A NATUREZA COMO FATO POLITICAMENTE DECISÓRIO: POLÊMICAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS

Sertório de Amorim e Silva Neto
(USP/UFU)

sertorioneto@netsite.com.br

Resumo: O artigo investiga o contexto de origem e algumas polêmicas acerca dos direitos humanos. Seu intento é apresentar o paradoxo destes direitos, o fato de que eles, não obstante sirvam à emancipação política moderna e à defesa da igualdade e da liberdade, impliquem ainda o egoísmo burguês e os regimes totalitários. Objeto da especulação dos filósofos e mais atualmente das ciências positivistas, o conceito de natureza é bastante ambíguo, assumindo tanto a forma metafísica e sublime, quanto a forma de coisa, natureza bruta e corruptível. O que se deseja discutir neste artigo são os reflexos políticos da assimilação de um conceito tão abstrato e indeterminado como o de natureza humana.

Palavras-Chave: Estado liberal, totalitarismo, moral.

INTRODUÇÃO

No correr da história os direitos humanos não revelaram uma aplicação unívoca, mas se prestaram, em igual proporção, tanto à fundação do Estado liberal quanto ao seu combate, situação esta que provoca o reconhecimento da essência abstrata desses direitos e questiona sua efetivação institucional. Desde a modernidade, a política se viu entrecortada, paradoxalmente, pela remissão ao estado natural, não-político. Contudo, o paradoxo não é só o diálogo entre

o político e o não-político, mas, ainda, as diversas configurações que o fato político recebe graças a tal diálogo.

Na primeira parte do artigo será analisado o contexto de nascimento dos direitos humanos, isto é, o Estado liberal que supõe, em sua constituição, pelo menos idealmente, a existência de direitos naturais e individuais, anteriores à vida civil. O ser humano seria portador de direitos mesmo antes de se assumir como parte do corpo político, traria já consigo, desde o nascimento, em sua natureza, direitos primeiros que, por ordem cronológica e de importância, deviam ser salvaguardados pela figura artificial do soberano. Nossa intenção é buscar, na edificação do Estado moderno, a retórica da origem e da natureza.

Na segunda parte faremos o resgate da tradição crítica dos direitos humanos. Pretende-se apresentar os argumentos que inspiraram uma série de contestações destes direitos a partir do século XIX. Serão analisadas as críticas de Karl Marx (1818-1883) em *A Questão Judaica* (1843), que vê materializado nos direitos naturais das Declarações norte-americana e francesa, os direitos de um homem singular: o burguês egoísta, assim como outras críticas extremadas que o sucederam, como aquela de Giorgio Agamben no livro *Homo Sacer* (1995), e que encontrarão traços destes direitos nos regimes totalitários, no fascismo e no nazismo.

Na parte final, num tom de conclusão, trataremos de um terceiro possível significado dos direitos naturais do homem. Os argumentos de Michel Villey (1914-1988) e Claude Lefort apontam na direção de uma aplicação positiva destes direitos; entendê-los do ponto de vista do dever moral ou da sua existência simbólica talvez evidencie a virtude que têm de imprimir transversalmente mudanças nas

instituições políticas e no direito. Num certo sentido, a exposição perde aqui linearidade. O início e o fim lidarão com concepções otimistas dos direitos humanos, o meio, como uma ruptura brusca, se ocupará da crítica radical. Noutro sentido, esta ordem situa o que parece ser o coração do pensamento sobre os direitos humanos, a polêmica.

I. A NATUREZA HUMANA: FONTE DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA MODERNA

A identidade entre política e natureza percorreu a cena moderna na Declaração de Independência dos Treze Estados Unidos da América de 1776 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, nela inspirada, proclamadas respectivamente pelas assembléias da América do Norte e da França revolucionárias. As Declarações exprimiam o propósito moderno da transformação radical e o desejo de se pautar por novos princípios políticos. Na ótica dos revolucionários, não bastava reformar o governo, mas era preciso dar-lhe novos fundamentos, portanto, construir tudo de novo — eis a tarefa das assembléias constituintes. Segundo as palavras de Thomas Paine (1737-1809), um dos patronos da revolução americana: “A constituição é coisa que antecede o governo, e o governo é apenas criatura da constituição. A constituição de um país não é o ato do seu governo, é ato do povo que constitui o governo” (PAINE 1964, p. 81).

O governo que trabalha contra a Nação, a exemplo do modo como a Inglaterra agia em relação às colônias norte-americanas, não poderia se sustentar seguramente na luz da razão natural. Não se pretendia, com este raciocínio, negar

ao Antigo Regime premissas de organização política, tratava-se melhor de questionar a legitimidade delas. O fundamento político do Antigo Regime era, por um lado, a superstição ou a força e, por outro, a ignorância da massa da humanidade. Pode-se governar, de acordo com Paine, com a ajuda da superstição buscando as leis nos oráculos, ou com a ajuda da força tomando a espada por cetro, mas o problema é que estes auxílios são todos ilegítimos, pois não estão conforme a razão. Assim, quando a vida política se pautar enfim pela razão, nos obrigaremos conscientemente às suas leis, teremos a convicção de que o comando a que nos sujeitamos é autêntico (BOBBIO 1997, p. 125).

Aquilo que a razão natural ordena está lá estabelecido de maneira quase axiomática nas primeiras linhas das referidas Declarações. Na americana lê-se: *Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade.* Na declaração francesa um fato inquestionável é que *os homens nascem e morrem livres e iguais em direitos [...]. Estes direitos são as liberdades, as propriedades, as seguranças e as resistências à opressão.* A simplicidade e evidência racional destes direitos davam à ação política a oportunidade de proceder, pela primeira vez, segundo ordem matemática, deduzindo, deles, a forma legítima dos governos.

A reconstrução da política estaria assim numa espécie de genealogia ou de retorno às origens; tal como “Cristo remonta a Adão [...] por que não fazer remontar os direitos do homem à criação do homem?” (PAINE 1964, p. 76). Deste modo, eram reconhecidas certas propriedades inatas do humano, ancestrais, impressas em sua alma por Deus

criador e que, por isso, estão conosco desde a primeira geração humana, aquilo mesmo que os congressistas norte-americanos definiram como as leis da natureza e as do Deus da natureza. Como resultam de uma legislação suprema e sagrada, estas leis são os fundamentos (as verdades primeiras) da política e a razão de ser de toda a oposição às soberanias ilegítimas.

O pano de fundo das Declarações e Constituições democráticas era o *jusnaturalismo*. Norberto Bobbio (1909-2004) busca na *Metafísica* de Aristóteles (384-322 a.C.) a melhor definição para *natureza*, ou seja, ela é a substância dos seres que têm em si mesmos, enquanto tais, o princípio do seu movimento. Esta definição nos remete imediatamente à classificação aristotélica das ciências, baseada na distinção radical das ciências físicas, que lidam com as coisas naturais, e das ciências produtivas e práticas, cujos objetos são as criações humanas e a intencionalidade do agir; distinção que aponta para outra diferenciação igualmente radical: entre objetos submetidos ao poder e à vontade dos homens e objetos independentes deles, naturais (BOBBIO 1997, p. 28). Existiria, portanto, um universo que o humano cria e consegue dominar, e outro que escapa ao seu domínio e que é obrigado a aceitar. Neste último universo encontrar-se-iam os direitos naturais do homem: a igualdade, a liberdade, a propriedade, a segurança e a felicidade. Os governos e as leis positivas, por outro lado, são resultados do fazer humano e, deste modo, construções convencionais e arbitrárias.

Desde que se tem notícia, os seres humanos vivem organizados em instituições e pautando-se por uma vida artificial. Tal predomínio está bem explicitado nas primeiras

páginas do *Emilio ou da Educação* (1762), especialmente no trecho onde Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) fala do amor dos homens pela desformidade, pelos monstros, por tudo aquilo que transtorna a sábia obra do autor das coisas (ROUSSEAU 1995, p. 9). Mas por que abrimos mão de viver segundo a natureza e nos submetemos a uma vida artificial e arbitrária? Para certos jusnaturalistas, a resposta parece óbvia: a existência de algum inconveniente no estado de natureza faria os homens preferirem a submissão aos governos. Porque são racionais, livres e iguais, os humanos só aceitariam se sujeitar a um poder arbitrário se encontrassem nisso alguma vantagem ou sentido.

Escapar da guerra parecia uma boa razão, foi o que pensaram, por caminhos diferentes, Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704). Para o primeiro deles, o estado de natureza é, em si, um estado de guerra, pois embora existam direitos naturais, não há nada (nem ninguém) que obrigue os homens a respeitá-los. Porque não tenho garantia nenhuma de que os outros se pautarão por estes direitos, não me sinto obrigado a segui-los também. Para fugir desta insegurança generalizada, os homens estabeleceriam então o contrato social e migrariam para o estado civil, transferindo ao soberano todos os direitos que recebera da natureza. Estamos ainda, neste caso, afastados dos ideais revolucionários do final do século XVIII. O Estado hobbesiano é absoluto e ilimitado não admitindo nenhum direito natural e individual; só a lei obriga a obediência aos pactos, fonte da soberania e da obediência civil (BOBBIO 1997, p. 42-44).

Locke, sim, está próximo do conteúdo das Declarações; seu ideal é o Estado limitado. O estado de natureza não é

necessariamente um estado de guerra, só o é potencialmente. O ser humano é naturalmente livre, “é senhor absoluto de sua própria pessoa e suas próprias posses, igual ao mais eminente dos homens e a ninguém submetido” (LOCKE 1998, II, § 123). Mas, apesar disso, não é possível evitar que as leis naturais sejam violadas; além do mais, não há nesta condição original nenhum juiz imparcial e, portanto, cada um se coloca como juiz de suas ofensas. O grave é que quem faz justiça pelas próprias mãos não evita responder a uma ofensa com outra ainda maior, diz Locke. Assim, para fugir do conflito iminente, a humanidade abandona sua condição natural e institui o Estado, ou seja, cria uma instituição para julgar com imparcialidade as violações das leis naturais, exigindo reparação de danos e penas aos culpados.

Migrar para o Estado não representaria, na prática, o abandono dos direitos naturais, mas a solução para o elemento negativo do estado de natureza: a falta de um juiz imparcial. “As obrigações da lei de natureza não cessam na sociedade, mas, em muitos casos, apenas se tornam mais rigorosas” (LOCKE 1998, II, § 135). As leis positivas seriam espécies de normas institucionais cujo objetivo é o cumprimento das leis naturais. A artificialidade estaria, neste caso, a serviço da própria natureza humana. Enquanto o Estado fiscaliza os súditos, suas atividades permanecem reguladas pela independência da natureza. Assim, podemos dizer, como Bobbio, que a representação política em Locke é a do Estado limitado, circunscrito ao império da natureza (BOBBIO 1997, p. 223).

A vida econômica e a família são regras da natureza; estão gravadas em nós desde a criação e são limites que a ação estatal nunca poderá ultrapassar. A família é a forma origi-

nal de associação humana: começa “entre o homem e a mulher”, dando vida a outra “entre pais e filhos; à qual, com o tempo, veio a juntar-se a que há entre senhor e servidor” (LOCKE 1998, II, § 77). O governo não pode impedir que as famílias se constituam e que homens e mulheres, senhores e servos, se associem. Em vez disso, seu papel é exclusivamente o de decidir sobre as controvérsias e desavenças entre seus membros. Da mesma forma, medidas estatais não podem impedir que o trabalho vivifique a propriedade privada. O trabalho naturalmente agrega à coisa trabalhada algo que é só seu, excluindo-a assim do direito comum dos demais homens, de modo que a política não pode ter o controle total sobre essas coisas.

Embora sejam coisas conceitualmente distintas, a natureza é aqui a fonte da vida política; são existências distintas que se complementam na formação do Estado liberal. Os tempos modernos entenderam o Estado como construção artificial, mas que somente seria legítima se estivesse respaldada pelos direitos naturais do homem. Daí a interessante conclusão de Agamben, inspirada nos estudos de Michel Foucault (1926-1984) sobre a sexualidade, de que nas democracias modernas “a vida biológica, com suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisório” (AGAMBEN 2003, p. 127).

II. A DESFIGURAÇÃO DA NATUREZA: CRÍTICAS À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

As Declarações modernas foram depois “desmascaradas” por Karl Marx. Num escrito de juventude, *A Questão Judaica*, ele desconstrói meticulosamente a representação do Es-

tado moderno e questiona o processo que o gerou, a revolução burguesa.

Compondo a cena deste escrito está o comentário ao livro de Bruno Bauer (1809-1882) sobre a emancipação dos judeus na Alemanha. Segundo Marx, Bauer entende a questão judaica como questão teológica, ou melhor, como a situação de uma religião, o judaísmo, que cobra de um Estado, também religioso, cristão, sua emancipação política. Mas a Alemanha cristã não será nunca capaz de emancipar o judeu, sobretudo porque não está, ela mesma, emancipada. É como se os judeus apelassem aos ventos: “A título de que, então, espirais à emancipação? Em virtude da vossa religião? Esta é a inimiga mortal da religião do Estado. Como cidadãos? Na Alemanha não se conhece a cidadania” (MARX 2005, p. 3).

O que os judeus alemães reclamavam era o reconhecimento da igualdade e da liberdade de crença, isto é, dos direitos fundamentais das Constituições modernas, tornando assim a questão judaica na questão da emancipação política da Alemanha. Na Alemanha de Bauer, pelo contrário, o cristão, um singular, era a expressão totalizada do político, oprimindo e segregando as demais singularidades e desrespeitando, deste modo, um conjunto de direitos inerentes. De acordo com Bauer, os judeus e os cristãos precisarão abdicar, em certo sentido, de suas religiões, de suas particularidades, e estabelecer no seu lugar a vida genérica, o povo empossado do poder político, a Nação Alemã.

Na visão liberal, o homem, quando criou o corpo artificial do Estado, o fez para garantir, a todos e a cada um dos indivíduos, um conjunto de direitos inerentes. Por causa disto, nada impedirá que os judeus e os cristãos continuem

cultivando suas particularidades em âmbito privado, mas desde que instituem e se submetam, enquanto cidadãos, à figura artificial, genérica e laica do Estado. Marx cita na íntegra o livro de Bauer:

O judeu, por exemplo, deixaria de ser judeu se sua lei não o impedisse de cumprir seus deveres para com o Estado e seus concidadãos, de ir, por exemplo, à câmara dos deputados e tomar parte nas deliberações públicas em dia de sábado. [...] quando um, vários ou mesmo a grande maioria se acreditasse na obrigação de cumprir seus deveres religiosos, o cumprimento desses deveres deveria ficar a seu próprio arbítrio, como assunto exclusivamente privado (BAUER apud MARX 2005, p. 15).

O homem moderno apresenta, então, uma existência duplicada: natural e artificial, privada e pública, isto é, além de existir na comunidade política, como ser genérico, existe ainda “na sociedade civil, em que atua como homem particular” (MARX 2005, p. 23), como comerciante, jornaleiro, proprietário rural, em suma, como indivíduo vivente. “A desintegração do homem no judeu e no cidadão, no protestante e no cidadão, no homem religioso e no cidadão [...] representa, isto sim, a própria emancipação política” (MARX 2005, p. 25).

Para Marx, esta duplicação é a própria sofística da emancipação política, produzindo a “confusão isenta de espírito crítica entre emancipação política e emancipação humana em geral” (MARX 2005, p. 18). Bauer se deixou iludir por este ardil e não conseguiu ver que esta “emancipação humana em geral” representa, na prática, a emancipação de uma parte da humanidade: a burguesia. Ou seja, aquele Estado inspirado nos direitos dos homens não foi, definitivamente, uma conquista universal dos indivíduos humanos, mas sim a conquista exclusiva de uma

classe. Marx foi bastante direto: “Qual o *homme* que aqui se distingue do *citoyen*? Simplesmente, o membro da sociedade burguesa”. Os direitos humanos seriam, portanto, “direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX 2005, p. 34).

Mas esta verdade não ascende à consciência, pois está protegida pela sofística de que o Estado burguês é a forma perfeita da vida social, a emancipação humana. Tal sofística foi observada por Jacques D’Hondt. Segundo ele, é impossível pensar os direitos humanos sem levar em conta a necessidade humana em crer e se persuadir de que seus fins particulares e efêmeros são, na verdade, fins universais e eternos (D’HONDT 1986, p. 220). A política entendida como a vida genérica, a convicção de que todo homem é um ser soberano, a garantia de direitos naturais aos cidadãos, tudo isto seriam abstrações da política e só existiriam na condição de seres metafísicos ou idealizações cuja única eficácia prática é iludir.

A emancipação política moderna não poderia ser então considerada, propriamente, superação da religião, como acreditou Bauer. A questão judaica permanecerá sem solução. O cristianismo não é superado em definitivo, pois o Estado dito laico sustentará ainda a crença na existência do além: a ilusão de direitos naturais e anteriores à vida e ao trabalho social. Na realidade, ele laiciza o além cristão ou, como dirá Marx, realiza o fundo humano da religião de modo profano (MARX 2005, p. 18). Laicizar não significa, neste caso, ultrapassar o conteúdo da religião, ao contrário, o Estado liberal permanece cercado de ídolos metafísicos e está imerso num mundo abstrato que só existe na idéia.

O filósofo do direito Michel Villey ilustrou esta situação tomando como exemplo os direitos humanos. Como a religião, eles possuem seu texto sagrado, a Declaração dos Direitos do Homem; têm seu mito fundador, o estado de natureza; seu clero e seus templos, a Liga dos direitos do homem e a Liga contra o racismo; dispõem de celebrações solenes na ONU, na Unesco, e numa centena de congressos por todo o mundo. Tiveram até seus inquisidores. Na Revolução Francesa, a guilhotina, que não concedeu liberdade aos inimigos da liberdade. A bandeira dos direitos do homem seria tão religiosa que a crítica a ela — parodia Villey — pode parecer sacrílega (VILLEY 1986, p. 191).

Villey acredita que o entendimento do sentido da palavra *direito* é indispensável para compreender os direitos humanos e os seus paradoxos. “Outorgar um direito é prometer garantir efetivamente a fruição a seu titular”. Do ponto de vista do sujeito, por sua vez, “Ter um direito, é poder exigir alguma coisa, reivindicá-la na justiça” (VILLEY 1986, p. 194). No Antigo Regime, os pobres sobreviviam da caridade dos abastados. O judeu doente da estrada de Jericó não tinha como impor ao samaritano que o conduzisse à estalagem; contava só com a boa vontade dele. Assim, com os modernos direitos naturais do homem teria se tornado possível ao pobre exigir o mínimo vital e, ao judeu, a assistência.

Villey nos dará, no entanto, boas razões para duvidar da eficácia prática destes direitos. Ele se pergunta, por exemplo, se é mesmo possível consentir o direito universal à propriedade, pois declará-lo durante a revolução não impediu o confisco dos bens da Igreja e dos imigrantes, a agressão mesma à propriedade. O direito ao trabalho, artigo 23

da Declaração da ONU, não é nenhuma prerrogativa, pois como explicar os milhões de desempregados mundo afora. Villey ironiza ainda os direitos sociais à saúde e à vida. Qual seria afinal o conteúdo deles? Ter o direito a não ficar doente e a não morrer? A conclusão de Villey é desoladora: “Um direito, dizemos sempre, é uma promessa, uma garantia. Mas os direitos humanos são falsas promessas que jamais são realizadas, palavras verbais, ilusórias [...] são letra morta!” (VILLEY 1986, p. 196).

O vício congênito destes direitos é o de serem abstratos e, portanto, indeterminados. Se um direito é uma coisa exigível, deve ser, pelo menos, determinável, deve ser definível, e liberdade, igualdade, cultura e saúde são termos muito vagos para poder ser reivindicados. Os direitos humanos têm servido, de fato, à nobre defesa do indivíduo perante os governos autoritários e a escravidão, não há o que discutir; contudo, são tão flexíveis e indeterminados que — alertam os ferrenhos críticos — não raramente se prestam à posição diametralmente oposta velando as injustiças cometidas e os desmandos do poder estabelecido.

Marx despiu os direitos naturais modernos da aura de direitos superiores tal como aparecem nas Declarações ao revelar sua ligação com a dinâmica material do mundo capitalista. Ele combateu o ser metafísico dos direitos a igualdade, liberdade, segurança e propriedade, e os apresentou desnudos em sua essência material.

Na constituição francesa, a liberdade está definida como “o poder de fazer tudo o que não prejudique os outros”. Se observarmos melhor, ter a liberdade equivale, neste caso, a ter os outros como limites e fronteiras. Por isso, representa mais um fator de desagregação da vida co-

mum do que o seu pressuposto. Lidamos aqui com uma liberdade “que não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem com o homem”. Ser livre exige a cautela constante em não invadir a privacidade alheia e, com isso, um recolhimento na individualidade. Portanto, estamos tratando do homem como “mônada isolada, fechado sobre ele mesmo” (MARX 2005, p. 35).

O direito à propriedade está declarado como direito “de gozar e dispor dos seus bens segundo sua vontade” (MARX 2005, p. 36). Tratar-se-ia, portanto, da aplicação daquela liberdade: permite que sejamos egoístas, que gozemos tranqüilamente da fortuna individual, do produto do trabalho e da indústria pessoal, sem nos preocuparmos com os outros homens e em completa independência da sociedade. De acordo com Marx, com o direito à liberdade o homem se isola, e com a propriedade se faz um egoísta.

O direito à igualdade é o da posse igual daquela liberdade, isto é, prescreve que todo homem deve ser considerado igualmente como mônada fechada sobre si mesma. A segurança, por fim, é a certeza que dá o Estado de que os direitos humanos fundamentais serão respeitados; é o papel de polícia, “garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades” (MARX 2005, p. 37).

Se for verdade que o corpo político só existe a serviço dos chamados direitos humanos, então, o cidadão declara-se um servidor incondicional do homem egoísta e a esfera do ser genérico é engolida pelo homem parcial, o burguês. Vemos assim o seqüestro da política; ela está teoricamente acima do poder do dinheiro, mas, praticamente, tornou-se

sua prisioneira absoluta (MARX 2005, p. 47). Nas democracias modernas, quem mais participa é, também, quem melhor protege seus interesses e faz prevalecer nas instituições sua vontade. Porém, a distribuição dos recursos cruciais, tais como a riqueza, o nível educacional e o acesso à informação, permanece tão desigual, que repercute numa distribuição também desigual do poder político, da soberania. Segundo Villey, “Os inconvenientes dos direitos dos homens, infinitos, atribuídos a todos, é que eles não são exercidos senão por alguns, às expensas dos outros” (VILLEY 1986, p. 197).

O raciocínio segundo o qual os direitos humanos não escolhem seus senhores (são escolhidos) foi levado ao extremo por essa tradição crítica: foram vinculados aos regimes autoritários do século XX. Direitos sociais e econômicos, tais como o direito ao trabalho, à cultura, à saúde, à assistência, porque são promessas não realizadas e irrealizáveis, são apropriados pelos partidos como suas bandeiras, servindo de pretexto para realizar o aumento do poder. Villey disse que Mitterrand, como boa parte das democratas atuais, promete o direito ao trabalho e à cultura para todos, que realizaria o Estado socialista, tipo de promessa que abre caminhos para o Estado forte (VILLEY 1986, p. 197). Os líderes exigem a submissão ao poder do Estado em nome da segurança e do bem-estar geral, da realização de direitos individuais. Não por acaso o partido da Alemanha autoritária era o nacional-socialismo e que a URSS e a China socialistas virariam ditaduras.

O cidadão e a vida genérica do homem são abstrações, mantendo oculto, no mundo material, o império do egoísmo e do dinheiro, da barbárie social. Não teria sido à toa a

remissão de Marx no livro *A Questão Judaica* à guerra de todos contra todos hobbesiana (MARX 2005, p. 25). Contudo, Claude Lefort observa que jamais fora a intenção de Marx equiparar a moderna emancipação política ao Estado autoritário, mesmo parecendo insinuar a guerra e o caos social como possíveis conseqüências. Lefort se pergunta se o arcabouço teórico da “revolução democrático-burguesa” poderia sustentar a explicação da “revolução totalitária”. A própria pergunta supõe uma negativa: o totalitarismo revolucionou o Estado liberal, demandando um novo arcabouço teórico. Entretanto, apesar disto, preservou uma perigosa semelhança com o Estado moderno: a mistura de política e natureza.

Só que a única natureza que interessa ao Estado autoritário é aquela bruta, diga-se biológica, bem diferente daquela natureza harmoniosa de Locke e mais próxima do caos social de Hobbes. Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), por exemplo, explicam o totalitarismo (ou a queda na barbárie) como uma espécie de retorno às origens, como universalização da razão calculista e do princípio natural-biológico da autoconservação (ADORNO; HORKHEIMER 1997).

Giorgio Agamben também destacou a polêmica vinculação dos direitos naturais com os regimes totalitários do último século, locais por excelência da bio-política. Seu ponto de partida é a opinião segundo a qual a politização da vida é o caráter fundamental da política autoritária, ou seja, ela pratica uma politização de tudo, até mesmo dos âmbitos vitais aparentemente neutros. Segundo ele, na Rússia totalitária, o trabalho era estatal; na Itália fascista, até o *Dopolavoro* e toda a vida espiritual foram normatizados; para não falar

da Alemanha nazista, que, com suas leis racistas, se intrometeu num âmbito da vida que corria em total independência da política (AGAMBEN 2003, p. 126-127). A vida nua e natural que historicamente ocorria alheia à política: no Antigo Regime pertencia a Deus criador e no mundo clássico era a *zoé*, distinta da *bíos* (vida política), entra agora no primeiro plano da cena política.

Nem o Estado liberal escaparia ao princípio da biopolítica. Por exemplo, quando na Declaração de 1789 busca no nascimento a fonte e o portador dos direitos, marcando a passagem da soberania régia, de origem divina, à soberania da Nação — palavra derivada de *nascer*. A vida natural como tal, o nascimento, torna-se o portador da soberania; este era o fundamento do novo Estado-Nação (AGAMBEN 2003, p. 134-135). Segundo ele, é o que está implícito noutro documento basilar das democracias, o *writ* de *habeas-corpus*, que assegura a presença física da pessoa diante da corte de justiça. No centro deste documento não está o sujeito das relações feudais e nem o cidadão livre, mas o *corpus*. Para Agamben, o corpo torna-se o verdadeiro portador de direitos: “a nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta contra o absolutismo não a *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato” (AGAMBEN 2003, p. 130).

A vida perde o sentido da dádiva e torna-se direito, assunto político. Discutir o direito a realizar a eutanásia ou o aborto, tal como a matança “cirúrgica” em nome da liberdade e da democracia; eis aí um fato da história recente que ata perigosamente a política e a natureza. Por causa dela, a linha que separa a vida e a morte abandona o domínio tradicional das religiões privadas e vai buscar acolhida, cada

vez mais, na tutela do Estado e do direito, de maneira que os inimigos do partido, os judeus, os enfermos ou os pobres podem não ter, no final das contas, como exigir o direito à vida, mesmo contra a vontade de Deus (AGAMBEN 2003, p. 128).

Um exemplo seria o sintagma *solo e sangue*, essência da ideologia nazista. Semelhantes critérios jurídicos, que não tiveram qualquer importância no passado clássico, definem no século XX quem são os cidadãos e os membros legítimos da Nação. A partir desses critérios, os Estados se empenham num constante trabalho de definição do que está dentro e do que está fora dos limites da nacionalidade e da cidadania, escolhendo aqueles que usufruirão dos meios políticos e os *homens sacros*, os marginalizados, verdade flagrante no caso dos refugiados e expatriados das guerras mundiais. Tratava-se de introduzir no corpo jurídico de vários países europeus leis permitindo a desnaturalização e a desnacionalização em massa dos cidadãos. Na França, em 1915, surgiu uma lei desfavorável aos cidadãos naturalizados oriundos de países inimigos; a Bélgica revogaria, em 1922, a naturalização de cidadãos que tinham cometido “atos antinacionais” durante a guerra; e uma das regras dos nazistas era desnacionalizar os hebreus antes de enviá-los aos campos de extermínio (AGAMBEN 2003, p. 136-138).

O sujeito da política não é o cidadão, o sujeito livre e consciente, mas o ser vivo, a natureza biológica. As implicações disso são sérias; é só pensar que foi baseando-se na naturalização das coisas que a ciência obteve o domínio absoluto sobre o mundo; a intromissão dos princípios biológico-científicos na política poderia se basear, finalmente,

nesta mesma lógica, ou seja, realizar a política como dominação da natureza humana.

Claude Lefort alerta, contudo, que tal naturalização do político nada tem a ver com os modernos direitos humanos. Na verdade, “os direitos do homem são destruídos, apaga-se a relação da política e dos direitos do homem que Marx fizera dois pólos da mesma ilusão” (LEFORT 1991, p. 45-46). A vida privada, o direito de ser múnica, de ter liberdade, igualdade e propriedade, desaparecem e são completamente suplantados pela esfera pública: “o totalitarismo tende a abolir todos os signos de autonomia da sociedade civil” (LEFORT 1991, p. 45). Ele leva ao auge a ilusão política do mundo burguês, alargando absurdamente a tal esfera da vida genérica a ponto de eliminar completamente a sociedade civil e os direitos. “Aparentemente, o espírito político se propaga então em toda a extensão do social” (LEFORT 1991, p. 45). O indivíduo torna-se um comunista, mas porque é engolido pela comunidade, o povo soviético, o partido. Quando os burocratas soviéticos deixaram, por um momento, publicar depoimentos de prisioneiros do Gulag ou aceitaram que Sakharov falasse para jornalistas estrangeiros, não deram mostra da garantia de direitos, mas, antes disso, observa Lefort, de uma violação do princípio totalitário. Não importa se falamos de regimes de direita ou esquerda, reformistas ou revolucionários, os imperativos da coesão social podem, em alguns casos, legitimar os excessos da autoridade e inclusive a violação dos direitos humanos individuais e não-políticos, tal como o direito à vida.

III. O SIMBOLISMO DA NATUREZA HUMANA: POSITIVIDADES DOS DIREITOS HUMANOS

Os direitos humanos podem ser pensados noutros termos mais positivos. Não se perde de vista aqui a tradição crítica, busca-se só, em alguma medida, ressignificar estes direitos encontrando neles a positividade.

Uma noção importante patente nos direitos humanos é a da existência da natureza humana universal e excelsa (VILLEY 1986, p. 192). Não devemos esta noção, no entanto, às Declarações, pelo contrário, esta noção é o ancestral que as originou. Na antiguidade, Aristóteles havia já estudado o *anthrôpos* e ressaltado a superioridade da sua natureza sobre a dos demais seres: só o gênero humano é dotado do *logos* e capacidade de escolha, de livre-arbítrio, assim como é o único ser predestinado à felicidade. Isto se repetiria nas Santas Escrituras. Além de Deus ter criado o homem à sua imagem e semelhança e de ter dito a ele para dominar sobre os outros seres da criação, fez Jesus Cristo um homem, divinizando definitivamente humanidade.

O sentido prático desta antropologia é o de fundar uma moral universalista que respeita e admira a condição humana na pessoa de todos os homens. Segundo Villey, seria esta moral o substrato do Preceito Áureo atribuído a Moisés e repetido por Jesus: amar os nossos semelhantes como amamos a nós mesmos. Há nesse preceito uma lição de tolerância religiosa, pois o semelhante pode ser qualquer um, o samaritano ou o herético; há ainda um exercício de reciprocidade, o compromisso em atribuir aos interesses dos outros o mesmo peso que atribuímos aos nossos. Villey sabe que não se estabelece, com isto, nenhum direito, mas simplesmente o dever moral de amar todos os homens. O

amor não é jamais um direito, não é algo obrigatório nem exigível. Ele nota que o samaritano da história ajudou o judeu ferido que se encontrava na estrada, não por obrigação ou porque o judeu exigiu ser ajudado, mas porque era bom. Os laços de solidariedade não são resultados do direito positivo, não podem ser impostas, mas brotam do sentimento moral. O amor e a amizade, os verdadeiros elos sociais, não se colocam como obrigações legais, isto é, como imposições de cima para baixo e de fora para dentro; fundam-se, antes, numa moral da gratuidade que nasce no coração dos homens (VILLEY 1986, p. 193).

Villey ilustra esta moral contando-nos um caso. Ele conta que seu melhor amigo do departamento de história do direito de Paris II, depois de presenteado com seu livro sobre os direitos humanos, agradeceu-lhe com uma carta, onde afirmava, em tom de protesto, que era um judeu e que se não existisse a Declaração dos Direitos do Homem não teria tido o prazer de trabalhar ali. Segundo Villey, seu amigo teria confundido as estações, pois este assunto nada tem a ver com os direitos humanos: ser professor não é um direito de judeu, nem um direito humano. A tônica do caso seria, ao contrário, um dever moral bastante antigo, o de não distinção de pessoas, mais tarde rebatizado de princípio de não discriminação. É verdade que as autoridades universitárias do Antigo Regime afastariam o amigo de Villey de sua função, porém, isto não teria sido uma ofensa aos seus direitos, mas a violação do princípio moral de não distinção de pessoas.

Villey é da opinião de que esses princípios morais devem atuar para além da esfera política e dos direitos, infundindo um sentido de justiça que extrapola o domínio do

legislador. Segundo ele, esse seria o caso da encíclica *Laborem exercens* de João Paulo II que discutia a dignidade do “direito à greve” dos trabalhadores, colocando-lhes o problema moral da reciprocidade: “se seu filho estivesse doente, diga-me, qual seria sua opinião sobre o direito a greve dos médicos?” (VILLEY 1986, p. 198). A moral da reciprocidade deve estar acima dos direitos positivos. Villey propõe a abolição da ilusão dos direitos humanos e o abandono de nossa sorte a um sentimento moral. Se assim nos tornamos servos do livre-arbítrio, por outro lado, tal argumentação deixa aberta a possibilidade de uma instância de crítica da política e do direito, única virtude capaz de forçar melhorias nas instituições.

Claude Lefort explicará melhor essa possibilidade positiva dos direitos humanos. De acordo com ele, um fenômeno das democracias modernas é a desapareição do *corpo do rei* ou a desincorporação do poder, determinando os direitos naturais por meio da ficção do homem sem determinação — aquele mesmo ironizado por Joseph de Maistre (1753-1821) ao dizer conhecer italianos, espanhóis, ingleses, mas não “o homem”. Como alertou também a crítica marxista, estes direitos fundam-se numa idéia do homem sem determinação, indeterminável: “fundamento que, a despeito de sua denominação, não tem figura [...] e nisto se dissimula perante todo poder que pretendesse se apoderar dele — religioso ou mítico, monárquico ou popular” (LEFORT 1991, p. 55). Mas o que parecia ser um problema se revelaria, enfim, virtude. Segundo Lefort, a indeterminação desses direitos implica que seu ser nunca será objetivado em nenhum contexto definido ou instituição e nisso reside sua valiosa função. “Tais princípios não existem à maneira de institui-

ções positivas das quais podemos, de fato, inventariar os elementos” (LEFORT 1991, p. 57).

Os direitos humanos não são propriamente direitos, mas direitos possíveis; são noções que permanentemente pressionam o Estado de direito demandando sua perene reformulação, obrigando, portanto, que sustente sempre direitos novos. Daí o elogio de Lefort à democracia liberal. Tomar estes ditos “direitos” como constituições últimas, tal como as democracias modernas, significa dizer que o direito positivo, a administração pública e a vida política como um todo, estarão freqüentemente sob questionamento, contestação, portanto, que nestas democracias estão atuantes direitos que não foram ainda incorporados e focos do poder social que o Estado não abarca inteiramente. Neste caso, os direitos humanos existem de modo simbólico: como é ancestral a noção da natureza humana universal (Villey), também o é certa consciência do direito (LEFORT 1991, p. 59); embora esses “direitos” tenham claramente eficácia prática, se fazendo sentir na vida das instituições.

A interpretação de Marx desvaloriza esta dimensão simbólica, privando-se dos meios de compreender aquelas reivindicações que, mediante esses símbolos, visam a inscrição de novos direitos e as mudanças na sociedade. De acordo com Lefort, o materialismo é cego e incapaz de interpretar, em sentido positivo, os resultados de uma política de direitos humanos, tais como as que ocorreram na sociedade francesa após a Segunda Guerra Mundial e, sobretudo, desde 1968. Quer se trate da família, da mulher e de sexualidade, quer se trate da justiça e da função dos magistrados, ou ainda dos empregos, da gestão das empresas e da proteção da natureza, o que se viu na esteira da defesa

dos direitos humanos foram modificações profundas na legislação, o surgimento de novas exigências coletivas e uma maior sensibilidade social para estas exigências. Por detrás destas transformações está o que Lefort chama de consciência do direito, graças a qual a trama da sociedade política tende a modificar-se ou a aparecer, cada vez mais, modificável (LEFORT 1991, p. 58).

Os direitos humanos têm, sob esta capa, uma significação prática para a política e o direito, mas só na medida em que supõem a solidariedade e a coexistência humana. No plano político, as coerções se estabelecem do alto para baixo, porém, nota Lefort, “simultaneamente, propagam-se, por assim dizer, transversalmente, reivindicações que não são simples sinais de resistência de fato a essas coerções, mas que testemunham um sentido difuso da justiça e da reciprocidade ou da injustiça e da ruptura da obrigação social” (LEFORT 1991, p. 60). Logo, o Estado não pode deixar de sofrer uma pressão que vem de baixo, de uma forma de justiça e solidariedade populares que escapam ao controle institucional.

É verdade que muitos partidos, sob a capa do reformismo ou da revolução, se beneficiaram desta consciência dos direitos para fins de poder, pela oportunidade que ofereciam de modificar as relações de força dos grupos políticos e reorganizar os governos. Contudo, as lutas sociais oriundas da consciência do direito “não tendem a encontrar solução por uma ação do poder. Procedem de um foco que este não pode ocupar” (LEFORT 1991, p. 61). Não importa se falamos da direita ou da esquerda (do socialismo), o conteúdo simbólico dos direitos naturais nunca deixará se petrificar nas ações de um partido. Como são

indetermináveis, voltarão novamente contra o poder que pretensiosamente os representam; seu fundamento último é a crítica ao *status quo* político, crítica profícua que mobiliza alterações no tecido social e dá dinamismo à história.

Abstract: The paper investigates the context of origin and some controversy about human rights. Its intent is to present the paradox of these rights, the fact that they nevertheless serve to modern political emancipation and the defence of equality and freedom, involving also the bourgeois selfishness and totalitarian political regimes. Object of speculation of philosophers and currently of positivist science, the concept of nature is very ambiguous, assuming both the metaphysical and sublime form as of thing, gross and corruptible nature. What we want to discuss in this article are the reflections of the political assimilation of an abstract concept such human nature.

Key-words: Liberal State; totalitarianism; moral.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Brasília: Editora UnB, 1997.

D'HONDT, Jacques. Le refus des droits de l'homme. *Les Études Philosophiques*, n. 11, Paris: PUF, p. 217-226, avril/juin 1986.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEFORT, Claude. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: centauro, 2005.

PAINE, Thomas. Direitos do Homem. In *Senso Comum e outros escritos*. São Paulo: Ibrasa, 1964, p. 67-158.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio ou da Educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

VILLEY, Michel. Polemique sur les droits de l'homme. *Les Études Philosophiques*, n.11, Paris: PUF, p. 191-214, avril/juin1986