

## 2

### As Críticas Tradicionais aos Direitos Humanos

No capítulo anterior, observou-se a trajetória profundamente paradoxal dos direitos humanos. Esses paradoxos têm como causas aspectos que se originaram desde as primeiras declarações de direitos, o que vincula diretamente a concepção dos direitos humanos à modernidade. Inevitavelmente, é com o instrumental da modernidade que os direitos humanos encontram seu campo de atuação. Essa base recebeu críticas que se mantêm vivas até hoje e que se repetem nas teorias contemporâneas que buscam encontrar alternativas de modo a garantir a real satisfação desses direitos. A ilusão metafísica dos direitos humanos que não passam de palavras sem efeitos, os contornos ideológicos que os impedem de garantir uma proteção mais universal, a dependência da soberania que os tornam exequíveis apenas aos cidadãos dos estados nacionais, são as críticas tecidas por Burke, Marx e Arendt, respectivamente, que estremecem até hoje o fundamento dos direitos humanos e os colocam sob constante suspeita. Esses autores abriram o caminho para os questionamentos sobre os fundamentos e a real finalidade desses direitos. Caminhos estes que explicam, em parte, os motivos pelos quais os direitos humanos só têm paradoxos a oferecer. E que demonstram a necessidade de pensá-los sob outras perspectivas, tal como fizeram autores subsequentes.

#### 2.1

##### A ilusão dos direitos humanos: Edmund Burke

Nós não nos deixamos esvaziar de nossos sentimentos para nos encher artificialmente, como pássaros embalsamados num museu, de palha, de cinzas e de insípidos fragmentos de papel exaltando os direitos do homem<sup>181</sup>. (Burke)

Edmund Burke, em sua obra *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, escrita em 1790, já previa a afirmativa que muitos teóricos, ironicamente, vieram concordar anos mais tarde: de que os direitos humanos eram uma abstração<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> BURKE, Edmund *apud* BOBBIO, Noberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 87

<sup>182</sup> Douzinas faz uma relação pouco usual de Burke com outros autores: “Hannah Arendt concordou com a ênfase de Burke ao caráter local da proteção dos direitos. Michel Villey lembrou-nos de que Burke não era um reacionário comum. Ele apoiava fervorosamente a revolução americana e se mostrava

Apesar de seu conservadorismo extremo e de suas proclamações à superioridade dos ingleses, que atualmente soam ridículas, Burke deu uma contribuição crítica fundamental às declarações do século XVIII que inauguravam a teoria dos “direitos do homem”<sup>183</sup>. Embora muitos autores ignorem as suas ideias polêmicas, algumas de suas análises não se mostraram equivocadas à luz dos fatos que as sucederam.

Em defesa da Constituição inglesa, Burke atacara a Revolução Francesa, desde sua fase inicial. A sua principal objeção é de que o discurso dos direitos humanos segue uma orientação metafísica, de modo que de nada adianta discuti-los. Ao entrarem na vida prática, esses direitos, compreendidos de forma abstrata, não se adequam às complexidades das experiências humanas. Em suas palavras:

De que adianta discutir o direito abstrato do homem à alimentação ou aos medicamentos? A questão coloca-se em encontrar o método pelo qual deve fornecê-la ou ministrá-los. Nessa deliberação, aconselharei sempre a quem busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica<sup>184</sup>.

Esse caráter metafísico e abstrato tem como nefasto efeito um completo desapego à realidade. Isso porque Burke compreende que são as circunstâncias que determinam todo princípio político<sup>185</sup>. As realidades concretas e particulares são fundamentais para a prática política e, conseqüentemente, para a eficácia dos direitos. A especulação teórica é responsável por idealizar constituições e declarações de direito, ao contrário da prática política, que se preocupa com o particular e com o mutável<sup>186</sup>. Essa oposição burkeana entre juízos políticos ou práticos e juízos teóricos, é esclarecida por Douzinas:

---

crítico em relação ao tratamento dos índios e homossexuais por parte da classe governante inglesa da sua época. Críticos feministas e comunitaristas compartilham da objeção de Burke ao caráter abstrato e indeterminado do discurso dos direitos, muito embora desprezem sua política. Finalmente, abordagens pós-modernas do direito, influenciadas pela ética da alteridade associadas às filosofias de Levinas e Derrida, são críticas ao racionalismo dos direitos e enfatizam seu caráter localizado e enraizado. Nisso, elas não se acham tão distantes da afirmação de Burke de que apenas uma justiça individualizada pode proteger a liberdade”. (DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 160)

<sup>183</sup> Esse termo começou a ser utilizado depois de sua aparição em francês em *O Contrato Social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau. Com as reivindicações do movimento feministas, o termo foi substituído por “direitos humanos”. A nomenclatura “direitos do homem” será respeitada nos trechos originais dos autores.

<sup>184</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, pp. 89 - 90

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 50

<sup>186</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 161-162

Juízos práticos não podem ser suspensos até que todos os argumentos tenham sido sondados e avaliados; eles devem ser satisfeitos, portanto, com um grau de certeza e clareza inferior ao da teoria. Juízos teóricos, por outro lado, são dissociados e imparciais, frios e lânguidos. A teoria sempre parte do princípio e segue todo o caminho; a prática parte do precedente e da convenção e chega rapidamente ao fim. Finalmente, a teoria rejeita o erro e o preconceito, ao passo que o estadista faz bom uso deles<sup>187</sup>.

As ideias simples e retas, as quais as teorias são capazes de produzir, logo se esbarram com o caos da vida, já que “a natureza do homem é complicada; os objetivos da sociedade são da maior complexidade possível”<sup>188</sup>. Nenhum método pode ser universalmente válido e aplicado em todos os cantos. E, por isso, conclui Burke: “quaisquer disposição e direção simples de poder não podem adequar-se nem à natureza do homem, nem à qualidade dos negócios que trata”<sup>189</sup>. Por tal motivo, para Burke, aqueles que apoiavam os direitos humanos haviam negado a importância da tradição e da história. Para funcionarem, insistia ele, os direitos deveriam ser resultados de tradições e práticas duradoras<sup>190</sup>. O fundamento dos direitos permanece na história. As “abstrações metafísicas” não garantem a estabilidade das instituições, pois sem o vínculo emocional e efetivo com a realidade concreta não há força suficiente para impor a obediência. Por isso, a Declaração Francesa eram nas palavras de Burke “pedaços miseráveis de papel borrado sobre os direitos do homem”<sup>191</sup>. Douzinas compara os adoradores da metafísica com os atuais diplomatas e juristas internacionais:

Não há insulto maior às vítimas de catástrofes naturais ou produzidas pelo homem, de fome coletiva e guerra, de terremotos e faxina étnica, de epidemia e tortura, não há maior escárnio e desconsideração que dizer a essas vítimas que, de acordo com um importante tratado internacional, elas têm direito à comida e a paz, a um abrigo e a um lar ou a atendimento médico e a um fim aos maus-tratos<sup>192</sup>.

O discurso dos direitos, sem o auxílio da história, os tornam irrealis e inoperáveis. Não seria impreciso dizer que essa objeção de Burke aos entusiastas de aspirações metafísicas abriu os caminhos para uma crítica muito contemporânea: os direitos que estão desvinculados das situações, dos espaços e da cultura, tornam-se campo de batalha em que os interesses de poder se

<sup>187</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 161

<sup>188</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*, p. 90

<sup>189</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*, p. 90

<sup>190</sup> HUNT, Lynn. A invenção dos Direitos Humanos, p. 178.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>192</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 165

enfrentam para institucionalizar “universalmente” seus pontos de vista<sup>193</sup>. E, dessa forma, os direitos humanos tornam-se símbolos inquestionáveis, e bloqueiam outras perspectivas, como pode ser analisado no item que trata das intervenções humanitárias. Com o discurso de “amenizar” o sofrimento, projetos de transformações ficam paralisados.

Mas as preocupações de Burke não vão tão longe: o que ele temia era a destruição dos direitos consagrados pela tradição e acreditava que os direitos inalienáveis inscritos na Declaração levariam ao despotismo. O desapego à realidade e a abstração desses direitos os transformam em princípios absolutos, impedindo que “governo algum invoque contra eles a duração do seu império, ou a justiça e a indulgência de sua administração”<sup>194</sup>. O fato de sempre questionar os governos, através dos direitos humanos, resultaria em tirania: “os reis serão tiranos pela política quando os súditos se tornarem rebeldes por princípio”<sup>195</sup>. Sua grande preocupação, na verdade, era defender a Inglaterra dos princípios revolucionários<sup>196</sup>. Seu desejo em impedir a propagação do espírito revolucionário estava intimamente ligado com sua desconfiança pelos direitos da Declaração.

Essa desconfiança pode ser concretamente justificada quando Burke questiona o confisco dos bens da igreja, após a Revolução, pelo Estado, não obstante a Declaração consagrar o devido processo legal e o direito de propriedade<sup>197</sup>. A causa do ataque à propriedade eclesiástica, segundo ele, se deu por uma aliança entre banqueiros e os literatos dos direitos humanos com o intuito de satisfazer os interesses econômicos dos primeiros. E, por isso, ironiza:

[...] que instrumento tão eficaz do despotismo se podia encontrar nesse grande arsenal de armas ofensivas que se chama os Direitos do Homem. (...) Se o destino o tivesse reservado para nossa época, quatro termos técnicos lhe bastariam, evitando-se todo trabalho; não teria necessitado mais que uma breve fórmula – *Filosofia, Luz, Libertade, Direitos do Homem*<sup>198</sup>.

Essa análise, permite Michel Villey afirmar que mesmo antes de Marx, Burke, com propósitos evidentemente distintos, denunciou o sentido real da

<sup>193</sup> HERRERA FLORES, Joaquín. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 172

<sup>194</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*, p. 88

<sup>195</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*, p. 102

<sup>196</sup> FURNISS, Tom. Edmund Burke: Bourgeois Revolutionary in a Radical Crisis. In: OSBORNE, Peter (org.) *Socialism and the Limits of Liberalism*, New York: Verso, 1991, p. 48

<sup>197</sup> Para uma descrição mais detalhada sobre o confisco de bens da igreja, vide: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, pp. 111 - 161

<sup>198</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*, p. 104

Revolução, ligada aos interesses da burguesia capitalista-financeira em ascensão na França<sup>199</sup>. Mas não se pode deixar de mencionar a sua preocupação conservadora pelo confisco da propriedade, pela igreja, pela nobreza, pela família, pelos costumes, pela nação e pelo respeito ao rei<sup>200</sup>. Afinal, não se pode obscurecer a sua luta contra a influência revolucionária francesa na Inglaterra. Burke tinha medo da revolução justamente por colocar em risco os costumes tradicionais ingleses<sup>201</sup>.

Percebe-se que Burke confia muito mais nos direitos herdados das gerações anteriores do que na ideia de direitos inalienáveis os quais, em sua concepção, não têm qualquer valor. De acordo com ele, esses direitos metafísicos são moral e politicamente falsos<sup>202</sup>. Para realmente operarem é imprescindível que estejam arraigados a uma tradição e cultura particulares, entrelaçados às circunstâncias concretas de um lugar:

Devo ver com os meus próprios olhos, devo, de uma certa forma, tocar com minhas próprias mãos, não somente as circunstâncias permanentes mas também as momentâneas, antes de propor qualquer tipo de projeto político. Devo saber o poder e as circunstâncias para aceitar, executar ou apoiar. Devo conhecer os meios de corrigir o plano, para quando os corretivos forem necessários. Devo ver as coisas, devo ver os homens<sup>203</sup>.

Por tal motivo, Burke anuncia que os seus direitos são os direitos de um inglês<sup>204</sup> e não do homem geral e indeterminado da Declaração. Nota-se que além da abstração resultar na inoperância dos direitos, ela traria essa segunda consequência: a indeterminação do sujeito dos direitos do homem. A humanidade comum anunciada na Declaração é imaginária, não podendo haver proteção possível. Muitos críticos do direito, tanto conservadores quanto radicais, concordam com Burke nesse ponto<sup>205</sup>. Célebre é a afirmação de De Maistre, que dizia ter conhecido muitos ingleses, franceses e espanhóis e reconheceu seus

<sup>199</sup> VILLEY, Michel *apud* DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p.

<sup>200</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, Introdução de Connor Cruise O'Brien

<sup>201</sup> FURNISS, Tom. Edmund Burke: Bourgeois Revolutionary in a Radical Crisis. In: OSBORNE, Peter (org.) *Socialism and the Limits of Liberalism*, New York: Verso, 1991, p. 16

<sup>202</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*, p. 91

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 27

<sup>204</sup> Ele chega a defender que a garantia de superioridade dos direitos ingleses é inerente ao processo, de modo que padrões transcendentais podem ser dispensados. É como se uma sabedoria latente e imanente do direito estivesse presente nas constituições britânicas. (DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 169)

<sup>205</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 166

direitos, mas o homem em geral, contudo, nunca o conheceu<sup>206</sup>. Ainda, segundo Douzinas a principal crítica dos comunitaristas contra o universalismo se aproxima dessa perspectiva:

A irrealidade ontológica do homem abstrato dos direitos conduz inexoravelmente à sua utilidade limitada. Direitos abstratos são, assim retirados de seu lugar de aplicação e das circunstâncias concretas das pessoas que sofrem e se ressentem de que eles não conseguem corresponder a suas reais necessidades<sup>207</sup>.

Os direitos existem e são violados em comunidades, pessoas concretas e definidas sofrem tais violações, e se a lei interna não estiver disposta a protegê-las muito pouco se pode fazer. Mesmo com a evolução do Direito Internacional dos Direitos Humanos, depende-se da investidura e disposição dos governos locais em proteger e implementar os direitos humanos. Como visto, as sentenças da Corte Interamericana, por exemplo, dependem da “boa vontade” dos Estados para serem cumpridas e a própria Corte reconhece que tal implementação constitui um constante desafio, mesmo com o reconhecimento, doutrinário e jurisprudencial, já consolidado de que os Estados devem cumpri-las. É possível afirmar que as objeções de Burke já começam a denunciar o caminho paradoxal que os direitos humanos seguem até hoje.

Sua fidelidade com os acontecimentos concretos levou Leo Strauss a observar que Burke descobriu a importância da história para a teoria do direito - no sentido de o local e o acidental<sup>208</sup> - e a Douzinas estabelecer, exageradamente, que ele seria o “fundador do comunitarismo”<sup>209</sup>. Para tal afirmação, seria necessário desconsiderar boa parte de suas posições políticas e as intenções que permeiam suas críticas. A história, no caso de Burke, estabelece a superioridade do Direito e das constituições britânicas, o que torna sua filosofia notavelmente provinciana e conservadora. Sua preferência, neste sentido, é por uma tradição local particular, aquela da constituição inglesa. O comunitarismo, por sua vez, tem como principal alvo de crítica o fato de que os universalistas, ao estabelecerem direitos universais e abstratos, não conseguem corresponder às realidades concretas e às pessoas determinadas que sofrem com as violações, já que a

---

<sup>206</sup> BOBBIO, Noberto. *A Era dos Direitos*, p. 98

<sup>207</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 166

<sup>208</sup> STRAUSS, Leo *apud* DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 168

<sup>209</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 168

abstração retira os direitos de seu lugar de aplicação<sup>210</sup>. Por outro lado, é na abstração que os direitos humanos se desenvolvem: entre a realidade concreta e a expectativa de alcançar tais direitos. O desafio é justamente conciliar esta mediação entre o particular e o universal, já que a abstração dos direitos humanos e dos sujeitos destes direitos constitui, ao mesmo tempo, a sua força e a sua debilidade.

É notório que a crítica provinciana de Burke soa obsoleta num mundo em que a importância dos direitos humanos foi comprovada para denunciar as violações perpetradas pelos governos contra seus cidadãos e também servirem como espaço de lutas e conquistas. Apesar disso, alguns aspectos de sua filosofia podem ser filtrados atualmente. Douzinas explica que alguns Comunitaristas contemporâneos partilham da preferência pelo relativismo e por uma tradição local particular. Muitos teóricos liberais seguem os passos burkeanos, mas ignoram sua sensibilidade histórica<sup>211</sup>. Hannah Arendt reconheceu que suas considerações soam, ironicamente, proféticas à luz dos fatos ocorridos depois da primeira guerra mundial, em que milhões de pessoas sem território ficaram da mesma forma sem direitos que as protegessem, comprovando que os direitos humanos correm o risco de não significar nada além de “palavras borradas”. Finalmente, Alasdair MacIntyre objeta que esses direitos não existem e acreditar neles é o mesmo que acreditar em unicórnios. Evidentemente, eles não estão inscritos na natureza e não se reproduzem por si mesmos, mas eles **podem** existir, sobretudo se tratar-los sob uma perspectiva política<sup>212 213</sup>.

---

<sup>210</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 166

<sup>211</sup> Vale reproduzir mais uma crítica de Douzinas: “liberais contemporâneos, que defendem que os direitos não apenas estão imanentes nos sistemas jurídicos ocidentais, mas também podem atuar como um princípio de crítica da atividade do Estado, adotaram o historicismo de Burke, acrescentando-lhe o racionalismo dos direitos que ele denunciou de forma tão eloquente. Ao assim proceder, todos acabam em meio aos problemas do historicismo associados ao racionalismo sem as qualidades redentoras da transcendência. (DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 169)

<sup>212</sup> INGRAM, James D. What is a right to have rights? Three Images of the politics of Human Rights. Em: *American Political Science Review*. Vol. 102, No. 4, Novembro de 2008, p. 402

<sup>213</sup> política no sentido tratado por Rancière, conforme será analisado no último capítulo desse trabalho.

## 2.2

### A ideologia burguesa e os Direitos Humanos: Karl Marx

Tem que se duvidar de tudo<sup>214</sup>. (Marx)

Apesar de muitos considerarem a teoria marxista sobre os direitos humanos demasiadamente simplista e rejeitá-la sob a acusação de que a mesma é de um reducionismo econômico grosseiro, ela é de grande valia ao denunciar as afirmações abstratas dos ideólogos dos direitos naturais. Sua contribuição para a teoria crítica dos direitos humanos é de extrema importância e, sob nenhuma circunstância, pode ser ignorada. Além disso, sua crítica foi extensivamente mobilizada por teóricos pós-marxistas que entenderam a importância dos direitos humanos, enfatizando a ação como aspecto fundamental para sua realização.

A obra *A Questão Judaica*, publicada no início de 1844, é reconhecidamente a análise de Marx mais desenvolvida sobre o tema<sup>215</sup>. Essa interpretação emana da convicção de que os direitos humanos prevaleceram no fim do século XVIII, primeiro nos EUA e depois na França, para legitimarem e acobertarem as relações de dominação de classes, a exploração e os interesses da burguesia. O que interessa aqui não é tratar detalhadamente de toda as interpretações marxistas acerca dos direitos humanos, mas focar em sua insistência de que eles representam um postulado legalista-formal e, em última instância, vazio<sup>216</sup>.

Marx argumenta que a Revolução Francesa dividira o espaço social entre, de um lado, o Estado responsável pelo domínio político e, de outro, a sociedade civil confinada aos interesses particulares e econômicos. Com isso, a passagem do mundo feudal para o mundo burguês, estabeleceu a separação entre o homem e o cidadão:

---

<sup>214</sup> MARX, Karl *apud* ATIENZA, Manuel. *Marx y los Derechos Humanos*. Madrid: Editorial Mesquita, 1983, p. 40

<sup>215</sup> Em realidade, este texto é uma investigação crítica sobre a natureza da emancipação política. Ao longo da leitura, Marx convida o leitor para considerar os chamados “direitos do homem”. O tema sobre esses direitos também pode ser encontrado, de forma mais escassa, nas obras *Sagrada Família*, nos *Manuscritos* e na *Ideologia Alemã*. (ATIEZA, Manuel. *Marx y los Derechos Humanos*. Madrid: Mesquita, 1983, p. 58)

<sup>216</sup> MÉSZÁROS, István. Marxismo e Direitos Humanos. In: *Filosofia, Ideologia e Ciência Social. Ensaio de negação e afirmação*. Boitempo, p. 159



[...] o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção do *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo da sua existência sensível, individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem *abstracto*, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo egoísta; o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen abstracto*<sup>217</sup>.

Desse modo, a sociedade civil seria representada por esse homem apolítico, o homem *natural*, egoísta, oposto do homem livre, do cidadão, que representaria o universal, em contraposição ao particular<sup>218</sup>. O homem existiria de forma duplicada: vive na comunidade política - isto é, no Estado -, onde é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, atuando como simples indivíduo privado e tratando os outros homens como meios, sem realizar por completo suas potencialidades<sup>219</sup>.

Marx compara a cisão entre Estado e sociedade civil com a separação espiritualista entre o céu e a terra. De acordo com Balibar, “os direitos humanos isolados dos direitos do cidadão, aparecem então como a expressão especulativa da cisão da essência humana, entre a realidade das desigualdades e a ficção da comunidade”<sup>220</sup>. Ou seja, a crítica de Marx é direta e precisa: os direitos humanos são apenas os direitos da sociedade burguesa, do homem separado do homem e da comunidade. Essa divisão é ainda evidenciada no seguinte trecho:

A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política*<sup>221</sup>.

Marx explica que no Estado “no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal”<sup>222</sup>.

<sup>217</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 53

<sup>218</sup> Sobre direitos humanos na era da biopolítica, p. 276

<sup>219</sup> Etienne Balibar, assim como Claude Lefort, criticam Marx pela cisão que observa entre homem e cidadão. Para os autores, a Declaração Francesa, ao invés de separar, aproximou-os (DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 183). De acordo com Balibar o princípio da igualdade estabelecido no documento une efetivamente todos, identificando o homem e cidadão. O homem, seja individual ou coletivamente, é identificado como membro da sociedade política (BALIBAR, Etienne. *Rights of Man and Rights of Citizen*, p. 45-46)

<sup>220</sup> BALIBAR, Etienne. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 90

<sup>221</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 41

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 40-41

Revela-se, assim, o caráter abstrato da qualidade de cidadania. É essa abstração que como elemento ilusório esconde o verdadeiro sujeito da Declaração: o burguês. É ele que preenche o caráter abstrato do homem universal.

Nesse sentido, Marx ao nos levar à contradição entre o estado político e a sociedade civil, demonstra que os direitos humanos legitimariam, sob a capa da igualdade formal e do homem universal abstrato, os interesses egoístas de um indivíduo bastante concreto, o membro da sociedade burguesa. Daí o elemento ilusório das declarações: embora falem do homem abstrato, promovem, na prática, os direitos do indivíduo burguês. É precisamente essa implicação que torna os direitos humanos, aos olhos de Marx, um postulado vazio.

O individualismo é, dessa forma, a essência do Estado moderno. O homem moderno envolvido por interesses privados faz dele um ser auto-suficiente que não precisa se relacionar com os demais<sup>223</sup>. Daí a vida política estabelece-se como a vida genérica do homem, à distância da sociedade civil, que fica reduzida a interesses particulares. Dessas preposições, Marx tira uma série de conseqüências sobre os direitos previstos nas declarações relativos à opinião, à liberdade, à igualdade, à propriedade e à segurança que, importante frisar, pertencem a uma sociedade de indivíduos egoístas<sup>224</sup>.

Além de rejeitar o caráter individualista dos direitos humanos, Marx preocupa-se em abominar o seu fundamento: a propriedade privada<sup>225</sup>. Representa o direito do interesse pessoal que faz com que cada homem encontre no outro homem a limitação de sua liberdade. Por isso, a abstração dos direitos humanos na concepção de Marx, explica Meszáros, são suspeitas:

porque também defendem os direitos da alienabilidade universal e posse exclusiva e, dessa maneira, contradizem necessariamente e invalidam de modo efetivo os mesmo <<direitos do homem>> que pretendem estabelecer<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> POGREBINCHI, Thamy. O Enigma do Político: *Marx contra a Política Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 321

<sup>224</sup> Para Meszáros, os direitos humanos são problemáticos, em Marx, não por si próprios, mas em função do contexto que se originam. Para o autor, não há uma contradição entre marxismo e direitos humanos: “enquanto postulados ideais abstratos irrealizáveis, contrapostos à realidade desconcertante da sociedade de indivíduos egoístas. Ou seja, uma sociedade regida pelas forças desumanas da competição antagônica e do ganho implacável, aliados à concentração de riqueza e poder em um numero cada vez menor de mãos. Não há, portanto, uma oposição *apriorística* entre o marxismo e os direitos humanos [...]” (MÉSZÁROS, István. *Marxismo e Direitos Humanos*. In: *Filosofia, Ideologia e Ciência Social. Ensaios de negação e afirmação*. Boitempo, p. 161).

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 161

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 159

Essa crítica vai se estender aos outros direitos proclamados pela Declaração. O direito à liberdade supõe que cada indivíduo é uma mônada isolada, fechado a si mesmo, tomando um ao outro como ameaça. É o direito que reconhece o movimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que são vitais ao homem egoísta. De acordo com Marx:

O direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo<sup>227</sup>.

As liberdades de opinião e expressão são o equivalente espiritual da propriedade privada. A igualdade oferece apenas mais uma versão da teoria de indivíduos auto-suficientes<sup>228</sup>. O direito à segurança, enfim, é o direito supremo da sociedade burguesa, já que a polícia garante a conservação de seus membros, dos seus direitos e de sua propriedade. É a garantia do egoísmo. Em sua percepção “é um pouco estranho que um povo que começa precisamente a libertar-se [...], proclame solenemente a legitimidade do homem egoísta, dissociado de seus semelhantes e da comunidade”<sup>229</sup>. Diante desse retrato de direitos que asseguram tão somente os valores burgueses, Marx constata:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem enquanto membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e se sua pessoa egoísta<sup>230</sup>.

É assim que o homem colocado no centro da Declaração de Direitos, confinado a si próprio preocupa-se apenas com sua própria emancipação. A emancipação política da revolução representada nas declarações seria, na verdade, a emancipação do indivíduo privado, independente e possessivo, distinto do

<sup>227</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49

<sup>228</sup> Em uma sociedade de transição, para promover a igualdade verdadeira, de acordo com Marx, as desigualdades herdadas deveriam ser compensadas por um direito que ao invés de ser igual teria de ser desigual. (MARX, Karl *apud* MÉSZÁROS, István. *Marxismo e Direitos Humanos*. In: *Filosofia, Ideologia e Ciência Social. Ensaios de negação e afirmação*. Boitempo, p. 168)

<sup>229</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*, p. 43

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 50

cidadão<sup>231</sup>. O Estado moderno torna o membro da sociedade burguesa o seu pressuposto. Marx considera esse momento como o da “ilusão política”. Quanto a isso, esclarece Lefort:

Marx retém da revolução o que ele chama de <<emancipação política>>, isto é, a delimitação de uma esfera da política como esfera do universal, à distância da sociedade, ficando esta reduzida, ao mesmo tempo, à combinação de interesses particulares e de existências individuais, decompostos em elementos. Faz dessa emancipação política um elemento necessário e transitório no processo da emancipação humana. E visto que esse momento é concebido pela burguesia como exatamente o da realização da emancipação humana, faz dele o momento por excelência da <<ilusão política>>. Neste sentido, <<emancipação>> e <<ilusão>> políticas mostram-se indissociáveis aos seus olhos. E visto que, simultaneamente, os elementos particulares da vida civil se destacam como se fossem independentes, a ilusão política coincide, para ele, com a ilusão da independência desses elementos, ou com a representação ilusória dos direitos do homem que têm por fim mantê-la. Em outros termos, a política e os direitos do homem constituem os dois pólos de uma mesma ilusão<sup>232</sup>.

A vida política, nesse sentido, foi um simples meio de se atingir outro fim, qual seja a vida da sociedade burguesa. O homem egoísta é reconhecido pela Declaração e passa a ser o pressuposto do Estado político. O direito, nessa esteira, garante essa separação dos indivíduos em relação uns aos outros. Marx afirma: “a emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral”<sup>233</sup>. A Revolução Francesa e sua Declaração erraram ao limitar o espaço para a verdadeira emancipação, a qual Marx denomina de *humana*. A emancipação humana só se realizaria com a superação da alienação e, portanto, com a autêntica realização do ser humano.

A real liberação para Marx seria aquela em que todos os indivíduos não estejam mais sujeitos às forças esmagadoras e opressoras<sup>234</sup>. Mas o que os

<sup>231</sup> GIACCOIA, Oswaldo. *Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política*, Disponível na internet em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2008000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002) Acesso em 01.07.11

<sup>232</sup> LEFORT, Claude. *A invenção democrática. Os limites do totalitarismo*. São Paulo: editora brasiliense, 1981, p. 45

<sup>233</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*, p. 54

<sup>234</sup> “Marx enfatiza que, enquanto os indivíduos estiverem subsumidos a uma classe, eles não possuem uma individualidade verdadeira. Eles só podem se afirmar como *indivíduos médios*, mas não como indivíduos únicos que realizam por completo suas potencialidades. Por isso, na concepção de Marx, a realização da verdadeira individualidade implica, necessariamente, não apenas a abolição da divisão do trabalho, mas, simultaneamente, também a abolição do Estado, que só consegue lidar com indivíduos médios, e que, dessa maneira, mesmo em sua forma mais esclarecida possível, os confina à condição de individualidade abstrata.” (MÉSZÁROS, István. *Marxismo e Direitos Humanos*, p. 167-168)

revolucionários fizeram foi traduzir em forma de lei o conceito burguês de liberdade. Assim escreve:

O homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade religiosa. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade comercial<sup>235</sup>.

A proclamação do direito humano à liberdade da Declaração não corresponde a associações do indivíduo com os demais, mas, ao contrário, é a separação de um com outro. Ao ser uma liberdade negativa que permite às pessoas tudo aquilo que o Estado não proíba (art. 4º da Declaração de 1789), ela limita consideravelmente a ação humana. Trata-se de uma liberdade que pressupõe o Estado e, principalmente, depende dele.

A Revolução Francesa, portanto, consolida a emancipação política da burguesia. Ela consagrou o direito à propriedade e a praticar a religião, apresentou as condições capitalistas da exploração num discurso de direitos apresentado enganosamente como liberdades. É nesse quadro que a ideia de direitos humanos se torna indispensável para fundamentar o interesse particular e mantê-lo estável, de modo a engessar qualquer esfera de ação oposta a eles. O sentido da universalização inserido no escopo destes direitos implica na ambição de universalizar o modo de vida burguês. Nessa emboscada, o interesse de uma sociedade dividida prevalece e paralisa a realização do interesse de todos. A ideia de universalidade, nos olhos de Marx, se refere a uma classe muito específica: aquela estabelecida pelos membros da sociedade burguesa, ligados à esfera da necessidade e da sobrevivência.

Nesses termos, o exercício dos direitos humanos configura como ficções ideológicas em que, na verdade, os interesses de uma classe da sociedade prevalecem. O homem abstrato, sem história nem contexto, inscrito nas declarações, dá o aval para a parcialidade e a exploração, pois se supõe, em princípio, que os direitos se oponham em nome do interesse de todos. O que ocorre é exatamente o oposto: os direitos humanos legitimam e perpetuam um sistema de dominação estabelecido. E, assim, os homens vivem na sociedade civil como um indivíduo privado, ao passo que na política e no Estado, que substituem

---

<sup>235</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*, p. 53

a religião, é um membro imaginário, insuflado com uma universalidade irreal<sup>236</sup>. Conseqüentemente, Marx retém da Revolução Francesa e de sua Declaração o feito de retirar a política da sociedade e submetê-la ao domínio único do Estado. Segundo Douzinas:

Nessa formulação dialética, o principal objetivo dos direitos humanos era remover a política da sociedade e despoliticizar a economia. A separação apresenta o Estado como <<politicamente>> dominante, embora a sociedade capitalista esteja onde o poder <<econômico>> real reside. O abandono burguês do poder político direto dos senhores feudais e reis era a precondição para a ascensão da burguesia e de seus princípios capitalistas<sup>237</sup>.

A esfera do Estado, portanto, aparece como a organização jurídico-política que assegura as condições de existência da exploração capitalista<sup>238</sup>. Nessa sociedade capitalista, esclarece Marx, o economista nacional, assim como a política dos seus direitos humanos, reduz tudo ao indivíduo, retirando toda sua determinação para transformá-lo em capitalista ou trabalhador<sup>239</sup>. Isso culmina na contradição radical trazida pela Revolução Francesa entre o discurso dos direitos, apresentados como liberdades naturais, e a manutenção das precondições capitalistas da opressão. As ideias de abstração e universalidade, nessas condições, contribuem ainda mais para tornar a apresentação dos direitos fraudulenta. Na medida em que a forma jurídica é construída sob a proteção desses princípios e sob o argumento de que os direitos são naturais, as condições históricas e sociais pelas quais eles se ergueram são suprimidas. Os direitos humanos, defende Marx, não são naturais ou inalienáveis, mas criações históricas do Estado e da lei.

Por isso, insiste que só em termos de determinação concretas a que estão sujeitos os indivíduos podem ser avaliados os valores de qualquer sistema de direito, porque de outra forma abre-se espaço para a legitimação diária da exploração<sup>240</sup>. Para ele, a emancipação humana só será plena quando “o homem real e individual tiver em si o cidadão *abstracto*; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado

<sup>236</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*, p. 13

<sup>237</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 173

<sup>238</sup> GIACOIA, Oswaldo. *Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política*, Disponível na internet em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2008000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002) Acesso em 01.07.11

<sup>239</sup> MARX, Karl *apud* MÉSZÁROS, István. *Marxismo e Direitos Humanos*, p. 158

<sup>240</sup> MÉSZÁROS, István. *Marxismo e Direitos Humanos*, p. 161

um ser genérico”<sup>241</sup> e, complementa, quando reconhecer suas forças sociais e, assim, não mais dissociar de seu poder social na forma de poder político<sup>242</sup>.

A crítica de Marx aos direitos humanos é constante. Eles transformam pessoas reais em cifras abstratas, apagam as singularidades e impedem justamente o que a Declaração propõe: o acesso de todos aos direitos. A participação dos sujeitos históricos no universal, neste sentido, é completamente descaracterizada. Apenas o formato burguês é contado nessa equação. Com isso, por trás dessa pretensa categoria universal, os direitos à igualdade, à liberdade, à propriedade e à segurança são revelados do sujeito confinado em seu capricho pessoal. Sua crítica é radical: esses direitos não servem para libertar o homem, mas para garantir que a alienação e o egoísmo possam existir livremente. Marx viu a abstração dos direitos humanos, sobretudo, como forma de mascarar a ordem burguesa emergente e seus interesses<sup>243</sup>. A Questão Judaica, nesse sentido, denuncia o caráter limitado e burguês dos direitos humanos. Direitos estes que, na perspectiva de Marx, representavam a maior contradição gerada pelo capitalismo<sup>244</sup>.

Muitas críticas bastante conhecidas e amplamente comentadas analisaram os problemas que perturbam a análise de Marx. Manuel Atienza comenta que a perspectiva dos direitos humanos em Marx é extremamente difícil e ambígua, o que deu lugar não só a interpretações diferentes entre si, mas também opostas<sup>245</sup>. Algumas a desvalorizam por entenderem excessiva a subordinação do sistema jurídico às estruturas econômicas. Contudo, embora seja difícil aproveitar a crítica de Marx em sua totalidade, alguns elementos podem servir de alento para traçar perspectivas mais atuais. Seus argumentos foram fundamentais para desmistificar entusiasmos exacerbados sobre a base liberal teórica destes direitos, serviram de ferramenta fundamental para o movimento feminista denunciar que os direitos das mulheres não eram contemplados e, principalmente, preparou o terreno para os

<sup>241</sup> MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*, p. 54

<sup>242</sup> Na fase mais adiantada da sociedade comunista, os direitos humanos não são mais necessários: “quando a divisão do trabalho e o Estado estiverem efetivamente suplantados – a questão da efetivação de direitos (mesmo que sejam direitos humanos não pode nem precisa emergir, uma vez que o *livre desenvolvimento das individualidades* (que nas formas anteriores de desenvolvimento social, incluindo a sociedade de transição, só poderia ser postulado de forma mais ou menos abstrata) é integrante do metabolismo social e atua como seu princípio regulador fundamental” (MÉSZÁROS, István. *Marxismo e Direitos Humanos*, p. 168); “No comunismo, as qualidades humanas, as aptidões e os interesses não serão descritos como direitos; eles serão o atributo da existência individual, aceitos e celebrados como elementos integrantes de cada pessoa.” (DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 174)

<sup>243</sup> A abstração, em Burke, torna os direitos humanos inoperantes, sem qualquer sentido. Contra as reivindicações universalistas, ele insistia na excelência da tradição e do particularismo.

<sup>244</sup> ATIENZA, Manuel. *Marx y los Derechos Humanos*. Madrid: Editorial Mesquita, 1983, p. 275

<sup>245</sup> ATIENZA, Manuel. *Marx y los Derechos Humanos*, p. 7

teóricos pós marxistas não só demonstrar as limitações da visão de Marx, como também evidenciar o potencial inexplorado dos direitos humanos.

A análise de Marx demonstra que desde os primórdios discursos sobre os direitos humanos foi flagrada a tensão entre *homem* e *cidadão* que ainda aquece as atuais discussões de quem é protegido e não o é. Um alerta como o de Marx pode prevenir que a repetição obsessiva da antiga perspectiva universalista ainda reproduza uma concepção jusnaturalista dos direitos humanos, que culminou nas barbáries do século passado<sup>246</sup>. Ainda, Douzinas reconhece ter sido Marx o primeiro a insistir no caráter histórico dos direitos humanos em oposição às prerrogativas inalienáveis, naturais e universais dos direitos:

Depois da crítica de Marx, ficou claro que, embora os direitos humanos fossem apresentados como eternos, eles são criações da modernidade; embora passassem por naturais eles são construtos sociais e legais; embora fossem apresentados como absolutos, eles são os instrumentos limitados e limitadores do Direito; embora fossem concebidos acima da política, eles são o produto da política do seu tempo; finalmente, embora fossem apresentados como racionais, eles são o resultado da razão do capital e não da razão pública da sociedade. Todas essas inversões entre fenômeno e realidade significam que, para Marx, os direitos humanos representavam o principal exemplo da ideologia de seu tempo<sup>247</sup>.

No contexto atual, essa análise pode ser lida de forma similar: os direitos humanos são uma expressão necessária, porém ilusória de uma realidade social concreta em que as desigualdades sociais persistem. Há fortes indicadores de que os direitos humanos sirvam, em muitas ocasiões, para justificar determinados interesses ocultos e imperceptíveis. O formato dos direitos humanos distancia-se das pré-condições do seu exercício. Os tratados expressam o ideal de um mundo sem pobreza, sem discriminação, mas os direitos econômicos, sociais e culturais, por exemplo, são descritos como aqueles direitos que o Estado deve tomar “medidas progressivas para a sua implementação”. Direitos Humanos representam e animam o projeto liberal. Nesse sentido, o *insight* de Marx sobre os direitos humanos responsável por enfraquecer possibilidades de ação não se distancia das percepções de que tais direitos têm como efeito despolitizar a política. Foi demonstrado que, em muitas situações, a retórica dos direitos humanos reduzem

---

<sup>246</sup> GIACOIA, Oswaldo. *Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política*, Disponível na internet em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2008000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002) Acesso em 01.07.11

<sup>247</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 174-175



os indivíduos a vítimas, retirando a sua capacidade de agir e transformar sua própria realidade.

Além disso, Marx estava certo ao apontar a dissimetria entre o sujeito universal proclamado na Declaração e o capitalista concreto como real beneficiário dela. Embora as expressões sejam diferentes, essas dissimetrias se perpetuam enquanto as mulheres não foram reconhecidas na totalidade dos seus direitos, enquanto a luta contra o terrorismo ignora as convenções sobre tratamento de presos, enquanto os imigrantes não estão plenamente protegidos. Não é à toa que muitos críticos vêem o verdadeiro sujeito dos direitos humanos na figura do homem branco ocidental<sup>248</sup>. Marx opina que os direitos humanos da Declaração representam os direitos da burguesia. Uma questão análoga persiste: de que os direitos humanos representam os interesses ocidentais. Por trás da universalidade, os direitos humanos legitimam práticas imperialistas, intervenções militares e o discurso de que o mundo está dividido entre o *Bem* e o *Mal*. É inegável que os direitos humanos são uma moeda de troca ímpar no cenário internacional e que expressam os interesses de um viés etnocêntrico ocidental.

Por isso, pertinente a constatação de que a ironia em relação às abstrações somada ao individualismo e ao utilitarismo característico do direito moderno, que se perpetua na obra de Marx, denuncia uma crítica que jamais se esgotará<sup>249</sup>. Contudo, o maior erro de Marx é não perceber que os direitos humanos possam servir para rearticular as relações sócio-econômicas, principalmente por meio de sua progressiva politização<sup>250</sup>. Nesse sentido, acertada é a afirmação de Claude Lefort: “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”<sup>251</sup>. O paradoxo é a característica mais persistente dos direitos humanos. Seu caráter ilusório também serve para colocar em movimento as demandas políticas e práticas bastante substanciais. Tudo depende da perspectiva em que sua dialética é construída e, evidentemente, dos usos que se fazem desses direitos.

<sup>248</sup> DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 176

<sup>249</sup> POGREBINCHI, Thamy. O Enigma do Político: *Marx contra a Política Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 330

<sup>250</sup> ZIZEK, Slavoj. *Contra os Direitos Humanos*. Revista: Mediações. Traduzido do inglês por Sávio Cavalcante. Revisão de Martha Ramírez-Gálvez e Silvana Mariano, p. 27

<sup>251</sup> LEFORT, Claude. *A invenção democrática*, p. 46

## 2.3

### Ruptura entre cidadão e *homem*: Hannah Arendt

Grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários<sup>252</sup>.  
(Hannah Arendt)

Aqui não há direito, nenhum direito<sup>253</sup>. (Graciliano Ramos)

O precoce diagnóstico de Burke sobre a irrealidade dos direitos humanos foi comprovado nas primeiras décadas do século XX, quando um grande fluxo de refugiados e pessoas sem Estado, atingidos pela Primeira Guerra Mundial, além de perderem seus lares, perderam todos os seus direitos. Essa migração de um elevado grupo de pessoas escancarou a precariedade e a abstração da noção de direitos humanos, já denunciadas. O vínculo entre o homem e o cidadão foi abruptamente rompido quando os Estados não conseguiram assimilar aquelas pessoas que eram de origem nacional diversa, arruinando a estabilidade do sistema de Estado nação europeu.

O movimento crescente de refugiados<sup>254</sup> resultado das revoluções de 1848 e o crescimento das minorias decorrente dos Tratados de Paz que aglutinaram vários povos num só Estado, somados a medidas de desnacionalização dos regimes nazistas, fascistas e soviéticos, deixaram grupos humanos sem nenhum estado nacional próprio. Esse fenômeno fez surgir o que a filósofa Hannah Arendt denomina *displaced persons*<sup>255</sup> (pessoas deslocadas), evidenciando a tensão entre *homem e cidadão* existente desde as primeiras declarações de direitos. Tal tensão, já anunciada no primeiro capítulo, recebe agora uma articulação mais lúcida e

<sup>252</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2007, p. 510

<sup>253</sup> RAMOS, Graciliano. *Memórias do cárcere*.

<sup>254</sup> De acordo com Nevzat Zoguk, o termo refugiado surgiu nas expulsões em massa ocorridas na Europa nos séculos XV e XVI devido a perseguições religiosas (SOGUK, Nevzat. *State and Straggers: Refugees and Displacement of Statecraft. Boderlines Series*. University of Minessota Press, vol. 11, pp. 57-59, 1999)

<sup>255</sup> Ou seja, pessoas sem nacionalidade: “a expressão *displaced persons* foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar sua existência” e, ainda, “[m]uito mais persistente na realidade e muito mais profundas em suas conseqüências têm sido a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial” (ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2007, p. 310 e 313).

elaborada na famosa discussão de Arendt sobre o caráter perplexo dos direitos humanos em sua obra *Origens do Totalitarismo*<sup>256</sup>.

Deportado ou exilado, privado de direitos e excluído de qualquer forma de participação, os apátridas ou refugiados demonstraram que as aporias dos direitos humanos se comprovavam no plano fático. Nas palavras de Arendt: “no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los”<sup>257</sup>. Com efeito, a realidade européia, marcada por um grande número de pessoas que não eram reconhecidas como cidadãs de nenhum canto, colocou os direitos humanos sob profunda suspeita. E, assim, passou a ser fundamental examinar a possibilidade de os mesmos existirem independentemente do status de cidadania.

O drama dos apátridas na análise arendtiana é retratado pelo fato de que aqueles direitos humanos, supostamente inalienáveis, mostraram-se inoperantes para esse grupo de pessoas que perderam sua nacionalidade e não eram assimilados por nenhum Estado soberano. A novidade foi que a sua mera presença e existência num território, onde não eram nacionais, significava a ausência completa de direitos. Dramatizando a questão, aponta Arendt: “os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda dos direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda”<sup>258</sup>. Por isso, a privação fundamental dos direitos humanos manifestava-se, primeiro e, sobretudo, na privação de pertencer a algum lugar. Desta análise, a filósofa constata que os direitos humanos de nada valiam àqueles desprovidos de um estatuto jurídico político definido e, desta forma, desprovidos da proteção das comunidades jurídico políticas nacionais. Daí, a afirmação arendtiana de que “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”<sup>259</sup>.

É possível argumentar, junto com Arendt, que o paradoxo envolvido na perda dos direitos humanos coincidiu com o instante da perda do território ao qual se pertence, em que o ser humano só existe enquanto tal – sem profissão, sem cidadania, sem opinião, sem qualquer documento que o identifique. Ou seja, quando se torna simplesmente humano, sem quaisquer atributos, qualidades e

---

<sup>256</sup> BALFOUR, Ian; CADAVA, Eduardo. The Claims of Human Rights: An Introduction. in: *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, p. 277 - 296, Spring/Summer 2004

<sup>257</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2007, p. 325

<sup>258</sup> Ibidem, p. 325-326

<sup>259</sup> Ibidem, p. 333

relações específicas. A esse fato desconcertante, observa a filósofa, deve acrescentar-se a confusão criada pela tentativa de moldar os direitos humanos com intuito de defini-los de alguma maneira, em contraste com os direitos do cidadão, claramente estabelecidos<sup>260</sup>.

Daqui se extrai uma das maiores contradições fincadas no cerne dos direitos humanos: se eles são supostamente inalienáveis, universais, livres de determinação por qualquer estado ou nação, eles são também dependentes da soberania desta nação ou Estado para sua definição, proteção e realização<sup>261</sup>. Justamente, é esse paradoxo fundamental que permite Arendt denunciar “as muitas perplexidades inerentes ao conceito” dos direitos humanos<sup>262</sup>. A esse respeito pondera com extrema lucidez:

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar *inalienáveis* os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação dos seres humanos sem direito algum<sup>263</sup>.

Com isso, pode-se afirmar que os direitos humanos estão inescapavelmente pré-condicionados à soberania, de modo que para aqueles que deixavam de ter um governo próprio, não restava qualquer autoridade disposta a garantir seus direitos. Afinal, admite Arendt, “a perda dos direitos nacionais levou à perda dos direitos humanos”<sup>264</sup> e, continua, “os internados nos campos de concentração e de refugiados, puderam ver, [...], que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam”<sup>265</sup>. Unicamente humanos, esclarece Serena Parekh, significa que essas pessoas perderam sua personalidade pública, seu status legal, todos os fatores fundamentais para o reconhecimento público, perderam sua própria identidade. Com efeito, o fracasso em proteger os direitos humanos fora do Estado está diretamente relacionado com a forma como eles foram concebidos. Ao serem amarrados à soberania nacional, os direitos humanos entram em conflito com um grupo de pessoas que perderam suas

---

<sup>260</sup> Ibidem, p. 327-333

<sup>261</sup> BALFOUR, Ian; CADAVA, Eduardo. The Claims of Human Rights: An Introduction. in: *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, p. 277 - 296, Spring/Summer 2004

<sup>262</sup> Perplexidades que persistem até hoje e que tomam novas formas, conforme analisado no primeiro capítulo.

<sup>263</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2007, p. 312

<sup>264</sup> Ibidem, p. 333

<sup>265</sup> Ibidem, p. 333

comunidades de origem. Ou seja, direitos humanos são incapazes de competir com os interesses nacionais<sup>266</sup>.

Algumas organizações não-governamentais, como a *Ligue des Droits de L'Homme*, trabalhavam na tentativa de proteger os apátridas. Embora tivessem certa utilidade, a tensão paradoxal entre direitos humanos e soberania as impedia de representar uma alternativa para esse grupo de pessoas. Ao tratarem os direitos humanos como forma de caridade, o aspecto mais importante da situação de não pertencer a lugar algum era obscurecido. Dessa forma, a expressão “direitos humanos” tornava-se um recipiente vazio, um idealismo hipócrita tanto para aqueles inocentes que sofriam com a perda da nacionalidade quanto para os opressores e espectadores da desgraça. Parekh observa que essas organizações eram mal preparadas tanto ideologicamente quanto administrativamente para lidar com a situação<sup>267</sup>.

Em termos objetivos, é precisamente com o surgimento de um grupo de pessoas que não pertencem a nenhuma comunidade política que o *humano* é divorciado da cidadania, e os direitos são perdidos<sup>268</sup>. Sem quaisquer referências, desprovidos de terra, estes sujeitos só se incluem na medida da sua exclusão, como por exemplo, nos campos<sup>269</sup>, à margem dos mais elementares direitos. Por isso, a situação de cometer um crime era melhor do que a situação do apátrida. O apátrida era completamente expulso do âmbito da lei. O criminoso, mesmo sendo apátrida, poderia ser incluído no escopo da lei ao encarar as fases do devido processo. Este é o diagnóstico de Arendt:

<sup>266</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. New York: Routledge, 2009, p. 12 e 25

<sup>267</sup> Ibidem, p. 19

<sup>268</sup> BALFOUR, Ian; CADAVA, Eduardo. The Claims of Human Rights: An Introduction. in: *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, p. 277 - 296, Spring/Summer 2004

<sup>269</sup> O campo aqui é entendido em termos agambenianos: “o nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado Nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir a vida biológica da nação. Se a estrutura do Estado Nação é, assim, definida pelos três elementos território, ordenamento, nascimento, a ruptura do velho *nómos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt (a localização, *Ortung*, e o ordenamento, *Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o nascimento que, assim, torna-se nação) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal.” (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, p. 181)

Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento da sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelação. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo<sup>270</sup>.

Outra consequência desse fenômeno, que tornou ainda mais grave a situação dos apátridas, foi a transferência do problema para a polícia. Incapazes de prover proteção para aqueles que perderam seu território nacional, a força policial cresceu na mesma proporção dos fluxos migratórios. Assim, a polícia na Europa Ocidental se tornou um poder independente do governo, transformando o Estado num Estado policial. Quanto mais os apátridas eram afastados do âmbito legal, maior era a tentação de dominá-los com uma polícia onipotente<sup>271</sup>.

A questão dos apátridas era mais angustiante do que daquele indivíduo que perdia seus direitos à igualdade, à liberdade de opinião, etc.. Sua situação “não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”<sup>272</sup>. Tornam-se seres completamente *supérfluos*. É o sentimento de não pertencimento ao mundo, experiência mais desesperada que o ser humano pode ter<sup>273</sup>. Não por acaso os nazistas privaram os judeus de seu *status civitatis*, como forma de fragilizá-los por completo e deixá-los sem quaisquer resquícios de humanidade.

Quanto mais os apátridas não encontravam proteção, mais os direitos humanos se mostravam inexistente na prática. O fato de serem unicamente humanos os tornava inferiores e desprovidos de proteção. A consequência disso era uma radical desconfiança nos tais direitos naturais proclamados, primeiro, pelas declarações revolucionárias e, depois, pela Declaração Universal da ONU. Sua preferência pelos direitos nacionais, admite Arendt, era uma confirmação

<sup>270</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 320

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 321-322

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 329

<sup>273</sup> Importante mencionar que Arendt foi uma refugiada, viveu na condição de apátrida. Nesse sentido, há na sua discussão uma profunda análise fenomenológica, associada a uma experiência real que confere à sua escrita uma força perturbadora e dramática (LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia da Letras, 1988, p. 148)

irônica dos argumentos de Burke que se opôs a Lei natural e as proposições metafísicas como fontes de lei:

Burke já havia temido que os direitos naturais inalienáveis somente confirmariam o <<direito do selvagem nu>>, e, portanto, reduziriam as nações civilizadas à condição de selvageria. Uma vez que somente os selvagens nada tem em que se apoiar senão o fato mínimo de sua origem humana, as pessoas se apegam à sua nacionalidade tão desesperadamente quando perdem os direitos e a proteção que essa nacionalidade lhes outorgou no passado. Somente esse passado, com sua <<herança vinculada>>, parece atestar o fato de que ainda pertencem ao mundo civilizado<sup>274</sup>.

Aquele que perdeu seu status político deveria se enquadrar perfeitamente na ideia de direitos inatos e inalienáveis que a Declaração prevê. O que ocorreu foi justamente o oposto. O humano em si parece que perdeu todas as qualidades que lhe permitia ser tratado pelos outros como semelhante. O grande paradoxo da perda dos direitos, explica Arendt, coincidiu com o exato instante que a pessoa se torna um ser humano em geral e, complementa, “e diferente em geral, representado nada além da sua individualidade absoluta e singular, que privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo seu significado”<sup>275</sup>. É assim que o direito a pertencer a uma comunidade se torna mais fundamental que os direitos humanos em si.

A ideia de soberania é, para Arendt, um dos maiores problemas do pensamento político. O fato de os direitos humanos terem sido compreendidos desde a Revolução Francesa como parte dos direitos da nação foi um equívoco fatal para aqueles que se encontravam fora da proteção de sua própria nação<sup>276</sup>. E esse equívoco repercute intensamente nos tempos atuais, perpetuando uma trajetória paradoxal dos direitos humanos, como observado no primeiro capítulo. Não só na época retratada por Arendt, os imigrantes encontravam obstáculos na persecução de garantias. Atualmente, há muita resistência dos Estados em implementar medidas efetivas de proteção aos imigrantes em suas políticas migratórias, exercendo, ao invés disso, meramente a função policial de proteger suas fronteiras e controlar os fluxos migratórios, sancionando aqueles que não

---

<sup>274</sup> ARENDT, Hannah, p. 333-334

<sup>275</sup> Ibidem, p. 336

<sup>276</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 23

fazem parte de seu território<sup>277</sup>. É só observar o movimento de casos na Corte Européia de Direitos Humanos para perceber a elevada quantidade de imigrantes completamente desprovidos de proteção e a dificuldade em assimilar sua situação as promessas dos tantos tratados que surgiram em seu favor.

Ainda, em 2008, o Parlamento Europeu aprovou um documento, denominado Diretiva de Retorno, que prevê o reenvio de imigrantes sem documentos para o seu país de origem e a possibilidade de prisão administrativa. Essa diretiva com o objetivo de criar uma política migratória uniformizada para os países da União Européia, esconde sua verdadeira face de política anti-migrantes<sup>278</sup>. Em 2009, o Relatório da *Human Rights Watch* denunciou a superlotação do campo de refugiado da ONU, localizado em Dadaab, no Quênia. Estimava-se a falta de quarenta mil abrigos, o que obrigava os refugiados a se alojarem com outras famílias<sup>279</sup>. Uma situação criada para protegê-lo acaba por submetê-los a novas violações aos seus direitos.

Os exemplos não cessam. O governo da Dinamarca anunciou, recentemente, a adoção de medidas para conter as imigrações de seus próprios países vizinhos europeus, ameaçando a política de trânsito livre entre os países da União Européia<sup>280</sup>. Ao invés de proteger os imigrantes, a única proteção que se estabelece é contra eles. Ainda, o Relatório da Anistia Internacional de 2011 informa que o governo canadense propôs uma legislação que penaliza requerentes de refúgio que chegam ao país de modo “irregular”. Entre as propostas, inclui-se a detenção obrigatória por um ano sem acesso a revisão de detenção<sup>281</sup>.

Diante desse cenário, os direitos humanos na compreensão de Arendt sofrem de duas imperfeições fundamentais<sup>282</sup>. Primeiro, estes direitos não têm nada de naturais e inalienáveis. A situação limite dos refugiados ou dos internados

<sup>277</sup> TRINDADE, A.A. C. *Elementos para un Enfoque de Derechos Humanos del Fenómeno de los Flujos Migratorios Forzados*. In: *Cuadernos de Trabajo sobre Migración*, nº 5. Cidade da Guatemala: OIM, 2001, p. 15

<sup>278</sup> As prisões administrativas são espaços de confinamento sem respaldo de nenhuma lei. É, portanto, mais próxima dos campos de concentração do que das prisões (CHUERI, Vera K.; CÂMARA, Heloisa F. Direitos Humanos em movimento: migração, refúgio, saudade, hospitalidade. *Direito, Estado e Sociedade*: Revista do Departamento de Direito da PUC-Rio. Rio de Janeiro, n. 36, p. 158 – 177, jan/jun 2010)

<sup>279</sup> HUMAN RIGHTS WATCH REPORT. *From horror to Hopelessness: Kenya's forgotten Somali Refugee Crisis*. Disponível em: <[www.hrw.org](http://www.hrw.org)> Acesso 02 abr 2011

<sup>280</sup> Sobre o assunto, ver: GUARDIOLA-RIVERA, Oscar. *Adiós, Europa*. Disponível em: <<http://www.elespectador.com/opinion/columna-270609-adios-europa>> Acesso 17 abr 2011

<sup>281</sup> ANISTIA INTERNACIONAL. O Estado dos Direitos Humanos no Mundo. *Informe de 2011*. Disponível em: [www.amnesty.org](http://www.amnesty.org) Acesso em 28 jun 2011

<sup>282</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 24



nos campos de concentração comprova que a igualdade é uma abstração destituída de realidade. O segundo erro, diretamente vinculado ao primeiro, é que os direitos humanos foram confundidos com os direitos civis e, dessa forma, ser unicamente humano não é pressuposto algum para se ter direitos. O ocorrido no século XX deixou claro que a perda da nacionalidade representa a perda dos direitos humanos. Nestes termos, acrescenta Pareckh, não tem nada que possa garantir a igualdade daqueles que não tem estado ou que possa reconhecê-los como parte do mundo<sup>283</sup>.

Por isso, para Arendt, a garantia da eficácia dos direitos humanos depende da cidadania como pressuposto<sup>284</sup>. É a partir dos problemas verificados pelo totalitarismo, que encontra o arcabouço perfeito para afirmar que o primeiro direito humano é o “direito a ter direitos”<sup>285</sup>:

Só conseguimos perceber a existência de um direito de ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global<sup>286</sup>.

É uma proposta que modifica o escopo pelo qual os direitos humanos foram delineados. A experiência dos apátridas denunciou duas privações distintas que os indivíduos sem comunidade política sofrem. Aquela da perda dos seus lares, o que significa o local onde nasceram e criaram um lugar peculiar no mundo. E a perda da proteção do governo que significou a extinção de sua condição legal em todos os países do mundo. Nunca é bastante repetir que no exato instante que os direitos humanos eram imprescindíveis, eles se abstiveram, os tornando uma abstração vazia.

Para Arendt, isso significa que para se efetivar no plano prático, é fundamental que os direitos humanos estejam condicionados à cidadania política. A experiência totalitária comprovou, segundo a filósofa, que a cidadania e a liberdade pública são essenciais para que os indivíduos sejam legalmente

<sup>283</sup> Ibidem, p. 24

<sup>284</sup> Isso leva a muitos de seus comentadores dizerem que Arendt era cética com relação aos direitos humanos, ao ver esperança nesses direitos apenas na revitalização de uma política nacional [Benhabib, Margaret Canovan]. Por outro lado, comentadores mais recentes, que observam no pensamento de arendt a centralidade da *ação* para os direitos humanos, Arendt dá uma forte motivação para acreditar nos direitos humanos [Serena Parekh, Peg Birmingham, Isaac Jeffrey, James Igram, Andrew Shaap].

<sup>285</sup> LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos*, p. 154

<sup>286</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 330

protegidos. Para a autora, só existimos enquanto seres humanos em completude se possuímos algum lugar no mundo, fundamental para que nossas opiniões importem e para que nossas ações sejam verdadeiramente efetivas<sup>287</sup>. Arendt usa o exemplo da escravidão em que foi retirado dos negros não só o direito a igualdade como também o direito à ação. Mas a situação dos apátridas era ainda pior: nenhuma qualidade era considerada, nem mesmo sua qualidade humana.

O fator decisivo, em sua concepção, é que aqueles sem Estado perdem dois elementos – o discurso e a ação – que, desde Aristóteles, são consideradas as características mais essenciais da vida humana. De forma similar, Kristeva entende que ser estrangeiro significa que seu discurso não tem poder sobre o grupo, que o ignora, já que sem o status fundamental, sua fala não tem importância<sup>288</sup>. Nos termos de Arendt, a perda dos direitos afeta a habilidade de agir porque destrói as condições da pluralidade. O fato de ser expulso da comunidade política impacta diretamente na habilidade de julgar e formar opinião<sup>289</sup>.

Nessas condições, a vida humana nunca pode ser entendida sem o discurso e a ação, modos pelos quais as pessoas interagem e constroem sua própria individualidade. Ou seja, as palavras e os atos são sempre dirigidos às outras pessoas. É através da ação que o espaço da interação é construído e os indivíduos revelam-se uns aos outros:

os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano<sup>290</sup>.

Pelo que expressa a passagem acima, é possível identificar que a ação e o discurso criam as identidades individuais – processo que só pode ocorrer através da interação com outras pessoas. Parekh esclarece que isso não significa que para ser considerado humano deve-se falar e agir. Ao contrário, isso é feito naturalmente, de modo que sua perda representa uma completa privação, a qual

<sup>287</sup> ISAAC, Jeffrey C. A new Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights. *The American Political Science Review*, vol. 90, n. 1, março, 1996, p. 63

<sup>288</sup> KRISTEVA, Julia. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991, p. 20

<sup>289</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 30

<sup>290</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 189

pode ser identificada nos campos de concentração e na situação dos que perderam sua nacionalidade<sup>291</sup>. A qualidade reveladora de *quem* alguém é, implícita na ação e no discurso, só é possível quando os indivíduos estão uns com os outros.

Nessa perspectiva, a pluralidade, isto é, a ação conjunta através do discurso, é fundamental. Arendt identifica na noção de pluralidade, o aspecto da igualdade, vez que todos são humanos. Essa igualdade não é aquela da noção abstrata trazida pela Declaração Francesa, mas se baseia na capacidade que todos têm de se comunicar e compreender uns aos outros. O outro aspecto identificado é a diferença, em que cada indivíduo é singular, distinto dos outros, seja no passado, no presente e no futuro<sup>292</sup>. Assim, fica fácil compreender por que para a filósofa não ter um lugar no mundo para falar e agir constitui a ausência dos direitos mais fundamentais.

A sua proposta de um direito a ter direitos revela a necessidade de se pertencer a um lugar onde as *opiniões* tenham relevância e significado. A *opinião*, em Arendt, não representa qualquer tipo de pensamento individual, mas é a capacidade de desenvolver uma ideia e testá-la intersubjetivamente. Se funda na experiência política de pensar e agir como iguais, ou seja, é a vida na pluralidade. Sem a capacidade de formar opiniões que tenham significado e que possam ser levadas em conta por outros indivíduos, é impossível fazer parte do domínio político<sup>293</sup>. Nesses termos, a situação dos que não possuem nacionalidade é de isolamento: “aquele impasse no qual os homens se vêm quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”<sup>294</sup>. Quando a teia da relação política é rompida, não há espaço para ação, daí revela-se a incapacidade básica de agir.

É com base nessas breves considerações sobre a ação e o discurso, que a situação dos apátridas e refugiados do século XX significou ser privado dos aspectos mais fundamentais da vida humana. Parekh lembra que ainda há, em Arendt, outro fator na natureza desses indivíduos que não aparece de forma tão clara. A expulsão da comunidade que nasceram significou ser privado do “mundo comum”:

---

<sup>291</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 31

<sup>292</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 32

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 33

<sup>294</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 527

É o mundo que consiste nos artefatos criados por meio do labor, o local em que trabalhamos e nos incluímos através da ação e do discurso. Não ter uma nacionalidade significa que não se pode acrescentar nada ao mundo comum e que tudo que se faz falta significado porque não tem expressão alguma no mundo comum<sup>295</sup>.

A identidade desse indivíduo é perdida e sua vida não possui significado. Não pertencer ao mundo de forma alguma sempre significará ser reduzido à superfluidade. Ao ser forçado a sair do mundo comum, o indivíduo não interage na esfera política. A habilidade de ação, discurso e opinião, fundamentais para criar sua própria individualidade, é perdida. Não só a esfera pública é afetada, mas também a esfera privada perde seu significado<sup>296</sup>. Não pertencer a uma nacionalidade significa não poder contribuir para o mundo comum e não ter uma identidade como parte significativa deste mundo. Sendo assim, a situação dos sem nacionalidade, na visão de Arendt, é uma tragédia tanto para os que a sofrem quanto para a civilização como um todo:

O perigo da existência dessas pessoas é duplo: primeiro, e mais óbvio, o seu número cada vez maior ameaça a nossa vida política, o nosso artifício humano, o mundo que é o resultado do nosso esforço comum e coordenado, da mesma forma – e talvez da forma ainda mais terrível – que a violência dos elementos da natureza ameaçaram no passado a existência das cidades e dos países construídos pelos homens. [...] O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições da selvageria<sup>297</sup>.

Por isso que a noção do direito a ter direitos, de pertencer a algum lugar, para a autora, é tão importante. O desafio é encontrar uma maneira de garanti-lo. O foco central do seu conceito de direitos humanos é que eles não são um dado, mas um construído. Os direitos humanos são criados e, por isso, se tornam parte da condição humana. Arendt tira sua conclusão mais básica sobre estes direitos: é falsa a pressuposição de que todos nascem livres e iguais em direitos. A igualdade não é um dado, mas um construído que é elaborada convencionalmente pela ação conjunta de indivíduos em uma determinada comunidade política<sup>298</sup>. A igualdade, em Arendt, se expressa em termos de igualdade de condições políticas. Só existe

<sup>295</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 33 [tradução livre]

<sup>296</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 33-34

<sup>297</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 34

<sup>298</sup> LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia da Letras, 1988, p. 150

quando há acesso igual ao espaço público e quando a lei autoriza a todos igual participação no poder<sup>299</sup>. Em suma, seu conceito de igualdade é localizado na dimensão política<sup>300</sup>.

Levando em conta as considerações arendtianas sobre o discurso, a ação, a opinião e o mundo comum, e a afirmação de que a igualdade é um construto, pode-se dizer que essa igualdade, assim como os direitos humanos, depende da decisão dos indivíduos para que seja garantida a eles mesmos. De acordo com Parekh, é a decisão que se toma através da ação e do discurso em uma determinada situação política, não aquela decisão no sentido de “convencer alguém”. Isto é, as mudanças políticas só podem ser feitas nesse senso de igualdade. São os direitos humanos que devem garantir essa igualdade, de modo a nunca faltar o discurso, a ação, a interação e as identidades<sup>301</sup>.

A proposta de Arendt de um direito a ter direitos resiste a justificações normativas, que são típicas dos tempos atuais<sup>302</sup>. Esta tem sido a fonte de críticas de muitos de seus comentadores, o que possibilita um debate fértil e de suma importância. Mas o que interessa aqui é saber que Arendt não estabelece uma razão totalmente clara e irrefutável para que os direitos humanos sejam sustentados sob quaisquer circunstâncias. Por outro lado, ela nos mostra a principal razão pela qual esses direitos têm fracassado<sup>303</sup>. Uma constatação é certa: se os direitos dependerem do arbítrio e vontade estatal, as atrocidades relatadas contra os apátridas e outros indivíduos podem se repetir<sup>304</sup>. E se repetem. De acordo com Arendt:

<sup>299</sup> ALMEIDA, Maria Helena Tenório de. *O espaço público em Hannah Arendt. Uma visão normativa da política*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997, p. 70

<sup>300</sup> Segundo James Ingram, a ideia de política em Arendt não é nem republicana (definida pelo bem da comunidade) nem liberal (definida pelos direito e leis, e liberdade individual privadas que eles permitem). Mas, é o que ela denomina *isonomia*, ideia de que todos não são iguais perante a lei, mas que todos podem participar da atividade política. Essa atividade é a própria política, espaço de interação, mútuo reconhecimento, conflito e cooperação, através do qual as pessoas constroem uma esfera política e pública comum. (INGRAM, James D. What is a right to have rights? Three Images of the politics of Human Rights. Em: *American Political Science Review*. Vol. 102, No. 4, Novembro de 2008, p. 410)

<sup>301</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 35

<sup>302</sup> Ou seja, parece existir um atributo moral que dá a qualquer pessoa o direito a ter determinados direitos positivados, em circunstâncias nas quais não se possui nenhuma espécie de direito. Mas para isso, a proposta moral deve ser levada a sério. Devem ser observadas sobre a ótica de que são necessariamente objetos de normas jurídicas de todo e qualquer ordenamento, caso contrário, perde-se totalmente este objeto. (MICHELMAN, Frank I. Draft: A right to have Rights: Jurisprudential and Logical Analysis. *Constellations*, vol. 3, issue 2, p. 200 – 208, out. 1996)

<sup>303</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 36

<sup>304</sup> De acordo com Parekh, isso não significa que Arendt está clamando pela eliminação da soberania nacional, mas que os direitos humanos dever ir além e acima dos direitos civis e da soberania nacional [ou internacional]. (PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 40-41)

Humanidade, que para o século XVIII [...] nada mais significava do que uma ideia reguladora, se tornou, atualmente, um fato do qual não se pode escapar. Essa nova situação, na qual [a] <<humanidade>> assumiu de fato o papel anteriormente prescrito à natureza ou história, significaria neste contexto que o direito a ter direitos ou o direito que cada indivíduo tem de pertencer à humanidade, deve ser garantido pela própria humanidade<sup>305</sup>.

Os pressupostos através das quais os direitos humanos foram formulados, torna a universalidade que eles mesmos evocam irreal, impossível de realizar-se. A fórmula Kantiana de que existe uma lei universalmente válida que deriva da razão humana e que é aplicada constantemente, é inconcebível para Arendt<sup>306</sup>. A autora deixa claro que a ideia de uma sociedade emancipada, de uma humanidade totalmente consciente de si mesma, que encontra seu próprio caminho através da razão, pode se transformar no seu exato oposto, no inumano, no pesadelo do terror totalitário e da tecnocracia burocrática:

Pois é perfeitamente concebível, e mesmo dentro das possibilidades políticas práticas, que, um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegue, de maneira democrática – isto é, por decisão da maioria -, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma<sup>307</sup>.

É necessária uma nova forma de garantir a dignidade humana, tendo em vista que esta não funcionou. Parekh esclarece que a autora busca uma maneira de garantir o direito a ter direitos que seja fiel a condição de pluralidade e as indeterminações da ação, mas que não envolva o tipo de coerção aplicada às normas<sup>308</sup>. Outros autores insistem em identificar certas ideias em Arendt que possam servir de fundamento para os direitos humanos<sup>309</sup>. A reivindicação é, sobretudo, para que o direito de pertencimento ao lugar comum em que a ação e o discurso são realizados dependa de um único fator: pertencer a raça humana.

<sup>305</sup> MICHELMAN, Frank I. Draft: A right to have Rights: Jurisprudential and Logical Analysis. *Constellations*, vol. 3, issue 2, p. 200 – 208, out. 1996 [tradução livre].

<sup>306</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 37

<sup>307</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 332

<sup>308</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*, p. 37

<sup>309</sup> Seyla Benhabib argumenta que essa falta de normatividade na ideia do direito a ter direitos é o que deixa a desejar no pensamento de Arendt. Em sua leitura de Arendt, o termo “direito” aparece de duas formas. Primeiro como um valor *moral*, algo que todo ser humano deveria ter, daí reaparece como um direito *positivado*. Como direito moral é direcionado a todos. Como direito positivo é garantido para prevenir sua eventual violação ou, caso ela ocorra, possa ser remediada. (INGRAM, James D. What is a right to have rights?, p. 403)

O direito de pertencer a algum lugar, para Arendt, é fundamental para concretizar a possibilidade de ser sujeito de direito e é o direito mais basilar de um ser humano. Alguém que é expulso de um território ou deve deixá-lo por algum motivo encontram-se numa tal situação de vulnerabilidade não só pelas violações que lhe são cometidas, mas, principalmente, porque essa expulsão significa, para Arendt, a expulsão da humanidade em si. Até hoje existe uma produção massiva de refugiados causada por crises internacionais e nacionais, que carimbam na teoria e prática dos direitos humanos e no seu indissociável conceito de humanidade a injustiça e a desigualdade<sup>310</sup>. É inegável que a impossibilidade de protegê-los é resultado da modernidade através da qual os direitos humanos foram moldados.

O problema colocado por Arendt, observa Lafer, continua na ordem do dia. A persistência de pessoas sem lugar no mundo denuncia que o maior problema dos direitos humanos está na sua própria estrutura. A ideia de tornar a humanidade um conceito central é desmantelado no mesmo instante em que só a soberania nacional pode garantir esses direitos. Todos os autores que desafiam a tradicional teoria dos direitos humanos passam, necessariamente, pelas análises de Arendt, mesmo não concordando com muitos de seus postulados<sup>311</sup>. Uma das apropriações mais influentes e inovadoras de seu pensamento pode ser encontrada no trabalho de Giorgio Agamben. O jusfilósofo italiano radicaliza e transforma as conclusões de Arendt para demonstrar que qualquer tentativa de pensar uma alternativa política que passe pelos direitos humanos, ou melhor, por qualquer mediação jurídico-estatal, será capturada pela lógica biopolítica da soberania.

A figura do refugiado, ou dos apátridas, aqueles sem qualquer vínculo estatal, que têm exclusivamente como pertencimento mundano a sua vida, põe em crise, na leitura de Agamben, a ficção originária da soberania moderna. Os refugiados rompem a “continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento e nacionalidade*”, fazendo surgir na “cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto”<sup>312</sup>, o homem sem máscaras, porquanto sem a roupagem de cidadão. Os dois termos nascimento-nação, anexados pela Declaração, mostram

---

<sup>310</sup> BALFOUR, Ian; Cavada, Eduardo. The Claims of Human Rights: An Introduction. *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, p. 277 - 296, Spring/summer 2004

<sup>311</sup> Só para citar alguns exemplos: Étienne Balibar, Jacques Rancière, Seyla Benhabib, Hamacher, Costas Douzinas, Claude Lefort, Jean-François Lyotard, entre muitos outros.

<sup>312</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, p. 138

seu completo deslocamento. Essa crítica, que tem como ponto de partida os *insights* de Arendt, tem provocado um verdadeiro desafio para quem quer que se depare com as discussões sobre os direitos humanos.

Além disso, a importância da crítica de Arendt pode ser verificada no Direito Internacional Público através dos esforços da comunidade internacional em evitar que aquelas pessoas que perderam seu vínculo nacional com algum Estado, fiquem desprovidas dos benefícios da legalidade<sup>313</sup>. Celso Lafer, com bastante clareza, explica a questão ao mencionar os empreendimentos de Arendt em buscar a “tutela dos direitos dos indivíduos *qua* indivíduos e não enquanto nacionais de qualquer Estado”<sup>314</sup> e, complementa:

É por essa razão que as Convenções Internacionais sobre Direitos Humanos, posteriores à Segunda Guerra Mundial, buscam ir além dos interesses específicos dos Estados, criando garantias coletivas. Estas procuram estabelecer obrigações objetivas em matéria de direitos humanos, que são vistas e percebidas como necessárias para a preservação da ordem pública internacional. Daí o esforço do Direito Internacional Público de tutelar os direitos dos *não cidadãos*, no contexto mais amplo do princípio de proteção internacional<sup>315</sup>.

Não é falsa a assertiva de que a questão da proteção dos indivíduos que não pertencem a nenhum estado sofreu evoluções, principalmente na normativa internacional. A Declaração Universal de direitos humanos prevê que todos possuem direitos a nacionalidade. O Estatuto dos Apátridas de 1954 previa que esses indivíduos deveriam ter parte do direito tutelado pelas leis que regem os nacionais, e a outra parte pelos que regem os estrangeiros. A Convenção de redução dos Apátridas de 1961 proíbe a desnacionalização por motivos raciais, religiosos e políticos, de modo que a nacionalidade não seja excluída caso um determinado Estado perca sua soberania. Os paradoxos, mais uma vez, se confirmam: ao mesmo tempo que os direitos são proclamados como universais, é necessário criar convenções específicas para grupos de pessoas específicas que não são contempladas por eles.

Nesse sentido, independentemente da criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Declaração da Cartagena, da Convenção de 1951 Relativa ao Estatuto dos Refugiados, da Convenção Internacional sobre a Proteção dos

---

<sup>313</sup> LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos*. p. 154

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 154

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 154 - 155



Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e Membros de suas Famílias<sup>316</sup>, entre muitas outras, e de instituições especializadas, como o Comitê de Trabalhadores Migrantes da ONU, os Estados legislam sobre as pessoas, e sobre elas decidem. Os direitos eternos e independentes de fatores temporais e locais caem por terra. Segundo Julia Kristeva:

Se a regulamentação política ou a legislação em geral definem a nossa maneira de colocar, aplicar e eventualmente modificar o estatuto dos estrangeiros, elas também formam um círculo vicioso, pois é precisamente na visão delas que existem estrangeiros<sup>317</sup>.

As próprias instituições que atuam no regime internacional de proteção estão de acordo que os Estados têm direito de definir suas políticas e leis migratórias e decidir legalmente acerca da entrada e permanência e expulsão de estrangeiros em seu território<sup>318</sup>. Contraditoriamente, partilham do entendimento que a fixação dessas políticas deve estar de acordo com os direitos humanos. Mas não é a base desses direitos tratar todos como iguais? Como o Estado protege de forma universal e estipula de forma particular sobre o destino das pessoas que se encontram em seu território? Como pode uma política de acordo com os direitos humanos, supostamente reconhecidos a todos, restringir alguns desses direitos?

Mais uma vez os paradoxos apresentados por Douzinas são confirmados. Não é demais repetir que os direitos humanos só têm paradoxos a oferecer. Apesar de inúmeros tratados a favor desse grupo de pessoas, os Estados abrem muito mais as suas fronteiras ao capital do que a pessoas deslocadas. Se a proteção desses direitos depender apenas dos Estados e se a confiança for depositada apenas nos mecanismos institucionais que protegem os direitos humanos, aquelas pessoas que sofrem diretamente temerosas violações, provavelmente, não conseguirão mudar de situação. E mesmo que um indivíduo seja beneficiado por uma decisão internacional, muitos outros não serão contemplados.

<sup>316</sup> Adotadas em 22 de novembro de 1984, em 28 de julho de 1951 e 18 de novembro de 1990, respectivamente.

<sup>317</sup> KRISTEVA, Julia. *Strangers to Ourselves*, p. 149

<sup>318</sup> COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Informe nº 49/99, *Loren Laroye Riebe Star, Jorge Barón Guttlein y Rodolfo Izal Elorz*, Caso 11.610 (México), 13 de abril de 1999, par. 30; CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. OC-18/03 de 17 de setembro de 2003, par. 119; *Asunto Haitianos y Dominicanos de origen Haitiano en la República Dominicana respecto República Dominicana*. Resolução de 18 de agosto de 2000, considerando 4; CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS. *Chahal vs. The United Kindgom*, Sentença de 15 de novembro de 1996, par. 73; ONU. Comitê DH. *General Comment 27*, par. 4.

Além disso, é importante ressaltar que os avanços no Direito Internacional se referem quase exclusivamente à proteção dos imigrantes em situação regular, sendo raras as disposições nos tratados que se refiram também aos imigrantes em situação irregular<sup>319</sup>. Estes ficam a cargo dos Estados. Pode-se acrescentar o fato de a composição socioeconômica mundial estimular a sua exclusão e manutenção de seu status de abandono legal, sendo insuficientes as demonstrações de políticas a seu favor. Mesmo as ações humanitárias não garantem a inserção desses indivíduos em algum lugar onde eles possam exercer sua cidadania plena. Os esforços em proteger esses grupos permanecem com o mesmo perfil de caridade retratado por Arendt. Apesar de serem úteis, as alternativas concretas que surgem mudam apenas a forma da exclusão, nunca a sua eliminação. Embora Arendt nunca tenha elaborado as bases precisas do direito a ter direitos, sua expressão concreta parece se distanciar do Direito Internacional:

[c]ontrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor intencionada que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia [do direito a ter direitos] transcende a atual esfera da lei internacional que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre os estados soberanos; e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações. Além disso, o dilema não seria resolvido pela criação de um <<governo mundial>><sup>320</sup>.

Portanto, quando Arendt se refere a uma esfera que seja para além das nações não representa aquela do direito (internacional) nem de um governo mundial. Como ela mesmo enfatizou, a maior privação sofrida pelos sem estado foi aquela da ação e da opinião. Essa centralidade da ação para os direitos humanos tem garantido um ponto de partida rico para as discussões contemporâneas sobre a política dos direitos humanos, principalmente ao não reduzi-la à moralidade e às normas. Não que os paradoxos tenham que ser resolvido, mas uma visão alternativa da política dos direitos humanos pode

---

<sup>319</sup> O próprio texto da Convenção Européia de Direitos Humanos ao mesmo tempo que prevê que os direitos ali consagrados devem ser aplicados a qualquer pessoa, faz distinções entre estrangeiros e nacionais, e entre imigrante em situação regular e irregular. Da mesma forma, a Corte Européia de Direitos Humanos realiza essa distinção em suas sentenças.

<sup>320</sup> Sua rejeição a esse governo mundial, se expressa pelo seguinte motivo: “os crimes contra os direitos humanos, especialidade dos regimes totalitários, podem sempre justificar-se pela desculpa de que os direitos equivale ao que é bom ou útil para um todo, em contraste com suas partes”. (ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 332). Ou seja, o governo mundial não protegeria o direito a ter direito, já que não preveniria parte da humanidade violar o direito do resto. Além disso, Ingram esclarece que a noção liberal de governo mundial para Arendt elimina a política autêntica. Ou seja, o problema desse governo não é ser global, mas exercer poder sobre as pessoas, mais do que ser constituído por elas. (INGRAM, James D. *What is a right to have rights?*, p. 409)

contribuir para minimizá-los<sup>321</sup>. Chega-se bem próximo da necessidade de um destino diferente para os direitos humanos, um destino que dependa da força que vem das reivindicações de baixo, mais do que de cima, que os abra para outros campos onde possam encontrar outras formas de expressá-los e pensá-los.

\* \* \*

---

<sup>321</sup> INGRAM, James D. What is a right to have rights?, p. 405