicano. Vol 1, 2, 3 e 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
GOHN, Maria da Glória. **História dos movimentos e lutas sociais**. A construção da cidadania dos brasileiros. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.
HOLANDA, Sérgio Buarque de (Coord.). **História geral da civilização brasileira**: o Brasil monárquico. Tomo II, v. , 4, 5, 6 e 7. São Paulo; Rio de Janeiro: Difel, 1976-1982.
LUCA, Tânia Regina de. "Direitos Sociais no Brasil". In Jaime Pinsky et Carla Bassanezi Pinsky. **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003, pp. 469-493.
MOTA, Carlos Guilherme. **Idéia de revolução no Brasil (1789-1801)**: estudo das formas do pensamento. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

NICOLAU, Jairo. História do voto no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
RODRIGUES, José Honório. **A assembléia constituinte de 1823**. Petrópolis: Vozes, 1974.
WEFFORT, Francisco. **O populismo na política brasileira**. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

F U N D A M E N T O S

T E O R I C O S

CAP 6.
FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS

Marconi José P. Pequeno
marconip@bol.com.br

1. O QUE SÃO OS DIREITOS HUMANOS E EM QUE SE FUNDAMENTAM?

A filosofia tem como uma de suas mais importantes funções a de construir conceitos. A procura do sentido é seu ofício, o questionamento do real é sua real profissão. Fiel a essa vocação, um discurso filosófico caracteriza-se, sobretudo, pela amplitude de sua indagação. Por isso, o nosso primeiro passo consiste em elaborar a questão: **o que são os direitos humanos**? A esta pergunta são oferecidas respostas do tipo: são os direitos fundamentais e inalienáveis a todo ser humano; são os pressupostos necessários para que uma pessoa possa ter uma vida digna; são os instrumentos de garantia da preservação e usufruto da dignidade humana; ou ainda são os princípios que permitem a uma pessoa existir e participar plenamente da vida. Todas essas definições engendram, evidentemente, outros questionamentos, porém pelo menos um deles nos parece, do ponto de vista filosófico, incontornável, qual seja: **em que se fundamentam tais direitos**? Poder-se-ia responder: na **dignidade humana**. Mas o que significa dignidade humana? A resposta: aquilo que caracteriza a humanidade do homem. Novamente podemos formular uma outra pergunta: o que é a humanidade do homem? Essa circularidade parece sugerir que a questão do fundamento dos direitos humanos, embora nem sempre se constitua em problema para os que vivem os direitos humanos em sua práxis cotidiana (os mi-

Doutor em filosofia; Professor do Dep. e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia CCHLA-UFPB. Docente da disciplina "Filosofia dos direitos humanos" nos Cursos de Especialização em Direitos Humanos da UFPb. Membro da Comissão de direitos humanos da UFPB; Vice-Diretor do CCHLA.

litantes, ativistas, operadores), continua a inquietar aqueles que se debruçam sobre o fenômeno a partir de uma perspectiva filosófica.

Ora, sabemos que os problemas ligados à efetivação dos direitos humanos são numerosos, complexos e de natureza diversa. As dificuldades inerentes à plena realização de tais direitos nos impõem o desafio de repensar os fundamentos, a razão de ser e a amplitude de tais postulados. Os direitos humanos estão enredados, ainda, em dificuldades concernentes à legitimidade de alguns dos princípios normativos que os constituem. Diante dessa evidência, poder-se-ia perguntar: qual a origem dos valores e normas que fundam tais direitos? Uma genealogia da idéia de direitos humanos se faz, pois, necessária como condição prévia à sua elucidação. Além do que, para saber se tais direitos podem ser justificados, precisamos buscar uma definição precisa e adequada do termo. Em outras palavras, devemos elucidá-los a partir do seu conceito. Todavia, não podemos falar em conceito sem nos reportarmos aos seus fundamentos. Eis que surge aqui o problema acerca do fundamento dos direitos humanos. Sobre isto a filosofia tem algo a nos dizer.

É certo que a questão filosófica dos direitos humanos não pode ser dissociada do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, jurídicos inerentes à sua realização. Por outro lado, convém recolocar em discussão a pertinência de tal fundamentação começando pelas seguintes indagações: até que ponto o problema do fundamento dos direitos humanos torna-se prioritário na época em que vivemos? Ou ainda, como instituir um fundamento universal capaz de sustentar o peso da diversidade de culturas, hábitos, costumes, convenções e comportamentos próprios às inúmeras sociedades humanas? Em face de tais dificuldades, seria cabível compartilhar do ponto de vista de Norberto Bobbio, para quem: "o problema grave do nosso tempo, com relação aos direitos humanos, não é mais o de fundamentá-los e sim o de protegê-los" (BOBBIO, 1992, p. 25)? Ora, a idéia de que devemos protegê-los pressupõe a aceitação de que tais direitos já estão implantados na consciência da humanidade (ou pelo menos em parte dela). O problema então é de outra ordem: em que sentido podemos

afirmar que os direitos humanos já adquiriram estatuto de cidadania, aceitação tácita e plena efetivação na comunidade de nações? Trata-se de algo consensual e absolutamente livre de controvérsias sobre seu valor e eficácia ? Por fim, em que se fundamenta a idéia de que devemos protegê-los?

Em face das violações sistemáticas a tais princípios reguladores, talvez seja correto pensar que a grande questão que nos desafia não é de caráter filosófico, histórico ou jurídico, mas sim político. Trata-se de garantir que, não obstante as solenes e inúmeras Declarações, Convenções, Tratados e outros Documentos legais, tais direitos não sejam violados. Afinal, de que vale a pergunta acerca da natureza de tais direitos se os mesmos se afiguram inexeqüíveis ou mesmo desrespeitados? Sim, do ponto de vista pragmático, o que importa é analisar as condições, as vias e as situações mediante as quais este ou aquele direito pode ser realizado. Até porque parece claro que a exigência do respeito aos direitos humanos pressupõe, como condição *sine qua non* para a sua existência e realização, a idéia de que eles têm um fundamento sólido, coerente, racional. Mas será que o problema concernente à fundamentação dos direitos humanos está mesmo resolvido? A razão de ser de tais direitos é, de fato, uma realidade consumada? Trata-se de um problema com o qual nós não deveríamos mais nos preocupar? Antes de apresentar respostas a tais questões, convém demonstrar, resumidamente, como a questão da fundamentação de tais direitos se manifesta em alguns momentos da tradição filosófica.

Ao longo da história da filosofia muitas foram as tentativas de fundamentar os direitos humanos. De maneira mais significativa, tal intento se anuncia nitidamente a partir do século XVII com o jusnaturalismo de Locke, para quem o homem **naturalmente** tem direito à vida, à igualdade de oportunidades e à propriedade, como, aliás, já havia anunciado Hobbes. Este preceito é seguido por Rousseau ao anunciar que todos os homens nascem livres e iguais por natureza. Nessa mesma perspectiva, podemos citar Kant, para quem os homens têm direito ao exercício autônomo e racional da liberdade. Os teóricos do

direito natural recorriam freqüentemente à idéia de evidência para afirmar que tais direitos eram inelutáveis e, portanto, inquestionáveis.

Todavia, aquilo que era considerado evidente numa dada época deixou de sê-lo posteriormente (direito irrestrito à propriedade, direito de torturar prisioneiros, direito ao uso da violência, etc.). Aliás, uma breve digressão à filosofia política do passado pode atestar esse caráter de variabilidade que o acompanha. Assim, por exemplo, ao direito à propriedade propugnado por Locke, foram acrescentados o direito à liberdade (Kant), os direitos políticos (Hegel), os direitos sociais (Marx). Eis por que se pode afirmar que cada direito é filho do seu tempo.

Os direitos humanos têm hoje se alicerçado no valor intrínseco do princípio da **dignidade**. Ao elaborar a segunda fórmula do imperativo categórico, Kant anuncia "*age de tal forma que tu trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim e nunca como um meio*" (Kant, 1980, p. 420-421). Para ele, todo ser humano é dotado de **dignidade** em virtude de sua natureza racional, ou seja, cada ser humano tem um valor primordial independentemente de seu caráter individual ou de sua posição social. Uma idéia sintetiza esse postulado: o homem deve ser tomado como um fim em si mesmo. A noção de dignidade instauraria, assim, uma nova forma de vida capaz de garantir a liberdade e a autonomia do sujeito.

A **dignidade** se impõe como um valor incondicional, incomensurável, insubstituível, que não admite equivalente. Trata-se de algo que possui uma dimensão qualitativa, jamais quantitativa. Por isso, uma pessoa não pode gozar de mais dignidade do que outra. Mas como utilizar esse preceito nas situações-limite em que é necessário confrontar "dignidades" e, em seguida, escolher uma dentre elas? O que fazer nos casos em que salvar a vida de um implica em permitir ou provocar a morte de um outro. Esta dúvida tem freqüentemente atormentado os profissionais da saúde quando se vêem em corredores de hospitais diante de pacientes agonizantes. É evidente que tal princí-

pio não pode servir como um imperativo aplicável em todos os casos, porém é em função dessa idéia volátil e, às vezes, imprecisa, de dignidade que podemos identificar quando ela é negada, negligenciada, vilipendiada.

É certo que não estamos aptos a fornecer uma definição ampla, satisfatória e inquestionável acerca do que vem a ser **dignidade humana**. A esta pergunta talvez seja o caso de responder como o fez Santo Agostinho quando lhe indagaram acerca do que é o tempo: se ninguém me pergunta o que representa a dignidade humana eu sei o que ela significa, porém se alguém me pede para explicá-la eu já não saberia o que dizer. Mas se tal expressão (dignidade humana) é polissêmica e sujeita a múltiplas interpretações, como esperar que ela possa bem fundamentar tais direitos?

Decerto que ninguém precisa saber definir **dignidade humana** para reconhecer sua importância como prerrogativa inalienável do sujeito. Precisaríamos então compreender o que ela significa para defender os que têm sua dignidade ultrajada? Acreditamos que não. Todavia, nessa cruzada contra os detratores da nossa humanidade, estaremos também prontos a lutar pela dignidade das plantas e dos animais, como querem os ambientalistas? Embora originariamente essa categoria se aplique ao homem, nada nos impede de conferir estatuto de ser existente dotado de dignidade às espécies dos reinos animal, vegetal ou mesmo mineral. Podemos conferir-lhes, é certo, mas também podemos conspurcar-lhes tal estatuto. Isto atesta o caráter antropocêntrico de tais direitos, pois é do homem que surgem, é para o homem que convergem.

2. OS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO DIREITOS FUNDAMENTAIS.

Os direitos humanos surgem como direitos fundamentais inatos a todos os homens. Constituem, por isso, um atributo do sujeito. Direito à liberdade individual, à vida, à propriedade, à busca da felicidade,

à segurança, à participação na vida político-social do país, são, pois, os primeiros direitos reconhecidos como fundamentais, cuja formulação remonta ao direito natural racional (Hobbes, Locke, Wolff). Nesse caso, eles são fundamentais não porque têm um fundamento, mas porque são imprescindíveis à existência do homem em sociedade, isto é, constituem a base sobre a qual edificamos a nossa existência social. Porém, como garantir que o fundamento desses direitos fundamentais seja aceito e defendido pelo conjunto dos seres humanos? Eis um problema de difícil solução.

Atualmente tenta-se justificar o valor desses direitos recorrendo-se à idéia de que há um consenso, um entendimento ou uma aceitação tácita dos mesmos por parte dos diversos membros da comunidade de nações. *A Declaração Universal dos Direitos do Homem* (1948) se propõe a demonstrar que um determinado sistema de valores é factível de ser instaurado, adotado e compartilhado pela maioria dos homens do planeta. A universalização desses princípios revelaria que a humanidade partilha alguns valores comuns, cujo conteúdo seria subjetivamente aceito e acolhido por todos os sujeitos humanos.

Na *Declaração* de 1948, a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, universal e positiva. Ela envolve todos os homens e não apenas os cidadãos (como ocorre na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789). Para Bobbio, "*os direitos do homem nascem como direitos naturais universais (jusnaturalismo), desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrar sua plena realização como direitos positivos universais*" (BOBBIO, 1992, p. 30). Trata-se, nesse caso, de um ideal a ser alcançado por todos os povos e nações. Tal *Declaração*, contudo, está longe de ser definitiva, haja vista o caráter histórico e, portanto, provisório de tais direitos. Além disso, como indica Otfried Höffe, "*a declaração dos direitos fundamentais é, sob diversos aspectos, primeiro um programa político e não a última pedra na positivação dos direitos do homem*" (HÖFFE, 1991, p. 376). De fato, a *Declaração* de 1948 traduz os direitos do homem contemporâneo que vive sob a égide dos valores determinados em sua época pelos contornos da história. A estes deve somar-se a

emergência de novas questões que, por suas vez, demandam novos direitos, como: o avanço vertiginoso da tecnologia, a degradação do meio-ambiente e o papel que nele ocupa o indivíduo, a ampliação dos canais de informação, o acesso à verdade, dentre outros. É isto que nos credencia a substituir a noção de direitos humanos pela idéia de direitos fundamentais e, sobretudo, a atualizar os princípios norteadores das *Declarações* e *Convenções* existentes no mundo atual. A história descortina os horizontes de revelação de novos direitos, atendendo sempre às exigências impostas pela consciência dos agentes sociais. Mas o que significa transformar um direito subjetivo num princípio universal? Por que o problema referente à universalidade de tais direitos torna-se crucial no nosso tempo?

Inicialmente porque a garantia universal desses direitos se afigura impossível; em seguida porque, convém reiterar, acreditamos que a questão do seu fundamento não está completamente resolvida; e, finalmente, porque a liberdade e a dignidade do homem constituem-se como um ideal a ser atingido; não configuram um fato, mas um valor; não são fenômenos que pertencem à esfera do ser, mas ao domínio do dever-ser; não são uma posse, mas uma conquista da humanidade. Se os direitos humanos traduzem um ideal da razão humana, o desafio que se impõe ao homem contemporâneo é de outra ordem, qual seja: como encontrar as vias possíveis para a sua realização?

Acerca dos obstáculos que envolvem a proteção e a efetivação dos direitos fundamentais, Bobbio nos fornece a imagem de uma estrada desconhecida *"na qual trafegam, na maioria dos casos, dois tipos de caminhantes, os que enxergam com clareza, mas têm os pés presos e os que poderiam ter os pés livres, mas não têm os olhos vendados*" (BOBBIO, 1992, p. 37). Eis o drama que se desenha sob o horizonte histórico da nossa época: a conquista de tais direitos traz consigo o problema de como realizá-los! Além do mais, o fato de o senso moral comum aceitar o conteúdo de tais direitos não significa que seu exercício seja simples. Até porque, embora aspirem à universalidade, tais direitos não são jamais absolutos. Aliás, o fato de desejarmos que os mesmos alcancem uma amplitude universal e de exigirmos um fun-

damento absoluto que lhes dê sustentação não garante sua realização prática. Aqui surgem novas dificuldades que se expressam do seguinte modo: como fundar, de modo absoluto, direitos regidos pela variabilidade dos rumos da história? Ademais, depois de tudo isso, como não considerar vaga a expressão *direitos do homem*?

Ainda que os direitos humanos possam parecer uma expressão em busca de um conceito, faz-se necessário encontrar uma adequação entre a pluralidade das manifestações políticas, culturais e jurídicas das sociedades modernas e a identidade do homem. Mas, quem é o homem de que trata os direitos humanos? Como falar em direitos humanos quando não se tem uma idéia clara do que seja o homem? Quem é ontologicamente esse homem que definimos como **ser** humano? Trata-se de um ente destituído de singularidade concreta? Seria este homem capaz de transcender as vicissitudes e abjeções próprias ao sujeito real? Enfim, como relacionar a amplitude postulada por tais direitos com as particularidades próprias à subjetividade de cada indivíduo?

O homem dos direitos humanos é geralmente concebido em sua universalidade, a qual, por sua vez, supõe uma concepção que independe de toda determinação particular. Trata-se de um homem situado fora do tempo e do espaço. Este homem, ao qual são conferidos direitos humanos, não tem face nem história. É uma entidade difusa em cuja face pode aderir qualquer semblante, qualquer perfil. Pode-se então afirmar que os direitos humanos estariam fundados numa espécie de humanismo abstrato? Se isso é verdade, como então coadunar essa idéia abstrata de humanidade do homem com as formas de liberdade e os conteúdos do direito que lhe são correspondentes? Como, enfim, manter o direito incólume ao surto imprevisível dos instintos de cada ser humano?

3. OS DIREITOS HUMANOS, SUAS QUESTÕES E SEUS PROBLEMAS.

O homem real, como bem demonstrou Kant, é também portador de inclinações. O caráter passional dos homens é, para ele, um fator positivo no que se refere ao já afirmado desenvolvimento da espécie

humana, pois tais inclinações levam ao aperfeiçoamento das relações sociais entre os indivíduos. A razão, que define no plano prático as relações universais dos homens entre si, determina, no mesmo nível, a possibilidade deste desenvolvimento. A razão liberta o homem do impulso instintivo, inserindo-o na sociedade.

Nessa direção, o direito natural passa a ser reconhecido pela razão humana na forma de sistema de leis racionais *a priori*. Isso indica que a idéia de uma comunidade de indivíduos deve se assentar no direito natural dos homens de exercer sua liberdade e autonomia. Segundo Kant, a noção de que aqueles que obedecem devem, também, reunidos, legislar, se encontra na base de todos as formas de Estado.

Aristóteles, aliás, no livro I da *Política* descreve o homem como um "animal político" (*zôon politikon*) dotado de *logos*, isto é, de discurso e razão. Palavra e pensamento fundam a possibilidade da existência plural dos homens em sociedade. Entre os seres vivos, o homem enquanto animal político, destaca-se como o único apto a discernir sobre os valores, a definir o justo e o injusto, a escolher entre o bem e o mal. Ele não deseja apenas viver, mas bem viver. O bem viver como produto do bem agir: assim definia Aristóteles a felicidade (*eudaimonia*). A vida feliz seria o ponto de culminação da excelência moral ou da prática das virtudes. No Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóleles apresenta aquela que se impõe como a mais útil e valorosa das ciências: a política. A política confere ao homem uma disposição para viver em sociedade, de agir como animal social. Todavia, quando separado da lei e da justiça ele pode transformar-se num ser inumano. O homem preso às instituições é o melhor de todos, mas quando ele delas se afasta torna-se o pior dos demônios.

Kant acrescentaria que a obediência à lei que a razão institui seria, portanto, a via de acesso a uma sociedade fundada no respeito, na cooperação, na prática da justiça. Mas, hoje, em que se funda a idéia de que devemos respeitar os direitos humanos? No fato de que tais direitos constituem-se como um atributo próprio a todos os seres racionais, poderia ser a resposta. Ou ainda, na exigência que o imperativo

da lei moral impõe à nossa vontade. Assim, viver sob a égide dos direitos humanos implica em cumprir as obrigações inerentes a todo ser responsável e consciente. Trata-se aqui, primeiramente, de uma obrigação imposta pela razão à moralidade do sujeito. Todavia, sabemos que não basta praticar determinado ato segundo a norma ou regra que o disciplina; é preciso também examinar as condições concretas nas quais ele se realiza. Afinal, para que possamos imputar a alguém uma responsabilidade moral por determinado ato, é necessário que o sujeito não ignore as circunstâncias nem, tampouco, as conseqüências de sua ação, e que a causa de seus atos esteja nele próprio, ou seja, que sua conduta seja livre. Conhecimento da lei e liberdade prática são prerrogativas que nos remetem ao princípio da responsabilidade. Assim, para que o indivíduo possa escapar das possíveis sanções, ele precisará justificar o desconhecimento de tais normais ou então o fato de que não foi obrigado a seguí-las. Somente assim a ignorância o isentaria de responsabilidade. A ignorância, porém, não exime de responsabilidade aquele que é responsável por sua própria ignorância.

Com efeito, o problema acerca da constituição de instrumentos eficazes que possam garantir universalmente o respeito e o cumprimento dos direitos humanos permanece irresolúvel. Em muitos casos, podemos apelar à ordem moral vigente como forma de garantir o seu respeito. Mas que força pode assumir tal apelo num mundo marcado pelo egoísmo e pela intolerância? Vê-se que o impasse se mantém, pois não há como instituir um direito legal ou uma moral sobre algo, sem que se pense em constituir paralelamente uma instância legal ou moral de cobrança. Além disso, é sempre mais fácil imaginar a existência de tal instância no âmbito do Direito do que no âmbito da moral. Parece evidente que, se temos um direito, a ninguém é permitido violá-lo. Neste caso, todos seriam o destinatário da exigência de cobrança que se vincula ao direito. Porém, é aceitável que todos também possam exercer o papel de instância coercitiva ou punitiva? Se isto parece impossível, como então conceber um direito moral sem uma instância de cobrança? Que valor tem um direito que está no papel, mas

que não se pode exigir sua observância? Há, enfim, algo de incongruente nessa noção?

Em sua obra *A transparência do mal*, Jean Baudrillard afirma que o discurso dos direitos humanos se baseia numa crença iluminista acerca da atração natural do bem que remonta à idealização das relações humanas (BAUDRILLARD, 1990, p. 23). Essa busca exacerbada do bem implica no desejo de expelir o mal do nosso mundo, numa espécie de profilaxia da violência ou numa tentativa de extinção da força indomável da natureza humana. Assim, a tentativa de fugir ao espectro do mal tão-somente conduziria esse ideário para fora do universo humano, diz ele. Tudo se passa como se devêssemos aprender a conviver com a desrazão que reside em cada homem. Esta idéia indica que resta sempre algo de insondável na nossa maneira humana de ser. Há coisas que somente a razão pode procurar, mas ela jamais as encontrará; há coisas que só o instinto poderia encontrar, mas ele, às vezes, é cego para procurá-las. Se, todavia, somos irremediavelmente propensos a negar a força da racionalidade e, por conseguinte, as regras ordenadoras da nossa conduta (a lei do dever, o respeito aos direitos humanos), como acreditar no progresso moral da humanidade? Ou ainda, como fugir àquilo que Kant designa de *insociável sociabilidade*?

Para Kant, o antagonismo existente no seio da espécie se traduz sob a forma de *insociável sociabilidade* já que o desejo de se associar convive, ao mesmo tempo, como a relutância em realizá-lo (Kant, 1986). O instinto de sociabilidade conduziria os indivíduos a uma vida associativa. Contudo, interesses egoístas e inclinações o levariam a negar as normas reguladoras da vida em sociedade. Todavia, para Kant, esta tendência ambígua não é algo em si mesmo deletério, isto porque este movimento desperta a capacidade criativa do indivíduo, resgatando-o da indolência e da aceitação passiva de sua condição. A insociabilidade tende a fomentar o desenvolvimento da espécie ao estimular a avidez dos homens pela vida, incentivando-os à concorrência, à luta pela sobrevivência. Assim, ou os homens optam racionalmente por um fim histórico ou a natureza conduzi-los-á forçosamente, mediante guerras, conflitos e outras desgraças, à sua consecução.

Mesmo quando tencionamos adquirir vantagens em nosso proveito, somos levados, diz Kant, a seguir as inclinações da natureza. E mesmo agindo em favor de nós mesmos, conseguimos realizar um fim mais amplo e elevado. Desse modo, aquilo que se afigura nebuloso e disperso nos indivíduos pode representar no conjunto da espécie um desenvolvimento contínuo e progressivo. Somente na espécie é que se pode perceber o sentido das disposições naturais do homem, isto porque, ao contrário dos outros animais, os homens possuem a capacidade de transmitir às futuras gerações seus feitos e conquistas. Assim, enquanto as tendências anti-sociais conduzem os homens à vida privada e passiva, as disposições racionais os levam a se libertar das limitações impostas pelos seus apetites e paixões. Kant não confunde a história da humanidade com a história de homens singulares. Assim, já que o indivíduo racional é mortal, confiou-se à espécie humana a realização do seu destino racional. E esse destino consiste em realizar um dos principais desígnios da razão: conferir maioridade intelectual e moral aos sujeitos históricos. A filosofia da história de Kant demonstra, pois, a existência de evidências que podem atestar o progresso moral da humanidade.

Kant concebia o entusiasmo com o qual o indivíduo reagia a um fato histórico relevante (a Revolução Francesa, por exemplo) como uma evidência das motivações da espécie humana para o melhor (KANT, 1993). O tropismo libertário seria concebido como uma *destinação natural* do homem. Ora, a modernidade nos legou a idéia de progresso, mas também a realidade de certos males. Suas fronteiras delimitam, por um lado, a idéia de liberdade advinda da Revolução Francesa e, por outro, o terror que nela vem expresso sob forma de guilhotina e intolerância.

De fato, a Revolução Francesa representa o signo histórico que revela a disposição moral da humanidade, porém não podemos dissociá-la dos crimes representados pelo regicídio, pela perseguição e banimento dos seus opositores. Eis o exemplo do enigma insondável que define os rumos de um poder exercido sobre a linha tênue que separa o bem do mal. O terror pode ser considerado como um dos marcos his-

tóricos da radicalidade do mal. Contudo, a assepsia do mal não mata o bacilo da maldade, apenas antecipa outros tipos de desastre. Além do que, como eliminar o espectro de maldade no mundo, se este não nos é transparente? O fato é que somos compelidos a tornar puro, limpo, livre de mazelas o nosso mundo. O problema é que, como afirma Bernard-Henri Lévy (1994, p. 97), "*a vontade de pureza, quando torna-se obsessão, pode conduzir ao integrismo*". As sociedades contemporâneas sonham em acabar com a contradição, a negatividade, a morte, o mal. Mas, além de sermos impotentes para tanto, muitas vezes nos vemos incapazes de, por exemplo, distinguir uma guerra justa de uma paz injusta. Ou seja, vivemos comumente enredados em juízos conflitantes acerca do bem e do mal, do justo e do injusto, das razões de viver e morrer. A este propósito, Baudrillard (1990, p. 94) afirma que "*o direito à vida emociona todas as almas piedosas, até o momento em que chega o direito à morte, ponto no qual se manifesta o absurdo de tudo isso. Porque morrer – tanto quanto viver – é um destino, uma fatalidade (feliz ou infeliz), jamais um direito*". Ademais, se o direito à vida é inalienável porque também não o é o direito à morte? Ora, a morte é uma necessidade natural que pertence à ordem do *ser* e não à do *dever-ser*. Eis todo o absurdo de se associar uma expectativa de direito a fenômenos insólitos, imponderáveis, imprevisíveis, como o morrer e o nascer. Para muitos seria bizarro se depois de Chernobyl e do naufrágio do submarino atômico, a Rússia requisitasse o direito à catástrofe, direito ao acidente, ao crime, ao erro, o direito ao pior e não apenas ao melhor. Bizarro talvez, mas não ilógico do ponto de vista da axiologia ou da realidade confusa dos nossos tempos.

Outros exemplos podem ser oferecidos: o caráter inquestionável do direito ao trabalho deve impedir que alguns exijam o direito à preguiça, ao ócio, ou mesmo, ao desemprego? Como podemos recriminar alguém que deseja se despedir de uma vida sofrida, desgraçada, mórbida? Há algo de absurdo nessas postulações? O absurdo, para Beaudrillard, reside na absolutização de certos direitos. Eis um exemplo airoso dessa situação: um condenado à morte nos Estados Unidos reclama o direito de ser executado imediatamente contra todas as ligas de

direitos humanos que se esforçam para obter-lhe o perdão. Por isso, à célebre idéia de Fichte (1980) para quem *o verdadeiro direito do homem é a possibilidade de adquirir direitos*, poderíamos acrescentar: *e também de recusar tais direitos.*

De fato, podemos reivindicar o direito de ser isso ou aquilo. Mas o que significa ser isso ou aquilo se tivermos tais direitos? A postulação do direito indica uma falta, uma carência, uma lacuna. Ademais, se uma coisa é evidente, o direito torna-se supérfluo. Quando a reivindicação de direito começa a recair sobre algo que sempre se mostrou necessário e inelutável, então devemos começar a nos preocupar. Assim, quando passarmos a exigir o direito à água, ao ar, ao espaço, é sinal de que tais elementos estão se extinguido progressivamente. O direito de resposta, antes de expressar uma conquista da democracia, indica a ausência de diálogo. Assim também acontece em todas as situações nas quais o direito se transforma em dogma. Se tudo pode remontar ao direito, nada mais é direito. Eis um dos fatores mais inquietantes dessa chamada *Era dos direitos* (Bobbio, 1992).

Os direitos do indivíduo perdem sentido quando ele deixa de ser um ente alienado, privado do próprio ser, estranho a si mesmo. O sistema de direitos humanos torna-se complemente inadequado e ilusório numa conjuntura em que o indivíduo torna-se um promotor da própria existência. Mas, sabemos, estamos longe de viver essa realidade, razão pela qual tais direitos existem teoricamente para promover a justiça e garantir que os mais fracos não sejam massacrados pelos mais fortes. Diga-me qual e a sua fraqueza ou indigência que eu direi qual é o seu direito! Eis a máxima do nosso tempo. A profusão dos direitos é, pois, diretamente proporcional à estranheza, à alienação e à reificação as quais os indivíduos são submetidos. Além disso, a inflação dos direitos revela-se problemática numa conjuntura marcada pelo politeísmo dos valores (Weber, 1980)

Ademais, não se pode deixar de reconhecer os impasse representado pela existência de direitos antinômicos ou mesmo excludentes. Eis alguns: trata-se de um ato de justiça exercer uma discriminação

positiva (ação afirmativa) em favor de membros de certos grupos oprimidos ou de minorias sub-representadas socialmente? Do ponto de vista dos direitos humanos é aceitável a interferência das grandes nações para evitar genocídios ou conflitos étnicos em países convulsionados? Ora, parece polêmico o direito de um Estado se imiscuir nos assuntos alheios. O direito de ingerência, por exemplo, permite que um país (ou um grupo de países) representante de um organismo internacional ou de uma comunidade de nações invada um Estado soberano, se esta soberania serve de pretexto para a prática de crimes (genocídio, limpeza étnica, etc.) contra uma população indefesa. É verdade que tal possibilidade representa, senão um progresso, pelo menos uma conquista do poder coercitivo da razão que obriga os tiranos e exterminadores de minorias a refletir bastante antes de fazerem uso de suas armas mortíferas. Mas, a ingerência é vista com desconfiança porque nela costumam se confundir motivações geopolíticas, interesses estratégicos e atitudes humanitárias. Atitudes humanitárias que, aliás, não deixam de suscitar questionamentos e condenações.

4. OS DIREITOS HUMANOS E O HUMANITARISMO.

Bernard-Henri Lévy (1994, p. 144) acentua que o *humanitário* transformou-se numa grande medicina sem fronteiras cuja função não é mais coibir os assassinos, mas apenas "*socorrer as vítimas ou fazê-las morrer de barriga cheia*". O humanitário, nesse caso, é uma espécie de vitalismo. Em lugar de cultuar uma imagem nobre do homem, de pensá-lo como um ser dotado de pensamento e linguagem, ele o reduz a um princípio de vida que tem algo em comum com os animais. Ora, é como animais que os tiranos também tratam suas vítimas. A ajuda humanitária concebe os indivíduos que padecem da tirania como corpos que merecem atenção depois de terem sido reduzidos a coisas pelos seus algozes. Tal postura pode assim ser resumida: massacrem, em seguida nós faremos o resto! Henri Dunant (fundador da cruz vermelha) falava em humanizar os campos de batalha, sem nada mencio-

nar sobre a origem do horror que emanava da sanha desumana dos tiranos.

Há, pois, segundo o referido autor, algo de infame na ideologia humanitária. Ela olha para as grandes tragédias humanas, mas não consegue ver que é preciso salvar os homens. O espírito humanitário funda-se numa espécie de política do sentimento, num tipo peculiar de compaixão, cujo motor é a piedade e a comoção diante do terror. Eis a imoralidade reinante num mundo que não sabe mais distinguir entre os torturadores e suas vítimas. A aberração da nossa época pode ser representada pela figura terna de um soldado da O.N.U, um combatente desarmado, uma sentinela tornada alvo. Há algo de patético no espetáculo dessa força impotente, que, resignadamente, ajuda a gerenciar não os conflitos, mas as guerras de extermínio.

A forma última da perversidade que marca o nosso tempo é representada pela frase infame: "tudo é possível". Isto porque ela se constitui na via de acesso ao reino do "tudo é aceitável". Já não há limite que separe o provável do insano. São poucas as coisas que tendem a nós provocar aversão, ou seja, tem se tornado difícil definir o inaceitável. Espectadores inertes diante do mal que se lhe recai e indiferentes às dores do outro, assim somos nós em face do teatro de horrores de nossa época. Podemos recusar o enfrentamento, mas não podemos esquecer: certos crimes são inexplicáveis. Hannah Arendt fala das duas experiências radicais do século XX: o totalitarismo, que traz à luz a antinomia da política e da liberdade; e as possibilidades de aniquilação orquestradas pelos Estados modernos, que ela designa de antinomia entre política e conservação da vida. Pois bem, o aniquilamento do homem pelo Estado continua sendo o símbolo maior do caráter bestial da violência humana no nosso tempo. A guerra da Bósnia, o massacre dos chechenos, a perseguição dos curdos, o extermínio dos tutsis em Ruanda e no Burundi, atestam o que já previam os gregos: o trágico dominou a história e a transformou não em destino, mas em terror. Enquanto isso, ao poucos, nos acostumamos com a mentira, a dissimulação e a provocação dos que nos governam e com a prepotência dos que mandam nos que nos governam. Fala-se em universaliza-

ção dos valores ocidentais, em globalização e transculturalismo, num mundo cada vez mais marcado pelo tribalismo e pela xenofobia. Enfim, a idéia de direitos humanos tenta manter sua chama reluzente sob uma atmosfera de violência consentida e sob a brisa opaca da banalização do mal.

5. DIREITOS HUMANOS E VIOLÊNCIA: A QUESTÃO DO MAL.

A constante violação dos direitos fundamentais da pessoa humana sob forma de exclusão, marginalização, perseguição, aniquilamento, é o símbolo maior do caráter bestial da violência no nosso tempo. A crise da racionalidade aliada a uma moral hedonista formam o cenário no qual reina todo o mal que o homem é capaz de fazer ao seu semelhante. E o que é pior: vivemos em um mundo no qual tudo parece factível de acontecer. O medo, o perigo e as ameaças têm tornado a vida humana subjetiva e socialmente incerta. O resultado é a sinistrose diante do desconhecido e a busca de auto-proteção diante do mal oculto.

Além dos grandes danos coletivos, o espectro da violência atinge as individualidades, os grupos minoritários, os sujeitos que ousam enfrentar os preconceitos e as discriminações que a própria sociedade forja, cultua, dissemina. A hierarquização da sociedade brasileira, por exemplo, e suas formas de expressão (o mandonismo, o sexismo, o patriarcalismo, o autoritarismo, a homofobia, o racismo, dentre outras) revelam como a intolerância e o desrespeito aos direitos humanos são partes constitutivas do nosso cotidiano.

Aqui a violência, como numa espécie de banquete autofágico, se alimenta de si própria. Isto porque a violência da desigualdade, gera a violência da incivilidade, que gera a intolerância, que gera a violência... Além disso, a utilização sistemática e prolongada da violência tende a tornar cada vez mais brutal aquele que a emprega, gerando insensibilidade e indiferença nos demais. O conformismo diante da ba-

nalização da violência e de suas formas de expressão amplia o campo possível de manifestação da mesma. Eis o retrato de uma sociedade-vítima-insensível da violência. Diante desse quadro, há que se indagar: como conter a marcha irrefreável da violência? Mediante um novo pacto social? Por intermédio de campanhas de sensibilização ou do fortalecimento da educação em direitos humanos?

A questão é saber em que medida uma educação em direitos humanos poderia permitir a restauração de um espaço de convivência pacífica entre os atores sociais. A defesa e a promoção dos direitos humanos ao ser instituída por uma proposta educativa evidentemente representa um modo eficaz de afirmação da vida com vista a um futuro mais humano. Todavia, se a iniciativa pedagógica consiste em tão-somente investigar os condicionantes estruturais da realidade sem promover a sensibilização e o despertar existencial para o problema da violação dos direitos fundamentais, sua tarefa tornar-se-á inócua. Até porque, como indica Vera Candau, a dimensão afetiva é um componente imprescindível da educação em direitos humanos[1].

Eis a razão pala qual costuma-se afirmar que crescimento da violência se mostra diretamente proporcional ao acirramento da luta pela sobrevivência. Todavia, essa tese é insustentável, pois há atos reputados violentos que se afiguram gratuitos e totalmente destituído de interesse de sobrevivência. Além disso, o emprego da violência como método de luta não conduz necessariamente a uma solução estável dos conflitos. Aliás, a naturalização do conceito de violência tende a confundi-la com o simples instinto de agressão.

---

[1]. Vera Maria Candau analisa o problema da educação em direitos humanos e suas formas possíveis de combate à violência. Para ela, tal educação pode favorecer a busca pessoal e coletiva de sobrevivência, preservação e promoção da vida. Para tanto, é fundamental que haja a conjunção entre as três dimensões fundamentais do processo ensino-aprendizagem: ver, saber, celebrar. Cf.: Vera Maria Candau, Direitos humanos, violência e cotidiano escolar, in *Reiventando a Escola*, Petrópolis: Vozes, 2000.

Segundo Konrad Lorenz, ao contrário da violência, a agressividade é um instinto de combate que obedece a estímulos desencadeadores e inibidores. Tais estímulos são capazes de gerir a agressividade e arrefecer certos conflitos. No homem, a função social da agressividade no homem é semelhante àquela dos animais, uma vez que ela traduz mais um instinto de preservação do que um impulso suicida. Mas, ao contrário da maior parte dos animais que dispõem de "mecanismos de segurança" capazes de controlar a agressividade, no homem o instinto de agressão ultrapassa freqüentemente o interesse de sobrevivência da espécie. Evidentemente que os seres humanos são capazes de regular sua agressividade por meio de sistemas de controle (o Direito, a moral, a religião) e rituais de inibição (competição esportiva, catarse artística), mas essas instâncias estão longe de suprimir seus impulsos hostis e destrutivos. Tais conquistas culturais permitem a interação social e o estabelecimento de vínculos sociais duráveis, mas se mostram impotentes para eliminar a quantidade nefasta de agressividade própria de cada um: *homo homini lupus.* Assim, ao lado de seus engajamentos culturais, o homem possui um comportamento instintivo adaptado oriundo da filogênese.

Aliada à herança natural existe a dimensão cultural da violência. De fato, fatores culturais, como a perda de referenciais éticos, o individualismo anárquico, a segregação social, a cultura do medo, o enfraquecimento dos laços da sociabilidade, a corrupção policial, a apologia da criminalidade, o desapego aos princípios da justiça, as posturas discriminatórias contra grupos e minorias, semeiam o terreno donde viceja a violência insana, deletéria, impiedosa. A violência tem sido para muitos a saída para suportar ou fugir à desolação de um viver iníquo. Além disso, como imaginar uma sociedade livre da violência se o grito desumano é, às vezes, a única maneira de alguns indivíduos se fazerem escuta ?

Decerto que o processo civilizatório conseguiu arrefecer ou mesmo controlar certas formas de manifestação da violência, mas é ingênuo imaginar que o mesmo seja capaz de tornar o mundo imune à agressividade, às inclinações pulsionais próprias aos seres humanos

em sua luta pela afirmação e conservação do eu. Poder-se-ia então eleger como fator desencadeador da violência a *anomia* e o desapego dos indivíduos aos princípios morais reguladores de sua conduta?

Para Ralph Dahrendorf, a anomia é a condição social em que as normas reguladoras do comportamento das pessoas perdem sua validade fazendo prevalecer a impunidade (DAHRENDORF: 1985)[2]. Para ele, a intensidade do fenômeno da violência pode ser atribuída ao declínio das sanções penais. O problema estaria então na decisão deliberados dos indivíduos em negar estrutura normativa da sociedade e na incapacidade desta de puni-los de forma rigorosa, exemplar.

Porém, a adoção de penas draconianas, a proposta de redução do limite etário de imputabilidade, ou ainda a ameaça da pena de morte certamente não são suficientes para arrefecer a marcha crescente da violência na nossa sociedade. Parece evidente que a reação punitiva não tem sido capaz de evitar a violência e os crimes que dela decorrem. Eis por que a lei se fragiliza quando se vive sob a égide de uma cultura da violência.

A cultura da violência cresce ao mesmo tempo em que se retraem as condições de possibilidade de um viver em paz. A violência vem se agravando na intensidade, na natureza dos fenômenos que ela engendra e nos espaços sociais nos quais ela se manifesta. A presença de práticas autoritárias no seio da sociedade promovidas pelas instâncias de representação do poder, ou então pelos próprios indivíduos que vivem sob essa atmosfera, demonstra a amplitude dos desafios que se impõem à construção da sociabilidade e à instauração de um mundo moralmente compartilhado. A violência, de fato, se constitui como um dos principais obstáculos à efetivação dos direitos humanos. A dificuldade consiste em criar novos padrões geradores de comportamentos de

---

[2] Sobre a tese de Dahrendorf acerca da anomia nas sociedades contemporâneas, ver a crítica de Sérgio Adorno em seu artigo *Conflitualidade e violência: reflexões sobre a anomia da contemporaneidade*, In: Tempo Social, Revista de Sociologia, USP, São Paulo, 10(1): 19-47, maio de 1998.

paz, num mundo regido pelo individualismo anárquico, pela competição generalizada, pelo desapego aos princípios de justiça. Enquanto isso, ganha amplitude a discussão acerca de como a sociedade deve se proteger e o Estado deve atuar.

As políticas de combate à violência, levadas a efeito pelo Estado brasileiro, por exemplo, se apresentam quase sempre como paliativos, pois visam dirimir os efeitos, deixando intactas as causas do problema. A ampliação do efetivo das forças de segurança, a mobilização de segmentos sociais, a adoção de planos emergenciais e a promoção de uma campanha de paz esbarram na questão crucial da exclusão e da injustiça sociais. É certo que os fatores sócio-econômicos são uma condição necessária para entender certos tipos violência social, porém eles estão longe de se constituir como condição suficiente para explicar a natureza do fenômeno e suas múltiplas configurações. Eis por que as estratégias de mudança do quadro atual de acirramento dessa problemática se mostram ineficazes para conter a marcha irrefreável da violação dos direitos fundamentais na sociedade em que vivemos.

É correto pensar que a explosão da litigiosidade também se alimenta do enfraquecimento da noção de justiça eqüitativa. A emergência de uma nova pobreza e o aumento do número de indivíduos que vivem do crime demonstram a amplitude do desafio que representa instaurar uma cultura de paz numa sociedade assolada pela conflitualidade. Aliás, sempre que há um crime de grande repercussão, a opinião pública brada seu grito de protesto afirmando ter atingido o limite de tolerância em conviver com a violência. Enquanto isso, muitos indivíduos, na condição de subprodutos da falência moral dessa mesma sociedade, amadurecem para todo tipo de maldade.

Não se pode desconhecer os fatores subjetivos da violência, a forma inusitado com que ela pode aceder em nossas vidas, o surgimento da imponderável agressividade que por vezes alimenta o nosso comportamento, ou ainda, o mal que engendra, como indica Kant, nossos comportamentos irascíveis. Segundo o filósofo, o homem, enquanto habitáculo do mal radical, tem uma natureza egoísta, mas pode

ser recuperado pela sociabilidade. O mal, para Kant, ao contrário de tradição que o antecedeu, não é uma simples negatividade ou ausência do bem, mas algo ligado à liberdade do homem, cuja fonte de positividade encontra-se na própria vontade. O mal, para Kant, é produto do arbítrio humano. Há, pois, um fundamento subjetivo representado pela transgressão da máxima que orienta nossa conduta. O mal é inerente à nossa existência de seres conscientes. Somos responsáveis pelo mal cometido. O **mal radical** está aderido à nossa existência ordinária (KANT, 1980).

O **mal radical** em Kant não é absoluto. Kant recusa a idéia de malignidade, pois, do contrário, o homem seria demoníaco; aliás, isto também negaria a idéia iluminista do homem como um sujeito racional autônomo. A propensão para o mal não exclui sua disposição para o bem. O bem e o mal coexistem no contexto de liberdade. O homem tem, pois, uma essência ambígua: ele é um ser de liberdade e também um ser movido por inclinações determinadas pela natureza.

Hannah Arendt considera a idéia kantiana do **mal radical** insuficiente para explicar a nova modalidade de mal oriunda da experiência totalitária do século XX. Aqui entra em cena uma nova categoria para se pensar a violência absurda e injustificável: a **banalidade do mal**. Este mal estava personificado na figura de Adolf Eichmann, idealizador da solução final e do genocídio dos campos de concentração nazista, não a imagem do monstro perverso, mas a de um homem desprovido de qualquer natureza maléfica que o diferenciasse dos demais. Arendt fala da mediocridade desse homem desprovido de pensamento. Não há nele grandeza satânica, mas apenas banalidade, superficialidade. Um homem sem consciência moral, sem vontade própria, sem julgamento, capaz de praticar banalmente o mal. O mal se reveste aqui de uma assustadora normalidade. E essa normalidade desafia palavra e pensamento, assim como as novas modalidades de violência, em função do ser caráter inusitado, desafiam a potência explicativa da razão (ARENDT, 2000).

A história política do século XX revela uma nova modalidade de violência até então desconhecida: aquela proveniente dos fenômenos totalitários. Essa nova forma de violência implica a destruição do mundo ético-político ao fazer com que certos homens se tornem supérfluos. Por isso, o mal totalitário não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis. O totalitarismo faz sucumbir a nossas categorias de pensamento e os nossos critérios de julgamento. A perversidade do mal que ele engendra tornou-se incomensurável. Por isso, diz ela, é preciso criar novas ferramentas conceituais para pensar a barbárie.

O fato é que os seres humanos também são capazes de fazer nascer aquilo que é completamente desprovido de significado. O homem que cria o sublime é o mesmo que produz o atroz. A terrificante originalidade do totalitarismo revela que seus crimes não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal da nossa civilização. A novidade histórica representada pela violência extrema requer a elaboração de novos conceitos que possam elucidá-la. Certas coisas não podem ser explicadas, para não correrem o risco de ser permitidas. E quando tudo é permitido, tudo é possível. O espanto e a perplexidade talvez sejam os únicos sentimentos que nos restam diante da barbárie.

Como atenuar o mal quando se vive numa cultura de violência? Muitas vezes a violência é sofrida por aqueles que ajudam a propagá-la. Quem cria lobos não pode viver entre ovelhas. Eis a idéia que parece ilustrar a situação de quem é vítima da violência que ela mesma cria. Temos que aprender a conviver com a possibilidade do mal, até porque, como indica Saramago, o mal é mais um tempero a fazer caminhar a miserável história humana. Como imaginar em face desse cenário, um mundo habitado por povos conciliados e livres da barbárie, do ódio, do sangue? E difícil encontrar respostas para o insano, para a brutalidade, para o atroz. Enquanto isso, a violência continua em sua marcha renitente a espalhar o seu espetro de destruição sobre todos os monumentos da nossa civilização. Mais ainda, ela segue célere com-

pondo o cenário de miséria e destruição que emoldura a inexorável história humana.

6. A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: CONQUISTA DA CIVILIZAÇÃO OU IDEAL IRREALIZÁVEL?

Não podemos postular a universalização dos direitos humanos sem perguntar se o evolucionismo cosmopolita é possível. Há uma força irreconciliável que atua em todas as culturas, fazendo com uma pretensa lei universal jamais seja inelutável. Além disso, seria justo obrigar os indivíduos a respeitá-los como valores universais? Se os direitos humanos repousam sobre um princípio de totalidade (a idéia de dignidade), podemos livrá-lo da tentação totalitária? Se há algo de totalitário na idéia de totalidade, como dizia Hannah Arendt, (1990), os direitos humanos estão livres das motivações ideológicas ou etnocêntricas das nações que os proclamaram? A postulação de uma só ordem não seria o sinal mais evidente de que vivemos uma época de grande desordem? A tranqüilidade ou a indiferença com que aceitamos o inaceitável reflete a indolência que domina nosso viver. A sociedade contemporânea conhece bem as marcas do mutismo que conduzem muitos a abdicar de direitos em troca de benefícios pecuniários. Noutros termos, nunca tantos venderam por tão pouco sua alma ao diabo. O *homo economicus* é o principal personagem desse cena em que os direitos humanos atuam como coadjuvantes mudos do espetáculo.

Soma-se a isso, a propagação da surdez, a cegueira endêmica, a desertificação das almas. A barbárie econômica nos arrasta, com todos os nossos direitos, para fora do campo da vida. Nosso mundo bem sabe que os valores financeiros não são ativos reais. São cifras, símbolos inverificáveis, números que migram de uma praça financeira a outra, como entidades espectrais que assombram governos, países, nações. Enquanto isso, o poder político opera dentro de paisagens econômicas. Os agentes financeiros decidem, ordenam, pressionam, controlam os que nos governam. O capital financeiro, o "pilar" desse novo modelo de civilização, se impõe como uma força indomável, onipo-

tente, devastadora, que desconhece fronteiras e limites. Um ameaça oculta, sinistra. Eis o retrato de uma experiência humilhante: homens vencidos, fracassados, considerados inúteis e supérfluos. Eles são julgados incompatíveis com a sociedade que os exclui. Eles são acusados por serem suas vítimas. O paradoxo é a marca do absurdo que caracteriza os nossos tempos.

Se antes os indivíduos lutavam contra a exploração, hoje lutam contra a falta dela. Alguns lutam para reencontrar a sua desumana condição: desejam ser explorados. Muito preferem sentir as labaredas do inferno do que nada sentir. Dante não imaginaria inferno pior do que o daqueles que clamam desesperadamente pelo inferno; aqueles para quem a maior danação seria ser expulso dele.

O desastre está no fato de que tudo parece natural, inevitável, sem alternativa, incontornável e o que é pior: conseguem nos convencer de que tudo isso é necessário. A indiferença acaba permitindo nossa adesão passiva à realidade que nos é imposta. Não estamos diante de um fato consumado, estamos trancados nele. Como demonstra Saramago em seu romance *Ensaio sobre a cegueira*, muitos estão acordados, mas fazem de conta que estão dormindo.

A apatia se revela como incapacidade de defender nossos próprios valores, a fraqueza de uma vontade traduzida em conduta de resignação e passividade. Enquanto admitimos que somos filhos de uma época de desencanto, o mundo amadurece para toda forma de crueldade. O encontro da miséria da alma com a amargura de viver dá origem a pior forma de violência: a violência da calma.

É certo que o homem jamais domesticará por completo o lobo que repousa nele próprio. Sabemos também o quando custa a uma sociedade que deseja radicalmente extirpar sua parte maldita. Por isso, o ideal de uma sociedade livre, justa, livre e fraterna, antes de indicar nosso triunfo, talvez seja uma maneira de atestar a nossa ruína. Como falar em liberdade e em direitos num mundo assolado pelo espectro do egoísmo e da moral do interesse? Por que temos tendência a defender com mais volúpia nossos direitos do que aqueles que se referem ao

outro? Quem é esse outro, às vezes tão próximo, às vezes tão estranho a nós mesmos? A prática cruel e insana do racismo mostra como os homens são ainda incipientes nessa arte de aceitar e respeitar o outro.

O racismo expressa uma forma alucinada de negação da diferença. O racismo começa a existir quando o outro torna-se diferente. Hoje tudo se fala em termos de alteridade, ou seja, da existência factual do outro, mas a alteridade não é a diferença. A diferença mata a alteridade. O outro começa a ser rechaçado no momento em que se torna diferente. A crítica política e ideológica do racismo é uma crítica formal, já que só ataca a obsessão racista, sem atacar o seu núcleo principal: a própria idéia de diferença. Com isso, deixa-se de demonstrar que a idéia de diferença, da qual se nutre o racismo, é uma ilusão. Tal crítica acaba tornando-se uma ilusão crítica, já que a nada se refere. Eis por que o racismo tem sobrevivido à critica racional que se lança contra ele. Tão grave quanto o fragilidade da crítica anti-racista e a ingenuidade dos que suspeitam que a cultura racista pode sucumbir ao tempero da miscigenação. O Brasil é um caso emblemático desse auto-engano.

A questão racial (ou étnica) permanece tão mal resolvida no Brasil quanto em outros países. O racismo ideológico, todavia, tem sido aparentemente menos cultuado no nosso país, em virtude da confusão étnica e da multiplicação da mestiçagem. A discriminação racial parece diluída no cruzamento das linhas de diversas etnias, como se fossem as linhas de nossa mão. Essa forma de desqualificação do racismo por dispersão do objeto é mais sutil e eficaz do que a luta ideológica. Todavia, ela não é suficiente para afugentar a sombra da bestialidade e da insensatez que o racismo representa.

A prática voluntária da violação dos direitos humanos, seja ela de caráter racista, sexista ou regionalista, nos coloca em face da fraqueza da vontade ou da escolha do pior. Esse problema existe desde o intelectualismo moral socrático, que Aristóteles apresenta no livro VII de sua *Ética a Nicômaco*, segundo o qual ninguém age mal deliberadamente. Ora, temos bastante dificuldade, do ponto de vista moral,

para admitir que o mal possa ser praticado contra o semelhante por aqueles que sabem o que é o bem. No entanto, sabemos que certas pessoas têm o prazer em fazer o mal por escolha própria e em fugir do bem por decisão autônoma. Então convém recolocar a questão: como acreditar no progresso moral da humanidade se somos incapazes de domesticar as nossas inclinações malévolas, de controlar os nossos ímpetos destrutivos? Porém, já vimos que o mal não repousa na irracionalidade das paixões. Ele é antes o resultado das nossas decisões e escolhas racionais, ou seja, trata-se de um produto da nossa liberdade e não da vontade de um gênio diabólico que residiria em todos nós.

Libertar-se do mal implica também em se libertar do mal da liberdade. Mas isto corresponderia também a se libertar da própria liberdade. O que desejamos afirmar com isso: libertação ilimitada ou degradação ilimitada são as duas faces de uma síntese perversa. A tendência para o mal não deixa de ser uma possibilidade da liberdade humana. Vimos, com Aristóteles, que a constituição do homem como animal político não elimina o risco de desmesura, a ameaça da tragédia. Por isso, recolocar a questão: se a disposição para o bem não é soberana para suprimir a propensão para o mal, como podemos acreditar no progresso moral da humanidade? Como transformar uma curva (a liberdade) numa linha reta (os direitos humanos) sem desfigurar sua natureza ou geometria irregular?

7. DIREITOS HUMANOS: AVANÇOS E DESAFIOS.

Há posições que tentam enfatizar a relevância de certas formas de violência considerando seu caráter redentor em situações determinadas, como no caso dos levantes revolucionários ou das guerras de libertação. Alguns acreditam que a violência tem a função de propaganda, uma vez que serve para chamar a atenção da população sobre um determinado estado de coisa. Há ainda os que defendem a sua ação catalítica, concebendo-a como um instrumento que se destina a reforçar a moral do grupo ou a coesão dos seus membros. Sugere-se ainda que ela pode representar uma catarse que visa libertar o oprimido, o explo-

rado, o indivíduo submetido à força do poder. Em resumo, segundo essas noções, a violência poderia facilitar a constituição de identidades sociais, fomentar a negação dos processos de controle e homogeneização dos seres humanos, fortalecer os laços identitários dos indivíduos frente à instabilidade social. Porém, resta saber se tais considerações são suficientes para torná-la necessária e aceitável em certos contextos e circunstâncias determinadas. A questão pode ser assim recolocada: em que situação o emprego da violência seria moralmente justificado? Tornar-se-ia ela concebível quando estivesse a serviço da justiça e da preservação da dignidade humana ou então nos momentos em que ela se afigura menos nociva do que a força que se lhe opõe, como é o caso de atos terroristas contra Estados imperialistas? Sobre este ponto cabe um breve comentário.

Ninguém discorda que o terrorismo representa uma violência, ou seja, uma força que inflige danos a bens e pessoas. A história recente comprova ainda que o terror é a forma extrema da escalada da violência na nossa época. Sim, o terror é uma violência, mas nem toda violência é terrorista. Acontece que, em um sentido mais restrito, o terrorismo se apresenta como o uso particular da violência com fins políticos, ou ainda como uma forma de semear o medo e o terror numa população. O terrorismo, ao se configurar como uma forma de utilização cega da violência que atinge pessoas inocentes ou não combatentes (civis), deixa de se transformar numa questão política, para se transformar num problema de natureza ética. Convém, por isso, investigar se há uma justificação moral para a violência terrorista ou ainda se sua condenação depende das conseqüências que ela engendra. Além disso, quais os meios que se deve empregar para combater aqueles que se utilizam da violência injustificada ?

O terror sempre se apresenta como um instrumento do poder. A dificuldade consiste em saber se a violência terrorista pode conduzir a uma causa vitoriosa. A História demonstra que não. Os terroristas dizem que empregam o terror como resposta a uma violência maior. Porém, este argumento não se sustenta, porque as vítimas do terror nem sempre são os agentes direitos da violência perpetrada contra eles, os

terroristas. O fato é que a razão humana e os princípios que regem a moralidade ensinam que não somos absolutamente livres para responder a todo tipo de violência. E isto se aplica ao terrorismo. Há um limite para além do qual a reação ao terror pode se configurar em um ato terrorista. A violência não deve encontrar seu antídoto na contra-violência, mas na justiça.

Há situações em que a violência é empregada como meio de exercício do direito visando a paz social ou arbitrar os conflitos segundo regras formais. Trata-se aqui do que se convencionou chama de violência legítima. Mas o emprego dessa modalidade de violência está sempre sujeito a colidir com o direito. Isto porque, enquanto função do direito, a violência legítima precisa ser submetida em seu exercício e em seus métodos a normas de justificação. Do contrário, as modalidades de violência legítima podem ser utilizadas para impor, em nome do direito, uma contra-violência dessa vez respaldada pelos aparelhos estatais ou pelas instâncias jurídicas vigentes.

Vê-se que o caráter plurifacetado da violência e de suas formas de manifestação revela não apenas a complexidade do fenômeno, mas também o desafio que representa encontrar os fatores causais que possam explicar seu aparecimento. É este desafio que arrefece o espírito de investigação e fragiliza o afã intelectual de muitos que, ao se debruçar sobre o tema, preferem adotar uma perspectiva de análise reducionista e, por isso mesmo, insuficiente de tal problemática.

É comum se pensar a violência apenas em seu aspecto físico, ou seja, como um fenômeno que se materializa sob forma de agressões, torturas, açoites, maus tratos, homicídios, lesões corporais, roubos e outros. A violência manifesta nos crimes contra a pessoa sob a forma de dor, sofrimento físico, mutilações, ferimentos, mortes, gera naturalmente perplexidade e medo em suas vítimas potenciais. É esta possibilidade, aliás, que alimenta o pânico e o isolamento dos que vivem nos grandes centros urbanos. É este fenômeno que, a rigor, desperta a maior atenção dos estudiosos do problema social da violência.

Evidentemente, não podemos desconsiderar que a fragmentação do espaço urbano e a precariedade da vida nas grandes cidades, a miséria econômica e a marginalização social, a degradação das condições de vida, o desemprego e a precarização das relações de trabalho, são fatores que influenciam à prática de crimes violentos. Também não podemos esquecer o quadro de violência na zona rural em razão do acesso desigual à terra, da concentração fundiária e de riquezas, da violação constante dos direitos civis dos trabalhadores rurais, das milícias armadas pelos latifundiários. A violência também encontra nesse terreno, e em função desses fatores, um espaço propício de manifestação.

É certo que as tensões e conflitos sociais engendrados por um mundo competitivo e hostil adquirem vertiginosa relevância no cenário contemporâneo. A ampla teia de relações que o fenômeno da violência possui não nos permite de desvinculá-lo dos problemas referentes à miséria, à exclusão, à concentração de renda e poder, à injustiça social, dentre outros. A luta contra as causas estruturais da violência certamente não eliminará a possibilidade de sua emergência, mas pode tornar a sociedade um espaço de convivência mais humano. Tais fatores, aliás, são necessários à compreensão do fenômeno da violência, mas não são suficientes para elucidar sua origem *onto-axiológica*, isto é, sua razão de ser e sua representação social[3].

A violência precisa, entretanto, ser compreendida em sua complexidade e multicausalidade. Não convém, por isso, reduzi-la ao comportamento criminoso ou às atitudes de agressão física, até porque, com vimos, nem toda violência se expressa sob forma de agressividade. Todos reconhecem que a violência tem um componente inten-

---

[3]. A análise das repercussões da violência torna-se deficiente se não houve uma clara compreensão acerca da natureza originária e das motivações causais que determinam seus modos de expressão. O termo *onto-axiológico* que aqui utilizamos indica justamente a necessidade de se investigar o ser da violência e o valor que se lhe é atribuído pelos agentes sociais.

cional, quer dizer, consciente, que visa aniquilar, negar, a existência do outro. É certo também que coagir, constranger, torturar, brutalizar, oprimir são práticas violentas, mas nem toda violência se apresenta sob a forma desses atos ignóbeis. Por isso, antes de compreender a violência como origem de transtornos sociais ou traumas existenciais, convém antecipadamente refletir sobre suas causas. Se a violência origina o desassossego, o que causa a violência ?

A violência pode ser compreendida e mensurada de acordo com as normas culturais de relacionamento. Isto significa que a nossa compreensão do que seja a violência também é determinada pelos valores sociais e, sobretudo, pelos ordenamentos normativos que orientam o nosso julgamento acerca do que é o bem e o mal, o justo e o injusto. Ora, vimos que, em muitas situações, o emprego da violência é justificado e mesmo enaltecido pelo agentes sociais como modo de afirmação da identidade ou estratégia de conquista do poder. O processo de produção da violência envolve, pois, fatores estruturais, intrapsíquicos, éticos, históricos, culturais, políticos. Isso indica que sua natureza e significação não estão desvinculadas das estruturas simbólicas da sociedade.

O surgimento e a possível recrudescência da violência depende muito do modo de como a ela reagimos. E quanto a isso convém indagar: por que somos tão instáveis em nossas atitudes de compreensão e reprovação da violência? Por que um "menor em situação de risco" que surrupia a carteira de um desatento cidadão estará sempre ao alcance da fúria de um linchador? Por que sobre ele é lançado o viscoso ódio que se aloja nos sentimentos de vingança do povo? Por que ao redor do pequeno delinqüente formam-se ensandecidos grupos de linchadores, enquanto o torpor nos contagia de passividade diante do grande golpista das nossas reservas cambiais ou do impiedoso especulador financeiro ? O fato é que a indiferença ante o grande dano coletivo – a violência "branca" contra as finanças públicas ou a poupança popular, dentre outras – tem como contraponto a fúria cada vez mais profunda contra as ofensas individuais? O fato é que, do ponto de vista da nossa reação indignada, a miséria coletiva, violência escandalo-

samente atroz, parece se "apequenar" diante do ódio que sentimos a quem, por exemplo, nos rouba o relógio. Talvez isto se explique pelo fato de a violência se tornar cada vez mais temida e insuportável à medida em que ela de nós se aproxima.

Ademais, existem formas difusas de violência cujas manifestações são quase sempre imperceptíveis para aqueles que não são suas vítimas diretas. Trata-se aqui da violência simbólica revelada muitas vezes sob forma de preconceitos, estigmas, estereótipos. A violência da neutralidade diante do atroz também se enquadra no rol dessa "violência etérea". A violência da calma. A violência do silêncio. A violência da indiferença. A mesma indiferença que muitas vezes nutre a palavra presa na garganta, faz com que o grito de indignação se transmute em simples sentimento de compaixão. Isto talvez seja tão deletério quanto o esforço dos que tentam justificar o injustificável. A violência, portanto, não pode ser tomada apenas como o emprego voluntário da agressividade com fins destrutivos. Nem toda violência é agressiva, nem todo ato violento visa a destruição do outro.

A violência, para alguns autores, como é o caso de Durkheim, reflete um estado de fratura nas relações de solidariedade social e nas normas morais e jurídicas vigentes numa dada sociedade (DURKHEIM: 1996)[4]. Todavia, existem fatores desencadeadores da violência presentes em certas normas sociais ou perpetradas em seu nome, como é o caso das regras de exclusão ou leis discriminatórias existentes em muitas sociedades. Convém reconhecer que certas leis não só se afiguram injustas como criam um campo propício ao aparecimento da violência. Além disso, mesmo as sociedades cujos ordena-

---

[4]. Emile Durkheim considera que o espírito de disciplina poderia modelar as pulsões e garantir o cumprimento das regras sociais. O sujeito moral deve encontra na regra a autoridade máxima que pode garantir a ordem e o bem-estar de um viver seguro. Para ele, moral e direito são inseparáveis, pois ambos devem se conjugar visando a aplicação de sanções repressivas.

mentos jurídicos são respeitados e cuja cultura moral é sólida não estão livres da brutalidade e do terror.

A violência não é um fenômeno social recente, apesar de suas manifestações terem assumido uma amplitude assustadora nos tempos atuais. A magnitude de seus efeitos tem se constituído como uma dos fatores da infelicidade coletiva e dos traumas sociais da contemporaneidade. Mas o que faz da violência hoje um flagelo social se a mesma é parte constitutiva da longa e imperscrutável aventura do homem histórico? Por que a violência se transformou numa força maligna a ser combatida, extirpada do nosso meio social? Talvez porque reconhecemos que ela tem ultrapassado os limites do humano, ou ainda, pelo fato de ela estar transformando-se num fato corriqueiro, numa forma normal de comportamento, ou seja, em razão da sua banalização.

Não apenas a banalização da violência nos traz perplexidade, mas também a idéia segundo a qual estamos enredados numa espécie de "cultura da violência" nos provoca inquietude. Ora, mostramos que a violência pode se expressar de forma sorrateira, difusa, intransparente, no seio de uma sociedade. Disso se conclui que há algo de inefável na violência que nos torna prisioneiros de sua eventualidade. Eis mais um motivo de desconforto: vivemos em um mundo no qual os fenômenos extremos são sempre possíveis.

Vimos que a violência atinge a dimensão psíquica e moral dos seres humanos. Ela se afigura como um dispositivo destinado a coisificar o outro, a violar os seus direitos ou a negar a sua humana condição. O recurso à violência implica em um processo de desumanização do próximo, tornando-o uma simples coisa ou um ser desprovido de toda qualidade humana superior. A violência pode ser concebida como uma reificação do ser humano, como uma forma de negação da sua condição humana, como o não reconhecimento do outro como um sujeito dotado de dignidade. Eis por que a violência constitui-se como uma ameaça aos direitos humanos. Todavia, a ameaça a tais direitos

também se faz sentir em decorrência do emprego dos artefatos e das novas tecnologias decorrentes do progresso científico-industrial.

Nosso modelo de civilização e o avanço das ciências biomédicas suscitam também inúmeras questões desafiadoras concernentes à relação entre progresso científico e direitos humanos. O papel e o espaço reservado ao indivíduo em face do vertiginoso crescimento do aparato técnico-instrumental nas sociedades contemporâneas, configuram um problema a ser enfrentado pela bioética, pelo biodireitos e pelas demais disciplinas que se ocupam da condição humana. Com isso, amplia-se o campo de preocupação acerca de como a ciência tem tratado a humanidade do homem.

Nesses cenários despontam questões como a intervenção sobre o patrimônio genético do ser humano por intermédio da manipulação cromossômica e da terapia genética, além de outras ações sobre o seu mediante a transplante de órgãos e tecidos. (CALLAHAN, 1970). Além disso, encontramos os perigos referentes às técnicas de procriação humana no que se refere ao aborto terapêutico, à inseminação intra e extraconjugal, à clonagem, à seleção de sexo, ao estatuto do embrião, ao diagnóstico pré-natal, à esterilização em massa e ao aborto voluntário (ENGLISH, J., 1978).

. Convém destacar ainda os problemas concernentes à relação entre os profissionais de saúde e os pacientes, tais como: o acesso ao tratamento de qualidade, o direito do paciente à informação, o consentimento livre e esclarecido para se submeter a uma prática terapêutica, a mercantilização da medicina, a despersonalização do enfermo, o segredo médico, a morte e o direito de morrer (eutanásia, distanásia, ortostanásia), a manipulação da personalidade e a intervenção sobre o cérebro. (BARRETO, 1998; BERNARD, 1990).

O modelo tecnocientífico passou a dominar os principais campos de atuação da medicina, da biogenética e de outras esferas do saber médico (KEMP, 1987). As questões decorrentes de tais práticas dizem respeito justamente à necessidade instituir limites éticos capazes de disciplinar sua aplicação e coibir suas desmesuradas. Do ponto de

vista dos direitos humanos, pode-se afirmar que nem tudo que é tecnicamente possível é humanamente desejável. Desde o código de Nuremberg, redigido após os experimentos atrozes realizados pelos nazistas durante a 2ª Guerra Mundial, que os diferentes governos e a sociedade civil despertaram para a necessidade de se formular princípios que possam resguardar alguns direitos fundamentais contra os abusos da pesquisa médica. Eis por que convém sempre lembrar a máxima do poeta e escritor francês François de Rabelais, para quem "a ciência sem consciência não é senão a ruína da alma". Estudar os direitos humanos significa também refletir sobre o que vamos fazer com o que o nosso modelo de civilização tem feito de nós.

REFERÊNCIAS.

ADORNO, Sérgio. *Conflitualidade e violência: reflexões sobre a anomia da contemporaneidade*, In: Tempo Social, Revista de Sociologia, USP, São Paulo, 10(1): 19-47, maio de 1998.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. *Eichmann em Jerusalém*: *um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: companhia das Letras, 2000.

ARISTÓTELES, *Política*, (Obras Completas). Buenos Aires: Aguillar, 1982.

BARRETO, Vicente de Paula, *Bioética, biodireito e direitos humanos*, Ethica, Cadernos Acadêmicos, v. 5, n.1, 1998.

BERNARD, Jean, *De la biologie à l'éthique*, Paris : Buchet/Chastel, 1990.

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

BAUDRILLARD, Jean, *A transparência do mal. Ensaio sobre os fenômenos extremos*, São Paulo: Papirus, 1990.

CALLAHAN, David, *L'éthique biomédicale aujourd'hui*, in Éthique et biologie, Paris : Cahiers STS, p, 46-59, 1970.

ENGLISH, J. *O aborto e o conceito de pessoa*, Porto: Rés Editora, 1978**.**

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, violência e cotidiano escolar. In*: Reinventando a Escola*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DAHRENDORF, Ralph. *Law and Order*. London: Steven & Sons, 1985.

DORNELES, João Ricardo. Violência urbana, direitos de cidadania e políticas públicas de segurança. *Discursos Sediciosos* – Crime, Direito e Sociedade, Rio de Janeiro, ano 2, n. 4, 1987.

DURKHEIM, Émile. *L'éducation morale*. Paris: Alcan, 1996.

FICHTE, Johan C., *Introdução à teoria do Estado* (1813), São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Grall, 1979.

GARRAFA, Volnei e IBIAPINA, Sérgio,(orgs.) *A bioética no século XXI*, Brasília : Editora da UnB, 2000.

HARE, Richard, *Essays on Bioethics*, Oxford : Claredon Press, 1996.

HOBBES, Thomas, *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HÖFFE, Otfried, *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*, Petrópolis: Vozes, 1991.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa : Edições 70, 1980. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* São Paulo: Brasiliense, 1986. Questão renovada: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor? (1794) In, *O Conflito das Faculdades,* Lisboa: Edições 70, 1993. *A religião dentro dos limites da simples razão*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KEMP, Peter**,** *Éthique et médicine*, Paris : Éditions Tierce, 1987.

LÉVY, Bernand-Henri, *La pureté dangereuse*, Paris: Grasset, 1994.

LORENZ, Konrad. *L'agression, une histoire naturelle du mal*. Paris: Flammarion, 1969.

MARSHALL, T. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Montreal: Le Press de l'Université de Montreal,1971.

RICOUER, Paul. *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*. São Paulo: Papirus, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Do contrato Social* (1757), São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

SÈVE, Lucien**,** *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris : Odile Jacob, 1987.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

TUGENDHAT, Ernst, *Lições sobre ética*, Petrópolis : Vozes, 1977.

CAP 7.
TEORIA DO DIREITO E TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS

Eduardo Ramalho Rabenhorst
raben@openline.com.br

1. O QUE É TEORIA?

O que vem a ser uma teoria dos direitos humanos? Por que e para que devemos estudá-la? Tais questões, suponho, devem vir à mente da grande maioria dos alunos que iniciam o nosso curso de especialização em direitos humanos. Por isso mesmo, ao aceitar o convite para participar desta interessante empreitada coletiva de construção de um manual a ser usado pelos nossos estudantes em sala de aula, escrevendo exatamente sobre a disciplina que leciono, deparei-me, imediatamente, com a necessidade de justificar a natureza e relevância de uma teoria dos direitos humanos. Contudo, antes de tratar deste aspecto específico, gostaria de lembrar, a título inicial, que o termo teoria adquiriu nos dias atuais um certo desprestígio. De fato, não é raro ouvirmos as pessoas empregaram o nome "teoria" ou o adjetivo "teórico" de forma bastante destorcida, e até mesmo pejorativa, em frases do tipo "Ah, isso é teórico demais" ou "na teoria é uma coisa, na prática é outra", sentenças que revelam, no mínimo, uma certa desconfiança com relação à própria utilidade da teoria. Contudo, o que é realmente uma teoria? Por que as pessoas imaginam existir uma separação tão grande entre a teoria e a prática?

Doutor em Filosofia do Direito; professor do Departamento de Direito Público e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do CCJ-UFPB; docente da disciplina "Fundamentação Jurídica dos direitos humanos" nos cursos de Especialização em Direitos Humanos da UFPB; membro da Comissão de Direitos Humanos e Ouvidor Geral da UFPb.

Recordo que, em sua origem, o termo teoria expressa tão somente a idéia de olhar ou visão. Certamente não qualquer olhar, o que me faz lembrar uma frase do Padre Vieira que cito de cor: "*Há muitos que vêem sem olhar, porque vêem sem atenção. Não basta ver para ver, é necessário olhar para o que vê*". Pois bem, em sua acepção original, teoria é este olhar atento que observa os fatos com acuidade e estabelece conexões com as suas causas. A raiz do vocábulo, lembram os dicionaristas, é a mesma da palavra teatro. Nos dois casos temos a idêntica idéia da *contemplação* de um espetáculo. A propósito, cumpre observarmos que os antigos gregos utilizavam o termo *theoria* para designar uma modalidade de procissão na qual um mensageiro era enviado para fazer ofertas ou sacrifícios aos deuses nos templos Segundo os especialistas na língua grega, o próprio substantivo verbal *theoria* parece derivar de dois verbos mais antigos que também indicam a *ação de olhar com atenção*: *theasthai* e *theaomai*.

Platão, por exemplo, empregou o termo teoria para designar uma atividade suprema do espírito, que diferentemente da simples observação empírica de uma realidade (concebida como mera cópia ou simulacro de uma realidade superior), contempla as próprias essências inteligíveis (PLATÃO: 1973, VI, 511). Aristóteles, por sua vez, também entendeu a teoria como forma mais nobre do saber, porém destituída do caráter quase místico atribuído por Platão. Para Aristóteles, a teoria é mais do que um olhar atento; ela é fundamentalmente uma observação desinteressada que não visa uma aplicação concreta. Daí a distinção que o estagirita estabelece entre o *espírito teórico* que busca o saber pelo saber (*nous theoretikos*) e o *espírito prático* que procura o saber na ação (*nous praktikos*), diferença que resulta numa hierarquia entre a própria *theoria* (que vem a ser a própria especulação filosófica), a *práxis* que se caracteriza como ação moral ou política, e a *poiesis*, entendida como atividade inferior relacionada com o fazer[99]. Entende Aristóteles que a teoria e a prática, ainda que diferentes, não

[99] Note-se que, no pensamento aristotélico, aquilo que as pessoas contemporaneamente chamam de prática corresponde ao termo *poiesis*, isto é, a atividade utilitária ou aplicada.

podem ser concebidas como esferas absolutamente contrapostas. Ao contrário, há uma certa identidade entre as duas, notadamente do ponto de vista da imanência de seus fins: a obtenção de um conhecimento desinteressado. Dicotômicas, na verdade, são a *práxis* e a *poiesis*, pois a segunda, entende Aristóteles, é *transitiva*, ou seja, *ela tem como finalidade outra coisa que não o próprio saber* (ARISTÓTELES: 1973, X, 1178b)[100]. Em todo caso, pelo fato de ter sido concebida pelos gregos como uma forma não utilitária do saber, a teoria acabou adquirindo o sentido negativo de uma especulação ou contemplação abstrata que se oporia à prática. As frases populares que citamos no início deste texto reforçam bem tal idéia. Porém, conforme veremos mais adiante, não é verdade que a teoria oponha-se à prática, ao menos em toda e qualquer circunstância.

2- AS TEORIAS CIENTÍFICAS

Num *sentido muito geral*, pode-se dizer que as teorias são uma espécie de pano de fundo das descrições que fazemos do mundo, visto que a nossa percepção das coisas, diferentemente do que costumamos imaginar, não se dá no meio de um vazio intelectual. Ao contrário, quando contemplamos a realidade, conferimos a ela um sentido e uma organização que provêm dos nossos próprios esquemas conceituais, o que significa dizer que a teoria não é algo que se contrapõe à realidade, mas ela é *exatamente aquilo que configura e estrutura a realidade como tal.* A propósito, escreve Martins, "*as teorias podem ser consideradas os pilares mais importantes que sustentam a compreensão do*

[100] È importante lembrar que nem sempre o conhecimento humano emergiu como um objeto de mera satisfação intelectual tal como aparece na distinção proposta por Aristóteles. Na verdade, observa Alejandro Piscitelli, a idéia de um saber desinteressado e não aplicável só foi possível quando dentro de algumas sociedades humanas, tal como aconteceu na Grécia antiga, as condições sociais, políticas e econômicas proporcionaram o surgimento um subgrupo ocioso, isto é, capaz de consagrar seu tempo não à produção dos meios necessários para sua sobrevivência, mas à reflexão pela reflexão, ou seja, o conhecimento puro sem fins necessariamente utilitários (PISCITELLI, 1997: p. 246).

universo. Basta imaginar que sem elas teríamos apenas fatos que em si mesmos carecem de sentido, a não ser que uma teoria os organizem e interpretem" (MARTINS: 2002, p. 98)[101].

Num plano mais restrito, pode-se definir a teoria como um conjunto ordenado de hipóteses ou conjecturas sobre determinados aspectos da realidade. Nesta segunda acepção, teoria é um *modelo coerente* formado por um conjunto sistemático de proposições (leis, hipóteses, conceitos e definições), ligadas entre si por regras lógicas de transformação que permite a passagem de proposições primitivas (axiomas) à proposições derivadas (teoremas), permitindo assim a explicação, classificação, interpretação, unificação e previsão de um determinado domínio da realidade.

O que faz uma teoria científica? Ela permite que "modelemos" a realidade, de forma a reduzir a complexidade do real e possibilitar a descrição de objetos ou processos ocultos. Por exemplo, podemos não saber como é *realmente* um elétron, mas somos capazes de criar um modelo para o mesmo (Vide ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDER: 1999). Através das teorias também explicamos os fatos, fenômenos e leis, e previmos a ocorrência de novos fatos e fenômenos. Por esta razão, pode-se dizer que as teorias implicam em resultados previsíveis e reprodutíveis.

Os teóricos da ciência não estão plenamente de acordo com relação aos critérios que validam uma teoria. No início do século, época na qual predominava um espírito positivista em matéria de ciência, eles acreditavam que uma teoria seria verdadeira se todas as proposi-

[101] Às vezes somos levados a pensar que as teorias resultam da observação dos fatos. Contudo, ainda que pareça estranho, é a observação dos fatos que vem a ser condicionada pelas nossas teorias. Por exemplo, quando tentamos fazer um café de manhã e constatamos, para nossa infelicidade, que "o gás acabou", não percebemos que uma afirmação como esta (enunciado de observação) supõe uma série de teorias: (i) que existem no universo determinadas substâncias que podem ser agrupadas sob a denominação "gás"; (ii) que dentre tais substâncias algumas são inflamáveis; (iii) que o calor tem a propriedade de aquecer; (iv) que a água aquecida entrará em ebulição... (CHALMERS: 1987).

ções que ela contivesse fossem também verdadeiras. No caso de uma ciência formal, como a matemática, por exemplo, uma teoria seria verdadeira, se e somente se, os seus *axiomas* fossem verdadeiros e se as suas *regras de dedução* fossem válidas. Já no que concerne às ciências empíricas, a cientificidade ou veracidade das mesmas apenas poderia ser aferida pela própria *verificação* de suas proposições através de um confronto com os fatos. Hoje, entretanto, os epistemólogos estão mais céticos com relação às possibilidades de confirmação ou refutação das teorias. De fato, na literatura científica contemporânea encontramos várias teorias que não podem ser verificadas diretamente através de um confronto com dados empíricos (a teoria dos quarks, por exemplo). Em contrapartida, ocorre por vezes que algumas idéias podem ser testadas ainda que elas contrastem com o essencial do saber científico que dispomos (a homeopatia, por exemplo). Daí a necessidade de se entender a testabilidade como uma condição certamente necessária, porém não suficiente para que uma teoria venha a ser considerada científica (Vide BUNGE, 1983)[102]. Alguns epistemólogos sugerem, no mais, que as teorias científicas são julgadas a partir de certos *critérios externos* à própria ciência, visto que os cientistas selecionam os fatos e selecionam suas alternativas teóricas sempre com base em determinados *paradigmas*. De acordo com tal perspectiva, uma teoria científica não seria indiferente ao ambiente social, cultural, econômico e jurídico no qual ela se desenvolveria, mas de certa maneira ela estaria plenamente saturada dele.

---

[102] Para Karl Popper, um importante filósofo da ciência do século XX, as teorias científicas nunca podem ser definitivamente consideradas verdadeiras, pois de uma série de verificações empíricas não se pode inferir uma regra universal. Por exemplo, não é possível confirmar a validade de uma teoria que afirme a *brancura de todos os cisnes*, mas se por ventura encontrarmos um único cisne negro, podemos, por inversão, *refutá-la*. Em outras palavras, para Popper, as teorias não são passíveis de uma confirmação cabal e definitiva, mas elas podem ser falseadas ou refutadas pela experiência, o que significa reconhecer, em última instância, que todo conhecimento humano é *provisório*, *hipotético* e *falsificável* (Vide POPPER, 1973)

3- TEORIA E PRÁTICA

Quando as pessoas afirmam que "na teoria é uma coisa, na prática é outra", elas sugerem, equivocadamente, que algo pode ser verdadeiro no plano teórico e falso na realidade. Contudo, esta é uma idéia visivelmente absurda. Afinal, se tomarmos o termo "teoria" no sentido de hipótese ou modelo, concluiremos que uma construção hipotética pode vir a ser negada por uma experiência concreta. Entretanto, quando isso acontece, a teoria mostra-se falsa, inadequada, insuficiente, incompleta ou qualquer coisa que o valha, jamais verdadeira como se poderia imaginar. Por outro lado, pode ocorrer que uma teoria, tomada como modelo, não venha a ser confirmada concretamente, não em função de sua falsidade, mas em decorrência de uma distorção na órbita da realidade. Ora, nesse caso, tampouco faz sentido dizer que a teoria é falsa e a prática verdadeira. Aqui, a própria prática é que, por um motivo qualquer, não se coaduna com o modelo normativo proposto na teoria.

O filósofo alemão Immanuel Kant, em um pequeno texto escrito no ano de 1793 e intitulado *Sobre a expressão corrente: é bom na teoria, mas não na prática*, também criticou a idéia segundo a qual existiria uma diferença entre a teoria e a prática. Para Kant, teoria é um conjunto de regras às quais conferimos, a título de princípios, uma certa generalidade, fazendo abstração de uma multiplicidade de condições que tem influência sobre sua aplicação. A prática, por sua vez, é a realização de um fim quando se considera que são observados certos princípios representados na sua generalidade. Para Kant, quando as pessoas afirmam que "algo pode ser bom na teoria, mas não na prática", elas estão se referindo apenas ao contraste existente entre a regra abstrata e genérica, por um lado, e sua aplicação casuística ou concreta, por outro[103].

---

[103] Entende Kant que a lógica nada pode prescrever com relação à esta passagem do abstrato ao concreto. Afinal, não existe regra capaz de determinar se algo está ou não inserido no campo de abrangência de uma outra regra (isso seria conduzir o problema ao infinito). Por isso, conclui o autor da *Crítica da razão pura*, é

Entende Kant que a separação entre a teoria e a prática só se justifica como possibilidade de existência de um fosso entre o *conhecimento teórico abstrato* e a *prática real advinda com a experiência*. Porém, nessas situações específicas, ao contrário do que poderíamos acreditar, a prática não desmente a teoria; o que ela requer, ao contrário, é mais teoria, ou seja, a verdadeira teoria, que é justamente aquela que estabelece, através do ajuste experimental, a própria interligação entre o "saber" e o "saber fazer".

4- A TEORIA CRÍTICA

A idéia de um cientista dogmático para ser uma contradição. Afinal, todo investigador tende a adotar necessariamente uma posição "crítica" com relação ao seu objeto de investigação, no mínimo ao examinar constantemente suas hipóteses, submetendo-as ao crivo da lógica e às diversas tentativas empíricas de comprovação. Contudo, se todo cientista é crítico com relação à validação de suas hipóteses (crí-

---

perfeitamente possível existirem pessoas incapazes de conciliar a teoria com a prática. A faculdade de julgar, sublinha o filósofo alemão, "é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis porque ela é o cunho específico do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir". O próprio Kant cita dois exemplos bem pertinentes: médicos que são incapazes de fornecer um diagnóstico e juízes que são incapazes de julgar. De fato, ainda que pareçam ser tão diferentes, diagnosticar e julgar são atividades semelhantes na medida em que ambas as ações exigem uma idêntica passagem do abstrato ao concreto. Nessa perspectiva, médicos e juízes exercem uma mesma faculdade de julgar e devem ser possuidores de uma mesma aptidão: o bom senso. Porém, prossegue Kant, mesmo no caso de pessoas que seriam naturalmente possuidoras de "bom senso", pode ocorrer uma dificuldade na passagem do geral ao particular, motivada por uma lacuna nas premissas. É a situação, diz Kant, de alguém que, recém saído de uma escola, sente necessidade de completar sua teoria através da experiência. E é este, conclui Kant, o significado mais plausível que se pode atribuir à equivocada frase segundo a qual "na teoria é uma coisa, na prática é outra". (Ver KANT: 1990).

tica interno), nem sempre ele é crítico no que concerne à gênese social do conhecimento, ou seja, nem sempre o cientista é consciente das finalidades, do uso e do próprio poder que o homem exerce sobre a ciência e vice-versa (crítica externa). Por fim, nem todos os homens de ciência que se preocupam em fazer a crítica externa do conhecimento científico dão um passo mais adiante e concebem a própria teoria como uma prática transformadora. Ora, é exatamente este passo adiante que configura a chamada de *teoria crítica*.

O que significa crítica? É interessante lembrar que esta palavra tem uma raiz jurídica. Proveniente do verbo grego *krinô* e do substantivo *krisis*, isto é, discernir, escolher, separar, o vocábulo "crítica" expressa o ato de se examinar algo racionalmente com o escopo de realizar uma avaliação. Dessa forma, criticar é estabelecer o devido valor de uma coisa, ou seja, seus prós e contras.Hodiernamente, o termo passou a ser empregado para designar a reflexão sobre as próprias potencialidades do conhecimento humano (critica da razão), como também para referir-se à avaliação ou julgamento que fazemos sobre as obras de arte (crítica de arte). Com relação ao primeiro sentido, observa Ernildo Stein (1986) que os vocábulos razão e crítica são indissociáveis, já que a filosofia pode ser entendida como a própria crítica da razão pela razão. Foi o que faz Kant ao avaliar as pretensões da razão atinentes ao conhecimento do absoluto. Da mesma forma Hegel, porém por outros caminhos, já que a crítica hegeliana não teve apenas epistemológica, mas referiu-se à razão como um processo histórico que supostamente conduziria a uma superposição entre o racional e o realidade efetiva. Enfim, foi o que fez Marx ao transformar a crítica num instrumento de transformação da realidade: crítica social, crítica política, crítica do estabelecido.

A idéia de uma teoria crítica encontra-se ligada à estas três tradições intelectuais. Constituída no início de século XX, na Alemanha, em torno dos nomes dos filósofos alemães Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse, entre outros, a teoria crítica sustenta o princípio de que o conhecimento teórico deve ser praticado como uma atividade capaz conduzir à emancipação do homem. Para

Max Horkheimer, por exemplo, a *teoria crítica* se define pelo seu contraste em relação à *teoria tradicional*. Entende o filósofo alemão que o modelo tradicional de teoria faz abstração da atividade científica e não manifesta um compromisso direto com a transformação social, até por entender, de forma equivocada, que este compromisso não seria uma tarefa intrínseca à teoria. Ora, a teoria crítica, ao contrário, combate a suposta neutralidade do conhecimento científico. Ela define-se como uma atividade intelectual interessada e sustenta que a função real da reflexão teórica é conscientizar os sujeitos e transformar o mundo (Vide HORKHEIMER, 1983). Dessa forma, como bem assevera Wolkmer, o conhecimento teórico é considerado pelos teóricos críticos como um:

> instrumento pedagógico-operante (teórico-prático) que permite a sujeitos inertes e mitificados uma tomada histórica de consciência, desencadeando processos que conduzem à formação de agentes sociais possuidores de uma concepção de mundo racionalizada, antidogmática participativa e transformadora (WOLKMER: 2002, p. 5).

5 - A TEORIA NO DIREITO

Até bem pouco tempo, os juristas não concebiam a teoria do direito como uma área de conhecimento efetivamente autônoma. Na verdade, durante muitos séculos filosofia e ciência caminharam juntas. Os gregos chamavam "ciência" (*episteme*) todo conhecimento que incluísse uma garantia de sua validade. No caso da filosofia, tal garantia estaria fundada na própria razão. Todavia, a partir da época moderna, filosofia e ciência tomam rumos diferentes. Doravante, garantia de validade do conhecimento científico passou a ser a própria confrontação das teorias com a realidade por meio da observação e da verificação dos fatos.

As primeiras ciências a saírem do jugo da filosofia foram as chamadas "ciências da natureza". Mais tarde, as "ciências humanas"

também proclamaram sua autonomia com relação ao saber filosófico, estabelecendo seus próprios métodos de investigação. Obviamente, a autonomia obtida por diversos ramos do conhecimento não eliminava as questões fundamentais que, em cada um deles, remetiam inexoravelmente à filosofia. Assim, para cada campo do conhecimento que se tornava independente, surgia uma filosofia específica voltada para o exame de seus problemas mais básicos, como também de seus princípios e métodos (filosofia da linguagem, filosofia da mente, etc).

O mesmo aconteceu na órbita do direito. Com efeito, a partir do século XIX, a insatisfação de certos juristas com relação à concepção tradicional do saber jurídico tradicional, isto é, atrelado à filosofia, deu lugar às diversas tentativas de elaboração de uma ciência do jurídico. Contudo, como bem mostrou Kalinowski (1969), ao contrário de outros setores do conhecimento, os juristas não conseguiram estabelecer um único modelo para esta nova ciência, mas oscilaram entre a idéia de um saber atinente às normas jurídicas vigentes (dogmática jurídica), às formas jurídicas comuns às diversas manifestações do direito (teoria geral do direito), às condutas jurídicas (sociologia e psicologia do direito), aos comportamentos dos juízes (ciência da jurisprudência no sentido português da palavra) e até mesmo à justiça (ciência do justo).

Dentre os vários modelos propostos, o que obteve mais êxito foi aquele que defendeu a construção de uma teoria geral do direito concebida como uma ciência positiva capaz de descrever o direito de forma abstrata, atendo-se aos seus aspectos lógico-estruturais, sem emitir qualquer julgamento valorativo acerca do que o direito deveria ser. Tal modelo sustentado por vários juristas encontrou seu ápice na obra de Hans Kelsen. Para Kelsen, o adjetivo "geral" contido na expressão teoria geral do direito (*Allgemeine Rechtslehre*) aponta para o próprio alcance dessa disciplina: geral contrapor-se-ia tanto ao que é particular como ao que é especial. O teórico do direito deve estudar os princípios *formais* do direito sem interessar-se, pelo menos substancialmente, pelo *conteúdo normativo* dos mesmos. Em outras palavras, ele se contenta em analisar a *forma jurídica* comum às diversas mani-

festações concretas do direito que se manifestaria em conceitos como "norma", "direito", "dever", "sanção", "processo" etc. Procedendo assim, o jurista é capaz de descrever o direito de forma abstrata, atendo-se aos seus aspectos lógico-estruturais, sem emitir qualquer julgamento valorativo acerca do que o direito deveria ser.

Hoje, a posição visivelmente predominante entre os juristas é a de que a ciência do direito possui quatro grandes dimensões: (1) a *dogmática jurídica* que estuda o conteúdo normativo dos diversos sistemas jurídicos vigentes e é formada pelas diversas disciplinas que configuram o próprio campo científico do direito; (2) a *teoria geral do direito* que realiza uma análise lógico-formal dos conceitos fundamentais do direito comuns aos diversos sistemas jurídicos; (3) o *direito comparado* que proporciona uma comparação entre os diversos sistemas jurídicos ou entre as instituições vigentes nestes sistemas; (4) a teoria da legislação que estuda os processos e técnicas de elaboração das leis (Vide PECES-BARBA et alii: 1999). Obviamente, ao lado destas perspectivas teóricas que consideram o direito em sua dimensão interna (aspectos normativos e formais), convivem as disciplinas que tratam da dimensão externa (aspectos sociais e valorativos do direito), ou seja, as diversas ciências sociais que descrevem o direito como realidade social e a própria filosofia que trata dos fundamentos do direito.

A grande questão que se apresenta contemporaneamente é saber se o ambicioso projeto de construção de uma teoria geral do direito, isto é, de uma teoria formal válida para todos os sistemas jurídicos seria realmente factível. Em outras palavras, é realmente possível construir uma *teoria geral do direito* limitada à análise lógico-estrutural do direito (*Allgemeine Rechtslehre* de acordo com a terminologia alemã) ou não seria mais adequado elaborar uma *teoria do direito* mais abrangente e de caráter interdisciplinar (*Rechtstheorie*)? Uma primeira objeção à legitimidade de uma teoria geral do direito concerne ao fato de que uma tal disciplina tenderia a considerar o direito como uma categoria transcendental e an-histórica, desvinculada, portanto, das práticas sociais que a determinam. De fato, a definição abstrata do direito, que fundamenta uma teoria geral do direito, é real-

mente universal ou ela reflete tão somente uma situação particular? Na verdade, uma concepção formal, indiferentemente aplicável a todos os sistemas jurídicos nacionais, conforme observa Christophe Grzegorczyk (1977), possui realmente um valor explicativo? Em contrapartida, na hipótese contrária, as próprias generalizações propostas pela teoria geral do direito não seriam inválidas, visto que elas estariam apresentando características particulares de um determinado sistema jurídico como se fossem características intrínsecas ao direito como um todo?[104]

Outra objeção à legitimidade da teoria geral do direito diz respeito ao próprio papel que essa disciplina deveria exercer. Afinal, é aceitável que a teoria do direito restrinja-se ao exercício de uma função meramente descritiva ou ela poderia assumir uma posição crítica com relação ao direito, rompendo, dessa maneira, com o modelo de neutralidade proposto por Kelsen? Para muitos juristas a teoria do direito pode assumir esta posição prospectiva, conciliando descrição e avaliação, principalmente no que concerne aos diversos problemas relacionados com a produção, interpretação e aplicação do direito.

Por fim, uma objeção relacionada com o método. Com efeito, é legítima uma teoria jurídica limitada ao plano da mera análise lógico-estrutural do direito ou ela poderia visar uma reconstrução bem mais abrangente do campo da experiência jurídica, incorporando o próprio

---

[104] Mesmo concordando com certos aspectos desta objeção, alguns juristas tendem a preservar da necessidade de uma teoria "geral" do direito. Por exemplo, para os autores vinculados à tradição marxista, o direito é uma prática social específica, na verdade uma grande racionalização ideológica que visa alcançar os objetivos da estrutura de classes da sociedade burguesa. Contudo, alguns marxistas entendem que o estudo da forma jurídica, tal como propõe a teoria geral do direito, não se confunde com a análise do conteúdo do direito. Para Pasukanis (1989), por exemplo, da mesma maneira que a mercadoria é uma forma ideológica passível de ser estudada cientificamente pela economia política, a formas jurídicas que refletem as relações sociais burguesas também podem ser consideradas exclusivamente por uma teoria marxista do direito.

conhecimento produzido pelas diversas disciplinas que tomam o direito como objeto de estudo? Para muitos juristas contemporâneos, a teoria do direito não pode permanecer presa ao "monismo metodológico" proposto por Kelsen, mas ela deve ser capaz de incorporar os conceitos e as categorias advindas de outras áreas das ciências sociais.

Neste sentido, da mesma forma que inexiste uma teoria crítica articulada de forma coesa e homogênea no plano da reflexão filosófica, não há também como se falar de uma teoria crítica constituída de forma unívoca na órbita do direito. O que existe, na verdade, é uma reflexão constituída por perspectivas teóricas distintas, mas que convergem quanto ao questionamento dos parâmetros tradicionais da teoria jurídica. E o grande ponto de convergência é precisamente a crítica ao positivismo jurídico e ao modelo de ciência jurídica por ele proposto. Trata-se de assumir que o direito e o saber jurídico são práticas sociais conectadas com interesses e valores dominantes. Porém, a teoria crítica não propõe apenas como uma teoria *negativa* do direito. Ela acredita ser possível transformar o direito de modo a torná-lo um instrumento da justiça e de realização da igualdade e liberdade humanas (Vide LOPEZ CALERA, 1997) .

6- A TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS

A teoria dos direitos humanos é uma invenção da modernidade. Afinal, até o fim da Idade Média o direito foi pensado praticamente em termos de deveres ou obrigações e não como pretensões ou interesses subjetivos. Obviamente, isso não significa dizer que as culturas antigas não tenham defendido uma certa concepção de justiça ou do respeito devido aos seres humanos. Contudo, a pressuposição contemporânea de que todos os homens possuem o mesmo valor e que, por tal razão, são titulares de um idêntico conjunto de direitos inalienáveis, era absolutamente estranha aos antigos.

Conforme observa Michel Villey (1983), os antigos gregos, principalmente Aristóteles, concebiam o mundo como uma ordem de relações, dotada de uma finalidade intrínseca e fundada numa hierarquia de gêneros e espécies. De acordo com tal perspectiva, o homem

era digno enquanto ser provido de *logos* (palavra grega que designa ao mesmo tempo pensamento e linguagem) e não enquanto ser dotado de uma pretensa liberdade. Aliás, a própria liberdade, como bem percebeu Hegel, era considerada de uma forma bem diferente da nossa. O homem grego não conseguia pensar a si mesmo senão como um cidadão de uma cidade. Logo, não havia lugar para a cisão entre a vida privada e a vida pública. Livre, dizia Hegel, era sempre o cidadão e não o homem tomado abstratamente[105].

Daí o significado específico que os termos "indivíduo" e "autonomia" apresentam no pensamento grego. De fato, a noção antiga de indivíduo (do latim *individuum*) não dizia respeito ao homem, mas às entidades, físicas ou lógicas, consideradas como indivisíveis. Da mesma forma, a autonomia (do grego *autos*, próprio, e *nomos*, lei ou convenção) referia-se principalmente à coletividade e apenas secundariamente ao homem. Não é de se estranhar, portanto, que a liberdade antiga tenha sido pensada no registro da heteronomia e não da autonomia individual. Era a exterioridade, imanente (a natureza) ou transcendente (Deus), que ditava as leis. Com os modernos, ao contrário, o homem passou a ser concebido como um ser capaz de estabelecer, de forma livre e consciente, as leis às quais ele julga ser correto submeter-se

[105] No julgamento de Hegel tal harmonia entre os interesses particulares e os interesses coletivos, começou a se dissipar quando surgiram os primeiros sinais de descoberta da interioridade na cultura grega. Do ponto de vista da arte, entende Hegel, é a tragédia que melhor expressa esta nova situação. Na tragédia temos um conflito entre pretensões distintas e igualmente justificáveis. O dilema resulta justamente do fato do herói trágico ignorar tal relatividade e ser levado a tomar um princípio parcial como princípio absoluto. As perspectivas de Antígona e Creonte, por exemplo, são igualmente legítimas, já que elas se filiam às esferas que ambos reconhecem como válidas: a religião familiar fundada nos laços de sangue, centrada no culto dos mortos e circunscrita ao âmbito do parentesco, por um lado, e a religião pública fundada no bem comum da cidade, por outro. Na ação trágica, esses dois pontos de vista entram em colisão. Trata-se de um conflito insolúvel entre o particular e o universal, uma interrogação sem resposta que põe fim a bela harmonia da substância ética (Vide HEGEL, 1941)

(Vide a propósito RENAUT: 1998). Daí a ênfase que o discurso jurídico do século XVII dará ao sujeito individual e suas prerrogativas ou interesses. Neste sentido, as obras de Hugo Grócio e Samuel Pufendorf, juntamente com o trabalho dos juristas da escola de Salamanca, particularmente de Francisco de Vitória, constituem um marco no deslocamento da idéia de direito do campo objetivo para a esfera subjetiva.

Em *O direito da paz e da guerra*, Grócio procura laicizar o direito sustentando que ele é acima de tudo uma "qualidade moral da pessoa" procedente da razão humana e não de alguma autoridade transcendente. Como tal, ao menos em hipótese, o direito existiria ainda que Deus mesmo não existisse. Da mesma forma, Pufendorf, em *O direito da natureza e das gentes*, insistirá no sentido de que a palavra direito significa, antes de tudo, aquilo que cada indivíduo está autorizado a fazer, ou seja, como uma liberdade pessoal. Por fim, Vitória defenderá a tese de que o direito encontra-se inserido na natureza de cada homem, existindo, portanto, antes mesmo da própria formação da sociedade civil (Vide a propósito, GOYARD-FABRE, 2002).[106] Mais tarde, Locke e Kant estarão atentos para as implicações desta nova concepção do homem e direito. O primeiro ao enfatizar em seu *Segundo Tratado sobre o governo civil*, o fato de que no estado de natureza, anterior à constituição da sociedade civil, os homens já seriam livres e iguais. Para Locke, os homens são criaturas de uma mesma espécie, detentoras das mesmas qualidades e faculdades, sendo, portanto, necessariamente iguais. Tal igualdade, afirma o pensador inglês, consiste "*no igual direito de todos os homens à liberdade natural, sem sujeitar-se à vontade ou à autoridade de outrem*" (LOCKE: 1973, p. 28). Além de iguais, acredita Locke, os homens são identicamente livres, pois de acordo com as leis da natureza, cada um é livre para dispor de

[106] As raízes mais antigas da idéia de direito subjetivo podem, no entanto, ser encontradas já no final da Idade Média, sobretudo na distinção estabelecida por Guilherme de Ockham entre o direito entendido como "potestas licita" e a simples "licencia" derivada de uma atitude de complacência diante do outro. Vide a propósito VILLEY, 1962 e 1983.

seu próprio corpo e de sua propriedade. Kant, por sua vez, concordará com Locke, mas enfatizará a necessidade de se fundamentar a igualdade e liberdade dos homens numa legislação positiva, transformando-as em efetivos direitos. Dessa forma, para Kant, ainda que os direitos naturais humanos possam ser justificados pela razão prática, eles necessitam ser acolhidos pelo direito positivo (Vide KANT, 2003).

Estas novas concepções do homem e do direito não poderiam ficar restritas ao plano meramente teórico. Sob a influência direta do pensamento de Locke, as colônias norte-americanas empreenderão uma guerra de independência que resultará na famosa *Declaração de Independência de 1776*. Os revolucionários franceses farão o resto, promulgando a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789*. No século XX, por fim, em resposta à barbárie cometida pelas ideologias totalitárias por ocasião da Segunda Guerra, a Assembléia Geral das Nações Unidas aprovará a *Declaração Universal dos direitos humanos de 1948*, dando início a um processo contínuo de internacionalização dos direitos humanos através de novos tratados e convenções. Doravante, a idéia de que os são detentores de direitos naturais, imprescritíveis e inalienáveis impregnará toda a cultura política ocidental.

7- O QUE SÃO "DIREITOS HUMANOS"?

A principal tarefa que se impõe à teoria dos direitos humanos consiste exatamente em definir seu próprio objeto. Missão difícil, sem sombra de dúvidas, visto que a expressão "direitos humanos" aparenta ser redundante ou mesmo tautológica. De fato, existe algum direito que não seja humano? Contudo, é importante observar que na locução composta "direitos humanos", o adjetivo humano não significa uma mera relação desses direitos com os homens. O que a expressão "direitos humanos" pretende acentuar é o fato de que o homem tem certas necessidades essenciais indispensáveis ao pleno desenvolvimento de sua dignidade. Logo, tem razão Eusebio Fernandez ao afirmar que o reconhecimento, o exercício e a proteção dos direitos humanos, buscam, na verdade, satisfazer uma série de exigências fundamentais para

o desenvolvimento de uma vida humana digna (FERNANDEZ, 1984). Obviamente, tal dignidade não pode ser considerada numa perspectiva estritamente individual, mas necessita ser entendida como um valor coletivo que deve ser protegido inclusive contra a própria vontade dos indivíduos. Afinal, o exercício da autonomia que serve de fundamento para a idéia de dignidade humana poderia ensejar situações paradoxais as mais diversas como, por exemplo, a prostituição, a exposição ao risco, o consumo de substâncias entorpecentes etc.

Observe-se que o ponto de partida da idéia de direitos humanos reside na aceitação do prévio requisito de que os homens são detentores de um mesmo e intrínseco valor, o que certamente já é motivo para uma série de discussões teóricas motivada pela própria quantidade de pressupostos filosóficos nela envolvidos (Vide a propósito RABENHORST: 2001). Uma vez aceito tal ponto de partida, a tarefa não menos espinhosa é identificar, dentre as várias necessidades humanas, aquelas que são efetivamente fundamentais para a obtenção de uma vida digna. A lista, largamente ampliada ao longo dos últimos séculos, vai das liberdades civis e políticas à defesa das minorias, do meio ambiente e da própria democracia, passando, obviamente, pelas necessidades sociais e culturais. Um bom exemplo desta articulação entre direitos humanos e necessidades humanas pode ser encontrado na obra de Johan Galtung (1998).

Obviamente, nem todos concordam com esta fundamentação teórica dos direitos humanos. Para todos aqueles que seguem a linha de pensamento de David Hume no tocante à interdição de passagem do descritivo ao normativo, nenhuma afirmação sobre o homem e sua condição pode ser suficiente, do ponto de vista lógico, para fundar normas ou obrigações. No mais, não foram poucos os autores que destacaram o caráter metafísico, formal e abstrato da noção de direitos humanos (Burke, De Maistre, B. Constant, Marx, entre outros). Por isso, entende Michel Villey, por exemplo, que os direitos humanos são *irreais* (atribuem bens que não podem ser concedidos aos indivíduos abstratamente como, por exemplo, o desenvolvimento econômico), *ilusórios* (prometem algo impossível de ser obtido como, por exem-

plo, a felicidade) e, finalmente, *perigosos*, já que provocam um estado geral de desilusão diante da impossibilidade humana de concretizá-los plenamente (Vide VILLEY, 1983).

Entretanto, é necessário pensar que os direitos humanos não são simplesmente direitos que acreditamos que os seres humanos *naturalmente* possuam, mas ao contrário, são aqueles que *desejamos* que eles venham a possuir. Neste sentido, a pergunta tradicional sobre as razões pelas quais os homens são titulares de direitos deve ser substituída por uma indagação acerca dos motivos pelos quais estimamos que os homens devam ser detentores de certas preensões universais, inalienáveis e imprescritíveis. Tal inversão de ponto de vista tem a vantagem de não transformar os direitos humanos num mero ato de fé.

8- DIREITOS HUMANOS E DIREITOS FUNDAMENTAIS

O fato é que apesar de todas as resistências teóricas, os direitos humanos foram reconhecidos como um instrumento fundamental de tutela e proteção do que poderia ser considerado o *minimum* devido a todo homem, subtraído da arbitrariedade do Estado e do poder legislador. Tal reconhecimento se deu tanto no plano internacional, como na órbita dos diversos ordenamentos jurídicos nacionais.

A partir desta inserção, fez-se necessário operar uma distinção entre os *direitos humanos absolutos* (aqueles que todos os seres humanos têm com relação ao conjunto dos outros seres humanos), por um lado, e os *direitos humanos relativos* (aqueles que pertencem a todos os membros de uma determinada comunidade legal), também chamados *direitos fundamentais*, por outro. Neste sentido, cumpre precisar que, ao contrário dos direitos humanos, os direitos fundamentais estão limitados no espaço e no tempo, posto que eles pertencem a uma ordem jurídica determinada. No mais, conforme observa Canotilho (1999), os direitos fundamentais podem ser formal ou materialmente fundamentais. Neste sentido, os direitos explicitamente assentados no

texto constitucional são do primeiro tipo, já aqueles decorrentes das regras de direito internacional pertencem à segunda modalidade[107].

No caso da Constituição brasileira, por exemplo, os direitos formalmente fundamentais são aqueles consignados nos artigos 5º e 6°. O primeiro dispositivo constitucional enuncia que *"todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade"*. Os incisos contidos neste artigo, no mais, especificam os direitos e garantias que dele decorrem, alertando para o fato de que tal enunciação não exclui outros direitos decorrentes dos princípios constitucionais ou dos tratados internacionais dos quais a República Federativa do Brasil seja parte. O art. 6°, por sua vez, estabelece os chamados direitos sociais que visam atender às necessidades básicas dos cidadãos.

9- O CARÁTER DE UMA TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS

A distinção entre direitos humanos absolutos e direitos humanos relativos (fundamentais), a julgar pela postura assumida por vários autores, tem importantes conseqüências do ponto de vista da construção de uma teoria dos direitos humanos. Com efeito, muitos entendem que a reflexão teórica sobre os direitos humanos deveria restringir-se à análise dos direitos e garantias que integrariam o rol dos direitos humanos consagrados nos diversos textos internacionais e nacionais, e dos mecanismos de proteção e exigibilidade destes direitos. Outros argumentam que uma análise como esta, apesar de relevante, seria limitada, e entendem que uma verdadeira teoria dos direitos hu-

[107] Esta forma de classificação, no entanto, difere daquela proposta pelo jurista alemão Carl Schmitt, que também concebe os direitos fundamentais segundo a distinção formal/material, mas que, diferentemente, atribui ao termo formal o sentido de mais alta proteção constitucional (Vide SCHMITT, 1996).

manos deve ser capaz de ultrapassar esta dimensão empírica e de incluir outros aspectos essenciais.

Para Fernando Barcellos de Almeida, por exemplo:

> A temática dos Direitos Humanos admite um tratamento de teoria geral, isto é, um tratamento que exponha e sistematize os seus grandes princípios universais, que examine os enfoques particulares e comuns do tema em todos os tempos e em todos os espaços, que torne possível o encontro de convergências nas suas mais variadas concepções, que denuncie as violações aos Direitos Humanos em qualquer lugar do mundo como atentado a toda humanidade, que mostre a universalização do tema e a proteção nacional, regional e internacional dos direitos humanos" (ALMEIDA, 1996: p. 13).

Posição diferente é a do jurista Robert Alexy, que apesar de não negar a possibilidade de construção de uma teoria geral dos direitos humanos, faz a opção pela elaboração de uma teoria aplicável unicamente aos direitos fundamentais previstos na Constituição da República Federal da Alemanha (Lei fundamental). Assim, partindo da idéia de que uma Constituição democrática apenas legitima-se quando ela inclui no rol dos seus direitos fundamentais os direitos humanos absolutos por um lado, e os direitos humanos relativos, por outro, Alexy elaborou uma *teoria geral dos direitos fundamentais* que contempla, ao mesmo tempo, uma dimensão *analítica* (análise dos aspectos conceituais), uma dimensão *empírica* (exame do direito positivamente válido) e uma *normativa* (práxis jurisprudencial). Para o jurista alemão, uma teoria assim concebida expressa o "ideal teorético" de construção de um conjunto que abarque, da maneira mais ampla possível, os enunciados gerais que podem ser formulados sobre os direitos fundamentais (ALEXY: 1997). Como o próprio Alexy admite, sua teoria dos direitos fundamentais é, na verdade, uma dogmática jurídica já

que ela exclui as questões filosóficas, sociológicas e históricas, e restringe-se às três dimensões teóricas acima aludidas.

Se partirmos da proposta de Alexy, ampliando-a em direção de uma teoria dos direitos humanos e não somente dos direitos fundamentais, poderíamos fixar uma espécie de agenda básica de problemas que deveriam ser examinados por uma tal perspectiva.

Neste diapasão, acredito que a primeira tarefa de uma teoria dos direitos humanos, é, precisamente, explicitar o significado da expressão direitos humanos. Afinal, na locução "direitos humanos" a palavra "direito" é empregada ora como substantivo ora como adjetivo. No mias, é necessário explicitar as próprias modalidades de expressão do exercício de um direito, a saber, como a *possibilidade* de realização de uma determinada conduta e como *aptidão* ou *poder* de exigir dos outros sujeitos uma ação ou abstenção.

Em seguida, é importante esclarecer no que consiste atribuir um direito à algo ou à alguém. Em outras palavras, como se passa da norma jurídica à faculdade? Existe ou não uma diferença entre direito-norma e o direito-pretensão? No mais, é necessário precisar igualmente a passagem dos direitos aos deveres, posto que do ponto de vista lógico os dois termos encontram-se intimamente conectados.

Faz-se mister, também, realizar uma analítica dos direitos humanos especificando o a natureza e o conteúdo de cada um deles. Tal descrição pode ser feita a partir de uma perspectiva diacrônica (mostrar como se deu a conquista histórica destes direitos) ou sincrônica (analisar o significado dos direitos em espécie).

Por último, é essencial refletir sobre o processo de interpretação e aplicação dos direitos humanos, tomando como ponto de partida a própria distinção entre o enunciado e a norma. Tal reflexão deve propor critérios para a melhor construção da norma de direitos humanos por parte do intérprete, como também estabelecer parâmetros para a solução de possíveis conflitos normativos. Da mesma forma, ela deve ser capaz de refletir sobre os próprios mecanismos de concretização da norma de direitos humanos.

Obviamente, como qualquer outra teoria, a teoria dos direitos humanos não deve ser vista como uma fórmula completa. A agenda que acabamos de enunciar certamente não esgota todos os problemas que uma reflexão teórica sobre os direitos humanos deve enfrentar. Afinal, a própria idéia de direitos humanos não constitui um todo acabado, mas algo em constante transformação.

Mais importante é estar ciente da indispensabilidade desta reflexão teorética. Neste sentido, contrariando uma célebre assertiva de Norberto Bobbio sobre a desnecessidade de uma reflexão sobre os fundamentos dos direitos humanos, observa Eusébio Fernandez que os problemas de proteção e fundamentação desses direitos não são totalmente diferenciados:

> Uma melhor forma de proteger os direitos humanos não é apenas contar com as técnicas jurídicas que os garantem (...), mas também estar respaldado por bons argumentos na hora de fundamentá-los e defendê-los" (FERNANDEZ: 1984, p. 3).

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert (1995). **Teoria del discurso y derechos humanos**. Universidade Externado de Colômbia.

ALEXY, Robert (1996). **Teoria de los derechos fundamentales**. Centro de estudios constitucionales.

ALMEIDA, Fernando Barcellos de (1996). **Teoria geral dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor.

ALVES-MAZZOTTI, Alda e GEWANDSZNAJDER, Fernando (1999). **O método nas ciências naturais e sociais**. São Paulo: Pioneira Thomson.

ANDRADE, Fábio Siebeneichler de (1997). **Da codificação**. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

ARISTÓTELES (1973). **Ética à Nicômaco.** São Paulo:Abril cultural.

BUNGE, Mario (1983). **Épistémologie**. Paris: Maloine Editeur.
CANOTILHO, José Gomes (1999). **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Saraiva.
CHALMERS, Alan (1987). **Qu´est-ce que la science?** Paris: La Decouverte.
DE LUCAS, Javier (Organizador) (1997). **Introducción a la teoria del derecho**. Valencia: Tirant lo branch libros.
FERNÁNDEZ, Eusebio (1984). **Teoria de la justicia y derechos humanos**. Madrid: Editorial Debate.
FERRAZ JR., Tércio Sampaio (1977). **A ciência do direito**. São Paulo: Atlas.
GALTUNG, Johan (1998). **Direitos humanos. Uma nova perspectiva**. Lisboa: Instituto Piaget.
GOYARD-FABRE, Simone (2002). **Os fundamentos da ordem jurídica**. São Paulo: Martins Fontes.
GRZEGORCZYK, Christophe (1977). "Statut et fonction de la théorie dans la science du droit (remarques métodologiques)". **Archives de Philosophie du Droit**, N. 22, 177- 211.
GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Teoria da ciência jurídica**. São Paulo: Saraiva.
HEGEL, G. W.F. (1941). **La phénoménologie de l´esprit**. Paris: Aubier.
HORKHEIMER, (1983) "Teoria tradicional e teoria crítica", In: BENJAMIN,Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; e HABERMAS, Jurgen. **Textos Escolhidos**, São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
KALINOWSKI, Georges (1969). **Querelle de la science normative**. Paris, L.G.D.J.
KANT, Immanuel (1990). **Sur l´éxpression courante: c´est bon en théorie, mais non em pratique**. Paris: Hatier.
KANT, Immanuel (2003). **Metafísica dos Costumes**. São Paulo: EDIPRO.
KELSEN, Hans (1985). **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes.

LARENZ, Karl (1997). **Metodologia da ciência do direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
LOCKE, John (1973). **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Abril Cultural.
LOPEZ CALERA, Nicolas (1997). "Derecho y teoria Del derecho em el contexo de la sociedad contemporánea", In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades de. **O novo em direito e política**. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
LOPES, José Reinaldo de Lima (2000). **O direito na história**. São Paulo: Max Limonad. PASUKANIS, Eugeny B. (1989). **A teoria geral do direito e o marxismo**. Rio de Janeiro: Renovar.
PECES-BARBA, Gregório, FERNANDEZ, Eusébio, DE ASIS, Rafael (1999). **Curso de teoria del derecho.** Barcelona, Marcial Pons.
PEREIRA, Otaviano (1994). **O que é teoria?** São Paulo: Brasiliense.
PISCITELLI, Alejandro. (1997) **(Des)-haciendo ciencia. Creencias, cultura y conocimiento**. Buenos Aires, Editorial los libros del riel.
PLATÃO (1973). **República**. São Paulo: Difel.
POPPER, Karl (1973). **La logique de la découverte scientifique**. Paris: Payot.
RABENHORST, Eduardo (2001). **Dignidade humana e moralidade democrática**. Brasília: Brasília Jurídica.
REBOUL, Olivier (1998). **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes.
SALDANHA, Nelson. **Legalismo e ciência do direito**. São Paulo, Atlas.
SANTOS, Boaventura de Souza (1989). **Introdução a uma ciência pós-moderna.** Rio de Janeiro, Graal.
SOUTO, Claudio. **Ciencia e ética no direito**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor.
STEIN, Ernildo (1986). **Crítica da ideologia e racionalidade**. Porto Alegre, Editora Movimento.
VILLEY, Michel (s/d). **Direito romano**. Porto: Rés.
_____. (1962). **Leçons de philosophie du droit**. Paris: Dalloz.
_____. (1983). **Le droit et les droits de l´homme**. Paris: PUF.

WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
WOLKMER, Antônio Carlos (2002). **Introdução ao pensamento jurídico**. São Paulo: Saraiva.

CAP. 8

ALGUMAS QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS DA PESQUISA EM DIREITOS HUMANOS

Giovanni da Silva de Queiroz
gqueiroz@openline.com.br

EPISTEMOLOGIA

Parece natural, em se tratando de epistemologia, ou metodologia da ciência, ou metodologia da pesquisa, começar discutindo o par sujeito – objeto. Este par, elevado à sua glória na filosofia de Kant, tem alguns temas peculiares[108]. Deve-se exigir, do sujeito, ter alguma estrutura capaz de pensar adequadamente o objeto e deve-se exigir do objeto ser capaz de alguma apreensão pelo sujeito. Nessa formulação tão simples, já diversas questões se colocam. Ora, a estrutura do sujeito pode ser uma capacidade (faculdade) de formação de juízos, ou uma atividade peculiar cujo resultado também é um juízo ou uma proposição, e pode acontecer que não seja o próprio objeto o que deve ser apreendido, mas algo que deve ter alguma relação com o objeto, aquilo que afeta minha sensibilidade – o fenômeno ou, ainda, uma representação do objeto.

· Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Unicamp; professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, CCHLA/UFPB; docente da disciplina "Metodologia cientifica" nos Cursos de Especialização em Direitos Humanos.

[108] Como ficará claro no que se segue, falo aqui da epistemologia no sentido daquela disciplina que surgiu da reflexão do trabalho empreendido por Kant. A história desta vertente está contada, discutida e criticada em detalhes, em Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, tradução de Antonio Trânsito; revisão técnica de Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, especialmente capítulo III.

Outras questões se colocam: o que se deve entender por "pensar adequadamente"? Em que sentido uma determinada ação – como parece ser o caso do pensar – pode se dizer adequada? Aliás, adequada a quê? De outro lado, qual o sentido de se falar de objeto – que, de início, parece ser algo material, palpável, quem sabe mesmo físico, dotado daquela propriedade que o distingue de maneira própria, a extensão? Como pode tal coisa ser apreendida, mesmo que seja como fenômeno ou ainda como representação, por outra coisa para a qual nenhuma propriedade de objeto comparece – a mente – pensada como diriam alguns, imaterial e espiritual? É preciso espiritualizar o objeto, ou a realidade, para que a mente apreenda o objeto? Na outra direção, o que o sujeito emite, "a corrente que emana da alma, o discurso" (Platão, *Sofista*, 264a), materializa-se em palavras (faladas ou escritas). Que relação se estabelece entre esses objetos materiais (proferimentos e sentenças) e a mente, o pensamento (em tese, uma entidade imaterial)? O problema da relação entre pensamento e linguagem reaparece mesmo na filosofia contemporânea – que pretende substituir um paradigma do sujeito pelo paradigma da linguagem. Penso aqui na relação que se deve estabelecer entre proposição (pensada como portadora do conteúdo de uma sentença declarativa, suscetível de ser verdadeira ou falsa) e sentença (uma entidade material, uma inscrição sonora ou gráfica). Parte do trabalho de Quine foi o de mostrar que não temos critérios respeitáveis para estabelecer a identidade de proposições. A questão da "adequação", por seu turno, de imediato nos leva à questão da verdade. Também neste campo, a filosofia da linguagem contemporânea também discute qual concepção de verdade deve prevalecer.

Sabemos como várias dessas questões – e muitas outras – foram respondidas, nem sempre de forma satisfatória, e outras ainda esperam respostas e demandam pesquisas e debates e discussões[109]. Muitos acreditam que sequer estas perguntas devem ser feitas, pois o que é equivocado é pensar que há algo como um sujeito diante de um mun-

[109] A pesquisa em filosofia da mente atual pretende responder a uma questão que parece muito simples: há ou não uma entidade chamada "mente" e como ela funciona.

do que precisa ser pensado; mas aí já estamos indo mais longe do que nos propomos.

Discutir o par sujeito – objeto implica em dizer que se pode isolar alguma coisa como a mente, ou a capacidade cognitiva, e dizer dela que tem objetos que lhe são próprios – chamados de idéias, intuições, representações; implica em dizer que para minhas próprias representações, e também para as minhas próprias crenças e para meus próprios desejos, porque meus, há um acesso privilegiado que somente eu possuo, acesso esse que não á apreensível por ninguém mais, ainda que, de vez em quando, algo escape na forma observável de um comportamento. Implica em pressupor que todos nós somos dotados dessa mesma estrutura chamada mente e que o acesso à mente dos outros é deveras complicado e que, então, se quisermos saber o que vai na mente do outro, temos que nos acercar de outros meios que não aqueles com os quais temos certeza absoluta de nossos pensamentos. E se – talvez alguém dissesse: "ainda bem!" – algo escapa da mente na forma de um comportamento observável, mesmo verbal ou lingüístico, é possível então dispor de mecanismos – questionários, entrevistas dirigidas ou semi-estruturadas, observação, seja na forma sistemática ou na forma participante – capazes de relacionar tais comportamentos, públicos, exteriores, talvez mensuráveis, talvez quantificáveis, a crenças, desejos e intenções, ou como dizem outras teorias em psicologia social e em ciências sociais, a normas, valores e atitudes. O acesso ao outro, porquê outro, exige que se tome o outro como um objeto e o par sujeito – objeto é, novamente, restabelecido.

Para mim, aqui está o grande problema em se tratando de pesquisa em direitos humanos. O objetivo maior de uma pesquisa é a produção de conhecimento. O imperativo categórico kantiano "age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, e nunca exclusivamente como um meio"[110], que já foi sugerido como fundamento

[110] Kant, Fundamentação da Metafísica dos Costumes, tradução de Paulo Quintela, *in* Kant (II). Textos Selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores), p. 135.

para o reconhecimento de direitos sociais básicos[111], parece impedir que se instrumentalize o outro, isto é, que o outro seja tratado como objeto. Como, então, pensar uma pesquisa na qual o outro não seja usado como meio – mesmo que seja para a produção do conhecimento? O que deve ser entendido então como pesquisa sem instrumentalização?

Supondo que uma resposta para a questão acima tenha uma resposta satisfatória, na relação sujeito – objeto deve-se perguntar, em seguida, pela validade. Validade do método – perguntar se foi ou não adequado àquilo que se pretendia apreender; perguntar se atendeu ou não àquilo que, de início, o sujeito havia postulado como hipótese ou como problema que cabia à investigação referendar, ratificar ou retificar, corrigir; e aqui se coloca outra dificuldade, pois se se parte de uma hipótese ou um problema, postulado pelo sujeito, então é o sujeito quem dirige a pesquisa e a faz a partir de certas crenças que alimenta acerca do real e uma boa pergunta é o quanto de idealizações uma pesquisa suporta. Satisfeita, ou não, a validade do método, volta-se à questão da validade dos resultados; pergunta-se pelo tamanho da amostra, tabulam-se os resultados, questiona-se novamente o método e o processo pode exigir uma nova aplicação de questionários, de observações, de entrevistas. Feito o processo da coleta vem então a análise destes dados (mas, há efetivamente algo que seja dado? Em se tratando de uma pesquisa dirigida pelo sujeito, não seria melhor dizer objetos construídos?). A análise é o momento em que se encadeiam vários resultados com outros que conhecemos de outras fontes com o objetivo de desenhar (ou mesmo redesenhar) um certo quadro da realidade.

---

[111] Maria Clara Dias, Direitos sociais básicos: uma investigação filosófica acerca da fundamentação dos direitos humanos, *Manuscrito*, XIX (1996), nº 1, p. 127-147, ver especialmente p.141. Dias propõe, com base em E. Tugendhat, um conceito de moral: a moral do respeito universal, extraída do imperativo kantiano. Dessa forma, a autora pretende suprir uma deficiência da fundamentação habermasiana dos direitos sociais básicos, que está formulada a partir da autonomia do indivíduo em participar do consenso racional (discursivo) acerca da institucionalização das regras do agir.

Desde Platão (*Teeteto*, 201) aceita-se que conhecimento é crença verdadeira justificada. Acredita-se que o método possa dar a nossas crenças o grau de verdade e de justificação exigido para que uma determinada crença seja reconhecida como conhecimento. E porque se falou em validade, de imediato apareceu o tema da verdade, tema caro à filosofia e da qual dizem ser o filósofo o guardião.

Enveredar pelo caminho da epistemologia, ou seja, pelo caminho (mas, afinal, método não é caminho?) do par sujeito – objeto é fazer, disso que se chama objeto, algo a ser questionado. Pois se diz que, em ciências sociais, não são objetos o que pesquisamos, tal como se pode definir objeto para um químico, um físico, ou até mesmo para um biólogo – que "estuda a vida". Já se disse que as ciências sociais lidam com fatos e Wittgenstein generalizou esta afirmação ao dizer que "o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas" (*Tractatus*, 1.1) . De imediato, tenta-se dizer que fatos não são tomados da forma como se toma objetos, ainda que se digam deles objetivos, em contraposição aos fatos subjetivos que parecem, de novo, acessíveis apenas àqueles que os têm. Fatos objetivos são públicos, exteriores, observáveis e, por vezes, para atenuar a carga positivista que certas teorias nos trouxeram, fala-se não de fatos, mas de situações, de eventos, de processos. Uma pergunta que normalmente surge é, então, o da objetividade e seu correlato, o da neutralidade. Às ciências sociais caberia o método que parece adequado às ciências naturais? Quanto a estas parece que se pode prescrever um método objetivo e neutro, mas nunca se deve prescrevê-lo quando se trata das ciências históricas, entre as quais as ciências sociais e as ciências humanas de modo geral? Mas seria esta divisão efetivamente defensável? Deve-se colocar, de início, tal questionamento, pois fatos, ou processos, ou eventos, ou situações, são descritos, são comunicáveis e parece implícito que toda descrição é já interpretação. Parece também implícito que nenhuma interpretação é neutra, que nenhuma interpretação esgota um fato ou um processo, isto é, nunca se diz, de todos os modos e de todas as visões possíveis, o que o fato, ou o processo, permite que se diga e técnicas também foram desenvolvidas com o intuito de se "olhar" para um evento

(um fato, um processo) por todos os ângulos. Dizem que o método dialético, porque trabalha com as contradições, com o desenvolvimento de um determinado conceito – precisamente aquele conceito que orienta todo um processo, a "categoria reflexionante" – pode dar conta de uma realidade em suas "múltiplas determinações". E porque falar dessa maneira é comprometer-se com determinadas teorias, novamente se encontra o tema da validade e da verdade.

LINGUAGEM

Todas as indagações que levantei acima, de modo simplificado e geral, ainda que interessantes, ainda que presentes em toda discussão acerca da pesquisa em ciências sociais, ainda que temas próprios da epistemologia, refletem um modo de pensar que foi típico das ciências humanas que seguiram a esteira aberta por Kant. Se há, de um lado, uma realidade que nos é exterior que demanda que seja pensada e, de outro lado, algo interior que precisa ser exprimido, a linguagem aparece como esse *medium* que pode dar conta de ambos os processos: seja daquele que vai do mundo (do objeto) ao sujeito, seja deste ao mundo. Tais considerações partilham a idéia de uma linguagem que nada mais é do que um *meio de representação* do que está fora, a realidade exterior ou, na outra direção, a idéia de que a linguagem nada mais é do que um *meio de expressão* do que se encontra em nosso interior. Assim, há aqueles que "pensam que o propósito da linguagem é representar uma realidade oculta que se encontra fora de nós" e há aqueles que "pensam que a finalidade da linguagem é exprimir uma realidade oculta que se encontra dentro de nós"[112].

Aqueles que fazem pesquisa em ciências sociais – ainda mais em se tratando de pesquisa em direitos humanos, o que supõe um envolvimento maior entre o pesquisador e a situação pesquisada – têm sempre que se acautelar de não cair na "encruzilhada da magia e do

[112] Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, tradução de Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 42.

positivismo" (Adorno) e assim fazer meras descrições objetivistas, como se a realidade se estruturasse de dados exteriores e, no pólo oposto, acautelar-se de não cair no expressivismo e fazer de sua monografia, de seu relatório, de seu texto, apenas um tribunal de denúncia de práticas e instituições cruéis e desumanas. Em se tratando de uma pesquisa em direitos humanos, o papel da linguagem assume uma importância fundamental. Pesquisar é construir um *saber novo* a partir do material que se dispõe. Em geral este material que se dispõe é composto de textos – sejam textos produzidos por outros: livros, artigos, documentos diversos, sejam produzidos pelo pesquisador: entrevistas, cadernetas de campo, fichas de leitura, observações e anotações. Juntar todo esse material como se a simples organização do material fosse suficiente para que o conhecimento, o saber, surja é a tentação que chamo positivista e mágica. O pesquisador deve estar aberto à novidade que a pesquisa pode trazer, pois do contrário não há produção do saber, mas apenas confirmação de suas idéias já pré-concebidas e também dispor este material de forma que outros possam também alçar ao saber produzido. Conhecimento supõe estruturação, supõe organização de dados, supõe uma estratégia na qual se defende um ponto de vista, uma certa idéia, um determinado argumento. Mas defender uma certa idéia, um certo argumento não é fazer um panfleto político – a tentação que chamo expressivista. O conhecimento é sempre algo partilhado – em direitos humanos, com aqueles com quem o pesquisador trabalha e com aqueles a quem o pesquisador deve prestar contas. Na perspectiva que vou defender – a de re-descrição de grupos e práticas alheios a nós como próximos de nós, a atividade de *argumentação* se afigura como a principal atividade do trabalho do pesquisador. Argumentar significa tomar partido por uma determinada sentença ou conjunto de sentenças, mas supõe também o respeito às regras que governam o debate de idéias, e que governam a gramática (racional) dos atos de fala. No interior da universidade, por exemplo, há uma determinada maneira pela qual um trabalho é aceito, pela qual os pares conversam, dialogam e discutem idéias.

Mas penso que a linguagem, mais que um meio, seja da representação ou da expressão, é uma prática social, portanto, um instrumento para estabelecer relações entre pessoas e é assim que pretendo tratá-la[113].

Eu não sei dizer das motivações pelas quais alguém se interessa em trabalhar com a questão dos direitos humanos, nem dizer das razões pelas quais alguém decide fazer pesquisa nesta área. Talvez possa caracterizar o que fazem militantes e pesquisadores dizendo que se "esforçam para tornar nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis"[114] para usar uma expressão de Richard Rorty acerca de sua caracterização dos intelectuais nos quais predomina o desejo de comunidade. Ao falar de instituições "mais justas" e "menos cruéis" não creio ser importante ter um conceito adequado, bem fundamentado, histórica e conceitualmente, de Justiça ou de Crueldade. Do modo socrático-platônico de interrogar, prefiro reter, entre as coisas com as quais devemos nos ocupar, a preocupação com os assuntos humanos, do que reter a pergunta pelo que é. A pergunta pelo que é supõe um mundo de essências, um mundo no qual cada ação é avaliada a partir de uma determinada medida. Prefiro pensar que não temos critérios fixados, de modo absoluto, para avaliar práticas sociais. Sei que, para muitos pensadores, ter os conceitos fundamentados se constituiu (ou se constitui) numa razão de ser e, para tanto, levaram (ou levam) suas vidas buscando precisar estes conceitos. Para o que me importa, todos nós já tivemos experiências de como determinadas práticas e determinadas instituições podem ser mais justas e menos cruéis e isso é suficiente para que se possa imaginar certas práticas e instituições melhores do que são hoje.

---

[113] Assim fazendo, ou seja, tomando a linguagem como uma prática social mais que um meio de expressão, penso que saímos do paradigma da subjetividade – e da epistemologia daí advinda – para nos situarmos no paradigma da linguagem em sua vertente pragmática e não em sua vertente semântica que caracterizou o primeiro movimento da filosofia da linguagem contemporânea.

[114] Richard Rorty, *idem*, p. 16.

Imaginar certas situações – instituições e práticas – melhores do que são é imaginar outras maneiras de estabelecer relações entre pessoas ou entre pessoas e instituições. Penso que esta é a melhor contribuição que a pesquisa em direitos humanos pode dar, para além das questões epistemológicas que levantei e que, de resto, toda pesquisa deve ter em conta para ser aceita por aqueles outros que produzem conhecimento. Ao dizer "imaginar outras maneiras de estabelecer relações" não falo de propostas fantasiosas de outros cenários, de outros sistemas de governo, nem de propostas de reforma de leis ou de instituições, embora acredite que há lugar para tais ações. Falo de algo mais simples. Penso que o melhor que podem fazer os que pesquisam em direitos humanos é tornar familiar o que ainda se afigura distante, é trazer para o cotidiano da comunidade em que vivemos, situações, problemas, eventos, informações sobre temas que ainda não damos a devida atenção, que passamos ao largo, que dizemos acontecem com "eles" e não com "um de nós". A tarefa da pesquisa em direitos humanos é a de ampliar laços de solidariedade, a de ampliar o grupo que cada um de nós conta como o "seu grupo".

Solidariedade não é algo que alcançamos através de um processo de reflexão, mas algo que criamos, que decidimos ter. A solidariedade vem quando conseguimos descrever outros seres humanos – homossexuais, travestis, "michês", prostitutas, índios, negros, estupradores, assassinos, presos, "trombadinhas", traficantes, maconheiros, drogados, "cheira-cola", jovens delinqüentes, doentes, terminais ou não, sem-terras, sem-tetos, crianças, velhos, deficientes físicos e mentais (para ficarmos com os grupos nos quais se registram as maiores violações dos direitos humanos) – como sendo parte daqueles a quem acreditamos que devemos dar satisfação de nossas ações e de nosso modo de pensar, como sendo parte daqueles a quem chamamos "o nosso grupo". Assim fazendo, descrevendo sua dor e sua humilhação diante de práticas e instituições sociais, ampliamos nossa sensibilidade para com o outro. Penso, então, do pesquisador em direitos humanos muito mais próximo da atividade do jornalista do que próximo da atividade do cientista. E o que é mais importante, ao descrevermos outros, re-

descrevemos a nós mesmos como pertencendo a um outro grupo, a uma comunidade maior que a que antes acreditávamos pertencer. Noutras palavras, ampliamos o âmbito daqueles a quem incluímos quando usamos a palavra "nós".

Esta atividade de descrição/re-descrição é uma das boas coisas que podemos fazer com a linguagem, mais do que expressar ou representar, muito embora descrever e re-descrever incorpore essas funções da linguagem. Trata-se de dizer "tente ver de outro modo", "mude o ponto de vista", "mude a perspectiva" e descreva novamente. Talvez outros prefiram dizer "ponha-se no lugar do outro", não importa. O que me parece importante é nossa capacidade de, com a linguagem, poder estabelecer relações distintas das que estão já bem assentadas, é poder fazer a linguagem mais um instrumento no jogo de, junto com os demais, lidar com o mundo de objetos, com o mundo de fatos, com o mundo das instituições e práticas sociais.

FUNDAMENTO

A proposta de re-descrição de nossas práticas sociais foi desenvolvida por Richard Rorty desde seus primeiros escritos – reunidos no volume *Conseqüências do Pragmatismo* (1982)[115] até seus trabalhos recentes[116]. O que Rorty defende é algo simples: ele argumenta que deveríamos abandonar perguntas como "qual a nossa natureza?", perguntas que foram feitas por Platão, Descartes, Kant – para fazermos perguntas como "o que podemos fazer de nós mesmos?". A primeira pergunta exige uma resposta que descreva algo que pode ser chamado "natureza humana"; uma tal entidade está situada para além da histó-

---

[115] Richard Rorty. *Conseqüências do Pragmatismo (Ensaios 1972-1980)*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999 (original de 1982).

[116] Richard Rorty. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999; ver também a coletânea de ensaios com respostas de Rorty: Robert Brandom (ed.). *Rorty and his critics*. Malden: Blackwell Publishers Inc., 2000.

ria, verifica-se para todas as épocas, todas as culturas, todos os povos; o que está postulado é uma espécie de medida com a qual podemos comparar eventos, instituições, padrões de comportamento, grupos humanos e assim decidirmos que tais grupos, instituições, comportamentos e mesmo eventos são realizações ou favorecem a realização desta "natureza humana". Os partidários desta tese podem ser chamados "objetivistas" – eles postulam uma realidade não-humana (objetiva) com a qual podem julgar os grupos humanos e suas práticas. Para tanto, precisam ter muito nítidas as fronteiras entre conhecimento e opinião, entre o verdadeiro e o falso, entre o moralmente bom e justo e o moralmente ruim e injusto. Rorty argumenta que acreditar em tal tese é desconhecer a história e a cultura como construções nossas e, portanto, falíveis e mutáveis. Aqueles que perguntam "o que podemos fazer de nós mesmos?" não têm fronteiras nítidas para os pares de termos fato/valor, conhecimento/opinião, aparência/realidade; "verdadeiro" é tão somente a propriedade de sentenças com as quais concordamos; "moralmente bom" é apenas uma propriedade de práticas que realizamos e que prescrevemos às pessoas que nos são próximas. Esta posição é chamada de pragmatista pro Rorty e "relativista" por seus opositores[117]. Quanto ao rótulo de "relativista", Rorty apenas diz que não pode oferecer justificação melhor de sua posição senão a de que nenhuma concepção de Verdade, Bondade ou Justiça pode transcender a comunidade na qual todos vivemos, nem transcende a cultura na qual estamos inseridos.

A perspectiva de Rorty aponta para uma fundamentação não metafísica dos direitos humanos. Todos sabemos que os direitos humanos são construções históricas, fruto do liberalismo e do iluminismo europeu; o que nos é difícil é acreditar que aquilo que consideramos

[117] Dois textos recentes no país voltam a tal acusação: Bento Prado Júnior, Relativismo como contraponto, in Bento Prado Junior, *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 199-223. Ver, ainda, no volume, os comentários de Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes; e Suze de Oliveria Piza, Para realizar a América, de Richard Rorty, e sua recepção no Brasil, *Crítica Marxista 17* (2003), p. 131-140.

como conquistas fundamentais pode, em algum momento, não mais serem vistos como fundamentais. O que nos é difícil é acreditar que na nossa lida diária com pessoas, grupos e instituições, não temos nenhuma garantia que caminhamos para "um mundo melhor". O que nos é difícil é acreditar que, a cada momento, a cada situação, tudo o que podemos fazer é dizer para os nossos pares quais são as crenças que alimentamos e quais as razões que temos para tais crenças. O que é difícil é admitir que nossas razões podem não ser sustentadas, que outros podem oferecer uma razão melhor, que podemos modificar nossas crenças. Mas todos temos conhecimento de práticas sociais cruéis, injustas e que chamamos "desumanas" – práticas que queremos que não sejam repetidas, que sejam banidas do nosso meio. Rorty acredita que a desistência do padrão de objetividade e a adoção do padrão de solidariedade é o meio pelo qual podemos continuar a defender direitos que julgamos corretos e combater práticas sociais que violam tais direitos; ampliar laços de solidariedade é descrever aqueles que nos são distantes como familiares a nós, é acrescentar aos que nos são próximos, grupos e práticas que julgávamos como serem dos "outros". Esta tarefa é contínua, incansável e permanente.

Se há um método, este consiste em:

> re-descrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até se criar um padrão de comportamento lingüístico, que despertará na geração em formação a tentação de o adotar, levando-a, dessa forma, a procurar formas novas e apropriadas de comportamento não lingüístico, por exemplo, a adoção de equipamento científico novo ou de instituições sociais novas[118].

Mas é necessário atentar para o seguinte: só alargamos a extensão desse "nós" se trabalharmos com um conceito de verdade mais fluido, menos ambicioso, mais mitigado. É que a tarefa de descrever e re-descrever implica, necessariamente, num diálogo constante, diálogo com outros grupos e diálogo com o nosso grupo num esforço para am-

[118] Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 30.

pliarmos o uso desse "nós"; será verdadeiro aquilo que o nosso grupo, nesse empreendimento constante de ampliação, decidir a cada momento, sabendo que é possível que outros possam modificar o que foi estabelecido como verdadeiro. A verdade, tal como o real do jagunço Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*, não se coloca nem no início, nem na chegada, "se dispõe para a gente é no meio da travessia"[119]. Uma verdade que se colocasse no início reacenderia a procura por essências, avaliaria práticas sociais a partir de uma medida estabelecida para além do espaço e do tempo – prática essa que vejo presente na filosofia de Platão, de Kant e de todos os que desejam um fundamento seguro para as práticas sociais; uma verdade que se colocasse no fim, aludiria à teleologia típica da metafísica. A verdade, colocando-se no meio do processo, é pensada como mutável. Quanto ao processo de descrição/re-descrição não penso que tenha um final. Também esta é uma prática social cotidiana. A tarefa de re-descrição se assemelha ao processo terapêutico de superar um trauma, um recalque, uma mania. No processo terapêutico não aprendemos a nos livrar de "fantasmas" e fantasias, mas aprendemos a lidar com estes. A tarefa de re-descrever nosso grupo como incluindo outros aos quais não dávamos a devida atenção não implica na negação do outro, mas implica no seu reconhecimento como outro, com o mesmo *status* daqueles a quem, de forma permanente, incluímos entre aqueles a quem damos satisfação de nossa vida cotidiana.

Dado que o conceito de verdade que propomos para promover a solidariedade é mais débil, de modo óbvio, esse conceito interfere no desenvolvimento do método da pesquisa. Não há uma verdade a ser extraída, nem há algo a ser validado, pela pesquisa em direitos humanos, e não porque não se seguiu adequadamente o método, nem se atentou para as diversas etapas envolvidas na pesquisa – algumas das quais elencamos aqui; mas porque o que é verdadeiro, validado, é algo a ser proposto. É algo a ser lançado em uma discussão, algo a ser construído, uma proposta para que tenhamos instituições e práticas

[119] João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, 36ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, p.52

menos cruéis e mais justas, uma proposta para que nos sejam familiares, grupos que ainda pensamos como sendo "eles", uma proposta para alargamos uma pouco mais, aqueles a quem chamamos de "nós".

REFERÊNCIAS

BRANDOM, Robert (ed.). *Rorty and his critics*. Malden: Blackwell Publishers Inc., 2000.

DIAS, Maria Clara. Direitos sociais básicos: uma investigação filosófica acerca da fundamentação dos direitos humanos. *Manuscrito*, XIX (1996), nº 1, p. 127-147.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Paulo Quintela, *in* Kant (II). *Textos Selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza.* Tradução de Antonio Trânsito; revisão técnica de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

RORTY, Richard. *Conseqüências do Pragmatismo (Ensaios 1972-1980)*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade.* Tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 36ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

CAP. 9.

O PAPEL DAS CIÊNCIAS HUMANAS E DOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.

Leoncio Camino
Leocamino@uol.com.br

Decreta-se que nada
*será obrigado, nem proibid***o.**
Tudo será permiti-
do,
inclusive brincar
com os rinocerontes
e caminhar pelas
tardes
com uma imensa
begônia na lapela:
Só uma coisa fica proibida:
amar sem amor.
Os Estatutos do Homem, Art.12

Thiago de Melo. 1964

Os Direitos Humanos nos permitem viver, enquanto utopia, sonhos como os de Thiago de Melo, mas, no intuito de transformá-los em realidade, devemos analisar seus fundamentos e entender sua natureza. No debate sobre os fundamentos dos Direitos humanos podem-se tomar uma de duas direções. Numa destas, dá-se atenção aos funda-

---

Doutor em Psicologia; professor de Dep. de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do CCHLA-UFPB; Membro das Comissões de Direitos Humanos da UFPB e do Conselho Federal de Psicologia. Professor da disciplina "Movimentos sociais e dh" nos cursos de Especialização em dh da UFPB.

mentos conceituais, jurídicos e/ou filosóficos dos Direitos Humanos. Noutra direção, aborda-se a construção destes, a partir da historia dos conflitos sociais. Neste capítulo pretendemos mostrar, adotando uma perspectiva construtivista, como se articulam os fatores conceituais com os processos sociais, em particular com os movimentos sociais. Para isto elaboraremos, em primeiro lugar, algumas reflexões sobre os fundamentos e a natureza dos direitos Humanos. Num segundo momento abordaremos o papel das ciências humanas na definição do que seja a natureza humana, para finalmente analisar a relação complexa entre Movimentos Sociais e as concepções científicas sobre a natureza humana nos processos de construção dos Direitos Humanos.

1. O QUE SÃO OS DIREITOS HUMANOS?

As respostas inicialmente centraram-se na noção de Direito. Existem basicamente, duas concepções sobre a natureza dos direitos (COMPARATO: 2003; PALAZZO: 2000): a naturalista (o direito natural) e a sócio-histórica (o direito positivo). Na perspectiva do direito natural, como a própria palavra o indica, os direitos seriam inerentes à natureza humana, portanto seriam características inatas. No caso dos Direitos Humanos, que não são outra coisa que a abreviação do que se considera, "os direitos fundamentais da pessoa humana", o direito natural afirma que estes direitos seriam os fundamentais, os essenciais. Neste caso, os direitos existiriam por si mesmos, independentemente das experiências individuais e culturais. Diversas visões filosóficas explicitam as formas transcendentais em que os direitos se sustentam: para Platão eles se sustentariam nas idéias; para Kant, no sujeito transcendental; para a fenomenologia, nas essências.

A perspectiva do direito positivo remete, como o seu nome indica, à ruptura com as visões do imanentismo e do criacionismo sobre o homem, visões próprias da Idade Média. Nesta perspectiva, os direitos seriam produtos assimilados pela consciência coletiva através da história (TRINDADE: 2002). O papel determinante do social na construção dos direitos tem sido defendido por diversos pensadores: os so-

fistas, na filosofia grega; Hegel, no idealismo; Marx, Weber e Durkheim, no pensamento social do período moderno.

Atualmente, BOBBIO (1992) resume muito felizmente o pensamento do construtivismo quando afirma que os direitos não possuem fundamento absoluto. Bobbio mostra que a procura deste fundamento é impossível por diversas razões. Como atribuir um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos? Por outro lado, a diversidade e variabilidade dos Direitos dificultam localizar um único fundamento absoluto. Muitos direitos são diversos entre si e, às vezes, até incompatíveis. As razões que sustentam um direito não sustentam outros. Finalmente, a ambigüidade do próprio conceito de Direitos Humanos dificulta a tarefa de encontrar fundamentos absolutos para estes.

Deve-se ter em conta que o fato de poder encontrar racionalmente um fundamento absoluto de um direito não leva necessariamente a sua realização. A historia recente, após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, mostra que não basta criar um acordo nos seus fundamentos, mas é necessária a vontade política para implementá-los.

Como tentaremos mostrar mais na frente, os fundamentos dos Direitos não valem em si, mas valem na medida em que criam um consenso em torno deles. O argumento do consenso coloca como prova não a objetividade do fundamento absoluto, objetividade cuja sustentação parece ser impossível, mas a objetividade da inter-subjetividade, isto é, a objetividade das próprias relações sociais (CAMINO e ISMAEL: 2004).

Mas a própria existência do debate sobre a natureza, imanente ou histórica, dos fundamentes dos direitos, permite abordar um paradoxo essencial à esta noção (CAMINO: 2000). Por um lado, na perspectiva da própria consciência do indivíduo, os direitos se apresentam como realidades evidentes em si mesmas. Pensamos nos direitos como coisas muito naturais, decorrentes do que nós mesmos somos como as frases: “Eu estou em meu direito”; “Eu tenho direito a isso”, clara-

mente o expressam. Pode-se afirmar que subjetivamente, no dia a dia, os indivíduos agem como se adotassem a perspectiva do naturalismo. Por outro lado, quando se observa a humanidade como um todo, se constata que ela vem, progressivamente, tomando conhecimento de direitos que hoje são considerados como próprios da natureza humana, mas que em outros períodos não eram tidos como tal. Acreditamos que este paradoxo expressa bem a complexa natureza do que denominamos de Direitos Humanos. Embora construções sócio-históricas consensuais e relativas, os Direitos Humanos são vividos, de fato, como traços imanentes do ser humano, como imperativos absolutos. Trataremos mais na frente deste paradoxo.

Que construção consensual é essa? Em primeiro lugar, tratando-se de uma construção histórica, devemos tentar datá-la na historia. De fato, pode-se pensar que a universalidade dos direitos, em oposição à concepção do Direito ligado ao estamento, própria da Idade Media (TOBEÑAS: 1969) constitui a grande crença utópica do período moderno, marcado pelas revoluções política e industrial. Na Idade Media o conformismo ao destino marcado para cada estamento ou setor social, fazia parte fundamental da estrutura feudal e da visão religiosa da época.

Para ajudar a entender melhor este tipo de conformismo, temos já feito recurso a uma pequena historia que ajudará o leitor a colocar-se na pele de dois personagens possíveis (CAMINO: 2000). Para isto é necessário se trasladar a um pequeno vilarejo da Europa do século XI. Neste vilarejo de agricultores, uma moça simples de 12 anos mora com seus pais. Que espera da vida esta moça no início da puberdade? Ou, em outras palavras, a que coisas ela pensa que tem direito? Ela espera que seus pais lhe escolham o melhor marido possível, que este lha trate bem, que Deus lhe dê muitos filhos, etc., etc. Para uma jovem atual, essa jovem se encontraria praticamente despossuída de qualquer direito. Hoje, não faz sentido deixar que os pais procurem um namorado, não faz sentido suportar passivamente o marido... Mas será que de fato, essa jovem se sentiria despojada de direitos? Certamente não. Se chegasse a sentir-se infeliz, ela não atribuiria essa infelicidade a uma

violação de seus direitos, mas a seu destino. Por outro lado, na mesma época no mesmo condado mora um rapaz de 12 anos filho do Senhor feudal. Ele, sim, acredita possuir uma série de direitos ou prerrogativas como herdar as terras do pai, ter direitos sobre seus servos, etc. Num mesmo contexto histórico, duas pessoas da mesma idade acreditam merecer coisas diferentes. O fundamento dessa diferença se encontra na diferença de posições sociais.

Não se trata aqui de expectativas individuais, mas de crenças compartilhadas sobre a natureza do social. As duas personagens descritas têm em comum o fato de ambas acreditarem cegamente no que cada uma é: o rapaz, um senhor feudal e a moça, a serva desse senhor. É a partir dessa crença-conhecimento compartilhado, que cada personagem constrói suas próprias expectativas do que deve esperar do mundo. Aliás, não se trata de crenças individuais, mas de crenças coletivas sobre destinos individuais. Essas crenças fazem parte da realidade social em que elas vivem. E mais, elas constituem a própria realidade. Esperar algo diferente do que está determinado para sua posição, é sair da realidade.

O que as primeiras declarações modernas dos Direitos Humanos trazem de novo à tona, são a universalidade das expectativas e a força da crença no fato de que todas as pessoas, independentemente de sua posição social, possuem os mesmos direitos e, portanto, podem esperar receber o mesmo tratamento. Neste sentido, pode-se pensar que a universalidade dos direitos é a grande crença utópica do período moderno (HOBSBAWN: 1982). Estas crenças e estas expectativas estariam sustentadas na descoberta da centralidade do indivíduo e não mais, na comunidade religiosa nem na estrutura feudal. O progressivo reconhecimento da universalidade dos direitos sustenta-se no igualmente progressivo reconhecimento da igualdade fundamental entres os seres humanos.

Neste sentido, os Direitos expressam uma compreensão particular do que seja a natureza humana. Por exemplo, o reconhecimento gradual, nas sociedades modernas, das bandeiras dos movimentos dos

homossexuais (direitos como a união civil e adoção de filhos) provam que existem mudanças no que concerne a compreensão do papel da sexualidade no ser humano e por tanto na compreensão de sua natureza mais íntima (CAMINO e PEREIRA: 2000). Estas novas concepções sobre o que é normal na sexualidade devem adquirir um forte consenso na Sociedade, a fim de que possam criar um dever ser na sua ordem jurídica. Para alcançarem sua plena realização, estes direitos devem, portanto, obter o reconhecimento da ordem jurídica. Mas, não são as leis que sustentarão estes direitos. De fato, são as crenças consensuais sobre o que é próprio do ser humano, ou seja, sua natureza, que, em parte, sustentarão estas leis. Em geral, pode-se afirmar que vigência dos Direitos Humanos numa sociedade (seja qual for a natureza destes direitos, natural ou cultural), estará determinada tanto pela força da consciência coletiva que se tem deles, como pela capacidade ou poder político de inscrevê-los na ordem jurídica.

A consciência coletiva e o poder de inseri-los na ordem jurídica têm evoluído no transcurso do tempo. A que se deve esta evolução? Como já vimos, na Idade Média, a consciência ou falta de consciência dos direitos, por parte das pessoas, estava relacionada a um contexto histórico específico, no qual os direitos estavam ligados à posição social que cada pessoa ocupava nesse contexto. Nesse período, acreditava-se na existência de direitos e deveres específicos para cada estamento; pelo contrário, a grande utopia do modernismo foi à crença na universalidade dos direitos. Neste sentido, a evolução dos direitos tem implicado numa integração crescente dos indivíduos, apesar de suas diferenças. Mas essa integração não é automática, nem segue, como postulado pelo positivismo, nenhuma lei de aperfeiçoamento do pensamento humano. Ela só pode ser compreendida a partir dos diversos fatores sociais que intervêm em contextos específicos. Entre estes fatores devem ser reconhecidas as minorias sociais que lutam para fazer reconhecer seus direitos, os setores dominantes que pretendem manter seus poderes, as idéias que circulam nesses conflitos, etc., etc. Neste sentido, tanto os Movimentos Sociais como as ciências, particular-

mente as ciências humanas, têm um papel importante neste processo (CAMINO: 1989).

2. O PAPEL DAS CIÊNCIAS HUMANAS

O desenvolvimento das ciências em geral, mas particularmente o desenvolvimento das ciências humanas, foi historicamente possível, não só pelo avanço que a metodologia científica realizou no início do mundo moderno, mas também pela nova concepção de indivíduo e de natureza que nasce na era das revoluções. As Ciências em geral originam-se na crença sobre o poder da razão humana em conhecer a realidade, crença que constitui um dos aspectos do individualismo típico do modernismo. No que concerne às ciências humanas, pode-se afirmar que os estudos científicos sobre o ser humanos foram possíveis graças a Descartes, que colocou o ato da consciência individual como o ato fundador do saber, portanto objeto de estudo. Por isso pode-se afirmar que a ciência, tal como a conhecemos é um produto da modernidade.

Mas vale lembrar que o ser humano, em sua história, tem desenvolvido um conjunto de formas de conhecimento que lhe permitem explicar o mundo, tais como mito, religião, filosofia, etc. A ciência moderna constitui uma destas formas. Estas diversas formas de conhecimento diferenciam-se não por sua importância, nem por sua capacidade de atingir a "verdade", mas pelas regras que seguem no processo de elaboração da concordância ou consenso. Cada forma de conhecimento possui sua própria maneira de construir e validar a concordância ou, em outras palavras, cada uma possui seu próprio fórum de consenso. Nas religiões monoteístas, por exemplo, o consenso sustenta-se fundamentalmente na autoridade da revelação; já na política, ele se sustenta na correlação de forças.

No que concerne à Ciência, as formas de elaborar o consenso são complexas. Elas constituem o campo de estudo da epistemologia e da Metodologia Científica. Situando-se ao nível da epistemologia,

lembremos que desde sua origem, a ciência moderna colocou como critério fundamental para o consenso sobre uma explicação, a qualidade das observações. As observações deveriam ser objetivas, não influenciadas nem por fatores externos (a fé religiosa, as idéias tradicionais) nem por fatores internos (a subjetividade do pesquisador, seu viés pessoal, seus preconceitos). É esta objetividade que garantiria a replicabilidade do fenômeno. Posteriormente, principalmente no período do positivismo, pensou-se que a objetividade das observações seria garantida pelo Princípio da Neutralidade. A neutralidade, que chegou a confundir-se com a objetividade, exigia do pesquisador uma postura distante e asséptica frente ao seu objeto de estudo. Neste posicionamento, estava implícito que o pesquisador, ao ser neutro, distanciava-se de seus próprios interesses e sentimentos e portanto era capaz de compreender, objetivamente a realidade. Esta neutralidade traduzia-se nas formas em que os métodos científicos eram usados. Assim, por exemplo, na psicologia experimental o pesquisador deveria padronizar o máximo possível, a sua relação com o objeto estudado. Nesta perspectiva radical, procurava-se evitar qualquer tipo de relação subjetiva, personalizada, com o objeto estudado, o que explicava o uso freqüente de gravadores nos experimentos, a fim de dar as instruções aos sujeitos da maneira mais despersonalizada possível. Deste modo, ao confundir-se neutralidade com objetividade negava-se o que é a base da ciência, os processos cognitivos do pesquisador, ou seja, sua própria subjetividade.

É evidente que o princípio de neutralidade, pelo fato de negar tanto as bases individuais como as bases sociais do conhecimento humano, não pode mais ser aceito como regra básica da objetividade na pesquisa científica. Mas, negar a necessidade da neutralidade não implica em negar a objetividade da Ciência. Deve-se distinguir objetividade de neutralidade. O empreendimento científico, segundo POPPER (1978), pressuporia paixão do pesquisador e, portanto, seria descabido pensar-se em um cientista neutro. O mesmo autor afirma que "a objetividade da ciência não é uma matéria dos cientistas individuais, mas o resultado social de suas críticas recíprocas" (POPPER: *op. cit.* p. 23).

Neste sentido, a objetividade da ciência não depende da suposta neutralidade de cada um dos pesquisadores, mas da existência de condições sociais e políticas que torna possível a intersubjetividade crítica. A validade das concepções teóricas se revelará na capacidade que elas possuam de construir um consenso em torno delas.

Mas que significa este consenso? Ele é tão objetivo, como as doutrinas neopositivistas o pretendem? Pensamos que não. Que o consenso científico, como qualquer outra forma de consenso humano, se apóia em considerações no fundo subjetivas (CAMINO e ISMAEL: 2004). Imaginemos, por exemplo, a seguinte situação: se três pesquisadores das ciências naturais concordam com um tipo de explicação para certo fenômeno físico, as pessoas tenderiam a pensar que essa explicação tem bastante probabilidade de ser válida. Se os três pesquisadores fossem das ciências humanas, as pessoas tenderiam a pensar que eles fazem parte do mesmo grupo. Mas se os três pesquisadores fossem psicólogos, as pessoas pensariam que eles, não só fazem parte do mesmo grupo, mas acreditam que a explicação que eles dão certamente é verdadeira. Esta pequena brincadeira do senso comum serve para explicitar a profunda ambigüidade que existe no fato de usar a concordância entre pesquisadores - verificação intersubjetiva da que POPPER (1978) nos fala -, como critério de validade na ciência. A concordância em si, tanto pode reforçar a probabilidade de que as explicações concordantes dos pesquisadores sejam válidas, como pode indicar a existência de uma mesma perspectiva entre os pesquisadores, na analise dos fenômenos. Pode também, como constatamos na terceira parte da brincadeira, criar a ilusão da verdade.

Voltamos, pois, ao nosso ponto de partida. A ciência constrói-se em torno do consenso social. Neste sentido, a ciência pode ser entendida como um processo de produção consensual de explicações sobre o mundo. No processo fica impossível de distinguir o elaborado, ou seja, o conteúdo do conhecimento, da sua montagem ou processo de elaboração do conhecimento. De fato, as imagens do senso comum sobre as quais se monta o saber científico terminam por determinar o alcance desse saber. Assim a imagem da bola (uma bola de bilhar, por

exemplo) estaria na base das concepções clássicas da Física sobre o movimento e a atividade (REEVES: 1994) enquanto que a imagem de peso, de tara, estaria na base das concepções modernas de transmissão hereditária de doenças (GAILLARD: 1994).

A própria natureza do consenso humano permite que no interior das ciências, principalmente das ciências humanas, se desenvolvam diversas concepções sobre a natureza do ser humano e diversas práticas destinadas a melhorar suas condições de vida. Pretendemos mostrar, nas reflexões que se segue, que estas diversas concepções e práticas das ciências, fazem parte essencial do processo histórico de construção da consciência coletiva sobre os direitos da humanidade.

No mundo moderno, as diversas ciências e profissões têm como incumbência social definir como funcionam o mundo, os indivíduos e a sociedade (FOUCAULT: 2002). Mas definir as formas de funcionamento do mundo, das pessoas e das sociedades, no quadro de uma ciência ou profissão legalmente reconhecida, significa informar ao público não só o que é normal, mas também, o que é bom para os indivíduos e para a Sociedade. Neste sentido, as ciências humanas hoje em dia informam ao ser humano, talvez mais que as religiões, sobre sua identidade, sobre sua natureza e, portanto, sobre seus direitos.

Mas constata-se que no meio das ciências, apesar de seu poder informativo, existem diversas teorias sobre o mesmo tema, frequentemente tórias opostas. Dada esta diversidade de concepções e de práticas o papel desempenhado pelas ciências na construção dos direitos humanos é em certo sentido ambíguo e às vezes, até contraditório.

A ambigüidade desta relação e de sua possível avaliação decorre do fato de que a ciência faz parte, enquanto instituição histórica, da arena onde se desenvolvem as lutas sociais. De fato, as ciências humanas, enquanto instituições, não só são influenciadas indiretamente pelas lutas de interesses que se desenvolvem na sociedade, criando seus próprios interesses corporativos, bem como em seu interior, reproduzem o conjunto de lutas sociais que se desenvolvem na sociedade. Não queremos dizer que em todos os debates científicos exista uma clara

consciência da dimensão política. O que afirmamos é que se pode entender tanto o pensamento humano quanto o científico em termos de grandes debates vinculados aos debates ideológicos (BILLIG: 1982). Confrontos e reformulações das diversas visões do ser humano não se desenvolvem exclusivamente por meio de processos epistemológicos e metodológicos. Os debates científicos se dão no interior de debates mais amplos na sociedade.

Assim, por exemplo, Abdias Nascimento (1968) chama a atenção para o fato de que, no Brasil do início do século XX, psiquiatras como Nina Rodriguez e Arthur Ramos estavam entre os primeiros que se preocuparam negativamente com o papel dos negros no desenvolvimento do país. As concepções darwinianas sobre a raça influenciaram estes autores. NINA RODRIGUES (1933/1945) considerava que a influência dos negros na civilização brasileira, verificada através dos altos índices de mestiçagem, seria negativa por eles serem membros de uma raça biologicamente inferior. Já RAMOS (1934) considerava a presença dos negros um problema na formação da cultura brasileira, não por razões biológicas, mas por razões culturais.

ISMAEL E CAMINO (2004) colocam, como exemplo de influência positiva dos movimentos num debate científico, as críticas que os movimentos feministas vêm fazendo ao androcentrismo de diversas teorias sociais (GILLIGAN: 1982). Camino e Pereira (2000) mostram que reclamações semelhantes sobre as tendências heterocentristas da psiquiatria, da psicanálise e da psicologia, vêm sendo feitas pelos movimentos dos homossexuais (MORIN:, 1977, 1978; MORICI, 1998). No que concerne as formas subtis que o racismo toma atualmente, temos tentado mostrar (CAMINO: 2004) que as concepções clássicas sobre o preconceito da Psicologia, pela suas tendências psicologizantes, tendem a justificar atitudes negativas frente à necessidade de implantar políticas afirmativas no Brasil.

Pode-se, portanto, afirmar que as práticas científicas e profissionais relacionam-se com os diversos movimentos sociais, políticos e culturais da sociedade. É neste sentido que consideramos que as ciên-

cias humanas constituem um campo de lutas onde se processam tanto avanços como recuos no que concerne à construção dos direitos humanos. Mas, nesta arena de lutas sociais que é a ciência, pode-se lamentavelmente afirmar que são suas concepções dominantes que têm colaborado na sustentação dos processos de exclusão social (CAMINO e ISMAEL: 2003).

3. **OS MOVIMENTOS SOCIAIS**

Temos terminado nossa segunda parte afirmando que as diversas práticas científicas e profissionais relacionam-se com os diversos movimentos sociais. Nesta terceira parte pretendemos avançar nossa reflexão afirmando que as teorias e práticas científicas fazem parte intrínseca dos movimentos. Esta afirmação explicita-se melhor quando se tenta definir o que se entende por movimentos sociais. Quando se analisam as diferentes definições e explicações dadas pela ciência sobre os movimentos sociais, podem-se observar que as teorias dos cientistas podem ser entendidas tanto como respostas conceituais dos autores da teoria ao fenômeno social quanto como idéias que surgem nos movimentos e que afetam a evolução destes.

Os movimentos sociais podem ser caracterizados, como o próprio nome o indica, como ondas, como reações dinâmicas de setores sociais procurando mudar sua situação (CAMINO: 1990). O primeiro, pois, que precisa ser definido é a situação onde surgem os movimentos. Eles são contextuais, pretendem ser respostas adequadas à situações concretas. Por isso para entender um movimento, deve-se analisar o seu contexto socioeconômico. Por exemplo, quando se fala do movimento das mulheres, seria mais exato falar dos diversos movimentos das mulheres que têm existido na história: o movimento do inicio do século XX que lutava pelo direito ao voto das mulheres; o dos anos 60 que lutava pela igualdade; e atualmente o que luta por políticas diferenciadas no que concerne saúde, trabalho, educação, etc. Não se trata só de mudança de bandeiras, mas de compreensões diferentes do que seria a mulher, de seus deveres e direitos.

O que caracteriza os movimentos sociais é o fato de gerar sempre ações coletivas, mais ou menos intensas, mais ou menos legais, ações que procuram criar pressões, nos outros setores da sociedade, a fim de conseguir as mudanças pretendidas (CAMINO: 1990). Que um grupo de pessoas se esforce para procurar empregos não caracteriza um movimento; o que caracteriza o movimento é que um grupo de pessoas realize coletivamente certas ações que pressionem as autoridades para investir mais em novos empregos.

Veja-se que o que caracteriza o movimento social é a existência de uma ação coletiva, não a existência de uma necessidade comum a um grupo. A falta de emprego pode produzir ações individuais dos desempregados ou ações coletivas. É neste segundo caso que se fala de um movimento social. Os movimentos possuem, portanto, uma certa identidade e uma certa organização. Mas não se deve confundir a existência de uma organização com a existência de um movimento. Por exemplo, a existência de uma estrutura sindical não garante necessariamente a existência de um movimento sindical. Hoje, no início do século XXI, diferentemente do início dos anos 60 e do final dos 70 do século passado, não se pode falar da existência de um movimento sindical apesar, da presença de uma estrutura sindical relativamente consolidada.

O que caracteriza também os movimentos sociais é a existência de um conjunto de idéias que se criam ao redor dele. Entre estas idéias, algumas surgem do setor social que pretende as mudanças e se destinam a justificar e legitimar estas mudanças. Outras idéias constituem a maneira hegemônica de pensar dessa sociedade, justificando o *status quo*. Pode-se citar como exemplo de idéia dominante, a crença medieval nos direitos nascidos da posição social. Esta crença colaborava na sustentação da estrutura feudal. A idéia da igualdade entre os indivíduos surgirá das lutas da nascente classe burguesa (FLORENZANO: 1981).

Neste confronto de idéias pode-se situar o que LÊNIN (1917/1980) define como luta ideológica. Mas, certamente, a noção

clássica de ideologia não esgota o confronto de idéias que caracteriza estes conflitos. Deve-se ter em conta que a ideologia, embora surja nas condições concretas das relações de poder, segue, por se tratar de crenças, emoções e normas de agir, o conjunto de leis que regem os processos cognitivos e afetivos na sociedade (VAN DIJK, 1998). Portanto, noções como identidade e participação são essenciais para entender os movimentos sociais.

A construção de uma identidade social comum entre os membros de um grupo social é um determinante subjetivo fundamental para a participação em ações coletivas de caráter contestatório (CAMINO, 1990; 1996; PENNA, 1989). Uma greve, por exemplo, é inconcebível sem que seus executores se reconheçam enquanto membros de um mesmo grupo ou setor social que têm, no estado ou em outro grupo social, um obstáculo a seus interesses.

As ciências, particularmente as ciências humanas, também participam deste confronto de idéias. Os movimentos são inspirados por idéias que surgem em certo contexto. Analisemos isto com o exemplo da expansão do capitalismo na segunda metade do século XIX (HOBSBWAM, 1982_b). Os efeitos das revoluções política e industrial estavam transformando (mais cedo na cidade do que no campo) as velhas instituições, cortando as raízes da velha sociedade, modificando velhos hábitos e modos de pensar e impondo novas técnicas (RUDE, 1991). Estas transformações afetariam profundamente o mundo ocidental, tanto na sua estrutura social como no mundo das idéias. Assim, a consolidação da burguesia na segunda metade do século XIX, trouxe a consolidação e expansão de uma classe social nova, o operariado. A irrupção desta classe, com o surgimento das primeiras ideologias e organizações operárias, vem acompanhada de uma série de movimentos e ações políticas e de transformações ideológicas (HOBSBAWN, 1982_b).

Pode-se acompanhar neste período um fervilhar de idéias que sustentavam e defendiam as transformações que estavam acontecendo, o pensamento liberal. Como na Física, onde toda ação produz uma re-

ação, observa-se também, no campo das idéias um fenômeno semelhante. Em oposição ao liberalismo surgem utopias e idéias revolucionárias que pretendem indicar novos caminhos de progresso que não excluam os setores sociais afastados.

O primeiro conjunto de idéias, que se originou, particularmente na França, em oposição ao utilitarismo político e econômico do liberalismo denomina-se de "Socialismo Utópico" que teve como ponto de partida a decepção de certos setores sociais com a revolução burguesa. MARX (1847/1982) tentou superar as visões utópicas e idealistas dominantes na época propondo um “Socialismo Científico”. O novo elemento introduzido por MARX e ENGELS (1848), foi o reconhecimento do proletariado como a única classe social que poderia mudar a ordem social existente. Mas, as mudanças sociais só poderiam acontecer graças ao desenvolvimento de uma filosofia crítica radical, elaborada fora da classe operária: o comunismo.

Mas o comunismo não poderia ser uma idéia, um "insight" racional. Cair-se-ia no idealismo. Pelo fato de compartilharem as mesmas condições de vida, todos os indivíduos membros do proletariado possuem a mesma situação de classe "em si". Mas, só a "práxis" (leia-se, ações coletivas politizadas) seria capaz de levar as massas à consciência de seu potencial como força "para si". As ações coletivas dependeriam do nível de consciência de massa de sua força "para si". Neste período, as idéias de Marx e Engels começaram a ter uma grande influência nas ações coletivas que se desenvolviam na França. Não é por acaso que os acontecimentos de 1844 tenham sido denominados de "Comuna de Paris".

Mas, para a burguesia e para o público em geral, estas ações políticas eram equiparadas com as noções de violência e de subversão da ordem, traduzindo, assim, uma atitude negativa em relação às ações de massa por parte dos intelectuais da época. Veja-se, por exemplo, os comentários do escritor VICTOR HUGO, republicano convicto, numa carta dirigida aos editores da revista “*Rappel*”:

> Como os senhores, eu sou pela Comuna em principio e contra a Comuna na aplicação. [...] O direito de Paris de se declarar Comuna é incontestável. Mas ao lado do direito há a oportunidade. [...] Desde o 18 de Março, Paris é dirigida por desconhecidos, o que não é bom, e por ignorantes, o que é pior. A parte alguns chefes que seguem a multidão mais do que guiam o povo, a Comuna é a ignorância. (HUGO: 1871/1992, p. 68)

O mesmo tom antipopular é empregado por outro romancista, Emile Zola, quando escreve:

> Ninguém condena mais que eu, os miseráveis loucos e os intrigantes sem vergonha que nesse momento oprimem a grande cidade. Mas não é preciso, contudo, que arrebatados por uma cólera legítima, enegreçamos alem da conta a situação [...] O terror reina, a liberdade individual e o respeito às propriedades são violados [...] Nós, nos sentimos em face de homens desordenados, que sentem a necessidade da ordem, que emitem decreto sobre decreto, sem conseguirem se fazer obedecer por aqueles mesmos que os defendem a tiros de trabuco [...] Eu falo do núcleo cosmopolita que se bate por interesse, por pressão política ou por espírito de aventura. (ZOLA: 1871/1992, pp. 91-92)

Não é de estranhar que boa parte dos cientistas que se dedicaram a estudar os fenômenos de massa, nesse período, manifestara, nos seus estudos, o sentimento de repúdio da classe média, em relação às ondas de manifestação e tumultos gerados pelo descontentamento da nova classe trabalhadora que se formava no bojo da revolução industrial (REIWALD: 1949).

Assim, SIGHELE (1892), TARDE (1898) e LE BON (1895), criticando a perspectiva socialista, procuraram analisar os movimentos operários, não a partir de um referencial sócio-econômico, mas defendendo o primado do psiquismo nas ações da massa. Para eles, o ser humano, quando está só, se comporta de maneira civilizada, mas ao juntar-se à massa se transforma num bárbaro, numa criatura atuando unicamente por instinto. Eles destacam o fato de que o contágio e a sugestionabilidade, características inerentes às massas, fariam com que as pessoas perdessem tanto sua individualidade como sua racionalidade, criando-se assim uma mente coletiva. Sob a influência da mente coletiva e devido à suspensão das imposições das normas gerais, os instintos destrutivos das pessoas seriam então liberados, o que levaria as massas a agir de maneira violenta e irracional.

REICHER (1984) sugere que o interesse destes teóricos era menos o de entender os fenômenos sociais que estavam acontecendo e mais o de criar condições para uma "solução científica". Assim, SIGHELE (1892, p. 149), que era criminalista, chega a debater problemas jurídicos concernentes à responsabilidade penal dos participantes de uma ação coletiva violenta. Por outro lado esses autores enfatizam de tal maneira o aspeto unitário das massas, centrando-se na noção de mente coletiva, que terminam por reduzir a multidão a uma abstração pura ou a uma massa rudimentar, como se ela estivesse desligada de suas amarras sociais e históricas (RUDE: 1982).

Estas teorias, apesar do forte viés ideológico e da gratuidade de seus pressupostos básicos, influenciaram grandemente as práticas políticas da época. Assim, embora o liberalismo, promovesse a liberdade do indivíduo especificamente frente ao Estado; a desconfiança frente

às massas que se traduz nessas teorias, o leva a enfatizar também a necessidade de criar condições para que a escolha eleitoral se faça em isolamento, pois as decisões tomadas na massa não caracterizariam atos livres nem representariam os verdadeiros interesses dos participantes (MICHELS: 1914). Neste sentido promove-se, portanto, a liberdade do indivíduo simultaneamente frente ao estado e frente a seus pares. Em conseqüência desta perspectiva uma propriedade marcante do voto na democracia representativa será a de ser um ato estritamente individual.

CONCLUSÕES

Ao colocar uma relação estreita, de retro-alimentação, entre ciência e movimentos sociais não estamos advogando um relativismo radical. Por um lado, gostaríamos deixar bem claro que não estamos afirmando que qualquer teoria ou que qualquer prática é boa. Ao colocar as ciências ligadas aos interesses sociais não estamos querendo sugerir que todas as teorias e todas as práticas são iguais, se equivalem, se são elaboradas e desenvolvidas com boas intenções. Devemos sempre lembrar a frase medieval de que "O inferno está pavimentado de boas intenções". É evidente que as diversas teorias e práticas científicas cooperam diferentemente na construção da realidade social e, portanto, produzem conseqüências diferenciadas na construção da cidadania e no destino da humanidade.

Mas por outro lado, acreditamos que não exista nenhum Deus encarnado em teoria científica ou prática profissional que possa garantir, *a priori*, a veracidade de uma teoria ou de uma prática. Por isso gostaríamos terminar estas reflexões citando outro Poeta.

Caminante, son tus huellas

el camino, y nada mas.

Caminante, no hay camino,

se hace camino al andar.

Campos de Castilha

Proverbios y Cantares, XXIX

Antonio Machado. 1907 - 1917.

REFERÊNCIAS

BILLIG, M. (1982) - *Ideology and Social Psychology*. Oxford: Blackwell.

BOBBIO, N. (1992) - *Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

CAMINO L. (1989) - Os Movimentos Sociais. A constituição de um objeto científico: Uma perspectiva Histórica. Em: Hutz C.S. (Org.). *Anais II Simpósio Brasileiro de Pesquisa e Intercâmbio Científico*. Porto Alegre: UFRS, 420-429.

CAMINO L. (1990) - Ações Coletivas e Movimentos Sociais: Teoria e Pesquisa. *Caderno de Textos*, 1, 1-23.

CAMINO, L. (1996) - Uma Abordagem Psicossociológica no Estudo do Comportamento Político. *Psicologia e Sociedade*. 8(1), 16-42.

CAMINO L. (2000) - Psicologia e Direitos Humanos. Em: Conselho Federal de Psicologia (Org..) *Psicologia, Ética e Direitos Humanos*. 2ª Edição. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 41- 65.

CAMINO, L. (2004) – A Psicologia e a luta contra o Racismo: Temos de que nos orgulhar? Em: Comissão dos Direitos Humanos do CFP (Org.) *Psicologia e Direitos Humanos: Subjetividade e Exclusão*. Brasília: Casa do Psicólogo.

CAMINO, L. e ISMAEL, E. (2003) - O papel da Psicologia nos processos de exclusão social. Em: A. M. C. Guerra, L. Kind, L. Afonso e M. A. M. Prado (Org.) Psicologia Social e Direitos Humanos: desafios locais e internacionais. Belo Horizonte: Edições do Campo Social, p.185 – 200.

CAMINO, L. e ISMAEL, E. (2004) - A Psicologia Social e seu papel ambíguo no estudo da violência e dos processos de exclusão social. Em: L. de Souza e Z. Araújo (Org.) *Violência e Práticas de exclusão*. Brasília: Casa do Psicólogo, p. 43 – 56.

CAMINO, L. e PEREIRA C. (2000) - O papel de Psicologia na construção dos Direitos Humanos: Análise das teorias e práticas psicológicas na discriminação ao homossexualismo. *Revista Perfil*. Vol. 13, n. 13, p. 49-69.

COMPARATO, F. (2003) - *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. 3ª. Edição, São Paulo: Saraiva.

FLORENZANO, M. (1981) - *As revoluções burguesas*. São Paulo: Brasiliense.

FOUCAULT, M. (2002) - *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

GILLIGAN, C. (1982) - *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Boston: Harvard University Press.

GAILLARD, F. (1994) - Genética e mito da gênese. Em: A. Corboz et Alii. (Org.) *A ciência e o imaginário*. Brasília: Editora da UNB, pp. 53-78.

HOBSBAWM, E. J. (1982a) - *A Era das Revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOBSBAWM, E. J. (1982b) - *A Era do Capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HUGO, V. (1992) - Cartas aos Srs. Maurice e Vacquerie. Em: M. D. Prades (Org.) *Crônicas da Comuna*. São Paulo: Editora Ensaio. (Carta escrita em 1871).

ISMAEL, E. e CAMINO, L. (2003) - Desigualdade salarial de gênero: explicações masculinas. Em: M. E. P. Carvalho e Z. C. Pereira. (Org.) *Gênero e educação: Múltiplas Faces*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB. p. 245-261.

LE BON, G. – (1895). *Psychologie des Foules*. Paris: Felix Alcan.

LÊNIN, V. I. (1917) - *O estado e a Revolução.* São Paulo: Alfa-Omega. (1980).

MARX, K. (1847). *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas. (1982).

MARX, K. (1867) - *El capital: Crítica de la Economía Política*. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo I. (1986).

MARX, K e ENGELS, F. (1948) - Manifesto do partido comunista. Em: K. Marx e F. Engels. *Obras escolhidas*. Vol. 1, pp. 13 – 47. Editora Alfa – Omega. (1985).

MICHELS, R (1914) - *Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília: Editora da UNB (1982).

MORICI, S. (1998). Homossexualidade: Um lugar na história da intolerância social, um lugar na clínica. Em R. B. Granã (Org.), *Homossexualidade: Formulações psicanalíticas atuais*. Porto Alegre: Artes Médicas, pp. 147-171.

MORIN, S. F. (1977). Heterosexual bias in psychological research on lesbianism and male homosexuality. *American Psychologist*, 32, 629-637.

MORIN, S. F. (1978). Psychology and the gay community: An Overview. *Journal of Social Issues*, 34, 1-6.

NASCIMENTO, A. (1968) – *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova fronteira.

PALAZZO, L. O. (2000) – A evolução dos Diretos Humanos e suas Novas Dimensões. Em: Conselho Federal de Psicologia (Org.) *Psicologia, Ética e Direitos Humanos*. 2ª Edição. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 41-68.

PENNA, M. (1989) - Identidade e movimentos sociais; homogeneidade ou aliança? *Política e Trabalho*. Mestrado em Ciências Sociais/ UFPB.

POPPER, K.(1978). *Lógica das Ciências Sociais*. Brasília: Editora da UNB.

RAMOS, A. (1937) – *As culturas negras no Novo Mundo.* Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.

REEVES, H. (1994) - Imagens de ação na física. Em: A. Corboz et. Alii. (Org.) *A ciência e o imaginário*. Brasília: Editora da UNB, pp. 13-26.

REICHER S. (1984) - The St. Pauls´ Riot: An Explanation of the Limits of Crowd Action in Terms of a Social Identity Model. *European Journal of Social Psychology*. 14, 1-21.

REIWALD P. (1949) - *De L'Esprit des Masses*. Paris : Delachaux, et Niestlé Editores.

RODRIGUES, R. N, (1933/1945) – *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

RUDÉ G. (1982) - *Ideologia e Protesto Popular*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

RUDÉ G. (1991) - *A Multidão na história: Estudo dos Movimentos Populares na França e na Inglaterra, 1730-1848*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

SIGHELE, S. (1901) - *La Foule Criminelle*. Paris: Felix Alcan.

TARDE, G. (1898) – *L´opinion et la Foule*. Revue de Paris. 5, p. 615-635.

TRINDADE, J. D. L. (2002) - *História social dos Direitos Humanos*. São Paulo: Petrópolis.

TOBEÑAS, J.C. (1969) - *Los Derechos del Hombre*. Madrid: Reus.

VAN DIJK, T. A. (1998) – *Ideology: A multidisciplinary approach*. London: Sage Ltda.

ZOLA, E. (1992) - Cartas de Paris. In: M. D. Prades (Org.) *Crônicas da Comuna*. São Paulo: Editora Ensaio. (Carta escrita em 1871).

OS DIREITOS HUMANOS

NAS

SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

CAP. 10
ABORDAGENS HISTÓRICAS E ATUAIS DA RELAÇÃO ENTRE DEMOCRACIA POLÍTICA, DIREITOS SOCIAIS E SOCIALISMO.

Rubens Pinto Lyra
rubelyra@uol.com.br

1 – O "MARXISMO TRADICIONAL"

O movimento socialista,sob a hegemonia do leninismo, nunca concedeu efetiva importância à defesa e à promoção dos direitos fundamentais, em particular dos direitos civis e políticos (sufrágio universal, pluralismo de sindicatos e partidos, liberdade de imprensa...).

As posições dominantes dos socialistas de tradição marxista em relação aos direitos de cidadania sempre foi instrumental: luta pelas liberdades democráticas quando estas lhes faltam, desdém pelo seu respeito nos países do "socialismo real".

Esta desvalorização dos "direitos do homem" e da cidadania relaciona-se com o pouco apreço atribuído por esses socialistas à "democracia burguesa". Com efeito, para Lênin, (1979, p.106) a democracia "continua sendo e não pode deixar de ser, sob dominação capitalista, um regime estreito, acanhado, mentiroso, hipócrita, um paraíso para os ricos, uma armadilha, engodo, para os exploradores e os pobres".

Assim, Lênin (1979,p.113-118) defendeu abertamente a "utilização do terror" contra os adversários do poder soviético, enquanto a ditadura do proletariado deveria funcionar como um poder "que se apóia diretamente na força e não é submetido a nenhuma lei. Os ex-

---

Doutor em Ciência Política; professor voluntário do Dep. de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, CCHLA-UFPB. Docente da disciplina "Democracia e Direitos Humanos" nos Cursos de Especialização em Direitos Humanos da UFPB. Fundador e membro da Comissão de Direitos Humanos da UFPb. Já presidente do Conselho Estadual dos Direitos do Homem e do Cidadão da Paraíba e Ouvidor Geral da UFPb.

ploradores seriam assim “esmagados” pela classe oprimida e “excluídos da dem ocracia”.

Mesmo na tradição libertária do marxismo revolucionário (entenda-se insurreicional) representado por Rosa Luxemburgo, a democracia não é para todos, pelo menos no período de construção do socialismo.

Assim, Luxemburg justifica “as violações” à democracia, perpetradas pelos bolcheviques, em razão da “terrível pressão da guerra mundial” e da “omissão do proletariado alemão” (LUXEMBURG, 1991p.96).

Por outro lado, Rosa condiciona claramente a liberdade de imprensa aos interesses dos revolucionários spartaquistas durante a insurreição por eles deflagrada (VIGEVANI, 1991p.157).

O marxismo tradicional denuncia, pois, “o caráter retórico da idéia de igualdade (legal) e de liberdade (...). desde que fundamentada na desigualdade social. Dessarte, prefere “ignorar as conquistas fundamentais da democracia liberal, a começar por todas os direitos individuais de liberdade, na falsa convicção de serem estes apenas uma herança do capitalismo”. (ANDRADE, 1993p.89-90).

Não se trata, tão somente, de questionar as limitações do regime “democrático-burguês”. Mais do que isto: negam-se os direitos civis e políticos como condição necessária à realização dos valores da igualdade e da liberdade. A revolução, como meio, e o regime socialista, como fim a ser atingido, prescindiriam não somente de um sistema de poder, real ou hipoteticamente “mentiroso” e “hipócrita”, mas também da legitimidade conferida pelo próprio direito.

A crítica da vertente revolucionária do marxismo à democracia, especialmente do leninismo, tem sido assumida até mesmo por setores da esquerda não-marxista. Frei Betto, por exemplo, de regresso de uma viagem à Cuba, em 1986, justifica a ditadura neste país, ao esclarecer que o critério de valoração de um regime político, para um cristão, é “se ele traz mais ou menos vida à seu povo. Porque a questão do voto não é o critério fundamental”.

Seguindo este mesmo diapasão, Frei Leonardo Boff, entende que

> por causa de sua raiz liberal e individualista, grande parte da luta pelos direitos humanos até os dias de hoje se concentra em alguns eixos que interessam mais às classes burguesas, como são os direitos à liberdade de expressão, liberdade religiosa (sic), liberdade de imprensa, liberdade de propriedade (BOFF,apud OLIVEIRA, 1996[b]p.123)

Se faz pois, necessário, para Boff, priorizar, entre os direitos humanos, os direitos sociais, a partir dos quais seriam definidos os outros direitos.

Por outro lado, a calorosa acolhida de Fidel Castro pelos representantes dos docentes universitários brasileiros, em conclave organizado pela ANDES, em julho de 1999, mostra o peso que ainda tem no sindicalismo brasileiro uma certa concepção instrumental de democracia. Fidel foi ovacionado longamente pelos sindicalistas, não tendo nenhum destes manifestado sua discordância com a estrepitosa homenagem prestada ao chefe de um governo totalitário (ADUF INFORMA, 1999).

O qüiproquó sobre a democracia é exemplarmente alimentado por Marilene Felinto quando compara a "falsa democracia de FHC" (???) e os supostos méritos da ditadura cubana. Ipsis litteris: "a ditadura cubana tem mais méritos do que a falsa democracia de FHC" (FELINTO, 1999).

2 - A QUEDA DO MURO DE BERLIM E A VALORIZAÇÃO DA DEMOCRACIA

A queda do Muro de Berlim, demonstrando a inexequibilidade dos regimes liberticidas, fez com que o valor democracia passasse a ser considerado, pela esquerda, em toda parte, como "estratégico". Lançando um olhar retrospectivo sobre o debate em torno da questão democrática, travado nos anos 20 por Lênin e Kautsky, não há como,

especialmente sobre este tema, deixar de reconhecer a atualidade do que dizia o "renegado", em plena hegemonia do leninismo: "consideramos que o socialismo está indissoluvelmente ligado à democracia, não há socialismo sem democracia" (KAUTSKY, 1979p.6).

Assim, dissipadas as ilusões relativas à via insurreicional para o poder, e a um governo de "ditadura do proletariado", sabe-se agora, ao aludir-se à democracia, que se trata de um regime baseado no pluralismo e na alternância do poder, devendo este ser alcançado pela mediação soberana do sufrágio universal.

Tudo isso faz com que "o sentimento de recusa ao espaço institucional", prevalecente até meados dos anos 80, ceda lugar, progressivamente, à sua contraparte, "dada pela linguagem dos direitos" (DOIMO, 1995p.127), e mais recentemente, à plena inserção dos partidos de esquerda, dos movimentos sociais e das entidades da sociedade civil de índole progressista na luta institucional.

A condecoração, pelo Ministro da Marinha, Almirante Mário Cesar Pereira, conferida em 13 de dezembro de 1997 ao ex-guerrilheiro José Genoino e ao deputado do Partido Comunista do Brasil, Aldo Rebelo, com a Medalha do Mérito Tamandaré "pelos relevantes serviços prestados ao fortalecimento da Marinha", expressa, em todo o seu simbolismo - mais do que qualquer texto analítico - a evolução experimentada pela esquerda brasileira rumo à plena aceitação da institucionalidade.

Não se trata, contudo, para a esquerda "combativa", de renunciar à "interação dialética" com os movimentos sociais. Estes deverão continuar a espicaçar as políticas públicas conservadoras implementadas pelo establishment. Mas já não terão como objetivo a desestabilização econômica ou social, com base em uma estratégia revolucionária de tipo "poder popular", a ser construído "nas fábricas, minas, escritórios e escolas".

Contudo, as ambigüidades da esquerda sobre o tema ainda não estão, totalmente dissipadas.

O mesmo Frei Betto que, em 1985, declarava: que o direito à liberdade de expressão e de imprensa interessa mais às classes burgue-

sas... se hoje não (?) diz mais o mesmo, continua, não obstante, um admirador confesso do regime liberticida de Fidel Castro. Depois de ressaltar a "história de conquistas sociais"de Cuba, ele aponta o turismo (?) como sendo o responsável pelos males desse país, (prostituição, absenteísmo, drogas...) desconsiderando as suas razões estruturais: economia esclerosada, privilégios burocráticos, ditadura política. Mesmo assim, para Frei Betto, Cuba continua a assegurar "condições dignas de alimentação, saúde e educação". (BETTO, 1999).

Por outro lado, o Partido dos Trabalhadores (PT), a despeito de sua índole democrática e de seu crescente compromisso com a institucionalidade, até hoje ainda não formalizou, em seus documentos políticos, um claro compromisso com a soberania do sufrágio universal, nem um repúdio às fórmulas românticas de poder paralelo.

Com efeito, até 1991, o PT ainda apostava que "as transformações políticas, econômicas e culturais de que o país necessita supõem uma revolução social", que não poderia ocorrer sem uma dinâmica de "choques e conflitos intensos". (PARTIDO DOS TRABALHADORES, 1991P. 504).

Porém, as resoluções dos últimos encontros nacionais do partido, como o realizado em agosto de 1997, não fazem mais quaisquer referência a "estratégias rupturistas", preferindo acentuar a necessidade de "radicalização da democracia", através do aprimoramento institucional.

De tal forma que "a implantação do estado de direito deve estar acompanhada de mudanças ainda mais profundas, que assegurem mecanismos de participação direta da população nas decisões, como plebiscitos referendos e a constituição de novas esferas públicas não estatais, que permitam os mais diversificados mecanismos de controle da sociedade sobre o Estado".(PT, 1997p. 653).

Ainda que persista a influência ideológica da velha esquerda, ela não aparece mais como determinante nos movimentos sociais e partidos "progressistas".

Com efeito, todas as lideranças expressivas do Partido compartilhariam certamente esta análise de GENRO segundo a qual as pro-

postas que visavam "realizar uma espécie de 'transferência' de poder, para a classe trabalhadora organizada, que gradativamente substituiria a representação política tradicional", vinda das urnas, "eram simplistas", posto que "assentadas muito mais em princípios gerais, originários da Comuna de Paris e dos sovietes, do que propriamente em experiências colhidas da realidade local". (GENRO; SOUZA, 1997p.23).

O único "paralelismo" que persiste com vigor - a democracia direta praticada no Orçamento Participativo de Porto Alegre e alhures - recupera o dinamismo do movimento social para a constituição de um espaço público não-estatal. Este, porém, interage "dialeticamente" com a institucionalidade, sem aliás, compactuar com o corporativismo e com a assembléismo, nem avançar fora dos limites consentidos pela autoridade legitimada pelo sufrágio universal.

O Orçamento Participativo cria, decerto, "um novo centro decisório", situado originariamente fora da institucionalidade. Porém, ele atua em harmonia com o Poder Executivo e o Legislativo. Com estes, democratizou efetivamente a ação política e integrou os cidadãos comuns num "novo espaço público". (GENRO; SOUZA,1997p.12).

Mesmo deixando persistir uma certa ambigüidade (ou, se preferir, um certo "tensionamento" entre o institucional e o exercício da democracia direta), o manto da legalidade recobre, desde 1997, a experiência porto-alegrense, oficializada pela Lei Orgânica do Município. (GENRO; SOUZA, 1997p.48).

Já do ponto de vista de sua legitimidade política, o Orçamento Participativo da capital gaúcha há muito conquistou a opinião pública, tendo, desde as eleições para Prefeito, em 1996, os candidatos de todas as tendências se comprometido a respeitá-lo.

Mas não são somente experiências conduzidas pelos Partidos - notadamente o PT - que vem incorporando a cidadania na gestão pública. Lembremos que, em 1988, a Carta Constitucional consagrou, pela primeira vez na história pátria, o exercício direto do poder pelo povo como uma das modalidades de seu exercício - juntamente com a democracia representativa.

Na trilha dessas inovações, e das geradas ou estimuladas pela Constituição cidadã, "muitas ONGs estão agora empenhadas em "conquistar direitos de cidadania e influir na mudança das relações entre a sociedade e o Estado, pela via conselhista". Trata-se, em suma, de "fortalecer a sociedade civil para que ela possa influir nas políticas públicas, ampliando-se os espaços de participação da sociedade para além dos tradicionais formatos de intermediação política". (DOIMO, 1995, p210).

A participação crescente dos militantes de direitos humanos em instâncias da nova esfera pública da cidadania, como conselhos gestores de políticas públicas, conselhos de direitos humanos, espaços públicos autônomos (como o próprio orçamento participativo) e Ouvidorias democráticas ilustra, de forma eloquente, a tendência acima indicada.

Mas a atuação política das esquerdas, sobretudo mediante a práxis participativa, mostra que estas não restringem, como fazem os liberais, as possibilidades de mudança ao simples jogo institucional. Com efeito, não é incompatível com o sufrágio universal, e com o pleno respeito aos direitos civis e políticos, a mobilização popular voltada para a desconstituição pacífica do ordenamento jurídico, através do exercício da democracia direta e semi-direta, acima referidas, e da combinação destas com a conquista, pelos mecanismos da democracia representativa, dos cargos de direção do Estado. Last but not least: tanto a prática da democracia participativa, nas suas diferentes modalidades, acima enunciadas, quanto as responsabilidades de governo, crescentemente assumidas pelas esquerdas (de estilingue à vidraça...) convergem dialeticamente na construção do compromisso destas com a democracia.

3 - A QUEDA DO MURO E O DEBILITAMENTO DA ALTERNATIVA SOCIALISTA

Como vimos, a queda do muro de Berlim contribuiu para uma nova consciência democrática, impulsionando partidos e organizações

de esquerda para a "disputa pela hegemonia" na esfera pública, no respeito às regras do jogo institucionais.

Porém, não se pode olvidar que, paralelamente ao fortalecimento das concepções democráticas de poder, ocorreu o inverso, no que diz respeito à viabilidade, a curto e a médio prazo, de transformações socialistas no mundo. O imenso retrocesso causado pelo sucedâneo do leninismo (o mal denominado "socialismo real") contribuiu para, ao mesmo tempo, fortalecer a ideologia neoliberal e, na mesma medida, debilitar os movimentos sociais e o sindicalismo, que tinham o "socialismo" dos "países comunistas", como a referência para um programa de reformas econômico-sociais, pièce de résistance de uma plataforma político-eleitoral rumo à superação progressiva do capitalismo.

A desintegração dos regimes burocrático-estatistas implicou um formidável "salto para trás", representado pela rápida agonia dos regimes estatistas-burocráticos, com a conseqüente erosão das forças sociais e políticas hostis ao Capital. Ao invés do advento "inevitável" e a curto prazo do socialismo, face à suposta "putrefação" do sistema capitalista, e do concomitante desvelamento de sua "democracia de fachada", temos o fôlego de sete gatos, mais uma vez demonstrado pelo capitalismo, graças à sua enorme superioridade tecnológica, e à conseqüente falta de perspectiva para um projeto socialista.

Tarso Genro sintetiza a mudança na correlação de forças decorrente das transformações acima descritas, em detrimento dos interesses do mundo do trabalho:

As razoáveis condições políticas, sociais e econômicas, que primeiro equilibraram as demandas civis, políticas e sociais, e depois venceram em parte a permanente resistência das classes privilegiadas, não mais subsistem. A tendência não é mais o pacto de cavalheiros do Welfare State, mas o contrato leonino do Consenso de Washington". (GENRO, 1997, p152).

Mesmo considerando que, de 1997 para lá, o "Consenso de Washington" vem perdendo força, as regras por ele impostas continu-

am sendo aplicadas, sem a adoção de medidas capazes de estimular o crescimento econômico. (STEINBRUCH, 2002).

Nessa conjuntura desfavorável, forma-se amplo consenso na esquerda sobre a importância da participação da cidadania na esfera pública, visando sobretudo ampliar as diversas formas de controle social, para melhor efetivar, entre outros ideais de mudança, o máximo possível de Justiça.

Giannotti, por exemplo, é de opinião que

> Nossa tarefa é então, a de saber o que vem a ser a justiça distributiva, diante das diferenças produzidas pelo mercado, principalmente pelo mercado de trabalho. Trata-se de um saber necessariamente prático, na medida em que nos obriga a criar instituições que venham superá-las. E como perdemos as ilusões de que seria possível uma sociedade sem mercado, a maneira de conviver com essa contradição entre relações sociais de produção, criadoras de diferenças, e a ficção da harmonia ilusória da lei, só pode ser (...) criar instituições que aumentem o controle popular sobre a res publica, notadamente sobre aqueles órgãos responsáveis pelo funcionamento geral da economia como um todo". (GIANNOTTI, 1997).

Vê-se, pois, que a ênfase no controle popular, portanto, na democracia participativa, aparece como uma espécie de denominador comum das personalidades e correntes político-ideológicas que se situam no amplo aspectro político das esquerdas.

O debilitamento da alternativa socialista, atenuando a radicalidade de luta contra o capital, ou mesmo substituindo-a pela busca de reformas, trouxe consigo um subproduto. Diluiu, por tabela, as divergências entre os defensores dos direitos humanos, supostamente considerados, até recentemente como um sub-produto da "democracia burguesa" e os seus críticos socialistas, pois ambos se encontram empe-

nhados no fortalecimento da democracia política e na ampliação dos direitos sociais.

Não obstante essa nova realidade, persiste, em respeitáveis setores da intelligentzia, a crítica, de inspiração leninista, a ser tratada, nas linhas que se seguem, expressa na contradição entre democracia e direitos sociais.

4 - DEMOCRACIA E DIREITOS SOCIAIS

Não obstante a saudável - e indispensável - convergência dos ideais de democracia com a luta socialista, materializada na participação da cidadania na esfera pública, uma questão que não pode calar continuará a confundir boa parte da esquerda: a existência de democracias com fortes desigualdades sociais, tal como a vigente no Brasil. Não se trataria de uma democracia "de fachada", com seus ilusórios "direitos do cidadão"?

No debate doutrinário, mesmo intelectuais comprometidos com a democracia, mantêm, sobre este tema, posições ambíguas.

Ignacio Ramonet, editor de Le Monde Diplomatique, ao constatar que a democracia tornou-se o sistema político dominante no mundo, lembra que "são cada vez mais numerosos os que denunciam este sistema como uma impostura". (RAMONET, 1996).

Luciano Oliveira considera que é "'fácil' para o Estado respeitar os direitos civis e políticos [...]. Já em relação aos direitos sócio-econômicos, "eles demandam um agir cuja realização, além de difícil, é necessariamente paulatina [...]". Assim "para retomar uma dicotomia antiga, é fácil construir uma democracia formal, difícil é realizar a democracia real". (OLIVEIRA, 1996ª p.180).

Será? No Brasil, foi mais 'fácil' garantir direitos sociais, como o fez o ditador Getúlio Vargas, do que construir uma "democracia formal" de verdade, simplesmente porque a vigência desta poderia ensejar transformações mais duradouras e mais profundas.

Diferentemente de Oliveira, consideramos extremamente 'difícil' e "necessariamente paulatino" construir uma democracia 'formal'.

Se por isto entendermos a plena vigência dos direitos políticos e instituições efetivamente democratizadas, estamos ainda muito longe de tê-los realizado em um patamar satisfatório.

Por entender diversamente a relação entre direitos sociais e democracia, Oliveira justifica o regime cubano, que garante (?) os direitos sociais a seu povo. Seus dirigentes são, na sua opinião, sinceramente imbuídos de "ternura, igualdade e do sentido de dignidade humanas". Enquanto isto, se pergunta, Oliveira, generalizando: "poderia se dizer o mesmo de um político brasileiro médio, quando ele fala de democracia"? (OLIVEIRA, 1991, p.344).

Um exemplo, referido por Calligaris (1999), sobre imigrantes brasileiros ilegais nos Estados Unidos, poderia reforçar a tese de "democracia (ou cidadania) de fachada".

Esses imigrantes chegam à estranha conclusão que mais direitos lhes são reconhecidos nos EUA, onde sua presença não é autorizada, do que no Brasil, onde (a princípio), ele é cidadão. O argumento é assim reconstruído: "sim, aqui estou sem documentos, mas isso não me impede de ter meus filhos na escola, de ter assistência médica". (CALLIGARIS, 1999).

Enquanto este paradoxo persistir, muitos socialistas continuarão com dificuldade de assimilar, na sua plenitude e sem posturas contraditórias, a compreensão de que somente a plena vigência dos direitos civis e políticos pode ensejar uma alternativa para a construção de um regime socialmente mais justo.

Entendamo-nos: não há a menor dúvida de que não pode haver democracia se não houver garantia de direitos sociais.

Mas, para que o trabalhador, enquanto mercadoria, possa obter certa equivalência na troca estabelecida com o capitalista e o Estado "antes, é necessário que os trabalhadores tenham direitos políticos, e que existam mínimas condições democráticas para reivindicar o seu direito de ser cidadão e de, enquanto tal, poder batalhar por quaisquer de seus direitos". (MANZINI-COUVRE, 1995, p.37).

Não há, pois, como esclarece Ribeiro (1997), direitos humanos, sociais, sem o poder do povo: "Tais direitos somente são assegurados quando há o núcleo duro dos direitos democráticos".

Chega-se, desta forma, a uma conclusão oposta à de Frei Betto: o direito de votar, e de modo geral, o de participação política, alfa e ômega da democracia, estariam "num plano superior aos dos direitos humanos, por serem constitutivos do único regime no qual a liberdade e a responsabilidade aparecem como direito e deveres universais". (RIBEIRO, 1997).

Não cremos que exista superioridade ontológica dos direitos políticos sobre os direitos sociais. Não há, porém, dúvidas de que não será possível realizar uma mudança substantiva de políticas públicas, passando do neoliberalismo a políticas intervencionistas (controle social do mercado, controle cambial, reforma agrária, alongamento do perfil da dívida, redistribuição de renda, etc.), sem o revigoramento e a requalificação de nossa democracia política. Mas é necessário compreender – e essa questão é raramente aventada, quanto mais aprofundada – que a garantia dos direitos civis e políticos não será plena se restringir-se às concepções e práticas liberais na matéria.

Dito de outra forma, e exemplificando: para que o cidadão pense e vote livremente, não basta ao Estado não violar os direitos de livre expressão do pensamento, garantir segurança e ordem necessárias ao exercício do direito de reunião, de associação, etc.

É preciso, ao contrário, que o Estado assuma uma atitude intervencionista, legislando de forma a assegurar o acesso democrático aos meios de comunicação e o controle destes pela sociedade civil. Sublinhe-se, neste processo, a importância de se garantir a expansão dos veículos televisivos e de radiodifusão, públicos, porém não estatais, à semelhança da TV Cultura e congêneres.

A esse respeito, Tarso Genro propõe a criação de:

> uma estrutura estatal de caráter *político-administrativo* que possa ter visibilidade política para sociedade, para tratar daquilo que é o cerne de uma nova demo-

> cracia moderna: a *liberdade de informação e a de opinião, hoje totalmente comprometidas pela verdadeira 'ocupação' que as elites fizeram dos meios de comunicação mais potentes e incidentes sobre a vida cotidiana".* (GENRO, 2001, p.18).

Conforme salienta Bobbio, uma das condições essenciais para que exista democracia se materializa quando "os que são chamados a decidir ou a eleger, são colocados diante de alternativas reais e postos em condição de escolher entre uma e outra" (BOBBIO, 1992, p.20).

Por outro lado, para que se possa escolher livremente, é também necessário que um mínimo de igualdade seja estabelecido na competição política. Somente assim poder-se-á esperar que os representantes dos setores sociais economicamente mais débeis - embora amplamente majoritários – venham a ter chances reais de participar do processo eleitoral sem serem esmagados pelos seus adversários plutocratas.

A criação de um fundo público para financiar campanhas eleitorais, complementada com a proibição – ou a drástica limitação de aporte de recursos de empresas – e com uma rigorosa fiscalização do cumprimento da lei, são alguns dos requisitos indispensáveis à contenção da influência do poder econômico.

Vê-se que a construção de uma alternativa transformadora pressupõe a existência efetiva do pluralismo de idéias e de propostas, dando-se reais condições para que umas e outras possam ser levadas a público.

Esta é a conditio sine qua non para a livre formação da vontade política sem a qual, por sua vez, não pode existir um regime fundado na soberania da vontade popular, como é o caso do regime democrático.

Alcançados esses pressupostos, será necessário um progresso importante na socialização da política, mediante o fortalecimento dos partidos de esquerda e a disseminação da democracia participativa para que o regime democrático brasileiro possa tornar factível, não so-

mente a eleição de um governo mudancista, mas também garantias reais de implementação de um programa de reformas sociais.

Esta seria a via real – possivelmente a única – para a construção de uma contra-hegemonia política e cultural que tenha efetivas chances de êxito.

5. DEMOCRACIA FORMAL, DEMOCRACIA MATERIAL E DEMOCRACIA *TOUT COURT*

A referência ao componente "formal" da democracia, que se expressa em um certo procedimentalismo - um conjunto de regras, pré-estabelecidas, definidoras das relações de poder – é associada, quase sempre, nas análises da esquerda, a um juízo de valor depreciativo.

Isto se deve, basicamente, a uma fluida, porém persistente influência das concepções leninistas, anteriormente abordadas. Mas talvez também se explique por uma compreensão deficiente do conceito em questão, e conseqüentemente, da imprescindibilidade e relevância da existência de regras "formais" em uma sociedade democrática.

Certa feita, Bobbio interpelou um aluno seu sobre o lema "todo poder aos estudantes", perguntando-lhe se ele dizia respeito à democracia "material" ou "formal". Isto com vistas a esclarecer "em que sentido se deve entender a democracia quando se fala de uma via democrática para o socialismo".

"O meu inteligente interlocutor", lembra com ironia Bobbio (1983, p.82) "respondeu que se tratava de democracia substancial", no que se equivocou redondamente.

Com efeito, por democracia formal entende-se "apenas" um conjunto de regras pré- estabelecidas que definem a vontade da coletividade, no que respeita ao poder (quem decide e como se decide).

Já a democracia material refere-se ao que se decide, portanto, aos resultados. Como, por exemplo, às políticas públicas implementadas pelos governos, que se materializam em serviços e benefícios prestados à população.

Dessarte, aceitar a democracia formal como intrinsecamente constitutiva da democracia, não significa, de nenhuma forma, assumir uma concepção minimalista da democracia, supostamente reduzida às regras de jogo da democracia representativa. (BORÓN, 2001, p.51).

A avaliação, por Marx, da vigência dos droits du citoyen é inegavelmente positiva, visto que para ele "não há dúvida que a emancipação política representa grande progresso" sendo "a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual" (MARX, 1991, p.28).

Quiniou sublinha, a esse respeito, que se há em Marx uma crítica da mistificação democrática, "ela se deve ao fato de que a absolutização acrítica da democracia estritamente política nos faz esquecer uma essencial incompletude externa e interna, enquanto {a democracia} não se converte em comunismo" (QUINIOU apud LYRA, 1992, p.135)

Para esse autor, na discussão sobre democracia formal x democracia material "o contra-senso irrita, e, mais do que isso, ele é interessado. A democracia inclui plenamente a democracia formal que, para Marx, nunca foi sinônimo de irreal, mas sim de parcial, inacabada. A forma, além disso, não se opõe ao real, mas a matéria, ao conteúdo. Não há matéria, ou conteúdo, sem forma". "Democracia formal" se opõe, pois, a "democracia material", "rica em conteúdo", e não a "real". (QUINIOU, apud LYRA, 1992, p.134)

O exemplo esclarecedor de Bobbio, que identificou a proposta "todo poder aos estudantes" como sendo matéria de democracia formal (quem decide?) deixa claro que o conteúdo das regras da "democracia formal" pode, em larga medida, determinar o conteúdo da "democracia material".

É precisamente o caso da legislação sobre direitos civis e políticos. Se esta garante o controle do poder econômico no processo eleitoral, a pluralidade efetiva dos meios de comunicação, novos critérios de escolha e de constituição da representação parlamentar e a extensão, em todos os níveis, de mecanismos de democracia direta, ela aumenta, ipso facto, as chances de se promover a mudança na correlação

de forças social e política no pais, e com esta, a eleição de um governo comprometido com mudanças na área econômica e social.

Mas a existência de regras pré-estabelecidas, garantidoras de direitos, funciona também, preventivamente, como antídoto para aventuras vanguardistas. Como indica com pertinência Tarso Genro "o projeto democrático que não quer precisar os seus limites é, ao mesmo tempo, possibilidade de radicalização democrática e de autoritarismo voluntarista". Para Genro, o cidadão político, na visão da esquerda voluntarista, é, tanto quanto o contribuinte-consumidor no liberalismo, igualmente alienado: o primeiro por ficar privado de formas concretas do exercício do poder, e o segundo, pelo alheamento à política.

E Genro dá a estocada final:

> o cidadão-consumidor e o espectador da revolução futura não fazem a historia no cotidiano, pois se abrigam na mesma visão metafísica de democracia, que gera duas fontes de alienação política: aquela que subsume a cidadania no exercício do consumo e aquela que se nega a produzir conquistas dentro da ordem". (GENRO, 2002, p.19).

Porém, o que há de inédito – e de auspicioso – na democracia brasileira, por parte das forças que atuam nos novos espaços públicos criados pela democracia participativa, é a percepção da importância crucial da necessidade de regras, válidas para todos, como requisito indispensável à qualidade democrática dos processos participativos.

No seu livro sobre orçamento participativo, Carvalho e Filgueiras observaram com acuidade que:

> a valorização das regras é freqüentemente tomada como formalismo ou apego à democracia. Mas a avaliação que fizemos desses três modelos de orçamento participativo (Mauá, Ribeirão Pires e Santo André) mostra a importância de regras claras, públicas e bem

> conhecidas como garantia da universalidade e da confiabilidade do processo" (CARVALHO; FILGUEIRAS, 2000, p.34).

Mais do que isso: a existência de regras de jogo com tais características constitui o diferencial entre processos efetivamente democráticos e os que comportam diferentes graus de manipulação. Nos primeiros, ocorre um efetivo deslocamento do poder exercido pelos órgãos da democracia representativa (Prefeitura e Câmara de Vereadores) para um novo centro decisório: as assembléias populares. Já nos segundos, onde existem apenas consultas informais, muitos talvez até participem, mas poucos decidem. Nesse caso, a participação funciona menos como processo de transferência de decisões para o populus e mais como uma forma de legitimar o poder instituído.

Constata-se, portanto, a surpreendente reabilitação do procedimentalismo bobbiano pelas correntes socialistas mais avançadas: aqueles que constroem os novos espaços públicos da democracia direta. Cidadela historicamente ocupada, até muito recentemente, por inimigos figadais da "democracia formal".

Descobre-se, com efeito que, com a valorização das práticas democráticas, não será mais possível prescindir de regras públicas, transparentes e conhecidas de todos. De tal forma que – outra novidade! – tais regras se desprendem do vínculo genético que mantinham com a defesa da ordem jurídica liberal ao servirem, doravante, como instrumento de normatização autônoma dos chamados "espaços públicos não-estatais", nos quais se exercitam as experiências-piloto de democracia direta, como o Orçamento Participativo de Porto Alegre. Espaços que, longe de contribuírem para reprodução do sistema jurídico vigente, sediam, ao contrário, praticas de democracia direta que tensionam "dialeticamente" a institucionalidade, inseridas no bojo de uma estratégia voltada para a desconstituição do ordenamento jurídico em vigor.

Nenhuma referência ao estudo do significado político do procedimentalismo bobbiano pode deixar de mencionar a contribuição

inestimável de Bobbio à renovação democrática dos grandes partidos comunistas ocidentais, derivada da polêmica que entreteve, no período da Guerra Fria e no "degelo", com os comunistas italianos. Nesse debate, Bobbio ressaltou, com vigor e clarividência, a importância das liberdades civis e políticas na construção do socialismo. Somente um liberal de sua envergadura intelectual e ética poderia fazê-lo naquele momento histórico visto que o pensamento marxista se encontrava sufocado pela vigência do stalinismo e de seu suporte ideológico: "o marxismo-leninismo".

Não obstante os avanços que ele provocou na progressiva tomada de consciência dos comunistas do valor dos direitos civis e das liberdades democráticas , foi necessário esperar o desmoronamento do "socialismo real" para que os comunistas – e as correntes socialistas postas sob sua influencia ideológica - dessem o passo decisivo, com o reconhecimento de que não existe socialismo sem democracia, entendida concretamente como respeito aos direitos fundamentais, à alternância no poder e ao sufrágio universal. E mais adiante, outro passo igualmente decisivo, já com os comunistas em processo de conversão para o socialismo democrático: a "superação dialética" das teses liberais defendidas por Bobbio por uma visão qualitativamente nova – que reclama a ação positiva do Estado – como forma de se garantir a efetividade dos direitos civis e políticos.

Por tudo o que vimos, compreende-se que não há como concordar com os que identificam o procedimentalismo de Bobbio – entendido como valorização das regras na conceituação da democracia – com a faceta mais conservadora de seu pensamento político. Nessa ótica, a ênfase na democracia formal o teria tornado mais liberal e menos democrata (BRANDÃO, 2001, p.81).

Decerto, Bobbio (apud ANDERSON, 1997, p.40)não demonstrou o que queria: que a democracia liberal seria "a única forma possível de democracia efetiva". Mas demonstrou o que os comunistas negavam (e muitos o fazem, até hoje), à época, com veemência: que a democracia liberal constitui o ponto de partida, irrenunciável, da construção de um regime democrático.

6- DEMOCRACIA PARTICIPATIVA, ÉTICA E SOCIALISMO

Para a esquerda que considera socialismo e democracia indissociáveis, e a reforma como instrumento válido para a transformação social, a democracia participativa se constitui ingrediente fundamental para construção de uma alternativa socialista. Isto, porém, não significa atrelar a luta pela democracia a uma estratégia determinada, tendo como meta a implementação de um programa socialista. Um militante socialista da cidadania trabalhará pelo aprimoramento desta, quer esteja posta ou não na ordem do dia a ruptura com o capitalismo, e o fará sem subordinar seu trabalho e a fidelidade a seus princípios, a considerações de caráter político-partidário.

Atualmente, a luta pela ampliação dos direitos de cidadania se insere em um espaço ético dotado de uma práxis e de uma eticidade política próprias, lastreada no respeito às regras do jogo institucionais, no âmbito de uma democracia representativo-participativa.

Na feliz síntese de Guimarães...

> a refundação de uma ética universalista, de uma moralidade substantiva da democracia, é fundamental seja para expressar não corporativamente os interesses das maiorias seja para alicerçar a prática de novos espaços públicos de gestão, seja, enfim, para alimentar uma nova geração de direitos democráticos capaz de incidir criticamente sobre os espaços privados de 'superpoder' do capital, em expansão permanente na sociedade contemporânea. (GUIMARÃES, 1999, p.263).

A esquerda "progressista", no sentido acima indicado, entende, à maneira de Carlos Nelson Coutinho, que "a ampliação da cidadania - esse processo progressivo e permanente de direitos democráticos

que caracteriza a modernidade - termina por se chocar com a lógica do capital".

Haveria, assim, a longo prazo, uma "contradição entre cidadania e classe social: a universalização da cidadania é, em última instância, incompatível com a existência da sociedade de classes".

Desta forma "só uma sociedade sem classes - uma sociedade socialista - pode realizar o ideal pleno da democracia. Ou, o que é o mesmo, o ideal da soberania popular, e, como tal, da democracia". (COUTINHO, 1997, p.159).

Todavia, para esses socialistas, a superação do capitalismo não requer a destruição das instituições existentes, mas a sua transformação, pela irradiação da seiva democrática, sob forma de participação direta e semi-direta da cidadania, em todos os poros da esfera pública, tendo como árbitro supremo o sufrágio universal.

A participação se configura, portanto, como uma prática de aprofundamento da democracia e, como tal, poderá concorrer ou não para abalar o capitalismo. Dependendo da correlação de forças existentes, a luta pela democracia participativa aprimorará um regime de capitalismo democrático, ou favorecerá a sua superação.

Trata-se, pois, para os socialistas, de disputar a "hegemonia" por meio do processo de consolidação da práxis inovadora ensejada pelos institutos da democracia participativa.

Tarso Genro considera que a simples aplicação da lei, no Brasil, contribui decisivamente para democratizar o Estado (GENRO, 1996, p.76). O que dizer então, dos frutos que poderiam colher os socialistas de práticas que aproximam, mediante a participação cidadã na gestão da res publica, a democracia realmente existente, da plenitude democrática?

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. Zona de compromisso. São Paulo: UNESP, 1972. 173p.

ANDRADE, Vera Regina Pereira. Cidadania: do Direito aos Direitos Humanos. São Paulo: Editora Acadêmica, 1993. 143 p.

BETTO, Frei. Cuba: 40 anos de resistência. João Pessoa, Bazar, n.1, p.31-32, Mar. 1999.

BOBBIO, Norberto. O futuro da democracia. Rio de Janeiro: Paz e Terra. São Paulo, s.n, 1992.

_____Qual socialismo? São Paulo: Paz e Terra. 1983. 111p.

BORÓN, Atílio. Entrevista, Teoria e debate, São Paulo, p.49, 59, out./ nov. /dez. 2001.

BRANDÃO, Francisco de Assis. O conceito da democracia em Bobbio. Tese de Doutorado. Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia Política. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2001.

CALLIGARIS, Contardo. Brasileiros longe de casa. Folha de S. Paulo, São Paulo, 13 Mar.1999.

CARVALHO, Maria do Carmo; FILGUEIRAS, Débora. O orçamento participativo de Santo André. São Paulo: Polis, 2000. 80p.

COUTINHO, Carlos Nelson. Notas sobre cidadania e modernidade. Praia Vermelha, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 145-165. 1º sem. 1997.

DOIMO, Ana Maria. A vez e a voz do popular. Rio de Janeiro: ANPOCS - Relume Dumará, 1995. 355 p.

FELINTO, Marilene. Fidel, Ciro e os homens com H maiúsculo. Folha de São Paulo, 29 Jul. 1999.

FIDEL no Conad, João Pessoa, Aduf Informa. n 74, jul 1999.

GENRO, Tarso; SOUZA, Ubiratan. O orçamento participativo: a experiência de Porto Alegre. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1997. 97 p.

GENRO, Tarso. Direito, iluminismo e a nova barbárie. In:ARGUELO, Katie (org.). Direito e democracia. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. 237 p.

_____. Novo Estado para nova cidadania. In:Filosofia Política Porto Alegre: L&PM, 1997. v.1, p.151-158, 1997

_____ Fundamentos para um projeto de instituições políticas no socialismo. In: Instituições Políticas no Socialismo. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001. 70 p.

_____ Ambigüidades da democracia. São Paulo, Folha de São Paulo. 20 jan. 2002.

GIANNOTTI, José Arthur. A propósito de um artigo de Bresser Pereira. Filosofia Política, Porto Alegre: L&PM, v.1, p.147-150, 1997.

GUIMARÃES, Juarez. Democracia e socialismo. São Paulo: Xamã, 1999. 278 p.

KAUTSKY, Karl. A ditadura do proletariado. LÊNIN: a revolução proletária e o renegado Kautsky. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979. 195 p.

LÊNIN, V.I. A revolução proletária e o renegado Kautsky. KAUTSKY, Karl. A ditadura do proletariado. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979. 195 p.

LUXEMBOURG, Rosa. A Revolução Russa. Petrópolis: Vozes, 1991.110p.

MANZINI-COUVRE, Maria de Lourdes. O que é cidadania. São Paulo: Brasiliense, 1995. 78 p.

MARX, Karl. A questão judaica. São Paulo: Ed. Moraes, 1991. 127p.

MINISTRO condecora guerrilheiro. Folha de São Paulo, São Paulo, 13 dez. 1997.

OLIVEIRA, Luciano. Images de la Démocratie. 1991. 391 p Thèse (Doctorat...) - École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

_____. Democracia e Direitos Humanos. p.171-185 In: Arguello, Katie (org.) Direito e democracia. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996[a]. 237p.

_____. Imagens da democracia. Recife: Pindorama, 1996[b]. 153p.

PARTIDO DOS TRABALHADORES. Socialismo. Resoluções do 1º Congresso Nacional. São Paulo, 1991.

_____Resoluções de Encontros e Congressos (1979-1998). São Paulo, 1998. 703 p.

_____ Resoluções do 11º Encontro Nacional. Rio de Janeiro, 1997.

_____ Resoluções de Encontros e Congressos (1981-1998). São Paulo, 1998. 703 p.

QUINIOU, Yvon. Morte de Lênin, vida de Marx. In: LYRA, Rubens Pinto. Socialismo: impressões e perspectivas. São Paulo: Scritta, 1992. 203p.

RAMONET, Ignacio. Chancelante Démocratie. Le Monde Diplomatique, nov. 1996.

REIS, Francisco de Assis Brandão. O conceito de democracia em Bobbio. 2001. 296 p. Tese (Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia Política) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo horizonte.

RIBEIRO, Renato Janine. Primazias da democracia. Folha de S. Paulo, São Paulo, 13 Jul.1997.

STEINBRUCH, Benjamin. (Des) Consenso de Washington. Folha de São Paulo, São Paulo, 2001.

VIGEVANI,Tullo; LOUREIRO, Maria Isabel (orgs). Rosa Luxemburg: A recusa da alienação. São Paulo: UNESP, 1991. 158p.

CAP. 11
A QUESTÃO DEMOCRÁTICA E OS DIREITOS HUMANOS: ENCONTROS, DESENCONTROS E UM CAMINHO.

Fábio F.B. de Freitas
ffreitasdh@uol.com.br

"As pessoas e os grupos sociais
têm o direito a ser iguais
quando a diferença os inferioriza,
e o direito a ser diferentes
quando a igualdade os descaracteriza."
Boaventura de Souza Santos

As reflexões em torno da atualidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 10 de dezembro de 1948, têm motivado o aprofundamento do debate acerca da idéia e da vigência da democracia, entendida como o regime político que melhor protege e promove os direitos humanos.

Sem dúvida, podemos definir democracia como o regime político fundado na soberania popular e na separação e desconcentração de poderes, com pleno respeito aos direitos humanos. Esta breve definição tem a vantagem de agregar democracia política e democracia social; isto é, reúne as liberdades civis, a separação e o controle sobre os poderes, a alternância e a transparência no poder, a igualdade jurídica

---

Professor do Departamento de Antropologia e Sociologia do Centro de Humanidades da UFCG, nas áreas de Teoria e Filosofia Política e Direitos Humanos. Docente da disciplina "Democracia e Direitos Humanos" nos Cursos de Especialização em Direitos Humanos do CCHLA/UFPB. Especialista em Ciência Política - UFPE; Mestrando em Ciências da Sociedade (Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade-UEPB); articulista e conferencista.

e a busca da igualdade social, a exigência da participação popular na esfera pública, a solidariedade, o respeito à diversidade e a tolerância.

A associação imediata entre democracia e direitos humanos na sociedade contemporânea, e especialmente no Brasil, não decorre de um consenso. Pelo contrário, é corrente a afirmação de que estamos "em plena democracia", uma vez que temos voto universal e eleições periódicas, que os poderes constitucionais funcionam e não existe censura nem presos políticos. Quanto aos direitos humanos, é conhecida a manipulação do conceito, visando a identificá-los como "direitos dos bandidos".

Pretendo, neste texto, desenvolver algumas reflexões a partir de algumas questões que consideramos cruciais:

- O que são direitos humanos, com especial destaque para a questão da igualdade;
- As complexas relações entre direitos humanos e regime democrático;
- A educação para a democracia, como caminho para se enfrentar a discriminação e o preconceito por intermédio de uma nova "cultura democrática".

1. DIREITOS HUMANOS: UMA APROXIMAÇÃO AO CONCEITO

Direitos humanos são, literalmente, os direitos que se têm simplesmente como ser humano. Como tal, trata-se de direitos iguais e inalienáveis: iguais porque somos todos igualmente seres humanos; inalienáveis porque, não importa quão desumanos nós sejamos em nossos atos ou na forma de sermos tratados, não podemos ser nada além de seres humanos.

Para fins didáticos e de compreensão histórica, costuma-se classificar os direitos humanos em três gerações, as quais, de certa forma, corresponderiam àqueles ideais da Revolução Francesa: liberdade,

igualdade e fraternidade. A primeira geração, englobando os direitos civis e políticos e as liberdades individuais, é fruto da longa marcha das idéias liberais e tem sua inserção histórica marcada pelas conquistas da "democracia americana". A segunda geração, correspondente aos direitos econômicos e sociais — basicamente vinculados ao mundo do trabalho —, permanece associada às lutas operárias e socialistas na Europa, e sempre referidas ao ideal da igualdade. A terceira geração, entendida como o conjunto de direitos decorrentes do ideal da fraternidade e da solidariedade (alguns falam até em "solidariedade planetária") corresponde ao direito à autodeterminação dos povos e passou a incluir, mais recentemente, o direito ao desenvolvimento, o direito à paz, o direito ao meio ambiente saudável, ao usufruto dos bens qualificados como "patrimônio comum da humanidade".

Em relação ao conteúdo de cada geração vale lembrar que determinadas sociedades, mesmo se afirmando democráticas, enfatizam prioridades ou simplesmente recusam certos direitos — o que já compromete a "universalidade". Os liberais conservadores, por exemplo, apegam-se aos direitos da primeira geração e denunciam sua violação por parte dos regimes autoritários, mas sempre tiveram sérias dificuldades para aceitar, como direitos fundamentais, os de segunda geração, os direitos sociais. Até hoje os Estados Unidos, enquanto Estado, recusam tal associação — o que explica, em parte, a ênfase americana na expressão "direitos civis" e não "direitos humanos" — e, em decorrência, excluem as prestações positivas no campo social, como saúde e previdência, por exemplo, no velho estilo hoje renomeado, entre nós, de neoliberal.

Em termos de direitos universais, a liberdade corresponde aos direitos e garantias para o exercício das liberdades individuais ou coletivas; inclui do direito à integridade física e psíquica aos direitos de expressão e de organização política. A igualdade corresponde aos direitos à igualdade diante da lei, mas também em relação a necessidades básicas, como saúde, educação, habitação, trabalho e salário justo, seguridade e previdência etc. A solidariedade, que os franceses chamaram de fraternidade, corresponde ao direito e ao dever de co-responsa-

bilidade pela busca do bem comum, o que implica participação na vida pública.

É preciso destacar o direito-dever da solidariedade, sobretudo num país como o nosso, pois comumente a palavra assume, entre nós, significados próximos à idéia de caridade, assistencialismo, boa vontade. No entanto, se aceitamos a premissa da igualdade na dignidade humana, a solidariedade deve ser entendida em várias acepções: 1) a coesão entre diferentes indivíduos e grupos é indispensável à manutenção do todo social, pois cada qual traz ao conjunto uma contribuição insubstituível; 2) os indivíduos ou grupos que se acham em situação de fraqueza ou deficiência, devem ser amparados pelos outros. Todos têm igual direito a uma vida digna, sem privações do que é razoavelmente considerado essencial (COMPARATO: 1993).

Temos, de fato, tais direitos? De onde provêm? São os direitos originariamente morais – noções de princípios que não podem ser reduzidas a ou derivadas de outros valores – ou derivam de conceitos de virtude - o bom, certo - ou dever? Como determinamos quais direitos humanos em particular nós temos? Tais questionamentos filosóficos suscitam questões interessantes e importantes. Para os propósitos das relações internacionais contemporâneas, porém, podemos considerá-los como tendo sido respondidos de modo positivo.

Desde que, em 1948, a Assembléia Geral das Nações Unidas adotou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, ela tem sido endossada por virtualmente todos os Estados e adquiriu, discutivelmente, o status de lei internacional comum.[120] A Convenção Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966 tem, atualmente, 140 signatários. A Convenção Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966 tem 137 signatários. A Declaração de Viena e o Programa de Ação foram adotados, por consenso, pelos 171 Estados que participaram da Conferência Global sobre Direitos Humanos de 1993. Esses documentos fornecem normas internacionais positivas de direi-

[120] Ver: MERON, Theodor. *Direitos Humanos e Normas Humanitárias*, Forense,1989, p.2;

tos humanos. Para melhor ou pior – e, em muitos aspectos, considero para melhor – o significado de "direitos humanos" na sociedade internacional contemporânea tem sido amplamente definido por esses documentos.

1.1. A Fonte Contemporânea dos Direitos Humanos

O Artigo 1° da Declaração Universal inicia com: "todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos." Os preâmbulos de ambas Convenções afirmam que "esses direitos derivam da dignidade inerente da pessoa humana." A Declaração de Viena utiliza praticamente a mesma linguagem, reivindicando, no seu preâmbulo, que "todos os direitos humanos derivam da dignidade e valor inerente na pessoa humana."

Cada e toda pessoa, simplesmente como ser humano, tem direito a usufruir seus direitos humanos. "Todos têm o direito…" "Ninguém deverá…" "Todo ser humano tem…" são as formulações características desses documentos sentenciosos. Em outras palavras, direitos humanos internacionalmente reconhecidos brotam da natureza inerente (moral) da pessoa humana e são usufruídos por seres humanos individuais. Conforme a Declaração de Viena, "a pessoa humana é o sujeito central dos direitos humanos e liberdades fundamentais, e, portanto, deveria ser o principal beneficiário e deveria participar ativamente na realização desses direitos e liberdades."

1.2. Direitos Humanos e Legitimidade Política

Os indivíduos são, apropriadamente, sujeitos a um amplo espectro de obrigações sociais e políticas. Os direitos humanos, porém, especificam um conjunto inalienável de bens, serviços e oportunidades individuais que o estado e a sociedade são, em circunstâncias comuns, chamados a respeitar ou prover. Os direitos humanos restringem o leque legítimo da autoridade do estado e estabelecem obrigações que o

estado deve a cada e todo cidadão, independente de outras considerações.

A legitimidade de um Estado, numa perspectiva de direitos humanos, é uma função do quanto ele respeita, protege e realiza os direitos humanos ou "naturais" dos seus cidadãos. Assim, a Declaração Universal se proclama como "um padrão comum de realização para todos os povos e todas as nações." A Declaração de Viena é extraordinariamente sincera, reivindicando, no seu primeiro parágrafo operativo, que os "direitos humanos e liberdades fundamentais são a herança de todos os seres humanos; sua proteção e promoção constituem a primeira responsabilidade dos Governos." [121]

É certamente possível imaginar outros sistemas para a regulação de relações entre indivíduos, Estados e sociedade. Ao longo de praticamente toda a história, em todas as regiões do mundo, outros padrões de legitimidade política têm sido, de fato, a norma. A sociedade internacional contemporânea, porém, escolheu endossar os direitos humanos nos termos mais fortes possíveis.

1.3. A Substância dos Direitos Humanos Internacionalmente Reconhecidos

A era da Guerra Fria presenciou uma considerável controvérsia internacional sobre a substância da lista de direitos humanos internacionalmente reconhecidos. A língua oficial era sempre que os direitos humanos eram "interdependentes e indivisíveis". A existência de duas Convenções separadas, porém, refletia melhor a realidade de um enfoque altamente seletivo. A maioria dos Estados defendia uma priorida-

[121] No mesmo caminho, o preâmbulo enfatiza "as responsabilidades de todos Estados... de desenvolver e encorajar o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais para todos" e conclama "os povos do mundo e todos os Estados Membros das Nações Unidas para se dedicarem à tarefa global de promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais de modo a assegurar o gozo completo e universal desses direitos."

de estratégica sistemática tanto para direitos econômicos e sociais quanto para direitos civis e políticos. Em particular, Estados socialistas e do Terceiro Mundo regularmente enfatizaram direitos econômicos, sociais e culturais para a exclusão de direitos civis e políticos[122]. Nas Nações Unidas, focalizou-se, adicionalmente, a atenção nos direitos da autodeterminação e não-discriminação.

Embora tais argumentos continuem a ser levantados na era pós-guerra fria, talvez mais fortemente pela China, eles têm pouco da ressonância de vinte e cinco, ou mesmo dez anos atrás. Em Viena concordou-se que "enquanto o desenvolvimento facilita o usufruto de todos os direitos humanos, a ausência do desenvolvimento pode não ser invocada para justificar a privação de direitos humanos internacionalmente reconhecidos." Mesmo mais pontualmente, a Comissão sobre Direitos Humanos adotou uma série de resoluções que reafirmaram "a universalidade, indivisibilidade, interdependência e inter-relação de todos direitos humanos" e concluiu que "ao promover e proteger uma categoria de direitos nunca deveria, portanto, isentar ou desculpar os Estados da promoção e proteção de outros direitos." [123]

1.4.Os Direitos humanos e a questão da igualdade

Outro ponto a ser destacado é a relação, muitas vezes vista como dilemática, entre igualdade e liberdade. Se os direitos civis e políticos exigem que todos gozem da mesma liberdade, são os direitos

---

[122] Nos anos cinqüenta e sessenta, existia uma ênfase nos direitos civis e políticos por parte da maioria dos Estados ocidentais. Próximo do final dos anos setenta, porém, a maioria dos Estados ocidentais, tanto nos seus pronunciamentos internacionais quanto na prática doméstica, conferiram extensa atenção para ambos os grupos. Nesse sentido, como em tantos outros no campo dos direitos humanos, os Estados Unidos constituem uma exceção entre os Estados ocidentais.

[123] ONU. Comissão de Direitos Humanos. Resoluções 1998/33, § 4(d), 1997/17, § 3[c], 1996/11 (terceiro parágrafo preliminar), e 1995/15 (terceiro parágrafo preliminar).

sociais que garantirão a redução das desigualdades de origem; caso contrário, a falta de igualdade pode acabar gerando, justamente, a falta de liberdade. Por sua vez, não é menos verdade que a liberdade propicia as condições para a reivindicação de direitos sociais.

É preciso entender claramente o significado de igualdade contido na proposta da cidadania democrática. É evidente que não se supõe a igualdade como "uniformidade" de todos os seres humanos — com suas saudáveis diferenças de raça, etnia, sexo, ocupação, talentos específicos, religião e opção política, cultura no sentido mais amplo. O contrário da igualdade não é a diferença, mas a desigualdade, que é socialmente construída, sobretudo numa sociedade tão marcada pela exploração classista. As diferenças não significam, necessariamente, desigualdades, isto é, não existe uma valoração hierárquica inferior/superior na distinção entre pessoas diferentes. Homens e mulheres são obviamente diferentes, mas a desigualdade estará implícita se tratarmos essa diferença estabelecendo a superioridade masculina, por exemplo. O mesmo pode ser dito das diferenças culturais e étnicas.

Em outras palavras, a diferença pode ser enriquecedora, mas a desigualdade pode ser um crime. É nesse sentido que se entende porque, no Direito contemporâneo (inclusive na legislação brasileira), manifestações de discriminação ou racismo — no trabalho, no acesso a bens e serviços, nas diversas formas de expressão social — são tipificadas como crime, em alguns casos insuscetíveis de fiança ou prescrição. No entanto, as desigualdades sociais, tão evidentes no Brasil — com sua herança da escravidão sempre presente —, não são ainda entendidas como crime, mesmo quando decorrem de políticas ostensivamente excludentes.

A igualdade é sempre uma dimensão social, não individual. Ao contrário da liberdade, ela ocorre sempre dentro de um grupo social, ou entre grupos sociais, e não entre indivíduos isoladamente considerados. Podemos identificar quatro dimensões da igualdade democrática:

- a igualdade diante da lei; é um pressuposto da aplicação concreta da lei, quer proteja, quer puna. É o que os gregos chamavam de isonomia;
- a igualdade do uso da palavra, ou da participação política; é o que os gregos chamavam de isegoria;
- a igualdade que decorre, num paradoxo apenas aparente, do direito à diferença, ou seja, o direito que todos igualmente têm de preservar sua identidade, bem como exigir tratamento específico em atendimento a necessidades singulares dessa identidade (no caso, por exemplo, dos direitos específicos das mulheres);
- a igualdade de condições socioeconômicas básicas, para garantir a dignidade humana. Desconhecida dos gregos antigos, é o resultado das revoluções burguesas mas, principalmente, das lutas do movimento operário e socialista nos séculos XIX e XX.

Fábio Comparato (1993) insiste, com razão, em que essa quarta igualdade não configura um pressuposto, mas uma meta a ser alcançada, não só por meio de leis, mas pela correta implementação de políticas públicas. Pois a desigualdade aqui considerada é a que afeta as classes, grupos ou o gênero inferiorizados, isto é, que possuem menos força ou capacidade de autodefesa na sociedade. As classes ou grupos sociais inferiorizados têm direito ao exercício, pelo Estado, de uma política de integração social.

Para Aristóteles, a democracia seria o regime fundado na idéia de que os homens são iguais em tudo, e a oligarquia, aquele fundado na idéia de que os homens são desiguais em tudo. Na verdade, a democracia é o regime em que todos têm, igualmente, direito a cultivar seus próprios valores e modos de vida, desde que isso não importe em subordinar ou oprimir outros grupos e pessoas (Comparato, 1993). A tríade liberdade-igualdade-solidariedade é a base do regime democrático.

1.5. Nota sobre a questão das Relações entre Tolerância e Democracia

A Discussão sobre a questão da igualdade, nos coloca outra, acerca do alcance e dos limites da virtude cívica da tolerância, essencial às democracias.

Em primeiro lugar, é claro que essa tolerância não significa levar ao extremo o temor do etnocentrismo e, daí, bloquear todo julgamento ético e político em nome do relativismo cultural. O respeito à diferença não significa esterilidade de convicções. Não se trata de uma simples virtude passiva, de aceitação ou de passividade, mas reúne dois sentidos, estreitamente vinculados aos demais valores democráticos da igualdade e da liberdade: a tolerância como respeito às diferenças e à variedade da criatividade cultural e a tolerância como o reconhecimento pleno da igualdade em dignidade de todos — indivíduos ou grupos — apesar das diferenças.

A tolerância democrática opõe-se ao autoritarismo e ao dogmatismo sob todas as suas formas — políticas, sociais, morais e científicas. Para a consciência democrática a tolerância não será empecilho para denunciar e repudiar o intolerável, como a discriminação e a agressão aos diferentes, que leva ao racismo, ao sexismo, ao fundamentalismo religioso, às diferentes formas do nazi-fascismo; o recurso irresponsável da busca de soluções violentas dos conflitos; a falta de ética nas relações profissionais e na política.

É evidente que a definição do que seja "intolerável" vai variar na mesma medida que variam identidades culturais, com suas noções próprias de dever, direito, justo e injusto, amigo, inimigo. A melhor discussão que encontrei no meio acadêmico, sobre o tema, é a desenvolvida por Celi Pinto (1997). Essa autora levanta questões fundamentais: até que ponto se admite a diferença? Todas as diferenças devem ser incorporadas como passíveis de convivência? É possível um mundo de diferenças absolutas? A autora afirma que:

> os entusiastas da diferença e de um multiculturalismo ingênuo tendem a ver toda construção de identidade e toda a manutenção da diferença como conquistas. Entretanto, deve-se chamar a atenção para o fato de que um considerável número de identidades se constituiu não pelos sujeitos que, por meio delas, foram enunciados, mas pelo seu contrário, pelo dominador. Negros, mulheres, índios, imigrantes, minorias étnicas das mais diversas, todos foram nomeados pelos brancos, homens etc. Características associadas à cor da pele, ou ao sexo, à condição social ou à localização espacial, têm-se constituído historicamente como formas de dominação. (PINTO, 1997, p.14)

Estamos diante de um problema, continua que só pode ser resolvido pela tolerância — e mal resolvido, na medida em que tolerar identidades é, ao mesmo tempo, congelá-las e não as integrar. Por outro lado, a inclusão de uma determinada diferença em um dado cenário de forças, em uma dada comunidade, não é um fenômeno simples. A inclusão não é a eliminação da diferença, mas o reconhecimento da diferença; a exclusão, essa sim, é o não-reconhecimento do outro (Pinto, 1997). Celi Pinto conclui retomando os elementos do quadro dominante/dominado:

> Devemos redirecionar a discussão no sentido de buscar formas de redistribuição de poder na sociedade, que tenham como resultado o fim da necessidade de alguns grupos identitários dependerem da tolerância para garantir até mesmo suas vidas. (Pinto, 1997, p.22)

É difícil não concordar com ela.

2. DEMOCRACIA: UMA APROXIMAÇÃO

"A democracia é baseada na vontade livremente expressa do povo para determinar seus próprios sistemas, político, econômico, social e cultural e sua participação completa em todos os aspectos de suas vidas." Essa assertiva da Declaração de Viena é, talvez, o melhor ponto de partida. Como todas as definições plausíveis, está enraizada na etimologia do termo, o grego *demokratia*, literalmente, governo ou poder (kratos) do povo (demos).

2.1. A Concepção Clássica de Democracia

O demos para os gregos não era a população total, mas sim uma classe social particular, a massa; literalmente, os muitos. Mesmo na "Era Dourada" de Péricles, a democracia de Atenas era um governo de classe exercido por cidadãos comuns – uma classe (de homens) que excluía não somente os bem-nascidos, mas também os escravos e os residentes estrangeiros – que tipicamente viam seus interesses como sendo distintos da, freqüentemente mesmo opostos a, aristocracia (literalmente, governo dos melhores), oligarquia (governo dos poucos, normalmente os mais ricos).

David Held (1987) começa *Modelos de Democracia*, um influente estudo acadêmico recente, ao definir democracia como "uma forma de governo na qual, em contradição a monarquias e aristocracias, o povo governa**."**[124] A oposição entre as reivindicações de autoridade por parte de classes sociais em competição tem estado no cerne da história da teoria e prática de democracia ao longo de boa parte de sua história.

Não surpreendentemente, então, democracia tem usualmente recebido um mau nome – consideremos, por exemplo, as conotações negativas de "demagogo", literalmente, líder do povo – e não somente porque democratas até o fim do século dezoito quase sempre perdiam. A menos que assumamos que a razão ou virtude estão mais ou menos

---

[124] HELD, David. *Modelos de Democracia*, Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1987, p.2

distribuídas (ou casualmente) entre cidadãos ou súditos – uma pressuposição que muito poucas sociedades fizeram – as reivindicações de cidadãos comuns para governar baseiam-se em "simples números". Assim, de Platão a Aristóteles, passando por Kant e Hegel, a democracia, classicamente entendida, tem sido depreciada como incompatível com um governo razoável e virtuoso. [125]

Defensores de um regime misto (ou republicano), de Aristóteles para Machiavel, Madison e Kant, respeitaram os interesses e reivindicações dos muitos, mas contrabalançaram-nas por aqueles dos poucos (com sabedoria ou virtude superior) ou as demandas da lei moral universal. [126]

A democracia só pode ser plausivelmente defendida como uma forma intrinsecamente desejável de governo quando "o povo" é visto como tendo sabedoria e virtude, ao menos, iguais àquelas dos seus "melhores". Tal visão social é largamente um fenômeno do século dezenove e vinte. [127] Mesmo a Revolução Americana foi, ao menos, tanto "republicana" quanto "democrática", e os democratas da Revolução

---

[125] Refiro-me aqui somente à tradição ocidental do pensamento e prática política. Isso não é, porém, problemático para os meus propósitos, porque nenhuma das "grandes" civilizações baseadas no Estado, da África, Ásia ou Américas desenvolveu uma concepção politicamente significante de governo popular direto antes da penetração ocidental extensiva.

[126]Isto é uma simplificação. Democracia – especialmente democracia eleitoral – tem sido freqüentemente defendida em termos instrumentais, por exemplo, como um esquema para limitar abusos de poder ou equilibrar interesses conflitantes de classe. Mas tais justificativas instrumentais são obviamente ligadas a circunstâncias empíricas particulares no mundo. Para o momento, pelo menos, estou interessado somente nas justificativas intrínsecas para democracia, argumentos que avançam a democracia como uma forma desejável de governo para si.

[127] Para uma revisão interessante de um trabalho recente sobre alternativas do século dezessete e dezoito e precursores, veja MILLER, Peter N. *Cidadania e Cultura,* in Revista Lua Nova, nº. 33, 1994.

Francesa foram amplamente derrotados (ou viram suas idéias cooptadas e corrompidas), tanto internamente quanto no exterior. Somente durante os últimos dois séculos, valores e lutas liberais, socialistas e anticoloniais, transformaram concepções dominantes do povo, e assim gradualmente tornaram ilegítimos governos não-democráticos. Conforme Pierre Rosanvallon observa, mesmo na França o termo democracia não conquistou aceitação geral política difundida até 1848. [128]

2.2. O governo do Povo

O que, então, significa para o povo governar? Held (David Held, 1994, p.128) oferece uma lista parcial de alguns dos significados mais comuns.

- Que todos deveriam governar, no sentido de que todos deveriam se envolver com legislar, com decisões sobre política geral, com aplicação de leis e administração governamental.
- Que todos deveriam estar pessoalmente envolvidos em tomadas de decisão cruciais, o que significa na decisão de leis gerais e assuntos de política geral.
- Que os governantes deveriam ser responsáveis governados; eles deveriam, em outras palavras, ser obrigados a justificar suas ações para os governados e serem removidos pelos governados.
- Que os governantes deveriam ser responsáveis aos representantes dos governados.
- Que os governantes deveriam ser escolhidos pelos governados.
- Que os governantes deveriam ser escolhidos pelos representantes dos governados.

---

[128] ROSANVALLON, Pierre, *A História da Democracia Mundial*, Jornal da Democracia 6 (Outubro 1995): 140-154, p. 140.UNAM,México.

- Que os governantes deveriam agir de acordo com os interesses dos governados. [129]

O último desses significados, embora freqüentemente encontrado, não pode, no meu ponto de vista, ser defendido como uma concepção plausível de democracia. Reis Bourbon, imperadores chineses e sultões otomanos, todos (contenciosamente, embora plausivelmente) reivindicaram governar de acordo com os interesses do povo. De fato, é difícil imaginar uma ideologia legitimadora plausível que não confira lugar central aos interesses dos governados. Governo para o povo pode ou não ser democrático. Governo democrático, se aquele termo deve significar muito mais do que a ausência de desgoverno sistemático por parte de um segmento restrito da sociedade, deve ser governo do povo ou pelo povo. Além de se beneficiar do bom governo, o povo, em uma democracia, deve ser a fonte da autoridade do governo para governar.

Os outros seis significados de Held abrangem, porém, uma imensa variedade de formas políticas. O segundo, por exemplo, requer uma extensa participação direta dos cidadãos, enquanto o quarto e sexto envolvem governo representativo por completo. Os outros três, apesar de claros e plausíveis, são extremamente abertos. O que significa "estar envolvido" em tomada de decisão? Quais são os mecanismos e medidas de um governo "responsável"? Como os governados deveriam "escolher" seus governantes?

A formulação de Viena focaliza apropriadamente nossa atenção na "vontade livremente expressa do povo." A questão é determinar essa vontade. Teorias democráticas freqüentemente são distinguidas pela sua confiança em testes "substantivos" ou "de procedimento".

Rousseau oferece uma boa ilustração da diferença. Uma forma de determinar a vontade do povo é consultá-lo, diretamente ou através de representantes, e perguntar o que, de fato, deseja. Rousseau, porém, despreza essa "vontade de todos" (procedimentos) em favor do que

[129] HELD, David. *Op. cit.,* p.3.

denomina "a vontade geral", o interesse racional, de reflexão, do povo como um todo. [130] Perguntar, simplesmente, com freqüência, ao povo não fornecerá seu verdadeiro interesse e vontade, porque as respostas usualmente dadas refletem interesses individuais e de grupo mais do que o bem comum (que freqüentemente não é o mesmo do que as preferências agregadas de indivíduos e grupos).

Existe uma forte e, no meu ponto de vista geralmente justificada, tendência em discussões recentes de salientar concepções de procedimento da democracia. Nas discussões populares e de política, a ênfase tende a ser em eleições multipartidárias. Na literatura teórica, concepções dominantes de procedimento tendem a enfatizar consideravelmente mecanismos para assegurar que o processo eleitoral é aberto e sem fraude. Por exemplo, o tipo ideal de "poliarquia" de Robert Dahl é um ponto de referência comum em discussões acadêmicas vigentes. Além dos governos oficiais escolhidos em eleições livres e justas baseadas em privilégio, a democracia entendida em termos de poliarquia requer uma liberdade política extensa para assegurar a abertura verdadeira de eleições, incluindo o direito de todos concorrerem a um cargo, a liberdade de expressão, acesso extensivo a fontes alternativas de informação, uma liberdade de associação. [131]

Concepções puramente substantivas perdem o elo com a idéia do povo governando, mais do que só se beneficiando. O adjetivo "democrático" resvala, assim, facilmente, para um sinônimo essencialmente supérfluo de "igualitário". Concepções substantivas também se emprestam a um paternalismo elitista: a massa do povo não pode ser confiada para governar, mas deve ser dirigida por aqueles com a virtude ou o discernimento para conhecer seus interesses. Por outro lado, concepções substantivas podem superestimar, em muito, a bondade do povo real.

---

[130] ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato* Social. São Paulo: Abril Cutlural, 1983, Cap. XXX.

[131] DAHL, Robert. *Poliarquia*. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1971; e, de algum modo mais amplamente, DAHL, Robert *A Democracia e seus Críticos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1989.

Seria, no entanto, perigoso abandonar, por completo, concepções substantivas. Democracia pura de procedimento pode facilmente degenerar em um formalismo não-democrático ou mesmo antidemocrático. Eleições e outros procedimentos democráticos são simples mecanismos para averiguar a vontade do povo ou deter os governantes para averiguações. Concepções substantivas insistem, com propriedade, que nós não percamos de vista esses valores centrais.

Poderíamos proceder com uma multiplicidade de definições e formas de democracia quase sem fim.[132] Para nossos propósitos, porém, isso não é necessário. Reconhecendo que o que conta como governo do povo é imensamente controverso, quero focalizar algumas das formas nas quais a democracia, entendida, em seu sentido primário, como governo do povo, pode se chocar com os direitos humanos.

3. DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

Já notamos que normas internacionais de direitos humanos exigem um governo democrático. Nesse sentido, existe uma conexão necessária entre direitos humanos (como definidos positivamente na Declaração Universal) e democracia. Mas o elo não corre na direção contrária. A Democracia, como discutirei abaixo, contribui só contingencialmente para a realização da maioria dos direitos humanos internacionalmente reconhecidos. "Democracia plena", o que quer que possa significar, não precisa significar realização completa de direitos humanos internacionalmente reconhecidos – a menos que estipulemos que o faz, em cujo caso tudo que temos é uma tautologia desinteressante.

Direitos de participação democrática constituem uma pequena seleção de direitos humanos internacionalmente reconhecidos. E aqueles direitos se aplicam igualmente contra governos democráticos e não-democráticos. '"Todos são iguais perante a lei e têm o direito, sem

---

[132] Held, por exemplo, na obra citada, identifica e discute extensivamente nove modelos, três dos quais têm duas variantes maiores.

qualquer discriminação, à igual proteção da lei." (Declaração Universal, Artigo 7) O povo, não menos do que um restrito segmento da sociedade, está impedido de negar a qualquer indivíduo ou grupo proteção igual da lei. "Todos têm o direito ao trabalho, à escolha livre de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego." (Artigo 23) Essa exigência se põe tanto para governos democráticos quanto para qualquer outra forma de governo.

Pode ser o caso que todo o povo está menos propenso a violar os direitos humanos do que qualquer outro segmento particular. Mas, em muitos casos, não está. Pode ser o caso que uma população emancipada está mais propensa a usar seus direitos humanos de forma democrática, mas freqüentemente não o fazem. Sem negar as afinidades entre democracia e direitos humanos – especialmente o compromisso compartilhado com uma idéia de dignidade política igual para todos – enfatizarei, a seguir, os conflitos possíveis entre a lógica da democracia e a lógica dos direitos humanos individuais.

3.1. Conferir poder a quem? Para que?

A democracia visa conferir poder ao povo, para assegurar que o povo, ao invés de outro grupo na sociedade, governe. A democracia exige que a autoridade soberana seja dirigida num caminho particular. Exige pouco do povo soberano, que precisamente porque é soberano é livre, conforme a Declaração de Viena expressa, "para determinar seus próprios sistemas político, econômico, social e cultural.".

Os direitos humanos, por outro lado, visam conferir poder aos indivíduos, para assegurar que cada pessoa receba certos bens, serviços e oportunidades. Os direitos humanos estabelecem, assim, um conjunto de restrições substantivas no espectro aceitável de sistemas políticos, econômicos e sociais assim como a legislação comum e prática administrativa de qualquer governo, democrático ou não. Mais importante do que quem deve governar – o que é solucionado com uma resposta democrática – os direitos humanos preocupam-se com como o povo (ou qualquer outro grupo) governa. Os direitos humanos

limitam mais do que conferem poder ao povo e ao seu governo, exigindo desses que façam certas coisas e se abstenham de fazer outras.

Discriminação na base de raça ou etnia, por exemplo, é definitivamente proibida, não importa quanto o "povo" a favoreça. Minorias étnicas podem, freqüentemente, estar mais em situação de risco quando sujeitas a governos não-democráticos, mas nem sempre. Por exemplo, os sérvios na Croácia sofreram menos discriminação durante o governo comunista iugoslavo (não-democrático, ou, pelo menos, menos democrático) do que durante o governo de uma Croácia independente e democrática. Mas a propensão relativa de governos democráticos e não-democráticos violar este ou qualquer outro direito humano foge ao escopo da discussão principal. Nenhum governo pode, porque todos têm o direito de não sofrer discriminação.

A vontade do povo freqüentemente diverge dos direitos dos cidadãos individuais, não importa como essa vontade é averiguada – a menos que estipulemos que o povo não queira nada inconsistente com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos.[133]

Os governos freqüentemente são eleitos para servir os interesses de uma maioria eleitoral, mais do que os direitos de todos. A democracia direta de pequena escala, como o povo de Atenas ilustra tão dramaticamente, pode ser tão intolerante e paranóica como qualquer outra forma de governo. O destino de direitos humanos internacionalmente reconhecidos nas "democracias dos povos" (regimes de partidos de vanguarda) tem sido, pelo menos, tão ruim como na maioria de outras formas de governo.

"As democracias dos povos" marxistas oferecem um exemplo particularmente surpreendente das diferenças nos projetos políticos implícitas nos slogans "todos direitos humanos para todos" e "todo poder para o povo". Quaisquer que sejam os problemas práticos do mundo real dos regimes stalinistas, existe um sentido profundo no

[133] Ver a respeito: LINZ, Juan e STEPHAN, Alfred. Construindo a Democracia: Direitos Humanos, Cidadania e Sociedade na América Latina, Cidade do México: Siglo XXI, 1996.

qual a idéia marxista da ditadura do proletariado é a culminação do ideal democrático clássico, atualizado numa visão igualitária profunda do proletariado como a classe universal.[134] Aqueles que insistem em perseguir outros interesses egoístas inconsistentes com aqueles do proletariado estão, em nome da democracia, coagidos a agir de conformidade com o bem de todos. Qualquer outra alternativa seria, num sentido muito real, antidemocrático.

A resposta dos defensores dos direitos humanos seria "tanto pior para a democracia." Os direitos humanos são profundamente antidemocráticos, sob qualquer definição plausível de democracia, sem um diferencial que se construa sobre a perspectiva de políticas concretas de acesso à justiça. De fato, num regime democrático, a função mais importante dos direitos humanos é "frustrar a vontade do povo" quando aquela vontade se intromete nos bens, serviços e oportunidades garantidas a todos pelos direitos humanos. Por exemplo, a Suprema Corte dos Estados Unidos é freqüentemente criticada como sendo antidemocrática, no sentido de que regularmente frustra a vontade do povo e é. Este é um propósito central da revisão constitucional: assegurar que o povo não exerça sua soberania em caminhos que violam direitos básicos.

3.2.Democracia Liberal: limites

Neste ponto – ou talvez vários parágrafos antes – o leitor pode responder: "mas isso não é o que realmente nós queremos dizer por democrático". Por "democrático" a maioria das pessoas entende hoje não a Grécia antiga ou o que figuras do século dezoito, como Kant e Madison, entenderam por "democracia", mas governos como Inglater-

---

[134]Para uma boa e breve defesa das credenciais democráticas de Marx, veja MILLER, Richard W. *Democracia e Ditadura de Classe*. Lisboa, Primavera 1986, p. 59-76. Ver também BOBBIO, Norberto. *Qual Socialismo?* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1983.

ra, França, Alemanha, Índia, Japão e Estados Unidos (ou alguma outra lista).

Que forma é aquela, então, de governo? A resposta padrão da política comparativa contemporânea é a "democracia liberal." Meu objetivo na parte que se segue é enfatizar o adjetivo liberal, para insistir que se trata de um tipo muito específico de democracia, no qual os direitos, moral e politicamente prévios, dos cidadãos (e a exigência do poder da lei) estabelecem limites constitucionais no curso de tomada de decisão democrática. Tal governo é o que, no idioma aristotélico anterior, era chamado de regime misto (não de democrático) ou o que Kant e Madison chamaram de governo republicano (ao invés de democrático). Inclui um elemento democrático substancial, mesmo central, mas o poder do povo é severamente restrito pelas demandas dos direitos humanos (ou constitucionais) e o poder da lei. [135]

Democracia e direitos humanos não são, de fato, meramente compatíveis, mas se reforçam mutuamente nas democracias liberais ocidentais contemporâneas. Mas aquele elo foi forjado através de lutas políticas difíceis que produziram um equilíbrio particular entre as reivindicações rivais da democracia e dos direitos humanos. Qualquer laço entre democracia e direitos humanos, além da exigência (que não deixa de ser uma exigência de direitos humanos) de que o governo seja democrático, é eventual mais do que essencial.

O compromisso liberal com direitos individuais, mais do que o compromisso democrático de conferir poder ao povo, torna as democracias liberais contemporâneas regimes de proteção dos direitos. A lógica da democracia (governo popular) adquire um livre controle somente dentro dos limites definidos pela lógica dos direitos humanos

---

[135] Talvez valha a pena notar que não existe, explicitamente, uma conexão necessária entre democracia e o respeito às leis. O povo pode escolher governar através de leis neutras, permanentes ou através de algum outro mecanismo. Por outro lado, regimes não-democráticos podem (embora raramente o façam na prática) respeitar as leis.

individuais. O papel dos direitos humanos na democracia liberal é realizado amplamente pelo adjetivo liberal mais do que pelo substantivo democracia.

Interessante observarmos o que nos diz Bobbio a este respeito:

> Seja qual for o fundamento filosófico destes direitos, eles são o pressuposto necessário para o correto funcionamento dos próprios mecanismos predominantemente procedimentais que caracterizam um regime democrático. As normas constitucionais que atribuem estes direitos não são exatamente regras do jogo: são regras preliminares que permitem o desenrolar do jogo.(grifo nosso)

Disto segue que o estado liberal é o pressuposto não só histórico, mas jurídico do estado democrático. Estado liberal e democrático são interdependentes em dois modos: na direção que vai do liberalismo à democracia,no sentido em que são necessárias certas liberdades para o exercício correto do poder democrático,e na direção oposta que vai da democracia ao liberalismo no sentido de que é necessário o poder democrático para garantir a existência e a persistência das liberdades fundamentais. Em outras palavras: é pouco provável que um estado não liberal possa assegurar um correto funcionamento da democracia, e de outra parte é pouco provável que um estado não democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais.A prova histórica desta interdependência está no fato de que estado liberal e estado democrático,quando caem,caem juntos.”(BOBBIO:1986)

Numa veia similar, os direitos de liberdade, tornam-se fundamentais no contexto de uma de uma “democracia consorciativa”, um modelo que tem sido freqüentemente citado como uma forma de de-

mocracia especialmente apropriada para sociedades pluralistas.[136] O compromisso de defender direitos especiais para grupos sociais estabelecidos pode contribuir para um sistema que protege os direitos de todos, muito mais efetivamente do que qualquer outro mecanismo. O mesmo é verdadeiro para o que, algumas vezes, é chamado corporativismo societal, onde, por exemplo, residentes de uma região particular, ou outros grupos sociais conquistam um status especial no processo de decisão política. [137] O que torna a democracia corporativista protetora dos Direitos, não é a confiança na lógica democrática de conferir poder ao povo, mas uma lógica substantiva, baseada nos direitos que limita o escopo do que o povo ou seus representantes podem fazer legitimamente.

3.3. Problemas na Relação Direitos Humanos e Democracia

Saliento os conflitos potenciais entre direitos humanos e democracia para enfatizar que a busca da democracia somente pode assentar as fundações para um regime largamente de proteção aos direitos.

Antagonismos entre democracia e direitos humanos não são, de nenhum modo, necessários ou constantes e, quando acontecem, podem mesmo não ser centrais politicamente. Existem boas razões para os defensores dos direitos humanos defenderem a democracia, ou mesmo para focalizarem seus esforços em reformas democráticas. Por exemplo, as duas lutas tendem a ser largamente coincidentes durante a fase de resistência e ruína de regimes não-democráticos. Mas uma vez que a democracia seja estabelecida, os defensores dos direitos humanos tendem a ser críticos vigilantes de governos democráticos.

---

[136] A declaração clássica é: LIJPHART, Arend. *Democracia em Sociedades Plurais: um Estudo Comparativo.* Lisboa: Gradiva, 1975.

[137] Veja, por exemplo, LEHMBRUCH, Gerhard e SCHMITTER, Philippe C., (org.), *Patterns of Corporatist Policy-Making.* Beverly Hills: Sage Publishers, 1982.

A maioria – ou não importa como "o povo" seja definido na prática política – pode largamente tomar conta de seus direitos e interesses através de meios democráticos. A defesa dos direitos humanos será focalizada em minorias e indivíduos isolados que a maioria maltrata, ao negar-lhes bens, serviços ou oportunidades aos quais são intitulados pelos direitos humanos internacionalmente reconhecidos. São eles que precisam da proteção dos direitos humanos contra os interesses e vontade da maioria.

A democracia pode remover antigas fontes de violações de direitos humanos internacionalmente reconhecidos. O estabelecimento de uma democracia eleitoral segura será somente um pequeno passo (ainda que valioso) em direção ao estabelecimento de regimes de proteção de direitos.

Mesmo que nós admitamos que a democracia é, na prática, próxima a uma condição necessária para o usufruto efetivo de direitos humanos internacionalmente reconhecidos, não é, definitivamente, uma condição suficiente.[138] A democracia contribuirá para a realização dos direitos humanos somente na medida em que as vontades de um povo soberano respeitem os direitos humanos internacionalmente reconhecidos e, assim, limitem seus próprios interesses e ações. E a criação de tal povo constitui tarefa difícil na qual muitas democracias não conseguiram progredir.

Forças antidemocráticas estão se reafirmando com vigor renovado em muitos países que passaram por revoluções democráticas, especialmente no antigo bloco soviético; no entanto, as revoluções de-

---

[138] Isso não é exatamente verdadeiro. Existem opiniões simplistas e apressadas, segundo as quais a democracia é uma condição suficiente para a realização dos direitos humanos. Por exemplo, se estipularmos que por "democrático" nós queremos dizer liberal democrático, existe um elo lógico entre democracia e direitos humanos; mas o elemento "democrático", no sentido de um governo baseado na vontade soberana do povo, faz pouco ou nada das possibilidades abertas pela perspectiva dos direitos humanos.

mocráticas dos anos oitenta e início dos anos noventa contribuíram, de fato, para um maior respeito pelos direitos humanos.

A democracia sozinha, sem um adjetivo, nunca é suficiente. Mesmo onde a democracia e os direitos humanos não estão em conflito direto, esses dois conjuntos de valores e práticas políticas freqüentemente apontam em direções significativamente diferentes. [139]

As lutas por democracia e direitos humanos são, analiticamente, lutas separadas que, somente em circunstâncias fortuitas, são relacionadas. A luta pela consolidação da democracia, não importa quão dura e bem sucedida possa ser, é, no melhor dos casos, um primeiro passo parcial no caminho para um regime de ampla proteção de direitos previstos pelas normas internacionais de direitos humanos. Precisamos lembrar disso, tanto na nossa política interna, quanto internacional, se não quisermos que os direitos humanos acabem súbita, mas significativamente, limitados nesta era de avanços democráticos[140].

4. EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA COMO CAMINHO PARA O APROFUNDAMENTO DA DEMOCRACIA

A violação sistemática de direitos humanos em nosso país, em todas as áreas, é incompatível com qualquer projeto de cidadania democrática. É fato inegável que, no Brasil, os direitos políticos sempre antecederam os direitos sociais. Criamos o sufrágio universal — o que é, evidentemente, uma conquista — mas, com ele, criou-se também a

---

[139] Para uma avaliação importante da teoria e prática recente da consolidação democrática, veja LINZ, Juan J. Linz e STEPAN, Alfred. *Problemas da Transição e Consolidação Democrática: América do Sul e Europa pós-comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

[140] Veja também O'DONNELL, Guillermo, *Ilusiones acerca de la Consolidación Democrática*, Jornal de la Democracia, México, Abril 1996, pp. 34-51.

ilusão do respeito pelo cidadão. A realização periódica de eleições convive com o esmagamento da dignidade da pessoa humana, em todas as suas dimensões. A constatação desse quadro sombrio nos leva a refletir, conforme Paulo Freire, sobre a importância da educação como transformação no sentido da construção de uma sociedade democrática.

O artigo 13 do Pacto Internacional das Nações Unidas, relativo aos direitos econômicos, sociais e culturais (ONU, 1966), reconhece não apenas o direito de todas as pessoas à educação, mas que esta deve visar ao pleno desenvolvimento da personalidade humana, na sua dignidade; deve fortalecer o respeito pelos direitos humanos e as liberdades fundamentais; deve capacitar todas as pessoas a participar efetivamente de uma sociedade livre. Temos aí, portanto, um marco jurídico importante para a reivindicação da educação para a cidadania.

Outro importante marco jurídico de abrangência mundial é a Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra mulheres (ONU, 1979). Em seu artigo 5º estabelece que os Estados membros devem tomar as medidas necessárias para "modificar os padrões sociais e culturais na conduta de homens e mulheres, visando a eliminação de preconceitos e práticas derivadas da crença na inferioridade ou superioridade de um dos sexos". No artigo 10º estabelece que devem ser tomadas todas as medidas para implementar programas de educação mista, garantindo direitos iguais às mulheres e promovendo revisão nos textos didáticos preconceituosos e na própria metodologia do ensino. Nos dois casos trata-se de estimular iniciativas de educação para a democracia, nos termos aqui defendidos.

É preciso deixar claro que aqui identificamos especificamente a educação para a cidadania democrática. Essa ressalva parece óbvia, mas ela se justifica quando lembramos que a formação de cidadãos sempre foi preocupação de regimes totalitários, no sentido da mobilização e da inculcação de valores de submissão à pátria e ao culto à personalidade, de exaltação das ações militares e do nacionalismo xenófobo, da discriminação dos considerados "diferentes ou inferiores",

da padronização absoluta de opinião, religião, comportamento etc. Os trágicos exemplos do nazismo, do stalinismo e dos fascismos deste século são eloqüentes; seus governantes investiram eficientemente na educação de cidadãos comprometidos com valores radicalmente contrários à democracia.

A educação para a cidadania democrática consiste na formação de uma consciência ética que inclui tanto sentimentos como razão; passa pela conquista de corações e mentes, no sentido de mudar mentalidades, combater preconceitos e discriminações e enraizar hábitos e atitudes de reconhecimento da dignidade de todos, sejam diferentes ou divergentes; passa pelo aprendizado da cooperação ativa e da subordinação do interesse pessoal ou de grupo ao interesse geral, ao bem comum. Se falamos em ética, trata-se de confirmar valores; nesse sentido, a educação para a democracia inclui o desenvolvimento de virtudes políticas decorrentes dos valores republicanos e democráticos. Para Mª Victória Benevides (Benevides, 1998):

> Por virtudes republicanas entendem-se:
>
> a) o respeito às leis, vistas como "educadoras", no sentido da autonomia, isto é, leis decididas em processos regulares e amplamente participativos;
> b) o respeito ao bem público, acima do interesse privado e patriarcal, típico de nossa tradição doméstica;
> c) o sentido da responsabilidade no exercício do poder, com a consciência dos males coletivos que resultam do descumprimento dos deveres próprios de cada um, nas diferentes esferas de atuação do cidadão.
>
> Por virtudes democráticas entendem-se:

a) o reconhecimento da igualdade e o conseqüente horror aos privilégios;

b) a aceitação da vontade da maioria legalmente formada decorrente de eleições ou de outro processo democrático, porém com constante respeito aos direitos das minorias. No Brasil, como é sabido, as grandes maiorias — do ponto de vista socioeconômico — permanecem alijadas da participação política, apesar de votarem nas eleições. O desafio democrático para a construção da cidadania é, justamente, a transformação dessa maioria social em maioria política;

c) o respeito integral aos direitos humanos.

Os direitos implícitos nos valores são definíveis intelectualmente, mas é evidente que o seu conhecimento não será suficiente para que eles sejam respeitados, promovidos e protegidos. Os direitos são históricos: é preciso entendê-los nas suas origens, mas também no seu significado atual e universal, assim como é fundamental compreender as dificuldades políticas e culturais para sua plena realização.

Em outros termos, democracia, cidadania e direitos estão sempre em processo de construção. Isso significa que não podemos congelar, para uma determinada sociedade, uma lista fechada de direitos. Tal lista será sempre historicamente determinada. Como assinalou Hannah Arendt (1988), o que permanece inarredável, como pressuposto básico, é o direito a ter direitos.

O processo de construção democrática lembra Marilena Chauí (1984), implica a criação de espaços sociais de lutas (movimentos sociais, sindicais e populares) e a definição de instituições permanentes para a expressão política, como partidos, legislação e órgãos dos poderes públicos. Distingue-se, portanto, a cidadania passiva — aquela que é outorgada pelo Estado, com a idéia moral da tutela e do favor — da cidadania ativa, aquela que institui o cidadão como portador de direitos e deveres, mas essencialmente criador de direitos para abrir espaços de participação e possibilitar a emergência de novos sujeitos políticos.

A escola pode ser um *locus* excelente para a educação para a cidadania. Alguns programas de formação de professores em direitos

humanos assim o indicam. Mas existem outros espaços para a educação para a cidadania — eleições, partidos, associações profissionais, sindicatos, movimentos sociais e populares, mecanismos institucionais de democracia direta (como o plebiscito, o referendo, a iniciativa popular legislativa, o mandato imperativo, a revogação de mandatos, os conselhos populares, o orçamento participativo etc.).

Além das iniciativas de partidos e movimentos, cabe reivindicar a implementação das propostas de educação para a cidadania, como aquelas previstas no Programa Nacional de Direitos Humanos, apresentado pelo Ministério da Justiça e com o apoio explícito da Presidência da República, em maio de 1996. Cabe, igualmente, discutir e aprofundar os novos "Parâmetros Curriculares", do Ministério da Educação, que prevêem a educação para a cidadania por meio de "temas transversais" nas escolas do Ensino Fundamental, Médio e Superior.

Finalmente, na discussão de direitos e valores democráticos nunca será demais enfatizar a solidariedade como uma virtude política ativa — por isso difícil de ser cultivada —, pois exige uma ação positiva para o enfrentamento das diferenças injustas (que, por serem injustas caracterizam desigualdades) entre os cidadãos. Assim, não basta educar para a tolerância e para a liberdade, sem o forte vínculo estabelecido entre igualdade e solidariedade. Esta implicará o despertar dos sentimentos de indignação e revolta contra a injustiça e, como proposta pedagógica, deverá impulsionar a criatividade das iniciativas tendentes a suprimi-la, bem como levar ao aprendizado da participação popular nos processos decisórios, em função não apenas de prioridades sociais, como também para a reivindicação e o reconhecimento efetivo das diferenças e das particularidades.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah (1988) *Da Revolução*. São Paulo: Ática.

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita (1992). *A cidadania ativa*. São Paulo: Ática. (1996) *Educação para a Democracia*. Lua Nova, nº

38, p. 223-38. (1998) O desafio da educação para a cidadania. In: AQUINO, Júlio Groppa (org.) *Diferenças e preconceito na escola*. São Paulo: Summus Editorial.

BOBBIO, Norberto (1983). *Qual Socialismo?* Rio de Janeiro: Paz & Terra. (2000) *Liberalismo e Democracia.* São Paulo: Brasiliense. (1986) *O Futuro da Democracia.Rio de Janeiro:*Paz & Terra.

CHAUÍ, Marilena. (1984) *Cultura e democracia*. São Paulo: Editora Moderna.

COMPARATO, Fábio Konder. (1993) *A nova cidadania*. Lua Nova, nº 28/29, p. 85-106.(1993) *Para viver a democracia*. São Paulo: Brasiliense. (1996) *Igualdade, desigualdades*. Revista Trimestral de Direito Público, p. 69-78. nº 56

DAHL, Robert (1971). *Poliarquia*. Rio de janeiro: Jorge Zahar. (1989). *A Democracia e seus Críticos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

HELD, David. (1994). Desigualdades do Poder, problemas da Democracia. In: MILLIBAND, David. (org) *Reinventando a Esquerda.* São Paulo: Editora Unesp.

LEHMBRUCH, Gerhard e SCHMITTER**,** Philippe C., (orgs.), (1982). *Patterns of Corporatist Policy-Making.* Beverly Hills: Sage Publishers.

LINZ**,** Juan J. Linz e STEPAN, Alfred (1996). *Problemas da Transição e Consolidação Democrática: América do Sul e Europa pós-comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Construindo a Democracia: Direitos Humanos, Cidadania e Sociedade na América Latina, Cidade do México: Siglo XXI, 1996.

LIJPHART, Arend (1975). *Democracia em Sociedades Plurais: um Estudo Comparativo.* Lisboa: Gradiva.

MERON, Theodor (1989). *Direitos Humanos e Normas Humanitárias*, São Paulo: Forense.

MILLER, Richard W (1986). *Democracia e Ditadura de Classe*. Lisboa, Primavera, p. 59-76.

O'DONNELL, Guillermo, *Ilusiones acerca de la Consolidación Democrática*, Jornal de la Democracia, México, Abril 1996.

ONU (1966). Pacto internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais. Tradução não-oficial para o português. In: Piovesan, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. São Paulo, Max Limonad, 1996, p. 365-374.

ONU (1979). Convention on the elimination of all forms of discrimination against women. In: *The United Nations and Human Rights*. The United Nations Blue Books Series, vol. VII.

ONU (1993). Viena. Declaração e Programa de Ação. In: LINDGREN ALVES, J.A. *Os Direitos Humanos como tema global.* São Paulo: EDUSP, 1994.

PINTO, Celi Regina Jardim (1997). *Para além da tolerância. Texto para discussão*, Depto. de Ciência Política da UFRGS.

ROSANVALLON, Pierre, *A História da Democracia Mundial*, Jornal da Democracia vol. 46 n°6 (Outubro 1995): 140-154 p. 140.

SANTOS**,** Boaventura de Souza (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. Lua Nova, nº 30, p. 105-124.

CAP. 12

CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE MORAL E DIREITOS HUMANOS

Cleonice Camino
cleocamino@yahoo.com.br
Verônica Luna

Neste trabalho, procura-se fazer, dentro de uma perspectiva psicológica, breve análise das relações e diferenciações entre a concepção sobre os Direitos Humanos (DH) e a concepção sobre a moral. Na abordagem dos DH, considera-se o enfoque psicossociológico desenvolvido por Doise (1998, 1999), que explica as representações que os indivíduos têm dos DH. Na abordagem da moral, toma-se como referência o enfoque construtivista — piagetiano e kohlberguiano. A seguir, será apresentado, sucintamente, cada um desses enfoques.

1. DIREITOS HUMANOS

Doise (2000) desenvolve sua concepção sobre os DH e conduz suas pesquisas sob a perspectiva das Representações Sociais. Para ele, as representações sociais podem ser consideradas princípios organizadores de relações simbólicas entre indivíduos e grupos. A partir desta definição, Doise (1999) assume três pressupostos:

- os vários membros de uma mesma população partilham uma visão comum de dada questão social;

Cleonice Camino é Doutora em Psicologia, pela Universidade Católica de Louvain, Professora voluntária do Departamento de Psicologia do CCHLA-UFPB, Pesquisadora bolsista do CNPq; Verônica Luna tem Mestrado em Psicologia, é professora do Departamento de Psicologia da UFPB e doutoranda do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social (UFPB/UFRN)

- as diferenças de posicionamento individual organizam-se em função do grau de adesão dos indivíduos aos vários aspectos das representações sociais;
- as variações sistemáticas observadas estão ancoradas em realidades simbólicas coletivas, em experiências sócio-psicológicas partilhadas em diferentes extensões pelos indivíduos e nas suas crenças acerca da realidade social.

Para explicitar sua definição sobre os DH, Doise (1998) considera que, assim como existem vários tipos de interações, caracterizadas por diferenças de poder e de finalidade, também existem vários modelos de contratos e de protótipos do que seja uma relação justa. Os princípios normativos de avaliação veiculados nesses contratos são construídos nas interações, são culturalmente definidos e sua aplicação é estabelecida institucionalmente. Esses princípios normativos de avaliação constituem os DH, os quais, por sua vez, permitem as pessoas avaliarem e organizarem muitas de suas interações. Em síntese, Doise concebe os DH como produzidos pela história e definidos institucionalmente. Assim, ele discorda de uma definição natural ou universal dos DH, embora aceite a idéia de princípios organizativos comuns subjacentes a varias definições históricas dos DH. Esses princípios são definidos institucionalmente por tratados, declarações de direitos e convenções que estabelecem as condições nas quais eles devem ser respeitados. Segundo Doise, esses princípios, uma vez institucionalizados, são divulgados e influenciam as pessoas em seu posicionamento e grau de envolvimento na luta em defesa dos DH face às diferentes formas de violação.

Essa concepção de Doise (1998, 1999) sobre as representações sociais fundamenta-se, em grande parte, no construtivismo cognitivo. Ele descreve a gênese das representações como decorrente, tanto de esquemas de regulação próprios do sujeito, como também das interações deste com o mundo social:

> [...] a criança, em todo momento do seu desenvolvimento, está equipada de esquemas ou de princípios

> de organização, de motivações que têm própria regulação, que, uma vez ativados em uma determinada situação, desenvolvem-se de forma mais ou menos autônoma. Estes sistemas de organização permitem ao indivíduo participar de interações sociais, mas esta mesma participação modifica os sistemas. Sistemas de organização mais complexos, resultantes destas interações, permitem então ao indivíduo participar de interações ainda mais complexas. (DOISE: 1995, p. 130)

É nesta relação dialética entre o sujeito e o meio social que se desenvolvem o sentimento do justo e do injusto, a compreensão e o respeito às normas e a capacidade de julgamento moral. Tais conquistas sócio-cognitivas criam as condições necessárias para o surgimento e avanço das concepções sobre os DH.

Para melhor compreensão do desenvolvimento sócio-moral, apresentar-se-á, a seguir, a visão do construtivismo piagetiano e kohlberguiano.

2. MORAL

O papel das interações na formação e desenvolvimento dos valores morais foi bem examinado por Piaget em seu livro *O julgamento moral na criança* (1932/1969). Conforme Piaget, durante o desenvolvimento do indivíduo há duas grandes formas de moral: a da heteronomia e a da autonomia, relacionadas, a dois tipos de interação social. A primeira moral é caracterizada pela submissão da criança ao adulto, pela sua incapacidade de considerar em seu julgamento as intenções do outro, pela crença na justiça imanente e retaliativa, pela noção de que as normas são fixas, eternas e de origem divina. Essa moral surge no contexto de relações hierarquizadas em que o adulto representa uma figura de autoridade que impõe medo à criança, ao mesmo tempo

em que suscita respeito e amor, favorecendo apenas trocas unidirecionais.

A segunda moral é caracterizada pela crescente autonomia e independência do pensamento moral do adolescente em relação ao adulto, pela crescente capacidade de julgar pelas intenções, por noções de justiça eqüitativa e de reciprocidade, pela crença na relatividade das normas e pela consciência de que estas decorrem de acordos sociais. Tal moral desenvolve-se graças às interações entre os pares, em que a igualdade e a cooperação favorecem o respeito mútuo e as trocas bidirecionais. No desenvolvimento da moral, Piaget ressalta o papel da descentração (redução do egocentrismo e aumento da capacidade assumir o ponto de vista dos outros), do diálogo e do conflito cognitivo como motores para os avanços morais.

Ampliando a concepção de Piaget, Kohlberg (1976) elaborou sua concepção teórica sobre o desenvolvimento moral. Esta concepção baseia-se nos seguintes pressupostos:

- o pensamento moral desenvolve-se através de uma seqüência invariante e universal de estágios;
- os estágios implicam diferenças qualitativas e progressivas nos modos de pensar da criança;
- cada um dos diferentes modos de pensar forma uma totalidade estruturada;
- a estruturação dos estágios se dá graças a várias formas de equilibração: adaptação, que favorece continuamente as interações entre o indivíduo e o meio, e a organização que atua no interior do indivíduo, integrando e diferenciando o que é produzido na adaptação;
- o mecanismo de descentração é essencial ao processo de equilibração;
- os conflitos sócio-cognitivos são motores dos processos de descentração e equilibração;
- a sequência do desenvolvimento moral é paralela a seqüência do *role-taking* (capacidade de considerar a perspectiva do outro); a

seqüência do *role-taking,* por sua vez, é paralela a do desenvolvimento cognitivo, de modo que os avanços morais são sempre precedidos por avanços cognitivos e do *role-taking;*

- os fatores culturais podem acelerar, retardar ou parar o desenvolvimento, mas não mudam a seqüência.

A partir dessa visão de desenvolvimento e da concepção de que a essência da moral é a justiça, Kohlberg (1976) elabora sua tipologia de desenvolvimento moral, segundo a qual o desenvolvimento ocorre através de uma seqüência de seis estágios, agrupados em três níveis:

- **nível pré-operacional**: aquele em que o indivíduo desconhece a maioria das normas da sociedade e não consegue manter aquelas que conhece;
- **nível convencional:** o indivíduo conhece e se conforma ou se adapta às normas como elas são, sem, entretanto, ser capaz de conceber os princípios gerais dos quais as normas decorrem;
- **nível pós-convencional**: o indivíduo interpreta as normas e as expectativas de uma sociedade em função de princípios morais.

O Quadro 1 apresenta a descrição de Kohlberg (1976) para cada estágio:

Quadro 1. Estágios de Desenvolvimento Moral de Kohlberg

NÍVEL I: PRÉ-CONVENCIONAL	
Estágio 1: Moral Heterônoma	Evitar quebrar normas com base na punição e na obediência e evitar danos físicos às pessoas e à propriedade.
Estágio 2: Propósito Instrumental e Troca	Seguir normas apenas quando for de interesse imediato de alguém; agir para satisfazer seus próprios interesses e necessidades e deixar que os outros façam o mesmo.

NÍVEL II: CONVENCIONAL	
Estágio 3: Expectativas Interpessoais Mútuas, Relações e Conformidade Interpessoal	Pôr em prática as expectativas das pessoas próximas ou o que geralmente se espera das pessoas em seus papéis de filho, irmão, amigo etc. "Ser bom" significa manter relações mútuas, tais como confiança, lealdade, respeito e gratidão.
Estágio 4: Sistema social e Consciência	Cumprir os deveres com os quais você pactuou. As leis devem ser mantidas, exceto em casos extremos onde elas entrem em conflito com outros deveres sociais estabelecidos.
NIVEL III: PÓS-CONVENCIONAL	
Estágio 5: Contrato ou Utilidade Social e Direitos Individuais	Manter as normas quando legitimadas pelo contrato social, mas mudá-las quando não atendam ao bem comum. Valores não-relativos, como a vida e a liberdade, entretanto, devem ser mantidos em qualquer sociedade, indiferentemente da opinião da maioria.
Estágio 6: Princípios Éticos Universais	Seguir princípios éticos auto-escolhidos. Quando as leis violam estes princípios, a pessoa deste estágio age de acordo com o princípio. Os princípios são universais de justiça: a igualdade dos direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais.

Adaptado de Kohlberg (1976; em: Lickona, 1976).

3. SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE DH E A MORAL

3.1. Análise teórica

Do ponto de vista teórico, uma primeira relação que pode ser traçada entre os DH e a moral, ao se compararem as características principais desses dois objetos de estudo, é que ambos tratam dos deveres e dos direitos entre os indivíduos; o primeiro, referindo-se aos direitos e deveres como regulações provenientes de trocas sociais em nível societal e necessárias a estas, e o segundo referindo-se aos direitos e deveres provenientes de regulações interpessoais ou de reflexões sobre estas regulações. Assim, tanto em relação aos DH como em relação à moral, tem-se como pressuposto psicossociológico que os indivíduos deveriam se envolver no respeito ao direito do outro.

Uma outra relação que pode ser estabelecida entre os DH e o pensamento moral refere-se à forma como as duas teorias explicam a aquisição dos valores: tanto o enfoque psicossociológico quanto o construtivista explicam a aquisição dos valores como uma reconstrução, em nível individual, do que é elaborado socialmente. Ambos também consideram que, para essa reconstrução, é necessária uma relação dialética entre o sujeito e o mundo; existem diferenças, porém, entre ambos no significado que é atribuído à reconstrução.

Para a teoria psicossociológica, a reconstrução individual dos direitos veiculados, por exemplo, pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) resultaria de uma apropriação do conteúdo desses direitos, podendo haver maior ou menor importância atribuída aos DH, diferentes níveis de reflexão acerca dos DH e variações interindividuais na organização dos DH em função de uma série de variáveis sócio-demográficas.

Já para a teoria kohlberguiana, a reconstrução teria significados diferentes, dependendo da fase de desenvolvimento dos valores morais: na fase pré-convencional, a reconstrução seria praticamente uma reprodução do que é transmitido pelos adultos, sem uma reflexão sobre o conteúdo transmitido; na fase convencional, a reconstrução seria uma adoção consciente dos valores sociais produzidos nas relações interpessoais dos indivíduos ou em seus grupos de pertença, sem que, entretanto, se tenha uma visão crítica desses valores. Haveria,

portanto, nesta fase, no que se refere ao processo de reconstrução, semelhança entre os DH e os valores morais, mas não haveria, necessariamente, semelhança no conteúdo assimilado, já que os valores dos estágios 3 e 4 referem-se às normas que são relativas e os DH a princípios que são universalizáveis. Na fase pós-convencional, a reconstrução exigiria do indivíduo uma reflexão crítica sobre os valores sociais vigentes, o que poderia levar a uma ruptura com esses valores e à elaboração de valores que transcendessem a realidade social, que pudessem ser universalizados. Já no caso da moral pós-convencional, haveria semelhança na forma que tomam os valores morais e os DH – princípios universalizáveis –, porém não haveria semelhança no mecanismo pelo qual os indivíduos possuiriam os valores morais e DH.

A partir dessas comparações pode-se supor que, do ponto de vista empírico, é possível encontrar indivíduos convencionais e pós-convencionais que adotam princípios da DUDH, porém a explicação para a adoção desses princípios não seria a mesma nos convencionais e pós-convencionais.

A semelhança entre os DH e a moral aparece de forma mais clara quando se considera, mais detalhadamente, o raciocínio moral pós-convencional do estágio 5. Como se pôde constatar, o correto, no estágio 5, é estabelecido com base no consenso e no contrato social. Com relação aos DH, sabe-se que a DUDH resultou de um contrato social entre as nações engajadas. Portanto, nos dois casos, o correto ou o justo resulta de uma deliberação consensual, quer seja formalizada, como é o caso da DUDH, quer seja subjetivamente hipotetizada como necessária, no caso, algumas vezes, da moral individual ou do consenso grupal.

Uma outra relação, ainda teórica, que pode ser feita entre o estudo psicossociológico dos DH e da moral, é que, nas duas concepções, há uma visão de universalidade, se bem que os argumentos em defesa dessa visão pareçam distintos. No primeiro caso, a universalidade é vista como um fim a ser atingido — todos devem respeitar os DH. No caso da moral, a universalidade pode significar que os princí-

pios morais pós-convencionais são universalizáveis, que os raciocínios postulados nos estágios morais encontram-se em todas as culturas e que o desenvolvimento moral em qualquer cultura segue a mesma seqüência. Como exemplo da universalidade da seqüência, tem-se a expectativa de que o pensamento moral do estágio 5, cuja forma de raciocínio refere-se a princípios éticos universalizáveis, só pode ocorrer após o aparecimento seqüenciado dos estágios 1, 2, 3 e 4 (seqüência universal dos estágios) e deveria ser encontrado em todas as culturas.

A suposição da universalidade da seqüência do desenvolvimento moral proposta por Kohlberg (1984) tem sido um ponto polêmico: várias pesquisas corroboram tal suposição (KOHLBERG: 1969; SNAREY e REIMER: 1984), enquanto outras pesquisas apontam para a importância da cultura e da socialização sobre o desenvolvimento moral (SHWEDER, MAHAPATRA e MILLER:1987; SNAREY e KELJO: 1991).

Finalmente, um outro aspecto a considerar na análise dos estudos dos DH e da moral diz respeito ao que é normalmente central conhecer nessas duas áreas. No campo dos DH, em que, segundo a perspectiva psicossociológica, acredita-se que os indivíduos apropriam-se de conteúdos presentes nas idéias coletivas, é importante investigar as seguintes dimensões:

- as representações que as pessoas têm dos DH;
- os princípios organizadores das representações dos DH;
- o nível de envolvimento ou comprometimento dos indivíduos com os DH;
- os fatores psicossociais (pertença política, pertença religiosa, atitudes institucionais) que influenciam todas essas dimensões;

Já no domínio moral, na perspectiva kohlberguiana – como o mais importante não é o conteúdo, mas a forma – o que interessa, sobretudo, não é a avaliação do conhecimento, das representações e atitudes dos indivíduos sobre os valores morais nem a influência das variáveis psicossociais sobre essas dimensões, mas o que interessa é como os sujeitos raciocinam sobre os valores e a relação destes, sobre-

tudo, com variáveis psicológicas — desenvolvimento cognitivo e desenvolvimento do *role-taking* (KOHLBERG: 1984). Portanto, para os dois campos de estudo as informações obtidas não possuem o mesmo status.

A partir da análise das relações teóricas entre os DH e a Moral pode-se encontrar as seguintes convergências:

- em ambos os domínios os direitos e deveres são considerados importantes para regular as relações entre os homens;
- em ambos existe a suposição de que o ser humano possui características ético-morais universais;
- em ambos a deliberação do que é certo, do que universalizável deve passar pelo que é consensual.

Quanto à diferenciação entre os estudos dos DH e da moral, pode-se dizer que o importante para o primeiro seria conhecer o que as pessoas pensam dos DH, enquanto para o segundo seria conhecer o tipo de raciocínio que as pessoas usam para resolver dilemas morais.

Pontos comuns e diferenças entre os DH e a moral são também encontrados nos métodos de pesquisa adotados nestes dois domínios. A seguir, será feita breve análise deste tópico.

3.2. Análise metodológica

Compatível com a visão psicossociológica, foi desenvolvida por Doise, Clémence e Lorenzi-Cioldi (1992) uma metodologia de pesquisa aplicável aos DH, envolvendo três níveis de análise. No primeiro nível, os autores procuram verificar se os direitos humanos proclamados na D.U.D.H. gozam de ampla difusão e se esta difusão leva os cidadãos de diferentes culturas a partilharem as mesmas representações. Em um segundo nível, verificam os princípios organizadores subjacentes aos posicionamentos das pessoas sobre os direitos prototípicos e as diferenças interindividuais referentes a esses princípios. Em

um terceiro nível, investigam a influência de variáveis psicossociológicas e sócio-demográficas sobre a adesão aos princípios organizadores.

Em relação ao julgamento moral kolhberguiano, verifica-se que as técnicas de investigação desenvolvidas permitiram uma análise em termos de conteúdo moral ou de estrutura moral. Em termos de conteúdo, considera-se a atribuição que os indivíduos fazem sobre raciocínios morais, referentes a dilemas morais previamente elaborados pelo pesquisador (REST: 1976). Em termos de estrutura, consideram-se os julgamentos morais espontaneamente emitidos pelos indivíduos sobre dilemas morais (KOLHBERG: 1976). Fazendo-se uma aproximação metodológica entre os estudos dos DH e da moral, tem-se, no primeiro caso, um nível mais superficial de análise (1° nível de análise), aquele do pensamento que o indivíduo apresenta no momento da pesquisa, sem ligações com o passado nem com variáveis psicológicas. No segundo, como as análises versam sobre a estrutura do pensamento, podem se voltar seja para o estudo do pensamento atual, verificando como ele se encontra relacionado a outras variáveis (2° nível de análise), seja para a evolução do pensamento moral, por meio de estudos longitudinais (3° nível de análise).

Em suma, do ponto de vista dos DH, é relevante saber quão importante as pessoas julgam os DH (1° nível de análise), como o conhecimento sobre os DH encontra-se organizado (2° nível de análise) e as variáveis psicossociais em que estes se ancoram. Quanto à moral, o relevante é conhecer o tipo de raciocínio que as pessoas julgam importante para resolver dilemas morais (1° nível de análise), como esse pensamento encontra-se organizado (2° nível) e como ele evolui. Com respeito a relação entre DH e moral, procura-se a verificar como o conhecimento dos indivíduos sobre os DH, visto como o posicionamento desses em relação aos princípios organizadores dos DH, é influenciado pelos princípios organizadores dos raciocínios morais.

4. EDUCAÇÃO PARA OS DIREITOS HUMANOS E EDUCAÇÃO MORAL

Conforme assinalam Brabeck e Rogers (2000), há muitos pontos de concordância entre educação para os DH e educação moral. Para serem efetivos, os dois programas educativos devem atingir a escola como um todo. Direção, corpo técnico, professores e alunos de todas as séries devem participar do programa. Ademais, as duas propostas de educação requerem que o educador e os estudantes vejam a informação pedagógica no contexto das interações humanas, isto é, que experimente os DH e os valores morais em seu cotidiano. Educação em DH não é meramente a transmissão do conteúdo de uma convenção. Educação moral não é simplesmente raciocinar sobre dilemas hipotéticos. As duas envolvem transformações individuais e coletivas, em busca de uma finalidade — propiciar uma atmosfera de bem-estar para o indivíduo e para a sociedade. No programas de educação moral, estas transformações visam a mudanças no pensamento, atitudes e comportamentos dos indivíduos. Na educação em DH, as transformações dirigem-se para a formação de uma consciência política, a responsabilidade individual e social. Como se pode ver, estes objetivos são largamente entrecruzados. Outro ponto comum entre as duas propostas é que ambas procuram aumentar a capacidade dos estudantes de terem *insights* e de colocarem-se no lugar do outro — *role-taking* – através de questionamentos e da livre discussão.

Para implementar com êxito programas educativos, tanto em DH como em valores morais, são imprescindíveis o treinamento dos professores, reuniões com a direção e o pessoal técnico e de apoio, suporte financeiro e material adequados; do contrário, tais programas permanecerão teóricos e não terão efeito real na vida dos educandos. Finalmente, um último aspecto a ser considerado para o sucesso destes programas é o espaço de tempo necessário para sua execução. Programas de curto prazo não produzem resultados satisfatórios, vez que as mudanças previstas são lentas, embora contínuas e progressivas.

Quanto às divergências entre os dois programas, Brabeck e Rogers (2000) destacam que os educadores morais enfatizam o desenvolvimento individual moralmente adequado, voltam-se para a formação de uma pessoa eticamente sensível, hábil para pensar sobre questões morais complexas, motivada para comportar-se moralmente e capaz de implementar o ideal moral que intimamente acata (REST: 1983; REST et alii: 1999, citado por Brabeck e Rogers (2000)). Diferentemente, os educadores em DH trabalham com o indivíduo, mas procuram capacitá-los para realizar análises críticas de estruturas sociais e para empreender ações políticas dirigidas a mudanças e a elaboração de leis justas, de acordo políticos e de acordos universais de proteção aos DH, quando detectarem práticas injustas.

Uma das críticas formuladas aos programas de educação moral, ainda segundo assinalam Brabeck e Rogers (2000), refere-se aos casos em que estes se limitam à discussão de dilemas hipotéticos e não tratam de problemas reais. Esses tipos de programas, além de terem seu foco, sobretudo, no desenvolvimento do indivíduo enquanto agente moral, são a-históricos e descontextualizados, não tendo, portanto, alcance para promoverem mudanças concretas na realidade dos pobres, marginalizados e desafortunados (REST et alii: 1999, citado por BRABECK e ROGERS: 2000). Essa crítica não se aplica aos programas educativos em DH, que usam como material para discussão experiências vivas, extraídas da realidade histórico-politica. Os programas educativos em DH buscam desenvolver nos cidadãos a consciência política e levá-los a participar na criação de uma sociedade em que os direitos (políticos, sociais e econômicos) de todas as pessoas estejam protegidos. A educação em DH, tal como é conduzida em países da América Latina, baseia-se em conhecimentos políticos e históricos e fundamenta-se em análises contextualizadas. Mais do que isto, esses programas procuram trazer à discussão a vivência de injustiças e violações dos DH, através dos depoimentos das próprias vítimas. Estas vozes são centrais para criar mudanças para uma melhor sociedade.

REFERÊNCIAS

BRABECK & ROGERS (2000). Human rights as a moral issue: lessons for moral educators from human rigths work. In: *Journal of Moral Education,* vol. 29, nº 2 (pp. 167-182).

DOISE, W. (1995). Psychologie sociale et constructivisme cognitif. *Archives de Psychologie*, 53 (pp. 127-140)

DOISE, W. (1998). Conflictual dynamics and values in social representations of human rights. In J. L. Alves (Org.). *Ética e o futuro da democracia*. Lisboa: Edições Colibri (pp. 485-496).

DOISE, W. (2000) La force des idées: représentations sociales des droits de l'homme. In *Droits de l'homme et force des idées.* Presse Université de France, Paris.

DOISE, W.; SIPINI, D. & CLÉMENCE, A. (1999). Human rights studied as social representations in a cross-national contest. *European Journal of Social Psychology*, 29 (pp.1-29).

KOHLBERG, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach. In T. Lickona, *Moral development and behavior: Theory, research and social issues*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

PIAGET, J. (1932/1969). *O julgamento moral na criança.* São Paulo: Mestre Jou.

REST, J. (1976). New approaches in the assessment of moral judgment. In T. Lickona, *Moral development and behavior: Theory, research and social issues*. New York: Holt, Rinehart and Wiston.

SNAREY, J. & KELJO, K. (1991). In a gemeinschaft voice: The cross-cultural expansion of moral development theory. In Kurtines, W. & Gewirtz, J. L., *Handbook of moral development, vol. 1: Theory.* Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaun Associates.

SNAREY, J. & REIMER, J. (1984). *Cultural Universality of Moral Judgment Stages: A Longitudinal Study in Israel*. The Psychology of Moral Development. Vol. II. 594-620.

Shweder, R.A.; Mahapatra, M. & Miller, J.G. (1987). *Culture and Moral Development. In the emergence of morality in young children*. Jerome Cagan & Sharon Lambs (Ed.). The University of Chicago Press, Chicago.

CAP. 13

EXCLUSÃO /INCLUSÃO SOCIAL E DIREITOS HUMANOS: DELIMITAÇÃO DE UM CONCEITO E IMPLICAÇÕES DE UMA PROBLEMÁTICA

Maria de Fátima F. Martins Catão*
fathimacatao@uol.com.br

1- A NOÇÃO DE EXCLUSÃO SOCIAL: EM TORNO DA DELIMITAÇÃO DE UM CONCEITO

Compreender a exclusão /inclusão social e seus aspectos multidimensionais envolve o estudo das relações entre indivíduo e instituições sociais, bem como reflexões sobre as contradições dessa realidade e sobre as próprias diferenças que dão amplitude e compreensão do mundo e das coisas.

A exclusão social é produto de um sistema sócio, econômico, político e cultural e, como tal, não se explica simplesmente pelas características dos indivíduos ou das instituições sociais. Ela é fruto da interação entre dois elementos constitutivos do sistema de exclusão, os indivíduos e as instituições sociais e de toda complexidade dessa relação. As instituições formam a trama social que une e atravessa os indivíduos, os quais, por meio de sua prática, mantêm estas instituições, conservando o instituído e ou criando outras instituições. As instituições são normas, porém estas incluem também as formas em que os indivíduos concordam ou não em participar destas normas. (Lourau, 1977; Catão,1994)

* Doutora em Psicologia clínica pela USP; professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós Graduação em Psicologia Social, Núcleo Aspectos Psicossociais da Marginalização CCHLA-UFPB. Membro da Comissão de Direitos Humanos UFPB. Docente das Disciplinas Metodologia Científica e Movimento Sociais e Direitos Humanos nos Cursos de Especialização em Direitos Humanos da UFPB.

Entende-se que o excluído não existe por si mesmo, pois ele é uma realidade sempre ligada à outra, perpassado pelas instituições sociais. Quando se diz que alguém é excluído, deve-se logo perguntar: excluído de quê? Excluído de onde? Excluído por quem? Ser excluído de algum lugar implica a existência desse lugar. Situa-se, assim, a questão excluído/incluído numa relação dialética de afirmação/superação, na qual o excluído é o afastado, o desviado, o retirado enquanto o inserido é, o envolvido, o assimilado, o abrangido.

Ancorado num contexto de desigualdade social e de desrespeito às diferenças, define-se o recorte temporal/espacial deste estudo, que tem como objetivo uma reflexão em torno da noção da exclusão social e o sentido atribuído a essa noção nas ultimas décadas, bem como refletir sobre as implicações desta problemática na contemporaneidade, seus aspectos psicossociais e possibilidades teóricas metodológicas de pesquisa e intervenção. Convém, todavia, por essencialmente em destaque as seguintes indagações:

O que exprime o termo "exclusão social ? Quando surge a problemática da exclusão?

A exclusão social é um problema antigo. Com efeito, não existe nenhuma sociedade humana que não tenha vivido o problema da exclusão e que não tenha produzido seus excluídos. Como expressa Tosi (2004) no capítulo " História Conceitual dos Direitos Humanos" deste livro, " apesar da afirmação de que os "homens nascem e são livres e iguais", uma grande parte da humanidade permanecia excluída dos direitos". Remete-se este autor, às várias declarações de direitos das colônias norte- americanas não consideravam os escravos como titulares de direitos tanto quanto os homens livres; à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa não considerava as mulheres como sujeitas de direitos iguais aos dos homens, o voto era censitário e só podiam votar os homens adultos e ricos; as mulheres, os pobres e os analfabetos não podiam participar da vida política. Acrescenta este autor, com efeito, neste período (séculos XII

e XIII) na Europa, ao mesmo tempo em que proclamavam-se os direitos universais do homem, tomava um novo impulso o grande movimento de colonização e de exploração dos povos extra-europeus, ficando assim grande parte da humanidade excluída do gozo dos direitos.

O conceito de exclusão era sinônimo de precariedade e marginalidade quase irreversíveis. A maior parte das sociedades históricas, estabeleceu uma distinção entre os membros do pleno direito e os membros que gozavam de um estatuto inferior. A exclusão fazia parte das sociedades sem que houvesse maiores questionamentos de ordem moral ou política por parte de seus membros, até que nas sociedades modernas, as estruturas foram alteradas, com o pretexto de por fim as exclusões, reabilitaram-na de uma outra maneira, prometendo eliminá-la em nome da igualdade, que seria o principio das novas sociedades sem classe. (Paugam, 1996)

Tradicionalmente, os dicionários definem a exclusão como um retraimento ou uma interdição que impede ou dificulta a possibilidade de os indivíduos exercerem seus direitos e conquistar a dignidade. Compreende-se a exclusão como uma negação da coesão social, deteriorização da identidade dos indivíduos e grupos, desintegração e desorganização das relações sociais. Trata-se de um atentado à dignidade humana, pois comporta uma ofensa ao eu do excluído, produz significados nos indivíduos e grupos implicados, traduz um pensamento e um sentimento de abandono, orienta condutas e ações no mundo, produz marginalização e delinqüência.

Pouco utilizada até o final da década de 70, a noção de exclusão, apresentava-se como responsabilidade institucional ou política, mas não constituindo ainda uma idéia dominante. Atribui-se a René Lenoir (1974) a paternidade desta noção, em seu livro “Les Exclus” ele contribui para a definição de um campo de reflexão sobre o problema.

Na década de 80, no processo das articulações para estruturação da União Européia, a noção de exclusão retorna, difundindo-se o conceito de exclusão e integração, as pesquisas realizadas neste perío-

do contribuem para modificação de representações tradicionais do termo. Caracteriza-se um sentido da exclusão como ruptura progressiva de lugares sociais, concebendo-se os indivíduos como as principais vitimas da crise econômica. A noção de exclusão social não se coloca como um conceito fechado, mas um processo subjetivo/ objetivo, em que a auto e hétero exclusão/inclusão na vida pública e privada se confundem e se re-alimentam.(Arendt, 1991; Jovchelovitch, 2000)

Nos anos 90, a noção de exclusão é repensada, ela não tem mais como foco os grupos excluídos, mas a existência de processos que conduzem a essa situação e a análise das situações precárias que a originam. O sucesso da noção de exclusão é, em grande parte, decorrente da consciência coletiva, e também do fato de que essa noção é utilizada tanto pela esquerda como pela direita. Ela traz implicitamente uma focalização na crise do lugar social em aposição aos interesses dos grupos sociais em lutar pelo reconhecimento social, reivindicações organizadas e pelo movimento susceptível de reforçar a coesão identitária das populações desfavorecidas.(Paugam,1996)

Observa-se assim que o sentido que é atribuído hoje ao termo exclusão é bastante recente, mas o estudo do fenômeno remonta às sociedades de outras épocas.

A noção de exclusão, ainda é vista segundo o paradigma individualista, como inerente aos indivíduos, uma propriedade que pertence a pessoa excluída, " a noção de exclusão é vista como saturada de sentido, de não sentidos e de contra sentidos" (FREUND *in* XIBERRAS, 1996). Esse caráter equivocado, se por um lado coloca em risco à eficácia ideológica e teórica, por outro, possibilita o enfoque da complexidade do fenômeno da exclusão, de sua multidimensionalidade e implicações.

Refletir sobre a problemática da exclusão requer analisá-la como processo social objetivo/subjetivo, implicado no cotidiano da população de forma implícita ou explícita, produto e produtor de políticas públicas deficientes e de fraturas sociais e requer refletir também, sobre a "incapacidade" do Estado e da sociedade em conduzir o seu próprio desenvolvimento social, através de projetos capazes de rever e

reverter o quadro de exclusões e sofrimento. O direito de votar não é suficiente para garantir a vida digna.

2- EXCLUSÃO SOCIAL E DIREITOS HUMANOS: IMPLICAÇÕES DE UMA PROBLEMÁTICA

Porque mais e mais os indivíduos tornam-se socialmente vulneráveis?

Nas sociedades democráticas, as formas de exclusão, consideradas um atentado à dignidade humana, revelam o paradoxo em relação ao ideário proclamado de igualdade de direitos, notadamente os que figuram na Declaração Universal dos Direitos Humanos, votados pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1948. Esta Declaração comporta em seus artigos os direitos individuais, políticos, civis, econômicos e culturais e um capítulo sobre direitos sociais.

Lamarque (1996) considera que a exclusão é, incontestavelmente um déficit sem precedentes nas sociedades contemporâneas, atingindo até mesmo os seus fundamentos democráticos. Os valores de fraternidade e de solidariedade estão perdendo seu sentido. O sofrimento, a desesperança, as angústias e as inquietudes da população face ao risco de ficar presa aos grilhões e espirais da precariedade, o sentimento de apartação social e o desequilíbrio social são uma realidade objetiva para muitos indivíduos.

Evidencia-se, neste contexto, a Conferência Mundial de Direitos Humanos (1993) em Viena e o Programa Nacional dos Direitos Humanos (1995) colocado como marco referencial do compromisso do país, com a proteção dos direitos humanos de mulheres e homens, crianças, idosos, das minorias e dos excluídos.

Como se verifica em nível global e regional, existem, há anos, normas internacionais e nacionais de proteção aos direitos humanos, Bobbio (1995) reflete que, enfim, entrou-se na era dos direitos os quais se mostram presentes em todos os domínios da atividade humana. Diante deste cenário de institucionalização dos direitos humanos,

pode-se refletir que, se nessas últimas décadas o mundo conheceu uma grande produção de mecanismos internacionais de proteção dos direitos humanos, paradoxalmente a essa evolução, constatou-se a existência de violações brutais desses direitos. Emergindo daí, um quadro de exclusões sociais, caracterizado pela dificuldade de os indivíduos terem acesso aos bens da vida, ao trabalho remunerado e digno e à liberdade para pensar, criar e construir seu Projeto de Vida como cidadão, sendo este um privilégio dos que escaparam das imposições dos poderosos e não se tornaram um excluído social.

A tomada de consciência e o convívio com tais relações, principalmente enquanto cidadã e profissional, tem instigado cada vez mais esta pesquisadora a compreender a elaboração e o processo de construção do pensamento, as representações sociais da exclusão/inclusão social, e a indagar acerca das construções mentais sobre a exclusão social que os indivíduos elaboram na sua relação com o outro num contexto marcado pela desigualdade social, que se traduz em exploração, não reconhecimento dos direitos do cidadão, uso exacerbado do poder, relações sociais desumanas, práticas sociais inadequadas e humilhação.

Parte da população mundial continua a viver numa situação de pobreza absoluta e, mesmo nos países industrializados, a exclusão social cobre uma fatia considerável das suas populações. Trata-se, portanto, de olhar para esta exclusão social, reconhecendo a sua extensão e intensidade, sobretudo as suas dimensões mais profundas, que se prendem ao funcionamento do sistema econômico e às políticas e práticas de desenvolvimento humano.

O conceito de desenvolvimento humano posto pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento da Organização das Nações Unidas (Pereira; Oliveira; Dias & Neto 1986) é entendido como um processo que conduz ao alargamento das oportunidades das pessoas. Em princípio, estas oportunidades são ilimitadas e podem evoluir ao longo do tempo e estão condicionadas pela realização de três condições essenciais: ter uma vida longa e saudável, adquirir conhecimento e ter acesso aos recursos necessários para um padrão de vida decente.

Da percepção de estar excluído para a certeza de ser excluído, o indivíduo depara-se com uma ameaça. A exclusão não constitui apenas uma ameaça à sua vida, mas associa-se, também, a um questionamento global do seu bem-estar psicológico e social, da sua autonomia, da sua própria identidade. A exclusão implica muitas vezes, simbólica e ou concretamente, um isolamento, uma imagem negativa de si mesmo, perda do valor de ser humano, perda ou ausência de seu lugar social, ausência do gozo dos seus direitos civis, políticos e sociais e da plena pertença social e cidadania.

Marshall, in Baccelli, (2003), identifica a cidadania como a plena pertença a uma sociedade e o gozo pelos cidadãos de um conjunto de direitos civis, políticos e sociais. Neste contexto, reflete Baccelli sobre o significado que a cidadania comporta como ser membro pleno de uma comunidade e sobre qual a concepção de cidadania perpassada pela noção de pertença social é adequada às sociedades modernas complexas e diferenciadas da era da globalização.

Considera Baccelli que a noção de pertença social pode ser associada a condição de não considerar a pertença social como um valor universal. O sentido de cidadania enquanto pertença social como o sentir-se parte de, o ser-membro de, pode também remeter-se a valores progressivos tais como a autonomia, a solidariedade, a reciprocidade. Portanto uma noção de cidadania/pertença social adequada à sociedade complexa e diferenciada deveria considerar a coesão social como resultado de um conjunto de motivações explícitas, escolhas de valor, lealdade, e de processos sistêmicos.

As implicações da problemática da exclusão social, direitos humanos e cidadania, colocam-se como categorias de intervenção pública bem como fenômeno de estudo das pesquisas em curso, a degradação do emprego, os riscos da marginalização da população, o segmento da população excluída, dizem respeito a todas as disciplinas das ciências sociais.

A questão da exclusão/inclusão social e direitos humanos é considerada como uma das principais preocupações de cientistas sociais. Estudiosos da psicologia social européia como Moscovici, Abric,

Jodelet, Rouquette, entre outros, reuniram-se em 1996 na cidade de Barcelona para discutir o tema, culminando com a elaboração da obra "Exclusion sociale, insertion et prevention" (Abric, 1996)

Insere-se ainda neste quadro as contribuições significativas das pesquisas coordenadas por Doise (1999) sobre as representações sociais dos direitos humanos intituladas "Human rights studied as social representation", bem como a obra coordenada por Paugam (1996) " L' exclusion l' état des savoirs" aliada aos estudos sobre exclusão social de especialistas de diversas áreas das ciências sociais, sociólogos, psicólogos, antropólogos, historiadores; os estudos realizados pelo ISCTE (Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa) Lisboa/Portugal (1999) sobre " Exclusão Social, Competitividade e Inovação" .

No Brasil destacamos os trabalhos do "Núcleo de Estudos Psicossociais da Dialética Exclusão/Inclusão Social" da PUC de São Paulo, coordenado por Sawaia com trabalhos reunidos na obra " As artimanhas da exclusão – Análise psicossocial e ética da desigualdade social " (Sawaia,1999); os trabalhos de Guareschi da PUC / Rio Grande do Sul; os estudos de Santos da UFPE, os trabalhos do "Núcleo de Estudos sobre Aspectos Psicossociais da Marginalização", coordenado por Gontiés e Catão, com estudos sobre as variadas categorias de excluídos e marginalizados; os trabalhos do "Grupo de Pesquisa /Extensão sobre Orientação Profissional e Construção do Projeto de Vida na Exclusão/Inclusão Social" coordenado por Catão, Clínica Escola de Psicologia da UFPB, em parceria com a "Comissão de Direitos Humanos" da UFPB.

Nas pesquisas realizadas por Catão (2001) com adolescentes e adultos em conflito com a lei, o significado de exclusão/inclusão social, tem sido evocado pelo senso comum, como a posição social que o sujeito ocupa no mundo e pelas relações sócio- afetivas que mantém com este mundo, evidenciando o olhar para si e para o mundo e o olhar do mundo para os sujeitos, tendo o trabalho sido apresentado como o mediador entre si e o mundo, constituindo-se, por um lado, como o olhar da sociedade, fonte de impedimento e/ ou aceitação do

indivíduo, e por outro, como o olhar do próprio indivíduo sobre si, como fonte de impedimento ou aceitação dele próprio. O olhar para si e para o mundo e o olhar do mundo para os sujeitos, tem expressado o sentimento da Exclusão/ Inclusão Social, dos adolescentes e adultos em conflito com a lei reclusos em penitenciária e centro de reeducação, conforme observa-se nas falas:

Nos adolescentes:

> *... sentia não aceito pelas pessoas. sentia-me mal quando achava que não era aceito (...) me vejo um idiota de está aqui. (...) me acho uma pessoa boa. me acho bonito. me acho diferente. (...) eu me achava feio. agora me acho bonito. tenho roupa para usar (...) para ser aceito é ser menino bom. cumprir as regras da casa (....) não me sentia aceito por outras pessoas por causa do vício (...) achavam que eu ia roubar. eu me sentia como se não valesse nada para eles (...) tem pessoa que faz de conta que a gente não existe....*

Nos adultos:

> *...acho que para ela eu sou um bicho. Fica muito difícil a reintegração do preso à sociedade (...). A pessoa nunca vai ser olhado como um cidadão, como ser humano (...) o sentimento de exclusão sinto todo dia quando procuro uma informação e não sou bem atendido(...) eles não estão interessados em minha vida. como você vai se reintegrar se é excluído todo dia (...)eu me vejo humilhado. ninguém dá bolas para presidiário...*

Nestes relatos, adolescentes e adultos descrevem a relação consigo próprio e com o mundo. É oportuno acentuar que nos estudos reali-

zados, observou-se que a configuração da identidade, delineia-se sob a forma simbólica de auto-exclusão, pois eles sabem que são excluídos e subjugam-se a essa exclusão, não apostam em si e no seu coletivo, caracterizando sua vida no passado, presente e futuro pela ausência de projetos. *"... Esse é o nosso cotidiano, o vazio..."*, e uma forma simbólica de auto-inclusão, haja vista que mesmo sabendo que são excluídos, querem sair dessa condição mantendo sempre uma visão positiva de si: *"... sei da minha capacidade, gosto de mim..."*.

Apreende-se, com efeito, na visão de si e na visão de mundo dos adolescentes e adultos em reclusão, um sentimento polarizado, entre a exclusão e a inclusão social.

Como já observado anteriormente, verificou-se também significados da exclusão/inclusão social na sua relação com o trabalho como mediador entre si e o mundo: *".. não senti exclusão quanto à marginalidade porque tinha trabalho (...) sem trabalho não tem nome, sem nome não é ninguém (...) o governo deveria inserir a gente de novo na sociedade pelo trabalho (...) o trabalho reintegra socialmente*. Emerge, aqui, o trabalho como projeto de articulação dos atores com o contexto social e do contexto com os atores, permitindo àqueles um lugar na divisão social do trabalho e o despertar do sentimento de inclusão, aceitação, superando muitas vezes simbolicamente, até mesmo o sentimento da própria marginalidade. Observa-se, também, nas falas, evocações sobre o papel das instituições e do governo nesta ação de mediação do trabalho.

Estudos realizados por Flament (1996) sobre exclusão social e trabalho evidenciam que o valor da idéia de inclusão social pelo trabalho é mais presente em sujeitos na faixa etária entre 50-60 anos do que entre aqueles que situam na faixa de 25-30 anos. Eis por que convém indagar:

Por que a não aquisição de um lugar social coloca o indivíduo em situação de perda de identidade e de apartação social ?

Concebe-se a relação trabalho e exclusão social numa visão dialética de construção/ desconstrução e manutenção/transformação do indivíduo e da sociedade.

A forma de exclusão mais presente nas sociedades contemporâneas é aquela representada pela dificuldade temporal ou prolongada de acesso ao mundo do trabalho. Reflete-se que ter ou não ter trabalho é uma diferenciação social e de criação de idéias ou de projetos de vida comuns. Ter ou não ter trabalho é um diferencial que configura no processo de exclusão/inclusão social, com a possibilidade ou não de acesso a determinados sistemas de oportunidade.

A não aquisição de um lugar social coloca-se sobre todas as outras coisas, a começar pelo perfil identitário que ela impõe, apresentando-se como uma constante entre a exclusão e a produção de uma identidade negativa, uma "inutilidade no mundo", expressando-se como uma categoria particular de normas que são as normas identitárias que servem como resposta à questão *"quem sou eu?"*. Entende-se ser este o papel maior do trabalho, oferecer uma identidade ao indivíduo, enquanto mediador indivíduo e sociedade, enquanto integrador do indivíduo à "vida normal".

Compreende-se a identidade como categoria relacional, intrinsecamente ligada a uma sucessão de espaços e posições sociais, psico-sócio-historicamente construídas, compreendida como um processo de construção da definição do eu, do projeto e história de vida de cada um.

Neste sentido, afirmam Berger & Luckmann (1985), que a identidade é formada por processos sociais e acha-se em relação dialética com a sociedade. Quando cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social e pelo o lugar social que o individuo ocupa na divisão do trabalho. Numa relação inversa, as identidades produzidas pela interação do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando.

Sendo a identidade socialmente produzida, a sociedade confere aos excluídos uma identidade com base na situação de inclusão/ exclusão que ela implementa. Uma das condições fundamentais da construção identitária é o acesso à dignidade, a compreensão das formas objetivas de exclusão e os significados que a acompanham.

3. EXCLUSÃO, INDIVÍDUOS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS.

Qual é o papel do estudo das representações sociais da problemática da exclusão?

A exclusão social, enquanto produto de um sistema sócio, econômico, político e cultural, não se explica simplesmente pelas características das instituições sociais ou dos sujeitos em situação de exclusão; ela é fruto sócio-histórico de um grande número de fatores constitutivos da relação indivíduos e instituições sociais. O paradigma individualista não permite que os indivíduos se apreendam como elementos do todo social, pois, falta-lhes um suporte de representações, que daria uma imagem clara das relações que ligam, reciprocamente, o indivíduo e a sociedade.

Os indivíduos não são especificamente construídos pelas características objetivas de seu contexto social, mas igualmente pela forma com que apreendem este contexto, suas implicações e significados. Os indivíduos servem-se de suas representações sociais (Moscovici, 1965; 1979; 2003) como um modo de ver o mundo implicado nas questões da sociedade, da história e dos processos psíquicos.

Concebido como ser sócio-histórico, os indivíduos são capazes de transformar o mundo, construindo a história a partir de suas ações e da consciência dessa construção. Enquanto transformador de si mesmo e do mundo, o individuo é a síntese de múltiplas determinações, produto de diversos e complexos elementos subjetivos e objetivos, de seu cotidiano e contexto que são uma condição para significações e

(re) significações de si e do mundo, bem como sua de sua transformação.

Com a teoria das Representações Sociais, diz Jesuíno (1993), a Psicologia Social aproxima-se mais da Sociologia e, nessa medida está mais perto de sua vocação inicial interdisciplinar, evitando tornar-se mera subdisciplina da Psicologia. A Teoria das Representações Sociais significa a ligação entre o indivíduo e a sociedade.

As representações sociais se afiguram, simultaneamente como, individuais e sociais. Com este conceito pretende-se ultrapassar a dicotomia indivíduo-sociedade, por ser a representação social considerada como estrutura psicológica relativamente autônoma e ao mesmo tempo, pertencente a uma sociedade que instaura a não-ruptura entre o indivíduo e o social.

Desta forma, a noção do sujeito contextualizado versus sujeito individualizado, ou seja, o conceito de sujeito social passa a ser entendido na relação que se processa entre indivíduo e sociedade (Catão,2001), decorrendo, assim, da complexidade do fenômeno. Portanto, faz-se necessário entender a produção do pensamento individual enraizando-se no social e as modificações que se processam em ambos. (Jodelet, 1989).

Compreende-se, assim, o fenômeno indivíduo/sociedade e as tensões que advêm dessa relação, com base na relação entre o todo e suas partes. Com efeito, considera-se a existência do indivíduo, mas enfatizando-se que este não é o único centro passível de análise de processos psicossociais.

Uma representação social pode ser definida como uma visão funcional de mundo que permite aos indivíduos dar um sentido às suas condutas e compreender a realidade. Trata-se de uma organização de julgamentos, atitudes e informação que um dado grupo elabora acerca de um objeto. As representações sociais são resultantes de um processo de apropriação da realidade e de reconstrução da realidade dentro de um sistema simbólico. Elas correspondem ao senso comum, ao que as pessoas pensam ou são persuadidas de saber a propósito do objeto e da situação em se encontra. A representação não é um simples reflexo

da realidade,ela é uma organização significante que integra as características peculiares do objeto, as experiências anteriores do grupo, sua história e seu sistema de atitudes, de normas e valores. A representação coloca-se como uma visão funcional do mundo que permite aos indivíduos e aos grupos dar um sentido às suas condutas e compreender a realidade.(Abric,1996)

Questões como as que são sugeridas a seguir suscitam um certo número de elementos que podem definir a representação da situação da exclusão/inclusão pelos sujeitos. Abric (1996) aponta algumas dessas indagações essenciais.

1 – Quais as representações dos indivíduos/coletivos concernentes a eles mesmos? Quais são os fundamentos simbólicos que definem sua identidade?

O conhecimento destas representações é importante não somente para compreender como o grupo em questão funciona, mas também para poder comunicar-se com ele.

2 – Quais as representações do grupo frente aos problemas da exclusão/inclusão que ele enfrenta? Qual o tipo de relação entre ele e o problema? Como é vista a integração no sistema de referência e de valores? Os excluídos vivem entre eles as representações como excluídos? Como os grupos minoritários representam a inclusão deles mesmos ? Qual a imagem que eles constroem dessa inclusão?

Quanto às representações sociais dos agentes sociais, Abric (1996) explicita os seguintes tipos de questionamentos como sendo essenciais:

1 – Quais as representações dos agentes sociais da inclusão e seu papel?

O que significa para eles inclusão social e quais as ações de prevenção? Como suas práticas fundamentam suas representações? Como seu comportamento profissional contradiz o efeito das representações formuladas?

2 – Quais as representações dos agentes sociais sobre a exclusão e sobre os excluídos? E reciprocamente como os excluídos se representam como atores sociais e como representam os agentes sociais?

Qual a experiência, o sistema de valores e a forma de conhecimentos que dispõem do outro?

Uma representação funciona como um suporte do saber que vai agir diretamente sobre as práticas e a forma de relação do indivíduo com o outro e com o mundo.Enquanto forma de apreensão deste fenômeno, é ponto crucial para o pesquisador, na abordagem metodológica, estudar o terreno, os grupos de excluídos e os agentes sociais, de modo a reconstruir com eles o sentido subjetivo e os processos de significação da exclusão.

Pode-se identificar três funções das representações sociais no processo de inclusão/exclusão :

1) Uma função identitária que determina como um dado grupo se percebe e percebe os outros com que ele interage. 2) Uma função justificadora que permite justificar a posteriori práticas sociais do grupo. 3)Uma função de orientação das práticas. A existência de representações sociais permite ao grupo uma disposição de conhecimento a fim de orientação de suas ações.

No estudo das representações sociais, a ênfase na idéia de funcionamento regular do mundo, de interpretação dicotômica, é ultrapassada pela idéia de um mundo em movimento, em construção, pela ação dos indivíduos e sua história construída. O que de fato se trata na teoria das representações sociais, não é um social pré-estabelecido, mas a inovação de um social móvel, transformado com a divisão social do trabalho e a emergência de um novo saber, quando se instaura a ordem social da desigualdade no que concerne à produção e à circulação do conhecimento instituído.

4-Exclusão Social: pesquisa e intervenção social

Pode-se prevenir a exclusão?

Não existe uma ciência da exclusão independente do contexto cultural específico da sociedade. Não se pode formular uma definição absoluta de exclusão, pois sua noção é relativa, isto é, varia no tempo e no espaço. A exclusão hoje é uma noção presente na linguagem co-

mum e no cotidiano de muitos grupos; sua elaboração teórico- metodológica não é distinta de um saber da representação da vida social. Ela corresponde a uma categoria do pensar científico, mas ao mesmo tempo, suscita reflexão na sociedade e contribui para estruturar numerosas pesquisas.

Ressalta-se, mais uma vez, o predomínio da hegemonia do individualismo, que configura o paradoxo central da contemporaneidade: o de ser um momento de ênfase no subjetivo, altamente pessoal com uma estrutura social altamente impessoal, complementando-se com o paradoxo da quantidade de produção de bens materiais com os alarmantes índices de miséria.

Esses paradoxos são expressos nas práticas sociais mediante: banalização do mal; o descompromisso com os valores de solidariedade; a legitimação da culpa do indivíduo pelos princípios neoliberais da exclusão, que difunde uma imagem de indivíduo inteiramente autônomo, auto-suficiente para o mercado; a cisão emoção e razão, e o distanciamento do sujeito pensante face aos seus objetivos e projetos de vida.

Neste sentido falar do sujeito no processo de exclusão/inclusão social é ampliar o conceito de cidadania para além do direito à sobrevivência material, morre-se de fome, como também, morre-se de tristeza, pela carência ou ausência de dignidade. "Tanto a carência material quanto a espiritual/afetiva são igualmente criminosas" (SAWAIA, 1999).

As intervenções são múltiplas para dar conta da complexidade do problema. Implica a elaboração de políticas preventivas viabilizadas através de programas nacionais nos domínios da escola, da família, do emprego, da cidade, através de ações de desenvolvimento, tanto em nível urbano como rural. A realização de pesquisas e a utilização dos seus resultados, num modelo pesquisa e intervenção, e a colocação do estado do saber à disposição do público, apresenta-se também como uma maneira de a ciência ser útil.

Falar dos métodos de intervenção não implica apresentar uma proposta de solução ao poder público, à sociedade e à academia. É mais

uma possibilidade de sugerir questões para reflexão sobre o sentido do problema, acesso ao saber e as ações políticas necessárias ao seu enfrentamento.

Estas considerações sobre as formas de exclusão/inclusão sociais e as articulações acerca do acesso ao conhecimento e à solidariedade têm por objetivo incitar a reflexão sobre protagonismo e responsabilidade sociais, e como devem proceder as instâncias envolvidas, no sentido de permitir que as solidariedades se exprimam, ajudando sua construção contra a atomização social, a fim de que cada indivíduo apreenda-se como parte integrante do todo social, no qual a lógica perversa da inclusão pela exclusão possa ser banida dos sistemas atuais e futuros.

REFERÊNCIAS

ABRIC, J.C.. (Eds) Exclusion sociale, insertion et prevention**,** France, Érès 1996.

ARENDT, H. A Condição humana, Rio de Janeiro, Forense, Universitária 1991.

BAREL, Y**.** La Marginalité sociale, PUF, Paris 1982

BERGER, P. & LUCKMAN, T, A Construção social da realidade, Petrópolis, Vozes 1973.

BOBBIO, N. A Era dos Direitos**,** Rio de Janeiro, Campus 1992

CATÃO, M. F. M Projeto de vida em construção: na exclusão/ Inserção social, João Pessoa, UFPB/ Editora Universitária 2001

CATÃO, M. F. M, Instituição em análise: prática de recursos humanos nos anos 80 no Brasil. dissertação de mestrado, João Pessoa, UFPB, 1994

CATÃO, M. F. M.& COUTINHO, M.P, Representações Sociais: entre o individuo e a sociedade, In COUTINHO, M.P.L...[et al]. Representações Sociais: abordagem interdisciplinar, João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 2003

DOISE, W; SPURY D. and CLEMENCE, A. Human Rights Studied as Social Representations in a Cross-National Contex. In J. Soc. Pscychol, 29, pp 1-29, 1999.
DOUGLAS, M. Ainsi Pensent les Institutions, Usher, Paris 1989
GUARESCHI, P. A, A Categoria "Excluído", In: Psicologia Ciência e Profissão, Brasília C.F.P. Anais 2 nº 3 e 4, 1992.
LENOIR, R. Les Exclus, Paris, Seuil 1989
JESUINO, J.C. A Psicologia Social Européia. In VALA, J & MONTEIRO, M.B (eds). Psicologia Social. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.1993
JODELET, D, Les Processus Pshcho-sociaux de L'exclusion. In Paugam, S (Ed.) L'Exclusion l'etat des savois. Paris, Editions La Découvert, 1996.
JODELET, D,(Org.), Les representations sociales, Paris, Press Universitaires de France 1989
JOVCHELOVITCH,S. Representações Sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes 2000
LAMARQUE, G, L'Exclusion, Paris, Presses Universitaires de France 1998.
LOURAU, R, A Análise institucional, Petrópolis,Vozes 1977
MOSCOVICI, S, Representações Sociais Investigações em Psicologia Social. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes 2003
MOSCOVICI, S. La Psychanalyse: son image et son public. Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
MOSCOVICI, S. Psychologie des minorites actives, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.
PAUGAM, S. (org.) L'Exclusion L'État des Savoirs. Paris, Éditions La Découvert, 1996.
PEREIRA, R; OLIVEIRA, A. & NETO, M, O Índice de Desenvolvimento Humano. (IDH) - Uma abordagem Exploratória, Lisboa INDEG/ISCTE, Agora, 1985.
POCHMANN, M. [et al]. (org.), Atlas da Exclusão Social no Brasil. São Paulo, Cortez, 2003.

SAWAIA, B. (org), As artimanhas da Exclusão: Análise Psicossocial e ética da desigualdade Social, Petrópolis, Vozes, 1999.
XIBERRAS, M, As Teorias da Exclusão para uma Construção do Imaginário do Desvio, Lisboa, Instituto Piaget, 1993.

GARANTIAS E PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Cap. 14

Instrumentos e garantias jurídicas de tutela dos direitos humanos

Luciano Mariz Maia

A FAZER

…….

CAP. 15

A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

Maria de Nazaré Tavares Zenaide
mntzenaide@uol.com.br

1. INTRODUÇÃO

Esse trabalho foi produto de leituras e de experiências em educação em direitos humanos ao longo da militância e da atuação como educadora nas ações de ensino, pesquisa e extensão universitária junto à Comissão de Direitos Humanos e à Coordenação de Ação Comunitária da UFPB, ao Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, ao sistema penitenciário e as Polícias Militar e Civil da Paraíba. O objetivo que motivou a elaboração deste artigo foi o de congregar, num único texto, conteúdos que possam oferecer aos leitores uma reflexão abrangente sobre a educação em direitos humanos, trabalho esse, realizado durante o I, II e III Curso de Especialização em Direitos Humanos da UFPB.

Para a construção do texto utilizamos como roteiro alguns temas e questões que atravessam a disciplina de educação em direitos humanos, como uma forma de atender as demandas de ensino na área. Dentre os aspectos escolhidos para a construção do texto, escolhemos: a natureza histórico-social da educação em direitos humanos; o marco protetivo-jurídico nacional e internacional; a construção conceitual (que inclui os atores, os objetivos e os princípios teórico-metodológicos); a metodologia; os recursos e os resultados.

Psicóloga, Mestre em Serviço Social, Professora do Dep. de Serviço Social CCHLA-UFPB, membro da Comissão de Direitos Humanos, Coordenadora de Programas de Ação Comunitária, PRAC-UFPB, Docente da disciplina "Educação em Direitos Humanos" dos Cursos de Especialização em Direitos Humanos da UFPB, Membro do Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos da Secretaria Especial de Direitos Humanos.

2. A NATUREZA HISTÓRICO-SOCIAL E CRÍTICA DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

A prática de educação em direitos humanos não é uma ação neutra, mas essencialmente política e socialmente construída e comprometida com a promoção, a proteção e a defesa dos direitos individuais e coletivos de toda a humanidade; pois ela surge no contexto das lutas sociais engajadas com a construção das forças sociais democráticas, através dos movimentos sociais e organizações populares. Segundo Basombrio,

> A educação em direitos humanos na América Latina é uma prática jovem. Espaço de encontro entre educadores populares e militantes de direitos humanos começa a se desenvolver coincidentemente com o fim de um dos piores momentos da repressão política na América latina e conquista certo nível de sistematização na segunda metade da década e dos 80. (BASOMBRÍO apud SILVA, p.63)

Os fundamentos teóricos da educação em direitos humanos se inserem numa abordagem teórica crítica e progressista da educação, considerando que seus objetivos se inserem uma visão crítico-transformadora de valores, atitudes, relações e práticas sociais e institucionais. Candau destaca o aspecto sócio-crítico da educação, quando afirma "o potencial crítico e transformador da Educação em Direitos Humanos" (Candau, apud Nuevamérica, 1999, p. 36)

A tensão vivida entre o que objetiva a educação em direitos humanos com as contradições sociais é o que faz dessa educação uma prática permanente de tensão. Gadotti, em Pedagogia do conflito, afirma

> A relação pedagógica é fruto da tensão, de desequilíbrio para aqueles que a vivem, na medida que ela implica naquilo que são, os interroga, coloca em ques-

> tão as preferências, seus valores, seus atos, sua maneira de ser, seu projeto de existência (...) o papel do educador é político. Sempre que este deixa de fazer política, se esconde da pseudo-neutralidade (...) o trabalho crítico não consiste apenas em denunciar a domestificação, a seletividade, a injustiça salarial, mas consegue igualmente em pesquisar e aportar reais soluções (...) fazer frente ao momento presente(GADOTTI, 1991, p.55)

Nessa direção, diz Candau:

> A Educação em Direitos Humanos potencializa uma atitude questionadora, desvela a necessidade de introduzir mudanças, tanto no currículo explícito, quanto no currículo oculto, afetando assim a cultura escolar e a cultura da escola (...) aflora o conflito entre manutenção e mudança educacional (...) gera a tensão entre falar e calar sobre a própria história pessoal e coletiva como necessidade de trabalhar a capacidade de recuperar a narrativa das nossas histórias na ótica dos direitos humanos (...) afirma a tensão entre atomização e integração de temas como questões de gênero, meio ambiente, questões étnicas, diversidade cultural, etc. (CANDAU, apud NUEVAMÉRICA, 1998, p. 36-37)

Outro aspecto da educação em direitos humanos diz respeito a dimensão ética e subjetiva. Como ressalta Chauí, não é suficiente declarar os direitos, mas reconhecê-los, pois "não é um fato óbvio para todos os homens que eles são portadores de direitos e, por outro lado, que não é um fato óbvio que tais direitos devam ser reconhecidos por todos". Dieter Misgeld complementa,

> A crueldade, a violência e a indiferença transformar-se-ão em normas, nas relações entre as pessoas (...) a idéia de direitos humanos e a educação para os direitos humanos são úteis porque ajudam a prevenir a crueldade e desenvolver a compaixão (...) reduzindo o sofrimento humano e ajuda a compreender melhor a condição comum de vulnerabilidade humana. (...) a educação em direitos humanos deve ser a prática de desenvolver e reafirmar compromissos humanos básicos: compaixão, confiança e comunicação. (...) a idéia de exclusão moral, ou seja, o direito de quaisquer pessoas ou grupos não serem humilhados sistematicamente (MISGELD apud SILVA, 1995,p.99)

Para Dom Evaristo Arns (apud BETO, 1988, p.52), muitas são as artimanhas do poder para despolitizar a ação educativa; nesse sentido afirma, "a educação é sempre ideológica e o ensino politicamente neutro é apenas um mito da filosofia liberal, a qual exclui as atividades das demais atividades da sociedade civil". Dornelles, por sua vez, ressalta as resistências presentes na educação em direitos humanos, quando reafirma sua dimensão política, "Uma atividade crítica assumidamente política, que sofre muitas resistências tanto nos modelos políticos repressivos, quanto dos sistemas educacionais repressivos e manipuladores, vigentes em muitas sociedades democráticas". (DORNELLES, 1998, p.12)

Fester por sua vez, também trata da visão crítica da educação em direitos humanos, quando destaca que o Programa de Educação em Direitos Humanos deve adotar uma pedagogia da indignação e jamais do conformismo. Lidar com essa pedagogia significa desvelar as contradições da ação educativa,

> Educar é reproduzir ou transformar, repetir servilmente aquilo que foi apto pela segurança do conformismo, pela fidelidade à tradição ou, ao contrário, fa-

> zer frente à ordem estabelecida e correr o risco da aventura; querer que o passado configure todo o futuro ou partir dele para construir outra coisa. (GADOTTI, 1991, p. 18)

Nessa vivência de enfrentamento das contradições sociais, são muitos os dilemas vivenciados entre o educador em direitos humanos e os outros com quem compartilha a ação educativa. Dentre os dilemas experenciados podemos citar: sentir e ter consciência das resistências; sentir na pele o preconceito e o estigma; ouvir e analisar as críticas; fazer autocrítica; perder a capacidade de se indignar; andar na contra-mão da cultura da exclusão e do autoritarismo; conviver com todas as formas de divergências; saber fazer a crítica para que esta seja escutada; ter consciência das limitações; exercitar em si e no outro o dilema ético; conjugar sensibilidade e conhecimento; não perder a capacidade humana de amar; não perder a esperança; exercitar uma postura pedagógica diante dos conflitos; superar o abismo entre o discurso e a prática, as palavras, os atos e as atitudes. Juntei por motivo de espaço

São dilemas que reafirmam a visão crítico-dialética da educação em direitos humanos. Nesse sentido, é possível questionar muitas práticas conformistas que se revestem de educação para a cidadania para encobrir contradições e outros sentidos diferentes daqueles previstos nos princípios teóricos. Educar para os direitos humanos requer, portanto, uma permanente autocrítica dos atores para que seus princípios teóricos não sejam deformados em nome de interesses particulares. Aguirre afirma,

> (...) a tensão entre o crescente interesse pelos direitos humanos e sua constante violação nos chama dramaticamente à ação educativa para contribuir à sua difusão, compreensão e realização nos nossos países latino-americanos".(AGUIRRE, 1990,p.17)

Frei Beto, diante das constatações das violações aos direitos humanos, ressalta num de seus trabalhos, a emergência da ação institucional e cultural do Estado Democrático na promoção e defesa dos direitos humanos. Na sua visão, a educação em direitos humanos consiste numa das formas do Estado fazer avançar a construção de uma cultura legal de defesa da cidadania, da vida, da dignidade, da liberdade e da justiça social, considerando a presença de graves fenômenos, como a banalização da vida e a exclusão moral, embora ela não seja suficiente para inibir as violações.

> Em princípio a educação em direitos humanos deve ser imposta pela força da lei (...), mas isto não basta (...) nos países signatários da DUDH aprovada pela ONU, ainda que figurem na letra da lei continuam serem desrespeitados. (...) A educação em direitos humanos deve priorizar, sobretudo aquelas pessoas que têm, por dever profissional, o papel de aplicação da lei. (...) Educar para os direitos humanos é buscar consenso cultural que iniba qualquer ameaça. (BETO, 1985, p 47- 99)

Na América Latina, a educação em direitos humanos, seja formal ou não-formal, surge no contexto do processo de democratização em diferentes espaços institucionais, no espaço da sociedade civil ampliando os processos de conquistas dos direitos e no espaço institucional da educação escolarizada, inserindo no processo de formação, a cultura em direitos humanos. No Brasil, a educação em direitos humanos inicia-se de modo não-formal nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil, nas universidades públicas através das ações de extensão, não só com as escolas como também com os bairros populares, alcançando posteriormente a educação formal junto às instituições de educação e do sistema de segurança e justiça.

3. MARCO PROTETIVO-JURÍDICO INTERNACIONAL E NACIONAL

Os objetivos do ensino dos DDHH são encontrados, fundamentalmente, nos mecanismos de proteção internacionais, tais como nos Pactos, nas Convenções, nas Resoluções e nas Recomendações, com caráter universal. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, nos Art. XVIII, XXVI, XXVII e XXIX, reconhece e defende o direito de toda pessoa humana à educação em todos os níveis com o pleno exercício das liberdades fundamentais e o respeito aos direitos humanos.

Além da DUDH, referenda a educação em direitos humanos o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos e Sociais de 1966, enfatizando a educação para a tolerância e a amizade entre todas as nações e entre todos os grupos raciais e a promoção da manutenção da paz entre todos os povos.

O Congresso Internacional sobre "Educação em Prol dos Direitos Humanos e da Democracia" realizado pela ONU em março de 1993 instituiu o Plano Mundial de Ação para a Educação em Direitos Humanos, que foi referendado na Conferência Mundial de Viena de 1993, instituindo o período de 1994 até 2004 como a década da educação em direitos humanos, visando promover, estimular e orientar as atividades de educação. São itens incluídos no programa de Viena: a erradicação do analfabetismo, a inclusão dos direitos humanos nos currículos de todas as instituições de ensino formal e informal, além da inclusão dos conteúdos da paz, da democracia e da justiça social e a Campanha Mundial de Informação Pública sobre Direitos Humanos. Nesse sentido, a Cooperação Internacional da ONU se apresenta como instância de apoio aos Governos que tomarem iniciativas na área.

A Conferência Regional sobre Educação em Direitos Humanos na América Latina, realizada no México em dezembro de 2001, com vistas a avaliar o estado da educação em direitos humanos na região ressalta como avanços: a Declaração de Mérida em 1997, o Encontro de Lima de Investigadores em Direitos Humanos, organizados pelo IIDH no Perú, a Reunião de Governos sobre a Promoção e a Proteção

dos Direitos Humanos na Região da América Latina e no Caribe, em Equador em 1999, o Seminário Latino-Americano de Educação para a paz e os Direitos Humanos na Venezuela em 2001 e o Plano Latino-Americano de para a Promoção da Educação em Direitos Humanos, organizado pela Rede Latino-Americana de Educação para a Paz e os Direitos Humanos do CEEAL.(UNESCO, 2001).

A Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância (CMR) em Durban, África do Sul, em 2001, indica aos Estados que incluam, para todos os níveis de ensino, a luta contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, programas culturais e educacionais que incluam componentes antidiscriminatórios e anti-racistas, campanhas públicas de informação, programas de educação em direitos humanos, produção de material didático, programas de educação pública formal e informal que promovam a diversidade cultural e religiosa, combate ao preconceito, a discriminação e a intolerância e a implementação de políticas de promoção da igualdade de oportunidades.

O Brasil, por sua vez, criou o Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos através de Portaria 98/09 de julho de 2003, com a atribuição de elaborar e monitorar o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, dar parecer e apresentar propostas de políticas públicas, propor ações de formação, capacitação, informação, comunicação, estudos e pesquisas na área de direitos humanos e políticas de promoção da igualdade de oportunidades.

4. A CONSTRUÇÃO CONCEITUAL DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

Como definir conceitualmente a educação em direitos humanos? Pelos princípios e estratégias de ações? Pelos objetivos? Pelo local e o público? Pelos resultados e efeitos da ação? Tentaremos construir uma definição da educação em direitos humanos a partir da prática, vivenciada, registrada e investigada. A prática da educação em direitos humanos é constituída nas ações de seus atores sociais e institucionais, que resultam em produtos e efeitos pela intervenção de recur-

sos e instrumentos, com limites e possibilidades e com âmbitos de ação.

Os atores da educação em direitos humanos são sociais e institucionais. Os atores sociais são constituídos pelo conjunto dos movimentos sociais e entidades da sociedade civil que promovem e defendem os direitos humanos. Os atores institucionais por sua vez são formados pelo público, pelos agentes e pelo mandante dos órgãos, que podem ser públicos e privados.

4.1. Os Atores

O Público

Quem é o público da educação em direitos humanos? São indivíduos ou coletivos (grupos e instituições do Estado e da Sociedade Civil) em situação de vulnerabilidade na proteção e defesa dos seus direitos individuais e coletivos. Se na década de 70 os presos políticos e seus familiares eram o público hegemônico face ao regime ditatorial, com o processo de democratização e com a Constituição Federal de 1988, o público da educação em direitos humanos passa a envolver também os agentes do Estado. Com o Programa Nacional de Direitos Humanos em 1996, o público da educação em direitos humanos envolve indivíduos em situação de desproteção dos direitos humanos individuais e coletivos: lideranças camponesas, organizações sindicais, comunidades eclesiais de base, agentes pastorais, educadores do sistema formal, servidores do sistema penitenciário e do sistema de segurança.

Os Agentes

Quais são os agentes da educação em direitos humanos? Segundo Bovi, o educador em direitos humanos:

> É um agente social que intencionalmente cria condições para a produção de conhecimentos que induzem tanto a tomada de consciência como ao desenvolvimento de um comportamento conseqüente com a vi-

> gência, defesa e promoção dos direitos humanos. (Bovi, 1997)

Na prática da educação não-formal os educadores são todos aquelas pessoas que estão presentes numa entidade de direitos humanos ou num movimento social e desenvolvem ações que resultam na denúncia, na sensibilização, na informação, na capacitação e na defesa dos direitos, podendo as ações acontecer de modo individual e coletivo, de modo amplo e diversificado, através de recursos não-formais e formais. Inicialmente, os educadores em direitos humanos foram militantes formados por parentes de presos políticos que lutavam em defesa das liberdades políticas. Junto a esses se engajaram os militantes dos movimentos católicos, populares e sindicais e de partidos de esquerda, que agiam diretamente no enfrentamento do Estado autoritário.

Os militantes de direitos humanos, pela sua postura teórico-prática e crítica, alerta e denunciatória e pela sua trajetória de vida engajada em lutas sociais que buscam ideais de justiça e democracia, são, muitas vezes, estigmatizados, hostilizados, detidos e até executados. Eles não são apenas técnicos da educação em direitos humanos, eles carregam em si a relação inseparável entre ação e conhecimento, entre a dimensão política e técnica, entre conhecimento e transformação da realidade.

A partir dos anos 80, os militantes de direitos humanos ampliam o rol de espaços institucionais com o objetivo de lutar pelos direitos coletivos. Nesse período, o Brasil presencia a criação de muitos atores sociais em defesa do meio ambiente, das questões de gênero, da igualdade étnica, dos direitos à moradia, dos direitos sexuais e reprodutivos, entre outros.

Com o processo de consolidação da democracia o Estado brasileiro assumiu para si a responsabilidade com o desrespeito dos direitos humanos, criando um Programa Nacional de Direitos Humanos como estratégia de enfrentamento da violência social, estrutural, e institucional. Nesse programa, a educação em direitos humanos passa a

ser incorporada para a formação e capacitação dos agentes públicos, começando a partir daí, todo um processo de implementação de ações voltadas para promoção e a defesa dos Direitos Humanos, como tentativa de se construir uma cultura política que dê sustentação ao Estado Democrático de Direito.

As ações não-formais de educação em direitos humanos acompanharam de certa forma a história das entidades e órgãos de direitos humanos. Um órgão público pode também realizar uma ação não-formal em direitos humanos, quando seus recursos não implicam em processos de formação. Exemplo, certas ações de extensão universitária necessariamente não implicam em formação, mas em mobilização em intercâmbio, em assessoria e consultoria.

Os agentes não formais podem envolver um leque de educadores sociais; por outro lado, os agentes formais envolvem os atores institucionais, profissional e pessoal de apoio dos órgãos. Tanto uma ONG como um órgão público possuem agentes formais e pessoal de apoio, que em última instância, legitimam a organização agir em direção da promoção e da defesa dos direitos humanos. Quem são os agentes da educação em direitos humanos? São os profissionais da área da Filosofia, Direito, Psicologia, Serviço Social, Sociologia, Comunicação, Antropologia, Pedagogia. Quando o órgão é essencialmente de defesa, o profissional de Direitos assume um papel, institucional predominante, considerando a necessidade do saber jurídico para legitimar a ação institucional do órgão. Entretanto, para a ação de educação em direitos humanos, outros profissionais da Pedagogia, da Filosofia, da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia e da Comunicação, são essenciais para dar legitimidade à intervenção, já que a educação em direitos humanos tem elementos didáticos, culturais, filosóficos, subjetivos e atitudinais que demandam a ação de outros saberes. Nesse sentido, podemos afirmar, que a educação em direitos humanos é essencialmente uma prática interdisciplinar, pois ela requer um diálogo entre saberes e práticas, que dêem conta das dimensões do objeto de educar em direitos humanos.

As ações de promoção, proteção e defesa, exigem um processo de articulação de saberes e práticas informais e formais, populares e acadêmicas, congregando distintos níveis de experiências e histórias de vida. Uma intervenção de caráter interdisciplinar envolve de modo dinâmico, interativo e complementar diferentes saberes, práticas e atores. Como ressalta Warschauer a respeito da interdisciplinaridade:

> Para a ciência pós—moderna é impossível a reconstituição do todo a partir da somatória das partes. Além disso, o sujeito interfere no objeto observado, comprometendo o rigor absoluto proclamado pelo modelo cartesiano. Mas o que está por trás desta revolução paradigmática e a qualidade integrativa e participativa do homem e em relação à natureza, que passa a preferir a compreensão do mundo à sua manipulação. (WARSCHAUER, 1993, p. 26)

A respeito da transversalidade, os autores confirmam que independentemente do tipo de ensino ter caráter facultativo, os direitos humanos "não devem constituir uma disciplina isolada, mas ser entendidos como parte global de um plano de estudos". (RAYO, 1996, 14). Nahmías ao tratar do caráter abrangente e transversal da educação em direitos humanos, afirma,

> Os direitos humanos se constituem uma ideologia que deveria atravessar todos os conteúdos programáticos se queremos formar pessoas com uma clara consciência moral e um conhecimento de seus direitos e deveres.(NAHMÍAS apud NUEVAMÉRICA, 1998, p.41).

O Mandante

O mandante dos órgãos públicos que desenvolvem ações de educação em direitos humanos é o Estado, é ele que mantém e assegura financeiramente o funcionamento as organizações realizarem a

ação, enquanto nas ONG's o mandante é composto, uma vez que outros atores civis apóiam, podendo também até o próprio Estado constituir ação de mandado institucional. Enquanto, nos anos 70 e 80, muitas Fundações e organizações internacionais apoiaram as ações de educação em direitos humanos, a partir do PNDH de 1996 o Estado Brasileiro através do Ministério da Justiça, da Secretaria Especial de Direitos Humanos e do Ministério da Educação, com o apoio da UNESCO, UNICEF e outros órgãos de fomento e cooperação internacional, passaram a promover projetos e programas de educação em direitos humanos.

4.2. Os Objetivos

Os objetivos da ação de educação em direitos humanos implicam nos sentidos construídos ao longo da prática. São sentidos que envolvem distintos níveis de ação, os valores, as atitudes, os comportamentos sociais, as relações sociais, a cultura institucional e as relações institucionais. Para construir os objetivos da educação em direitos humanos, escolhemos alguns referenciais teóricos abordados por educadores em direitos humanos.

Os objetivos da educação em direitos humanos situam-se no plano simbólico e político, quando acentuam as dimensões ético-política, social e cultural, relacional e comunicacional. A dimensão ético-política é expressa por Candau, Salvat, Nahmías e Silva.

Para Salvat, como "Um marco ético-político que serve de crítica e orientação (real e simbólica) em relação às diferentes práticas sociais (jurídica, econômica, educativa, etc) na luta nunca acabada por uma ordem social mais justa e livre. (SALVAT apud CANDAU, 1999)". A educação em direitos humanos para Candau,

> Promove uma ética do público e da solidariedade; constrói uma cultura dos direitos humanos; promove uma educação intercultural; concebe uma metodologia multidimensional; forma pessoas como agentes culturais e sociais (CANDAU apud NUEVAMERICA, 1998, p. 36)

Para Marcela Tchimino Nahmías:

> O conhecimento dos direitos humanos possui uma dimensão universal e uma culturalmente arraigada a história, as tradições e na cotidianidade da existência (...) o conhecimento dos direitos humanos não só tem uma expressão real nos instrumentos jurídicos que o consagram, senão que também que concretiza em significações e representações que pessoas concretas outorgam aos direitos humanos em suas vidas cotidianas. (...) é preciso estabelecer o sentido da educação em direitos humanos desde uma visão crítica para dimensionar e valorizar os processos comunicativos e de interiorização que conduz a construção de sujeitos com capacidade autônoma para pensar, atuar e emitir juízos éticos. (NAHMÍAS apud NUEVAMÉRICA, 1998, p.42-43)

Segundo Humberto Pereira Silva:

> Educação como formação de hábitos exige um compromisso moral de afirmação dos direitos humanos (...), pois a formação de hábitos exige um conjunto de valores, necessários para as ações humanas (...) o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana (...) os valores contidos nos direitos humanos abrem os horizontes para

> um outro modo de ver o mundo, os homens, suas atividades e relações (...) a educação em direitos humanos é uma prática educacional moralmente necessária (...) que implique que as pessoas superem e rejeitem violações de direitos humanos. (SILVA, 1995, p.89-91)

Os objetivos do ensino dos DDHH também são encontrados, fundamentalmente, nos mecanismos de proteção internacionais, tais como nos Pactos, nas Convenções, nas Resoluções e nas Recomendações, com caráter universal. O Art. 13º. do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, afirma,

> A educação deve orientar-se para o pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido de sua dignidade, e deve fortalecer o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. (ALVES, 1997, p. 79)

A educação em direitos humanos se coloca como um substrato que embasa o terreno para a prática da proteção e da defesa. Como ressalta Nahmías,

> Não basta denunciar, mas assume a tarefa de formar para a defesa e proteção dos direitos humanos, dando origem as primeiras experiências neste campo, as quais tem um decisivo papel na reconstrução de processos democráticos em todo o continente. (NAHMÍAS apud NUEVAMÉRICA,1998, p.41)

Aguirre, ao definir os objetivos da educação em direitos humanos, aponta para os aspectos subjetivos e culturais, como a pluralidade cultural, o reconhecimento da diversidade e a afirmação da identidade:

> Deve-se educar para saber que existem os outros, tão legítimos quanto nós; deve-se educar para a pluralidade cultural, ao mesmo tempo em que se deve afirmar a identidade, assim, os fins da educação em direitos humanos estão ligados à formação para o reconhecimento da diversidade e para a afirmação da identidade. (AGUIRRE apud SILVA, 1995, p.97)

4.3. Os Princípios da Educação em Direitos Humanos

Vários são os princípios teóricos e metodológicos da educação em direitos humanos, levantados na análise de conteúdo de textos de educadores na área.

A Educação em Direitos Humanos incorpora a **visão crítica e política** de educação, daí porque a mesma convive permanentemente com tensões, como afirma Dornelles:

> É uma atividade crítica assumidamente política, que sofre muitas resistências tanto nos modelos políticos repressivos, quanto dos sistemas educacionais repressivos e manipuladores, vigentes em muitas sociedades democráticas. (DORNELLES, 1998, p.12).

A Educação em Direitos Humanos promove uma ética e uma cultura democrática, quando não se restringe à denúncia, mas anuncia e cria novos modos de pensar, agir e relacionar-se consigo, com os outros, com o coletivo e com o que é público. Como afirma Aguirre,

> Não podemos dedicar uma etapa á reflexão e outra á ação, uma etapa a conhecer e outra a defender os DH, tudo tem que ser simultâneo, em um tempo dialético. [...] Educar para os DH quer dizer educar para saber que existem também “os outros”, tão legítimos quanto nós, seres sociais como nós a quem devemos res-

> peitar, despojando-nos de nossos preconceitos e de nossos próprios fantasmas. [...] Educar para os DH quer dizer aceitar a pluralidade cultural e, ao mesmo tempo, educar na identidade, na semelhança fundamental que nos transforma a todos os irmãos [...] Educar para os DH é assumir o primeiro direito fundamental de ser pessoa todo ser humano se converte em educador que promove os DH quando tem clareza crítica e equilibrar o tato ao questionar costumes e comportamentos pessoais e coletivos baseados na autodefesa frente aos demais, substituindo-os com a atitude de respeito, responsabilidade e colaboração. (AGUIRRE, p. 1-2)

A Educação em Direitos Humanos se fundamenta **na universalidade** inerente a todo ser humano em meio à diversidade étnico-cultural, **na indivisibilidade** e **na interdependência** dos direitos civis, políticos, econômicos e culturais e **na inviolabilidade**, formalizados e acordados nos Mecanismos de Proteção Internacionais e Nacional dos Direitos Humanos, a exemplo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Conferência Mundial de Teerã (1968), da Conferência Mundial de Viena (1993). Na "Declaración de México sobre educación en derechos humanos en América Latina y el Caribe", de 2001, se lê:

> La educación en derechos humanos debe centrarse en el sujeto individual y colectivo, y en todo momento debe reforzar la universidad, indivisibilidad y propender a la justiciabilidad de los derechos. Asimismo, incluir de manera integral la educación para la democracia y el desarrollo, trabajando la memoria histórica para el "nunca más". (UNESCO,2001)

A Educação em Direitos Humanos **cria multiplicidades de possibilidades de ações e metodologias de ação considerando**, envolvendo conhecimentos técnica do fazer pedagógico, a relação teoria e prática, o projeto político pedagógico, o material didático, o processo de avaliação, a realidade social e educacional, os conteúdos, a contextualização e o universo cultural. Letícia Olguin nesse aspecto argumenta,

> Devem ser metodologias que abram janelas para o mundo (...) que possibilitem a participação dos estudantes (...) que possibilitem a contradição (...) que procurem sistematicamente o desenvolvimento do pensamento para que a reflexão e a crítica sejam possíveis (...) que fortaleçam vínculos do estudante com o grupo de pares, com a instituição, com a comunidade, com o país e o mundo (...) metodologias globalizadoras que constituam o desenvolvimento de atitudes, componentes cognitivos e comportamentais (...) uma metodologia realista, que envolva a vivência cotidiana e a prática diária. (OLGUIN, 1997, p.2-3)

Na "Declaración de México sobre Educación en Derechos Humanos en América Latina y el Caribe", destaca-se a afirmativa,

> La educación en derechos humanos debe desarrollar metodologías, objetivos y enfoques sectoriales e debe trabajar con ejes transversales apropiados para cada nivel, grado, disciplina y carrera. Adicionalmente, debe propiciar el uso de nuevas tecnologías informáticas y de Internet y aprovechar diferentes expresiones artísticas. (2001, p. 4)

A Educação em Direitos Humanos **é atravessada por relações de poder.** Afirma Candau,ao explicitar esse princípio,

> (...) gera tensão entre falar e calar sobre a própria história pessoal e coletiva como necessidade de trabalhar a capacidade de recuperar a narrativa das histórias na ótica dos direitos humanos. (CANDAU, 1998, p 36-27)

A Educação em Direitos Humanos, como cita Dornelles, **se desenvolve de modo desigual de acordo com a construção diferenciada do processo de democratização em cada sociedade.**

> A educação em direitos humanos é uma prática que tem desenvolvido desigualmente nos objetivos e metodologias (...) a educação em direitos humanos é uma forma de passar o processo de democratização do continente. (DORNELLES, 1998., p.12)

A Educação em Direitos Humanos **possui um potencial crítico e transformador da realidade pedagógica, da realidade social e institucional,** argumenta Beto e Zenaide,

Para Frei Beto:

> O educador não educa: ajuda a educar e, ao fazê-lo, predispõe à educação. E todo o processo educativo tem como ponto de partida e de chegada a ação dos sujeitos educados (educandos e educadores) na transformação da realidade em que se inserem. (BETO, 1998, p. 54)

Para Zenaide,

> A educação em direitos humanos aflora diferentes conflitos e tensões provenientes dos dilemas que esta

> provoca ao relacionar e por em confronto a leitura entre as necessidades pessoais e a realidade social e institucional, entre o currículo explícito e implícito, entre os princípios e a prática contraditória. É, no entanto da vivência das contradições sociais e institucionais que se torna possível potencializar uma atitude questionadora, capaz de gerar a vontade de mudanças, indispensável para a construção de uma cultura de direitos humanos. (Ver ZENAIDE, 2003, p.11)

A Educação em Direitos Humanos **atravessa os conteúdos e as práticas sociais e institucionais,** ressignificando os métodos, os conteúdos, as relações, os climas, a cultura, os projetos de vida e de trabalho, logo ela não pode ser reduzida a disciplinas ou a ações pontuais e desintegradas. A integralidade ocorre segundo Dornelles, através de um conjunto de atividades que promovam um clima no qual os direitos humanos sejam respeitados.

> A educação para os direitos humanos significa a aceitação da pluralidade cultural e, ao mesmo tempo, exige a educação na identidade e na semelhança. Assim, a educação para os direitos humanos não pode ser parcelada, setorizada ou acessível apenas para alguns grupos ou pessoas. Deverá ser integral e totalizadora da realidade. (DORNELLES, 1998, p.12)

Como ressalta Candau, a prática da educação:

> Não reduz a problemática da educação aos direitos humanos à introdução de uma nova disciplina escolar ou à mera afirmação de que deve perpassar todos os conteúdos curriculares transversalmente. (CANDAU, apud NUEVAMERICA, 1998, p. 36-37)

O **diálogo multi e interdisciplinar por sua vez implicam numa formação abrangente**, não apenas numa disciplina, como define Benevides (1997). Luiz Perez Aguirre complementa sobre o caráter dinâmico, dialético e integral da educação em direitos humanos, quando ela implica em mudanças didático-pedagógicas. Diz o autor,

> Princípios da educação em direitos humanos: multidisciplinaridade, articulação com o cotidiano e as situações concretas mutantes, a questão da impunidade e suas implicações para a paz e a democracia. (SILVA, Op. cit, p. 94)

> A complexidade da noção de DH, sua dinâmica e dialética obriga-nos a modificar nossos métodos de sensibilização (...) o caráter pluridimensional (...) a articulação entre a educação formal e a descolarizada (AGUIRRE, p.2-3)

A Educação em Direitos Humanos **flexibiliza a inter-relação entre temas e conteúdos e promove o diálogo intercultural**, na medida em que retrata as diferenças sociais, denuncia as desigualdades, afirma e celebra as diversidades, colocando os saberes a fazerem uma autocrítica e a produzirem novas formas de produção de conhecimento em que o outro não se apresenta apenas como objeto, mas como sujeito do processo. Candau ressalta a tensão entre atomização e integração de temas como questões de gênero, meio ambiente, questões étnicas, diversidade cultural.

> A educação em direitos humanos vai favorecer o reconhecimento dos diferentes grupos sociais e culturais, criando-se espaços para que seus valores, conhecimentos e tradições sejam valorizados, reconhecidos e respeitados, estimulando, portanto, o diálogo intercultural. (CANDAU, 1997)

A Educação em Direitos Humanos **permeia e atua no cotidiano**, dialogando passado e presente como uma forma de projetar o aqui e o agora com o amanhã, como uma forma de resistir a dissociação entre o campo do teórico e o prático, o plano do discurso e da ação. Reforça Nahmías,

> O conhecimento dos direitos humanos possui uma dimensão universal e uma culturalmente arraigada a história, as tradições e na cotidianidade da existência (...) o conhecimento dos direitos humanos não só tem uma expressão real nos instrumentos jurídicos que o consagram, senão que também que concretiza em significações e representações que pessoas concretas outorgam aos direitos humanos em suas vidas cotidianas. (NAHMÍAS, apud NUEVAMERICA, 1998, p.42)

A Educação em Direitos Humanos possibilita **a construção e formação de sujeitos de direitos.** Nahmías, Benevides, Dornelles e Luckesi, ressaltam a dimensão política em que o sujeito na educação em direitos humanos se insere como protagonista e parte do processo.

> É preciso estabelecer o sentido da educação em direitos humanos desde uma visão crítica para dimensionar e valorizar os processos comunicativos e de interiorização que conduz a construção de sujeitos com capacidade autônoma para pensar, atuar e emitir juízos éticos. (NAHMIAS, apud NUEVAMERICA, 1998, p.43)

> Reconhecer que o cidadão é sujeito de direitos e deveres, mas também sujeito criador de direitos.(BENEVIDES, 1997, p.13)

> Reconhecer que cada ser humano pode e deve, em todo momento e lugar, ser agente de sua história, enquanto indivíduo e enquanto ser social (...) educar para os direitos humanos significa assumir o direito fundamental de ser sujeito, ser pessoa. (DORNELLES, 1998, p.12)

> Formar o educador a meu ver seria criar condições para que o sujeito se prepare filosófica, científica, técnica e afetivamente para o tipo de ação a exercer (...) o ideal seria que educador e educando, conjuntamente conseguissem, atuando praticamente no e com o mundo e meditando sobre essa prática, desenvolver tanto conhecimentos sobre a realidade como atitudes críticas frente à mesma aprendemos bem, com mestria, aquilo que praticamos e teorizamos. (LUCKESI apud GADOTTI, Op. Cit., 1999, p.29)

A Educação em Direitos Humanos **integraliza as concepções históricas dos direitos humanos,** articulando a dimensão individual e coletiva e as concepções históricas e filosóficas dos direitos humanos. Nesse sentido destacam-se as contribuições de Nahmías, Beto, Benevides e Fester.

> A dimensão ética dos direitos humanos nos leva a pensar desde sua função crítica diante das condições sociais, fazendo com estes passem do conhecimento formal para o âmbito real de seu exercício, abrindo para o enfoque cultural e pedagógico de fortalecer a integralidade das três gerações de direitos: civis e políticos; os direitos sociais, econômicos e culturais; e os direitos ao desenvolvimento, a paz, dos povos, ao meio ambiente, das crianças, das mulheres e dos grupos discriminados. (Nahmías apud Nuevamérica, p.

> 43) (NAHMÁIS, apud NUEVAMERICA, Op. Cit., p.43)
>
> Um programa de educação em direitos humanos deve englobar os direitos de liberdade (...) os direitos da igualdade (...) e os direitos da solidariedade. (BETO, 1998, p.51)
>
> A realidade social econômica, política e cultural do meio, como referencial teórico (...) A compreensão efetiva sobre a integralidade e a indivisibilidade dos direitos fundamentais. (BENEVIDES, 1997, p.13)

A Educação em Direitos Humanos **contribui para a formação de novos hábitos, valores e atitudes,** como afirmam Aguirre e Silva.

> Educar para os DH é assumir o primeiro direito fundamental de ser pessoa todo ser humano se converte em educador que promove os DH quando tem clareza crítica e equilibrar o tato ao questionar costumes e comportamentos pessoais e coletivos baseados na autodefesa frente aos demais, substituindo-os com a atitude de respeito, responsabilidade e colaboração (AGUIRRE, Op. Cit. P 2-3)
> Educação como formação de hábitos exige um compromisso moral de afirmação dos direitos humanos (...), pois a formação de hábitos exige um conjunto de valores, necessários para as ações humanas (...) o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana (...) os valores contidos nos direitos humanos abrem os horizontes para um outro modo de ver o mundo, os homens, suas atividades e relações (...) a educação em direitos humanos é uma prática educacional moralmente necessária

> (...) que implique que as pessoas superem e rejeitem violações de direitos humanos. (SILVA, Op. Cit., p.89-91)

A Educação em Direitos Humanos **adota os princípios metodológicos da educação popular**, como constatam Silva, Beto e Fester:

> A educação em direitos humanos não deve ser entendida como uma prática alternativa à educação popular, mas como uma nova dimensão dela. (SILVA, Op. Cit., p.69)

> A educação em direitos humanos deve ser dialógica, adotando o educador posturas que levem à colaboração, união, organização, síntese cultural e reconstrução do conhecimento. Deve superar comportamentos comuns na educação tradicional, tais como sedução, manipulação, concorrência, invasão cultural e imposição de valores e de conhecimentos (...) A metodologia adequada à educação em direitos humanos é a educação popular inspirada no método de Paulo Freire. Ela considera o educando o centro do processo educativo, parte do método indutivo, vai da prática à teoria para retornar e melhor qualificar a prática. Parte de coisas concretas e utiliza recursos como dramatização, simulação de casos, papelógrafo, desenhos, jogos, pesquisas e, sobretudo, valoriza a narrativa oral e existencial dos educandos. (BETO, 1998, p. 52-54)

> A educação em direitos humanos compreende as seguintes etapas: sensibilização, problematização, construção coletiva da interdisciplinaridade, acompanha-

> mento sistemático do processo nas escolas e formação permanente de professores. Os educando devem trabalhar nos temas da conceituação e do histórico dos direitos humanos, relacionando-os sempre com os problemas locais da comunidade e da nação. (FESTER apud BETO, 1998, ,p. 53)

A Educação em Direitos Humanos **promove a educação para a justiça social e a paz,** gerando uma cultura ético-social comunitária em defesa da vida e da preservação da espécie humana, estabelecendo um compromisso com a humanidade.

> A educação em direitos humanos é uma educação de justiça e a paz. Uma pessoa só pode dimensionar bem seus próprios direitos na medida em que reconhecem os direitos alheios, sobretudo aqueles que são fundamentais à sobrevivência. (BETO, 1998, p.53)

> Como educação para a paz, o ensino de direitos humanos constitui uma forma de organizar a verdadeira educação cívica e ética do nosso tempo.(RAYO, Op. Cit, 13)

> Uma educação que considere os "outros", sua especificidade, sua legitimidade de existir e se expressar, seres sociais que devem ser respeitados sem preconceitos de nenhuma espécie; (...) A educação para os direitos humanos significa a aceitação da pluralidade cultural e, ao mesmo tempo, exige a educação na identidade e na semelhança. Assim, a educação para os direitos humanos não pode ser parcelada, setorizada ou acessível apenas para alguns grupos ou pessoas. Deverá ser integral e totalizadora da realidade; (...) Educar para os direitos humanos significa assu-

> mir o direito fundamental de ser sujeito, ser pessoa; (...) Reconhecer que cada ser humano pode e deve, em todo momento e lugar, ser agente de sua história, enquanto indivíduo e enquanto ser social; (...) Ter consciência de que as conquistas neste campo são débeis e lentas, já que são direitos que pressupõem uma exigência que leva a uma ação política; (...) É um pacto de amor com os outros e requer, antes de tudo, compromisso e paixão. (DORNELLES, 1998, p.12)

4.4. As Dimensões da Educação em Direitos Humanos

Ao abordarem os princípios teóricos e metodológicos da educação em direitos humanos os pesquisadores e educadores tratam das diferentes dimensões da prática. São princípios que atravessam a questão ética, a questão cultural e a questão política. A prática da educação em direitos humanos apresenta dimensões articuladas, tais como:

Educativo-Cultural – constrói novos modos de pensar, sentir, agir e relacionar-se; promove uma educação intercultural; forma pessoas como agentes culturais; afeta a cultura na medida em que faz uma crítica aos costumes e forma hábitos e atitudes; valoriza processos comunicativos; constrói compromisso moral; proporciona a formação de uma consciência dos valores; transmite saber sobre os direitos e deveres de modo a construir uma consciência cidadã, promove uma cultura legal; desvela os problemas sociais na perspectiva de seus fatores determinantes; ensina a respeitar o outro com suas diferenças; educa para a pluralidade; promove a afirmação da identidade;

Ético-Social – Promove uma ética do público e da solidariedade; promove sentidos para a vida social; abre novos horizontes e janelas; erradica o autoritarismo, constrói um clima democrático; desvela e critica a indiferença e o alheamento; sensibiliza para relação com o outro; cria a mentalidade de que o homem enquanto ser universal é um bem da humanidade; cria novos modos de convivência social;

faz entender o sentido universal da liberdade e da igualdade; cria um pacto de amor com a humanidade; exercita a tolerância;

Político-Educativa – concebe uma metodologia multidimensional; provoca mudanças para que se superem e rejeitem as violações; potencializa uma atitude questionadora; desvela a necessidade de introduzir e se comprometer com mudanças; gera tensão; exercita a autonomia; gera a indignação; produz mudanças políticas; desenvolve atitudes pessoais e grupais mobilizadoras; articula o cotidiano; concebe os sujeitos da ação como agentes de saber e ação; desenvolve uma pedagogia da co-responsabilidade; cria vínculos;

Jurídico-Educativa - ensina a usar a lei para auto-proteção e proteção do grupo e dos ideais e projetos de sociedade; capacita o sujeito para o exercício da conquista da defesa dos direitos humanos e de cidadania.

A educação em direitos humanos, por ser dialógica e interdisciplinar, agrega o vivencial e o histórico, o saber formal e informal, apresentando-se como afirma Silva, numa nova dimensão da educação popular: "A educação em direitos humanos não deve ser entendida como uma prática alternativa à educação popular, mas como uma nova dimensão dela" (SILVA, 1995, p.69). A contribuição mais valiosa que pode ter do movimento popular na educação em direitos humanos, segundo Silva, consiste:

> Na adequação da metodologia da educação popular para a produção de materiais e mensagens educativas simples, orientadas não só para o conhecimento dos problemas, mas, sobretudo todo o desenvolvimento de atitudes pessoais e grupais mobilizadoras". (SILVA, ibid., p.94)

Por outro lado, a especificidade da educação em direitos humanos foi construída ao longo da sua história prática, como afirma Silva:

> As origens das experiências educativas em direitos humanas na América Latina tiveram uma origem comum: buscar ações de defesa e denúncia de violações de direitos humanos na vida cotidiana de forma sistemática. Através de programas educativos, procura-se afetar a naturalidade e normalidade dessas violações (...) a educação em direitos humanos, quando produzem mudanças políticas, elas afetam as violações contundentes de direitos humanos, mas revelar-se-ão insuficientes para garantir sua fruição nas interações ordinárias entre as pessoas (...) por isso o ponto fulcral da educação em direitos humanos é o de ter possibilitado a aproximação entre educadores e organizações de direitos humanos para uma intervenção sistemática na formação de valores e hábitos.(SILVA, 1995, p.94-95)

5. A METODOLOGIA DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

A ação educativa em direitos humanos adota a prática pedagógica como processo. Nesse sentido, compreende-se a educação em direitos humanos como um processo interativo, crítico e constitutivo de sujeitos que interferem no seu cotidiano transformando-o. Essa dimensão prática e histórica do processo pedagógico que atua ao mesmo tempo com as dimensões do cotidiano, requer processos metodológicos que dêem conta das dimensões múltiplas dos sujeitos em relação, a exemplo da relação do sujeito com sua história pessoal e contextual, do indivíduo com os valores a exemplo da liberdade, do indivíduo com o coletivo, da relação entre teoria e prática, da relação entre os saberes e o processo de mudança ou de transformação da realidade acontecem.

Segundo Dornelles:

> O cotidiano é um processo pedagógico, um processo educativo (...) por processo pedagógico se deve entender o processo de transmissão da experiência, do saber, das crenças e valores de uma determinada sociedade (...) o desafio do processo de aprendizagem é o de aprender a pensar com liberdade, reconhecendo o outro como interlocutor e as outras verdades como legítimas (...) nada nos autoriza, a não ser o despotismo, a desprezar a quem pensa diferente de nós. A diferença é um elemento que fortalece e enriquece uma sociedade e um povo. Por isso não é possível uma educação emancipatória sem a liberdade. (DORNELLES apud NUEVAMÉRICA, 1998, p.12)

A educação enquanto processo implica segundo Nahmías,

> (...) um processo de criação, recriação ou produção de cultura e de formas de relações, é um caminho privilegiado para a construção de um modo de convivência que permite alcançar as aspirações mais elevadas do homem, o advento de um mundo e que os seres humanos, liberados do temor e da miséria, desfrutam a liberdade de palavras e da liberdade de crenças. (NAHMÍAS apud NUEVAMÉRICA, 1998, p.41)

A Relação entre sujeito e objeto na educação em direitos humanos implica numa interação simbólica e dinâmica, que envolve de modo interdisciplinar as diversas dimensões do sujeito com o objeto de sua ação e de suas relações. Como ressalta Warschauer,

> Nossa memória é uma memória de significados, que retém apenas aquilo que fale diretamente à nossa vida. (...) aquilo que não sentimos como algo importante não é retido em nossa memória de significados.

> É-nos insignificante (...) A reflexão não é uma condição da ação, pois é possível agir sem refletir. Para agir, só pensamos no que fazemos no momento. Já a reflexão é um pensamento em segundo grau, pois o homem repensa o que fez. (...) é no pensar da ação que possibilita ao professor articular os objetivos mais gerais da educação escolar e a realidade concreta de seus (WARSCHAUER, ibid., p. 34)

Aguirre trata da relação entre educador e educando na educação em direitos humanos, quando o mesmo, considera a dimensão da subjetividade associada à dimensão da razão não as dissociando. Frei Beto ressalta a relação entre indivíduo e o contexto, articulando dimensões distintas,

> A metodologia adequada à educação em direitos humanos é a educação popular inspirada no método Paulo Freire. Ela considera o educando o centro do processo educativo e, indutiva, vai da prática à teoria para retornar e melhor qualificar a prática. Parte de casos concretos.Ela direciona do local ao internacional, do pessoal ao social; do detalhe ao geral; do fato ao princípio; do biográfico ao histórico.(...) Todo o processo educativo tem como ponto de partida e de chegada à ação dos sujeitos educados (educadores e educandos) na transformação da realidade em que se inserem. (BETO, 1998, p.54)

Paulo Freire focaliza a ação educativa sobre os atores. Nessa concepção, os educandos são o centro da metodologia e não seu objeto como na educação bancária, sua perspectiva é histórica e interativa. Como afirma o autor, “Ninguém educa a ninguém, os seres humanos se educam em comunhão”.

A metodologia da Educação em Direitos Humanos segue os princípios teóricos da Educação Popular, da Interdisciplinaridade e da Didática Crítica, embora sua prática recorra a múltiplos procedimentos. A questão que se interpõe à prática do método é a relação entre os princípios, os objetivos, os recursos e os resultados das ações.

Vários são os autores que ressaltam a dimensão política da metodologia da educação em direitos humanos, entre eles Nahmías (1995), que afirma:

> Os delineamentos pedagógicos que emergem dos direitos humanos outorgam aos espaços pedagógicos um novo sentido, uma nova racionalidade que deve traspassar o projeto educativo, a participação dos estudantes no currículo, os valores e comportamentos que caracterizam a cultura escola (...) a qualidade da educação tem a ver com as relações interpessoais, com a qualidade do ambiente e do clima emocional delas e dos sujeitos. (NAHMÍAS apud NUEVAMÉRICA, 1998, p.41)

José Tuvilla Rayo (apud SILVA, 1995, p. 97) define que o ato de educar em direitos humanos deve abranger a sociedade como um todo a partir de uma pedagogia da responsabilidade, considerando que a "educação deve ter por finalidade a prática social, a interação com a prática social deve ter por finalidade a formação de uma pedagogia da responsabilidade".

Quando Rayo (1995, p. 13) aborda a educação em direitos humanos no campo da educação formal esse reforça também a dimensão prática metodológica: "A EDDHH implantado na escola deve basear-se em uma pedagogia do projeto e da ação", o que implica, em "tornar os alunos conscientes e criadores do seu próprio destino. Ensino que exige também aprender a ouvir, a aceitar as idéias dos outros, a partilhar, a co-reponsabilizar-se em tarefas comuns".

Rayo alerta para a visão de complexidade da educação em direitos humanos, quando o mesmo ressalta,

> A complexidade da noção de DH, sua dinâmica e dialética obriga-nos a modificar nossos métodos de sensibilização (...) a considerar seu caráter pluridimensional (...) a convicção de se conceber enquanto agente histórico; utilizar a pedagogia do testemunho (...) promover a articulação entre a educação formal e a descolarizada (...) evitar transformar a ação em vitrine (...) desenvolver a autocrítica pessoal (...) alerta com a duplicidade da linguagem e do pensamento (...) lutar contra o desalento e a resignação. (RAYO, ibid.,p.13)

Tomando como fundamentos teóricos os princípios da educação em direitos humanos, pode-se identificar um conjunto de atitudes a serem construídas na relação dinâmica e interativa dos atores, a exemplo: reconhecimento da igualdade e da necessidade da interdependência nas nações e dos povos; desenvolver o querer bem e ouvir o outro; dialogar com as diferenças e os conflitos; promover o exercício da autonomia; ter consciência do inacabado; aprender a conduzir e respeitar as discussões; contextualizar e ler o mundo; exercitar a autonomia; comprometer-se com mudanças; ter competência e segurança; reconhecer os condicionamentos; ter bom senso e tolerância; respeitar e promover com os educandos a defesa dos seus direitos; estimular a alegria e a esperança; convencer-se de que a mudança é possível; ter curiosidade; ter um método e uma postura investigativa; respeitar o saber do outro; construir com os educandos sentidos nas atitudes e ações; ter criticidade e autocrítica; enfrentar o risco e ter uma atitude de busca; rejeitar as formas de discriminação; reconhecer a identidade cultural; refletir criticamente a prática

4.5.1. As Estratégias Metodológicas adotadas em Programas de Educação em Direitos Humanos

O Programa Interdisciplinário de Investigaciones en Educación – PIIE realizado em 1971 no Chile, adotou como estratégias a reflexão teórica, as oficinas permanentes e o trabalho experimental e definiu como temas básicos: diagnóstico da realidade - concepções de Direitos Humanos – Socialização de Experiências – Produção de Material Educativo e Instrumentos Pedagógicos

O Instituto Peruano de Educación en Derechos y la Paz – IPEDEHP no Peru que trabalhou com educadores adotou como estratégias:

> Desenvolver uma educação na perspectiva dos direitos humanos; Desenvolver temas de educação que sirvam como meios que contribuam na prevenção de violações de direitos humanos; Apoiar a formação e capacitação de docentes; Propor alternativas metodológicas através de materiais didáticos; Uma metodologia que parta da vida cotidiana de cada professor; Privilegiar momentos da vida escolar; Introduzir o tema por meio da participação, integralidade, crítica e diálogo; Reflexão e transformação da prática educativa; Círculos educativos. (PPEDEHP apud SILVA, 1995, p.84)

O Serviço de Paz e Justiça – SERPAJ entre as ações desenvolvidas entre 1988 e 1989, adotou como estratégias na educação formal, segundo Silva:

> Contribuir para a promoção de correntes de discussão e reflexão sobre direitos humanos e suas implicações no ensino formal; Promover a análise e a reflexão dos docentes para suas próprias práticas educativas; Propiciar a elaboração e a realização de experiências

> educativas inspiradas nos direitos humanos; Recolher e sistematizar as experiências alternativas em ordem de desenvolvimento de uma prática educativa cotidiana concordante com os direitos humanos. Seminários-oficina; Temas: condições da prática docente - linhas de reflexão do tema direitos humanos para analisar a prática educativa – merco de referência para o desenho de experiências educativas alternativas – registro e avaliação – propostas de desenvolvimento de trabalhos posteriores. (SERPAJ apud SILVA, 1995, p.85-86)

Rayo apresenta um conjunto de estratégias para a ação da educação em direitos humanos no campo da educação formal,

> Reformular e desenvolver, nos processos de aprendizagem e formação, uma conduta de atitudes baseadas no reconhecimento da igualdade e da necessidade da interdependência nas nações e dos povos; Conseguir que os princípios da DUDH e da Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial cheguem a fazer parte integrante da personalidade de cada sujeito, para que os aplique na vida cotidiana; Instigar os educadores a pôr em prática, em colaboração com alunos, pais, organizações interessadas e comunidade, métodos que, apelando à imaginação criadora das crianças, preparem-na a exercer seus direitos e gozar de suas liberdades, reconhecendo e respeitando os direitos dos outros, e cumprindo suas funções na sociedade. (RAYO, 1996, p. 13)

Letícia Olguin ressalta na sua contribuição teórica para a educação em direitos humanos no campo formal, quando aponta para a re-

flexão acerca das contradições entre o discurso e a prática, o cuidado com os conteúdos, os enunciados, a metodologia e a realidade que se apresenta.

> É imprescindível estarmos atentos para evitar contradições entre certos enunciados curriculares e sua possibilidade de colocá-los em prática, em virtude da dinâmica operatória dominante das instituições educativas. (...) duas objeções podem ser formuladas (...) existe uma concepção meramente declaratória, nominalista dos direitos humanos, que o reduz a um conjunto de informações (...) o conjunto de disciplinas reforça este enciclopedismo e torna mais questionável a ação das instituições de ensino.(...) a informação necessária não é relativa aos direitos humanos, mas concernente aos objetivos ou situações em que estes se põem em vigência. Portanto desta perspectiva não é necessária somente à inclusão de um conteúdo especial sobre os Direitos Humanos, mas concernente aos objetivos ou situações em que estes se põem em vigência, (...) uma mudança de enfoque (...) devem ser metodologias que estimulem a participação ativa, consultiva e decisória dos estudantes; que possibilitem a contradição; que abram as janelas para o mundo; que procurem sistematicamente o desenvolvimento do pensamento; metodologias totalizadoras e realistas (OLGUIN, 1996, p.15)

Benevides, ao desenvolver os fundamentos ético-políticos da educação em direitos humanos e para a cidadania democrática, destaca algumas estratégias metodológicas, quais sejam, o de fazer os sujeitos terem consciência dos seus direitos e deveres enquanto cidadãos, o de promover uma capacitação em que o exercício da liberdade rompa com as visões verticais e absolutas do poder, o de educar os sujeitos

para que os mesmos se reconheçam não apenas como sujeitos titulares, mas criadores de direitos. Benevides (1997) enfatiza na sua proposta a dimensão cultural e política da educação em direitos humanos, quando trata especificamente da relevância da formação de mentalidades republicanas e democráticas na formação de sujeitos ativos para o exercício da cidadania democrática.

Um programa educativo em direitos humanos, segundo Frei Beto (1998) deve:

> Englobar os direitos de liberdade, igualdade e solidariedade; Humanizar, o que significa suscitar nos educandos capacidade de reflexão e de crítica, bem como a aquisição do saber, o acolhimento do próximo, a sensibilidade estética, a capacidade de encarar os problemas da vida, o cultivo do humor, etc (...) ser dialógica, adotando o educador posturas que levem à colaboração, união, organização, síntese cultural e estruturação do conhecimento. Deve superar comportamentos comuns na educação formal, tais como a sedução, manipulação, concorrência, invasão cultural e imposição de valores e concorrências. Beto (1998, p.52)

Fester, educador popular atuante na área da educação em direitos humanos junto à educação formal, ressalta algumas orientações metodológicas, baseadas no princípio da indignação, da conflitualidade, da contradição, da ação, da

> A educação em direitos humanos deve adotar a pedagogia da indignação e jamais do conformismo. A metodologia deve induzir os educandos à participação social, à contradição, à visão universal que supere etnias, classes, nações, etc; estimulando a criatividade, fortalecendo os vínculos com a comunidade e tendo

> como referência à realidade na qual se vive hoje. (...) Os Direitos humanos não são um tema específico. Os princípios dos direitos humanos devem estar presentes em todas as disciplinas curriculares.(FESTER apud BETO, 1998, p. 52)

A educação em direitos humanos segundo Fester, compreende as seguintes etapas: sensibilização, problematização, construção coletiva da interdisciplinaridade, acompanhamento sistemático do processo nas escolas e formação permanente dos professores.

A oficina pedagógica para Candau constitui uma estratégia privilegiada, considerando que ela enfrenta o problema do obstáculo entre teoria e prática, da socialização e do intercâmbio entre os atores, da construção coletiva do conhecimento e do exercício da participação. A oficina como estratégia, se converte segundo Gonzales Cubelles (apud Candau, 1999, p. 23) "no lugar do vínculo, da participação, da comunicação e, finalmente, da produção de objetos, acontecimentos e conhecimentos". Candau define as oficinas pedagógicas, como

> (...) espaços de construção coletiva de um saber, de análise da realidade, de confrontação e intercâmbio de experiências, de exercício concreto dos direitos humanos. A atividade, a participação, a socialização da palavra, a vivência de situações concretas através de sociodramas, a análise de acontecimentos, a leitura de acontecimentos, a leitura e discussão de textos, a realização de vídeo-debates, o trabalho com diferentes expressões da cultura popular, etc, são elementos presentes na dinâmica das oficinas. (CANDAU, 1999, p. 23)

5. OS RECURSOS UTILIZADOS DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

Os recursos metodológicos utilizados na educação em direitos humanos, para serem coerentes com os princípios e objetivos, ampliam-se de acordo com a capacidade dos atores envolvidos de interagirem e inovarem o processo pedagógico. Os **recursos dramáticos** envolvem a espontaneidade, a interação, a participação e a expressividade individual e coletiva. São eles: as dinâmicas de grupo, a dramatização, os jogos dramáticos, o sociodrama, o psicodrama pedagógico, os exercícios de expressividade, o teatro.

Os **recursos ideográficos e gráficos,** por sua vez, desenvolvem a expressividade projetiva das imagens e do desenho. Os desenhos, as charges, o vídeo-debate, o filme, a fotografia, o recorte e a colagem de imagens, são importantes recursos utilizados na educação em direitos humanos.

A **pesquisa investigativa** através do diagnóstico participativo, de técnicas coletivas de investigação, proporciona a leitura crítica da realidade, a capacidade de problematização, a análise das demandas, a definição de prioridades e o planejamento das ações.

A **leitura crítica do cotidiano** pode ser realizada através de diferentes recursos que foquem a prática da vida diária. A **produção de material didático** na educação em direitos humanos é uma constante, uma vez que o educando é um sujeito construtivo no processo de produção do conhecimento. A cartilha, os textos construídos significam o processo e utilizam os testos gráficos sejam de revistas, jornais, textos didáticos, cartas, artigos, material literário (textos, poesias).

Os **recursos sonoros** também constituem relevantes recursos pedagógicos. Trata da canção, da dança, dos rituais, da análise das músicas. Os **recursos da informática** hoje ampliam as possibilidades de acesso dos educadores a textos, imagens, canções, textos, fatos, entre outros.

Os **recursos testemunhais** são inconfundíveis na educação em direitos humanos, pois através destes o sujeito participa ativamente da história e dos processos de lutas. São exemplos desse recurso, a participação dos educandos em vigílias, caminhadas, participação de sessões, gritos dos excluídos, concentrações públicas, entre outros.

A **produção e a distribuição de material informativo** é outro recurso utilizado na luta em prol da promoção dos direitos humanos. A difusão da informação requer muitas vezes a capacidade de sensibilização e comunicação, requerendo dos educadores uma maior conhecimento da informação, da comunicação e da linguagem. São muitos usados no trabalho de difusão, os panfletos, os painéis, o folheto, o jornal.

Os **encontros** são outro recurso na educação em direitos humanos, seja ele com fins científicos e culturais (fóruns, seminários, congressos), sejam os de caráter político (conferências, congressos, debates), sejam os de caráter interacional (as vivências, as oficinas).

A **história de vida** pode ser um importante recurso para relacionar o pessoal e o contextual, o vivencial e o teórico, o subjetivo e o objetivo.

A **elaboração conceitual** por sua vez constrói com os sujeitos os significados vivenciais para então promover a articulação teórica, articulando significados vivenciais e conceitos.

As **técnicas de interrogação e de discussão** de dilemas éticas podem também ser utilizadas como recurso didático na educação em direitos humanos e de acordos de convivência.

6. OS RESULTADOS DA AÇÃO EDUCATIVA EM DIREITOS HUMANOS

As ações educativas em direitos humanos não resultam em produção material, mas em produções subjetivas, atitudinais, culturais, sociais e políticas. Dentre os resultados qualitativos desejados e construídos com a educação em direitos humanos, observam-se sentimentos, atitudes, comportamentos, processos cognitivos e culturais, ações coletivas, produção de informação e de conhecimento, processos de planejamento e de intervenção social. São produtos no plano ético e subjetivo, no plano cognitivo e relacional e no campo político e comportamental, como mostram os exemplos abaixo:

Dimensão Ética e Subjetividade:

Sentimentos vivenciados de indignação, de identificação com o outro que passa por situação de violências e injustiças;esenvolvimento de mecanismos de reconhecimento de si e do outro como pessoa e cidadão, diante de processos e práticas violadoras dos direitos; Ler as atitudes preconceituosas e os comportamentos de discriminação; Construção de uma cultura de respeito, crítica e construção das leis; Sentimento de busca permanente pela justiça social; Afetamento do modo de sentir, pensar e agir em relação aos outros; Valorização dos processos relacionais e de comunicação; Formação de hábitos e atitudes; Desvelamento das contradições sociais e institucionais; Promoção da ética do público; Mobilização de sentimentos de solidariedade; Critica as posturas de indiferença e naturalização das formas de violência; Entender o significado universal da liberdade; Exercício de tolerância; Afirmativa das identidades sociais

Processos de Informação e Conhecimento

Aprendizagem de atitudes de tolerância, respeito, partilha; Processos cognitivos de tomada de consciência dos direitos e deveres; Processos educativos de formação política; Identificação das injustiças e contradições sociais; Acesso à informação e a socialização do saber; Leitura crítica da realidade social, das práticas institucionais e sociais; Consciência dos fatores que levam as violações aos direitos humanos; Visão crítica da cultura; Consciência da vulnerabilidade e promoção da autodefesa; Informação dos mecanismos de proteção internacionais e nacionais;

Processos Políticos

Vivências participativas de organização, de mobilização, de defesa e de luta pelos direitos humanos; Processos de luta pelas conquistas jurídica e social dos direitos de cidadania; Criação e conquista de direitos; Cumprimento de deveres; Politização dos conteúdos e práticas; Mobilização e exercício da autonomia; Construção de acordos e pactos de negociação dos conflitos; Pedagogia da co-responsabilidade e da ação; Postura crítica e questionadora.

CONSIDERAÇÔES FINAIS

As práticas de educação em direitos humanos reivindicam como objeto de ação do educador em direitos humanos a promoção e a defesa dos direitos humanos, de modo que não desarticula a educação da cultura e da ação política. Para isso, intervém sobre distintas relações sociais e institucionais, sobre diferentes públicos, lugares e espaços, no âmbito do público e do privado, sob distintas dimensões.

A educação em direitos humanos se coloca com uma concepção crítica da educação e da história social, inserindo o sujeito no centro do processo educacional. O contexto histórico coloca para todos os segmentos da sociedade e do Estado, um processo de construção de uma política pública de educação em direitos humanos, articulando atores sociais e institucionais, de modo a qualificar o processo democrático na construção dos valores e das práticas. O momento se coloca como propício para a pesquisa e para os seminários temáticos, envolvendo as questões de caráter filosófico, teórico e metodológico da prática da educação em direitos humanos.

A reflexão que se propôs nesse artigo de construir conceitualmente a educação em direitos humanos a partir da análise da prática, envolve algumas categorias de análise para ser discutida e ampliada com os educadores.

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, Luiz Perez. Educar para os direitos humanos: o grande desafio contemporâneo. São Paulo. Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos. (mimeo)

____. Jornal da Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos. São Paulo: Congresso Nacional de Educação em Direitos Humanos. São Paulo, 1997 (Edição Especial).

ALVES, José Augusto Lindgren. **A arquitetura internacional dos direitos humanos.** São Paulo: FTD, 1997.

BENEVIDES, Maria Victoria. Educação, Democracia e Direitos Humanos. Jornal da Rede Brasileira de Educação em Direitos Hu-

manos.São Paulo, 1997 (mimeo).; O desafio da educação para a cidadania. In: AQUINO, Julio Groppa. **Diferenças e preconceitos na escola -** alternativas teóricas e práticas. São Paulo: Summus, 1998.

BETO, Frei. Educação em direitos humanos. ALENCAR, Chico. **Direitos mais humanos.** Rio de Janeiro: Editora Garamound, 1998.

BOSI, Alfredo. Educar para os direitos humanos. Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos. São Paulo. (mimeo)

BOVI, Lígia. Transparência apresentada em seminário da Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos. São Paulo, 1997. (mimeo)

BRASIL, **Programa Nacional de Direitos Humanos I**. Brasília, Ministério da Justiça, 1998.

BRASIL, **Programa Nacional de Direitos Humanos II**. Brasília, Ministério da Justiça, 2002.

CANDAU, Vera e SACAVINO, Susana. **Educar em direitos humanos** – construir a democracia. DP&A editora, 2000.;Experiências de educação em direitos humanos na América Latina: o caso brasileiro. Rio de Janeiro: Cadernos Novamérica, No. 10 setembro de 2001.

CANDAU, Vera e SACAVINO, Susana. **Educar em direitos humanos** – construir a democracia. DP&A editora, 2000.

CANDAU, Vera e ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares (Orgs.) **Oficinas Aprendendo e ensinando direitos humanos.** João Pessoa: JB, 1999.

CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos – desafios para a formação de professores. Nuevamérica, 1998, No. 78p 36-39.; Educação em direitos humanos: uma proposta de trabalho.

CARNEIRO, Glória Maria e ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. Representações Sociais da Prática Institucional em Direitos Humanos e Educação Popular. João Pessoa: PIBIC/CNPq, 1975. (mimeo).

DALLARI, Dalmo e Outros. **Acesso ao tema cidadania**. São Paulo: Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos/ Comissão

de Justiça e Paz/Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1996.

DORNELLES, José Ricardo Wanderley. O desafio da educação em direitos humanos Nuevamérica, 1998, No. 78p 10-13.

ESQUIVEL, Adolfo Pérez. Os direitos humanos hoje na América Latina. Nuevamérica, 1998, No. 78 p 18-21.

FAZENDA, Ivani C. Arantes. **Interdisciplinaridade:** história, teoria e pesquisa. São Paulo: Papirus, 1994.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. Saberes necessários à prática educativa.São Paulo: Paz e Terra, 1998.; **Pedagogia da indignação** – cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

GADOTTI, Moacir. **Educação e poder.** São Paulo: Cortez, 1991.; **História das idéias pedagógicas**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

MAGENDZO, Abraham. O currículo escolar. Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos. São Paulo. (mimeo)

MOSCA, Juan José e AGUIRRE, Luis Peres. **Direitos humanos** – pautas para uma educação libertadora. Petrópolis: Vozes, 1990.

NAHMÍAS, Marcela Tchimino. Algumas aproximações da educação e direitos humanos._Nuevamérica, 1998, No. 78. P. 40-43.

NICOLUESCU, Basarab et al. **Educação e transdisciplinaridade.** Brasília: UNESCO, 2000.

NUEVAMÉRICA, Derechos Humanos: para quien?Julho 1998 No. 78

OLGUIN, Letícia. Enfoques metodológicos no ensino e aprendizagem dos direitos humanos. Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos. São Paulo. (mimeo)

Pacto dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. VILHENA, Oscar Vieira. **Direitos humanos –** normativa internacional. São Paulo: Max Limonad, 2001.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos no ensino superior. São Paulo: PUC/SP, 2000. (mimeo)

RAYO, José Tuvilla Alguns aspectos teóricos do ensino dos direitos humanos. **Acesso ao tema cidadania.** São Paulo: Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania/ Comissão de Justiça e Paz/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1996.

SACAVINO, Susana. Neoliberalismo, democracia e direitos humanos. Nuevamérica, 1998, No. 78p 22-25.;Educação em direitos humanos e democracia.

SILVA, Humberto Pereira. Educação em direitos humanos: conceitos, valores e hábitos. São Paulo: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da USP, Tese de Mestrado, 1995.(mimeo)

UNESCO, Declaración de México sobre educación en derechos humanos en América latina y caribe. México, 2001 (mimeo)

UNESCO, Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância (CMR), Durban, África do Sul, 2001. (mimeo)

WARSCHAUER, Cecília. **A roda e o registro -** uma parceria entre professor, alunos e conhecimento. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. Direitos Humanos na Extensão Universitária. João Pessoa: UFPB, 2001.(mimeo); **Direitos humanos na universidade**. João Pessoa: Editora Universitária, 2001.

ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares (Org.) **Relatório de educação em direitos humanos na Paraíba.** João Pessoa: PNDH/SSP/CEDDHC, 1999.

ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares e CARNEIRO, Glória Maria. Representações sociais da prática institucional em direitos humanos e educação popular em João Pessoa – Relatório Final de Pesquisa. João Pessoa: UFPB, 1995 (mimeo)