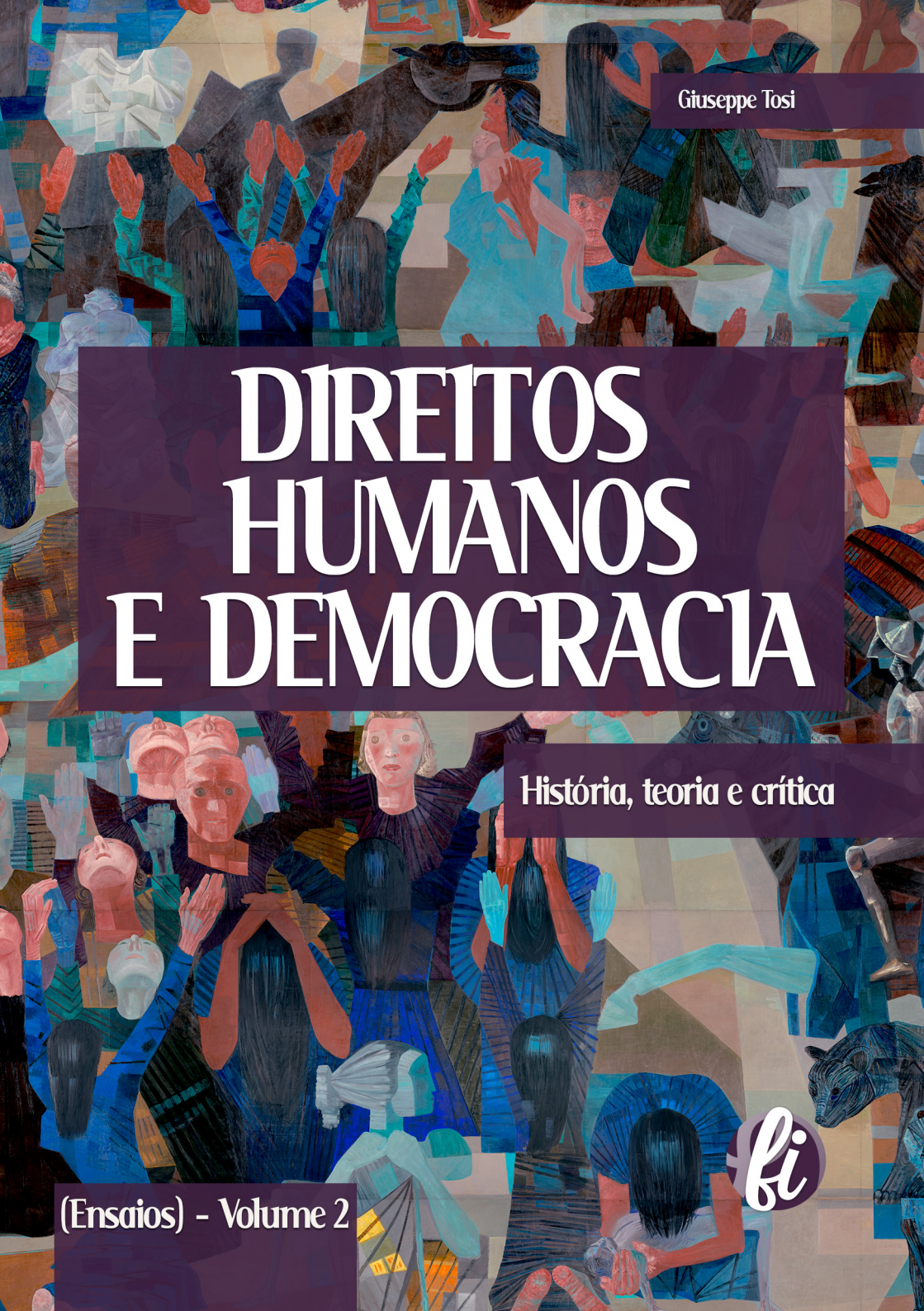


Giuseppe Tosi

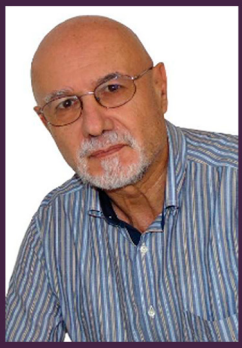
DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA

História, teoria e crítica

(Ensaios) - Volume 2

fi

Estão aqui reunidos ensaios publicados nos últimos anos, em várias revistas, organizados por uma ordem que vai do geral ao particular. A primeira parte é composta por três ensaios sobre a teoria e a história dos direitos humanos, através de um debate sobre as críticas de direita (Edmund Burke e Michel Villey) e de esquerda (Marx e os marxismos). Críticas que são debatidas por Bryan Tierney na sua resposta a Michel Villey e por Bobbio na sua resposta ao marxismo. Entre os autores que dão continuidade ao legado de Marx, apresentamos o pensamento de Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Costas Douzinas. Esta parte se conclui com um "manifesto" em defesa dos direitos humanos escrito em parceria com o prof. Gilmar Bedin, da Unijui, em resposta aos ataques do candidato Jair Bolsonaro durante a campanha eleitoral de 2018 que o levará à presidência da República. A segunda parte reúne três ensaios que definem três tipos de democracia (representativa/elitista, plebiscitária e participativa) e três tipos de liberalismo (político, econômico e social) e as suas relações possíveis na procura do "melhor governo" segundo Bobbio. Esta segunda parte se encerra com um longo ensaio dedicado à crítica de Karl Löwith e Hannah Arendt ao conceito de revolução, tanto na concepção liberal-burguesa, como na versão marxista. A terceira parte procura utilizar as ferramentas conceituais das teorias expostas para entender a realidade brasileira atual. Os dois primeiros ensaios analisam as falhas das políticas de transição da ditadura para a democracia e a suas consequências sobre a "qualidade" da democracia, mostrando os limites estruturais do processo de democratização brasileira após o fim da ditadura. Os últimos dois ensaios estudam a crise do liberalismo político e a ascensão do liberalismo econômico e do populismo autoritário implantados no Brasil após o golpe institucional que provocou a queda da presidenta Dilma e retirou Lula da corrida presidencial abrindo o caminho para o governo de extrema direita de Bolsonaro, que produziu consequências gravíssimas sobre o processo democrático.



PERFIL DE GIUSEPPE TOSI

e-mail: pinuccio@uol.com.br

Doutor em filosofia pela Universidade de Pádua (1999), e pós-doutorado em Teoria e História dos Direitos Humanos pela Universidade de Florença (2006) e de Camerino (2012). Professor Titular Aposentado do Departamento de Filosofia da UFPB. Ex-Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB. Membro do Grupo de Pesquisa "Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia", e "Filosofia & Direito" da ANPOF. Áreas de interesse: Filosofia Política, Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia, Educação em Direitos Humanos. Autores: Aristóteles, Bartolomé de Las Casas, Norberto Bobbio.

9 786585 725255

editorafi.org

CC BY SA

SEGUNDA EDIÇÃO

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA



COMITÊ EDITORIAL

Prof.ª Dr.ª Liane Tabarelli
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof.ª Dr.ª Marcia Andrea Bühring
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Orci Paulino Bretanha Teixeira
Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Voltaire de Lima Moraes
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Thadeu Weber
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof.ª Dr.ª Fernanda Medeiros
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Leandro Cordioli
Universidade Luterana do Brasil (ULBRA)

COLEÇÃO DIREITOS **HUMANOS**

SEGUNDA EDIÇÃO

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA

VOL 2

HISTÓRIA, TEORIA E CRÍTICA
(ENSAIOS)

Giuseppe Tosi

Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa:

Título: Guerra; FCO: 3799; CR: 3719; DATA: 1952; Técnica: Painel a óleo / madeira compensada; Dimensões: 1400 X 1058 cm (irregular) (aproximadas)

Título: Paz; FCO: 3798; CR: 3720; DATA: 1952; Técnica: Painel a óleo / madeira compensada; Dimensões: 1400 X 953 cm (irregular) (aproximadas)

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T714t Tosi, Giuseppe

Direitos humanos e democracia: história, teoria e crítica (ensaios) [recurso eletrônico] / Giuseppe Tosi. – 2. ed. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

388p.

Coleção Direitos Humanos, v. 2.

ISBN 978-65-85725-25-5

DOI 10.22350/9786585725255

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Direitos humanos – Democracia - Ensaios. I. Título.

CDU 342.7:82-4

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

A primeira edição dos textos foram publicados pela Rubaiyat Edições e disponibilizados pela Amazon em coletânea intitulada Teoria e História Conceitual dos Direitos Humanos e da Democracia: (Ensaios) Volume II (Coleção Direitos Humanos)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 13

HISTÓRIA E TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS

1 19

O DEBATE SOBRE A GÊNESE E A VALIDADE DOS DIREITOS NATURAIS SUBJETIVOS: MICHEL VILLEY E BRIAN TIERNEY

1. INTRODUÇÃO 19
2. MICHEL VILLEY: OS DIREITOS SUBJETIVOS COMO EXPRESSÃO DA "DEFORMAÇÃO" DO CONCEITO DE DIREITO. 21
3. BRIAN TIERNEY: A IDEIA DOS DIREITOS NATURAIS SUBJETIVOS 33
4. CONCLUSÕES 51

REFERÊNCIAS 60

2 66

AS CRÍTICAS DE DIREITA E ESQUERDA AOS DIREITOS HUMANOS

Giuseppe Tosi

Williard Scorpion Fragoso

AS CRÍTICAS DE DIREITA AOS DIREITOS HUMANOS 66
REVOLUÇÃO OU RESTAURAÇÃO? 68
CRÍTICA AO CARÁTER ABSTRATO E METAFÍSICO DOS DIREITOS HUMANOS 72
CRÍTICA DA VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA 73
CRÍTICA DO ILUMINISMO "ATEU" E NECESSIDADE DE VINCULAR O ESTADO À RELIGIÃO 74
CRÍTICA DA DEMOCRACIA COMO TIRANIA DA MAIORIA 76
CRÍTICA DO CONTRATO SOCIAL COMO FUNDAMENTO DO ESTADO 77
NECESSIDADE DE COMBATER A REVOLUÇÃO COM A FORÇA: BURKE CONTRARREVOLUCIONÁRIO 78
AS CRÍTICAS DE ESQUERDA AOS DIREITOS HUMANOS 80
MARX E ENGELS: DIREITOS HUMANOS COMO IDEOLOGIA BURGUESA 80
GIORGIO AGAMBEN (1942): A VIDA NUA E OS DIREITOS HUMANOS 89
SLAVOJ ŽIŽEK (1949): DIREITOS HUMANOS, *PATHOS* BURGUÊS 99
COSTAS DOUZINAS (1951). DIREITOS HUMANOS COMO APORIA 111
COMENTARIOS FINAIS 120
REFERÊNCIAS 123

3 126

MANIFESTO EM DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS

LIBERALISMOS E SOCIALISMOS EM BOBBIO: REFORMA VERSUS REVOLUÇÃO

4 137

NORBERTO BOBBIO: DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

O QUE NÃO É A DEMOCRACIA ... 138
O QUE É A DEMOCRACIA ... 139
AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DA DEMOCRACIA (LIBERAL) SEGUNDO BOBBIO ... 142
OS VALORES DA DEMOCRACIA ... 151
O QUE SÃO OS DIREITOS HUMANOS ... 152
REFERÊNCIAS ... 159

5 161

TRÊS TIPOS DE LIBERALISMO E DE DEMOCRACIA

A CRISE DO LIBERALISMO POLÍTICO ... 161
TRÊS TIPOS DE LIBERALISMO ... 166
LIBERALISMO POLÍTICO: PROCEDIMENTALISMO E INDIVIDUALISMO ... 166
LIBERALISMO ECONÔMICO, NEOLIBERALISMO, LIBERISMO ... 169
O LIBERALISMO SOCIAL ... 173
TRÊS TIPOS DE DEMOCRACIA ... 176
A DEMOCRACIA REPRESENTATIVA/ELITISTA ... 176
DEMOCRACIA PLEBISCITÁRIA ... 180
DEMOCRACIA PARTICIPATIVA ... 184
LIBERALISMOS E DEMOCRACIAS: ENTRE O IDEAL E A PRÁTICA ... 186
CONCLUSÕES PROVISÓRIAS SOBRE O BRASIL ... 190
REFERÊNCIAS ... 195

6 199

DEMOCRACIA, LIBERALISMO E SOCIALISMO EM NORBERTO BOBBIO

LIBERALISMO E DEMOCRACIA: UM ENCONTRO NECESSÁRIO ... 201
MARX: EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA: REFORMA *VERSUS* REVOLUÇÃO ... 205
LIBERALISMO, DEMOCRACIA E SOCIALISMO ... 211
PROCEDIMENTALISMO E ELITISMO ... 215
ELITISMO E PARTICIPAÇÃO: PROCURANDO UMA COMPLEMENTAÇÃO ... 218
LIBERALISMO VERSUS LIBERISMO ... 222

CONCLUINDO 226
REFERÊNCIAS 228

7 234

LEITURAS CRÍTICAS DA REVOLUÇÃO: LÖWITH, ARENDT
O CICLO DAS REVOLUÇÕES BURGUESAS E SOCIALISTAS 234
A REVOLUÇÃO COMO SECULARIZAÇÃO DA ESCATOLOGIA JUDAICO-CRISTÃ: KARL LÖWITH 240
HANNAH ARENDT E A REVOLUÇÃO: *NOVUS ORDO SAECLORUM* 248
A ORIGEM DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO 248
REVOLUÇÃO AMERICANA E FRANCESA 252
REVOLUÇÃO FRANCESA E REVOLUÇÃO RUSSA 258
LIBERDADE *VERSUS* NECESSIDADE? 265
CONCLUSÕES 271
REFERÊNCIAS 276

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

8 281

JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO NO BRASIL E O PROCESSO DE DEMOCRATIZAÇÃO
Giuseppe Tosi
Jair Pessoa de Albuquerque e Silva
INTRODUÇÃO 281
JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO: ENTRE A VINGANÇA E O ESQUECIMENTO 285
RECONHECIMENTO E REPARAÇÃO 288
TÍTULO X - ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS ART. 8º. 288
JUSTIÇA 290
MEMÓRIA E VERDADE 297
A COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. 301
CONCLUINDO 302

9 306

O QUE RESTA DA DITADURA? ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E EXCEÇÃO NO BRASIL
O QUE RESTA DA DITADURA? 307
O ESTADO DE EXCEÇÃO EM SCHMITT E AGAMBEN 316
AS EXCEÇÕES BRASILEIRAS 322
(IN)CONCLUSÕES 326

10 **331**

AS LIÇÕES DE NORBERTO BOBBIO PARA A DEMOCRACIA BRASILEIRA EM TEMPOS DE CRISE

OS DIREITOS HUMANOS ... 332
AS REGRAS DO JOGO. ... 336
DEMOCRACIA E VIOLÊNCIA ... 339
A VOLTA DOS MILITARES AO PODER ... 342
FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO ... 344
O MONOPÓLIO DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO E AS *FAKES NEWS* ... 345
CONCLUINDO ... 346

11 **349**

A CRISE DO LIBERALISMO POLÍTICO E A ASCENSÃO DO LIBERALISMO ECONÔMICO E DO POPULISMO AUTORITÁRIO. O CASO DO BRASIL

AS RAZÕES DA (RESISTÍVEL) ASCENSÃO DO CAPITÃO BOLSONARO ... 349
AS FALHAS DA TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA: AS HERANÇAS DA DITADURA MILITAR ... 352
A VOLTA DOS MILITARES AO PODER POLÍTICO ... 355
O GOLPE INSTITUCIONAL: O IMPEACHMENT E A PRISÃO DO PRESIDENTE LULA ... 357
O COMBATE À CORRUPÇÃO E A ANTIPOLÍTICA. ... 360
A LUTA CONTRA A VIOLÊNCIA CRIMINAL E POLÍTICA ... 363
A DEMOCRACIA PLURALISTA E O OLIGOPÓLIO DA INFORMAÇÃO ... 366
MUDANÇA DE GOVERNO OU DE REGIME? ... 368
A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS ... 369
O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO ... 371
AS POLÍTICAS ECONÔMICAS NEOLIBERAIS ... 373
CONCLUSÃO ... 375
REFERÊNCIAS ... 378

APRESENTAÇÃO

Estão aqui reunidos ensaios publicados nos últimos anos, em várias revistas, organizados por uma ordem que vai do geral ao particular.

A **primeira parte** é composta por três ensaios sobre a teoria e a história dos direitos humanos, através de um debate sobre as críticas de direita (Edmund Burke e Michel Villey) e de esquerda (Marx e os marxismos). Críticas que são debatidas por Bryan Tierney na sua resposta a Michel Villey e por Bobbio na sua resposta ao marxismo. Entre os autores que dão continuidade ao legado de Marx, apresentamos o pensamento de Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Costas Douzinas.

A tese central dessa parte é assim definida por Bobbio: "A declaração [da revolução francesa], desde então até hoje, foi submetida a duas críticas recorrentes e opostas: foi acusada de excessiva abstratividade pelos reacionários e conservadores em geral; e de excessiva ligação com os interesses de uma classe particular, por Marx e pela esquerda em geral".

Esta parte se conclui com um "manifesto" em defesa dos direitos humanos escrito em parceria com o prof. Gilmar Bedin, da Unijui, em resposta aos ataques do candidato Jair Bolsonaro durante a campanha eleitoral de 2018 que o levará à presidência da República. A tese central desses ensaios é que os direitos humanos não são de esquerda ou de

direita, são os alicerces da nossa Constituição e do nosso Pacto Social, são o padrão mínimo de uma convivência civilizada.

A **segunda parte** reúne três ensaios que definem três tipos de democracia (representativa/elitista, plebiscitária e participativa) e três tipos de liberalismo (político, econômico e social) e as suas relações possíveis na procura do "melhor governo" segundo Bobbio. A tese central é que há uma clara distinção entre liberalismo político e liberalismo econômico (ou *liberismo*), e que Bobbio propõe a superação da contraposição tradicional entre liberalismo e socialismo, através de um liberalismo social que concilie a garantia dos direitos civis com a dos direitos econômicos e sociais.

O ensaio também apresenta uma definição elitista da democracia, não como o governo do povo, pelo povo e para o povo, mas como uma competição entre elites pela conquista do consenso popular.

Esta segunda parte se encerra com um longo ensaio dedicado à crítica de Karl Löwith e Hannah Arendt ao conceito de revolução, tanto na concepção liberal-burguesa, como na versão marxista. O ensaio analisa a origem do conceito de revolução na astronomia e na física, e a sua transposição para o âmbito político a partir da Revolução Gloriosa inglesa, e faz uma comparação entre revolução francesa, americana e soviética, segundo Arendt. A tese central é que o conceito de revolução é uma secularização da escatologia cristã e que o ciclo revolucionário se esgotou historicamente, concluindo que o apelo à "revolução impossível" pode ser um álibi para não fazer as "reformas possíveis".

A **terceira parte** procura utilizar as ferramentas conceituais das teorias expostas para entender a realidade brasileira atual. Os dois

primeiros ensaios analisam as falhas das políticas de transição da ditadura para a democracia e a suas consequências sobre a "qualidade" da democracia, mostrando os limites estruturais do processo de democratização brasileira após o fim da ditadura. A pergunta é: vivemos em um estado democrático de direito ou em um estado de exceção permanente? Este é o tema central do debate a distância entre os filósofos Paulo Arantes e Edson Teles, de um lado e Tarso Genro ex-ministro da Justiça do governo Lula, à época Governador do Rio Grande do Sul, do outro.

Os últimos dois ensaios estudam a crise do liberalismo político e a ascensão do liberalismo econômico e do populismo autoritário implantados no Brasil após o golpe institucional que provocou a queda da presidenta Dilma e retirou Lula da corrida presidencial, abrindo o caminho para o governo de extrema direita de Bolsonaro, que produziu continua produzindo consequências gravíssimas sobre o processo democrático. Não vivemos (ainda) em uma ditadura, mas não vivemos (mais) em uma democracia, tão graves e sistemáticas são as violações aos direitos humanos e à democracia nos mais variados campos da sociedade brasileira, que são analisados e detalhados no texto. Diante da profunda crise da democracia no Brasil e em várias partes do mundo, incluindo os países de longa tradição democrática, a pergunta é: será que a democracia liberal tem ainda um futuro ou estamos assistindo aos últimos capítulos?

Procurei evitar repetições, mas nem sempre consegui, tratando-se de ensaios sobre temas afins.

Os ensaios foram escritos antes de que o STF considerasse parcial e incompetente o Juiz Sérgio Moro e anulasse a condenação de Lula, restituindo-lhe a liberdade e os direitos políticos, sentença que foi seguida por uma série de decisões judiciais que inocentaram Lula nos inúmeros processos movidos contra ele. Ficou assim evidente a perseguição judicial a Lula, como parte de um golpe institucional contra o PT e contra o processo democrático.

Os ensaios foram escritos na sua maioria antes da pandemia do COVID 19 e da guerra de invasão da Rússia à Ucrânia, dois fenômenos que mudaram radicalmente o panorama político mundial. Diante desses acontecimentos epocais toda reflexão parece perder sua atualidade e relevância, pela complexidade e mobilidade dos fenômenos que nos angustiam e que não conseguimos decifrar.

Deixo ao leitor o julgamento sobre a oportunidade da publicação desta obra e a relevância dos temas tratados para os tempos atuais.

João Pessoa, Brasil - Busto Arsizio, Itália – 10 de novembro de 2022

HISTÓRIA E TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS

1

O DEBATE SOBRE A GÊNESE E A VALIDADE DOS DIREITOS NATURAIS SUBJETIVOS: MICHEL VILLEY E BRIAN TIERNEY [1]

1. INTRODUÇÃO

As posições de Michel Villey sobre a origem dos direitos subjetivos modernos são muito conhecidas e amplamente debatidas em inúmeras contribuições impossíveis de acompanhar na sua abrangência.[2] Menos conhecidas, pelo menos no Brasil, são as críticas a Villey levantadas por Brian Tierney[3]. O debate envolve questões complexas: se a passagem do direito objetivo antigo aos direitos subjetivos modernos constitui uma continuidade, uma ruptura ou até uma "deformação" do conceito antigo e medieval de direito; quais seriam os responsáveis por esta ruptura, se Ockham e os nominalistas ou os escolásticos de Salamanca; se esses

[1] Reformulação de um artigo Publicado in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2019, Vol. 75, N.2, p. 1067-1102.

2 Só a título de exemplo: Jean-François Niort, Guillame Venier (ed.), *Michel Villey et le droit naturel en question* (Paris: Ed. L´Harmanatt, 1994). Charles Reid Jr., "The Medieval Origins of the Western Natural Rights Tradition: the Achievement of Brian Tierney", *Cornell Law Review* N. 83 (1998) 437-463. Renato Rabbi-Baldi, Cabanillas. "Michel Villey e o Tema dos Direitos Humanos: uma Crítica a Partir de seus Escritos e de suas Fontes", *Quaestio Iuris*, Vol. 02, nº 01, (2006): 98-133. **JEAN-PIERRE** Schouppe. "Reflexions sur la conception du droit de M. Villey. Une alternative a son rejet des droits de l'homme". ***PERSONA Y DERECHO. REVISTA DE FUNDAMENTACIÓN DE LAS INSTITUCIONES JURÍDICAS Y DE DERECHOS HUMANOS*, 25, 1991** (Escritos en memoria de Michel Villey II), 151-169. Alain, Serieux, "'Le droit naturel de Michel Villey". *Revue d´histoire des facultés de droit et Science politique.* Aix-Marseille III, n. 6 (1988) 129-153.

[3] Ver: STORCK, Alfredo. A moralidade na interpretação histórica do direito: reflexões sobre o caso Michel Villey. Revista *Conjectura*: Filos. Educ., v. 23, n. especial, dossiê Ética e democracia. 2018, p. 230-241. IDEM. Direito subjetivo e propriedade. Sobre o tomismo de Michel Villey. Revista *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p.47-72, outubro, 2010. Ver também: Júlio Aguiar de Oliveira - Bárbara Alencar Ferreira Lessa. Os direitos humanos compreendidos a partir da teoria clássica do direito natural: da natureza humana aos direitos humanos. *Rev. Fac. Dir. Milton Campos* - Nova Lima V. 19 p. 233-246, 2009. POPOVIC, Petar. The Concept of «Right» and the Focal Point of Juridicity in Debate between Villey, Tierney, Finnis and Hervada. *Persona y Derecho / Vol.* 78 / 2018/1 / p. 65-103.

últimos foram fiéis ao pensamento de Tomás de Aquino sobre o direito ou acabaram por aderir às teses nominalistas; se além dos nominalistas houve outras fontes para esta passagem crucial do direito objetivo aos direitos subjetivos. Essa discussão deságua na crítica ou oposição radical de Villey aos fundamentos subjetivos dos direitos humanos modernos, que é o aspecto mais relevante, e atual da polêmica.

A resposta de Tierney é que a concepção de Villey do direito antigo e medieval é por demais restrita; que havia um direito subjetivo também na Antiguidade (no direito greco-romano) e na Idade Média; que a origem dos direitos subjetivos modernos não depende somente do nominalismo de Ockham, mas estava já presente nos canonistas medievais; que os escolásticos de Salamanca não traíram o pensamento tomista, mas o atualizaram diante dos desafios dos novos tempos; e que a ideia dos direitos naturais subjetivos não depende de uma particular ideologia, mas é compatível com diferentes ideologias e visões de mundo.

Entendemos que essas questões não possuem somente um valor historiográfico, mas de atualidade, porque das respostas a elas depende a avaliação da legitimidade e da fundamentação dos modernos direitos humanos, enquanto secularização dos direitos subjetivos antigos e medievais.

Desenvolveremos o ensaio em três partes, nas primeiras duas apresentaremos as posições de Villey e Tierney e na terceira retiraremos algumas conclusões.

2. MICHEL VILLEY: OS DIREITOS SUBJETIVOS COMO EXPRESSÃO DA "DEFORMAÇÃO" DO CONCEITO DE DIREITO.

Michel Villey (1914-1988) foi um dos maiores filósofos franceses do direito do século XX, que escreveu várias obras fundamentais sobre a história e a teoria do direito.[4] Neste ensaio nos ocuparemos somente de um aspecto do seu pensamento, que é central e recorrente em toda a sua obra: a crítica ao que ele chama de "deformação" ou "degeneração" do direito, ou seja, a teoria dos direitos subjetivos, que dá sustentação aos modernos direitos humanos. Para tanto, utilizaremos, sobretudo, o livro *O direito e os direitos humanos*, ainda que o tema esteja desenvolvido e justificado também nos tratados sobre a *Formação do pensamento jurídico moderno* e sobre *Filosofia do direito. Definição e fins do direito*[5].

O livro é dedicado "filialmente" ao papa João Paulo II, e foi suscitado pelas reflexões que o pontífice fez naqueles anos em favor dos direitos humanos, em particular na Encíclica *Redemptor Hominis* de 1979. Apesar do tom respeitoso, por ser o seu autor um fervoroso católico, o livro revela certa decepção do filósofo para com a "reviravolta" que a Igreja Católica promoveu ao aderir aos direitos humanos na sua doutrina social. Em 1974, ao participar de um convênio

[4] Michel, Villey, *La formation de le pensée juridique moderne* (Paris: Editions Montchretien, 1975). Edição brasileira: *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno* (São Paulo: Martins Fontes, 2005). Idem, *Filosofia do direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito.* Trad. De Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Prefácio de François Terré (São Paulo: Martins Fontes, 2008). Idem, *Le droit e les droits de l´homme*, (Paris, Presse Universitaire de France, 1983). Utilizaremos a edição brasileira: *O direito e os direitos humanos*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão (São Paulo: Martins Fontes, 2007). **Observação**: para as obras em línguas estrangeiras, utilizaremos a tradução de uma edição portuguesa, quando há; nos outros casos a tradução será a cargo do autor e o original será transcrito nas notas de rodapé.

[5] Ver a homenagem que André-Jean Arnaud rendeu a Villey que considera como o seu mestre: Michel Villey: une tolérance insinuante. Portrait d'un Maître. *R. Fac. Dir. Univ. São Paulo* - V. 106/107 p. 867 - 879 jan./dez. 2011/2012.

sobre Bartolomé de Las Casas, Villey escreveu: "Eu compreendo muito bem que algumas recentes encíclicas pontificais, contra o uso anterior dos papas, façam concessões à linguagem atual. Seja-me permitido somente de duvidar que esta novidade seja um *progresso*." [6]

Villey parte da constatação de que, na contemporaneidade, os direitos humanos estão tão difundidos e instalados nos mais diferentes ambientes ideológicos, que "é impensável desalojá-los".[7] No entanto, é justamente esta a tarefa que se propõe a realizar: mostrar a inconsistência jurídica e política das doutrinas dos direitos humanos. A sua crítica aos direitos humanos é parte da crítica mais ampla à modernidade e à idolatria moderna pela ideia de progresso.[8]

Villey reconhece que esta tarefa é muito difícil diante do consenso que os direitos humanos gozam, e que suas críticas o colocam em companhia dos "reacionários":

> Quem pretenderia ficar alheio a essas justas causas e não teria vergonha de se dissociar da *Anistia Internacional*? Uma vez que hoje a informação é

[6] Michel, Villey. "Problématique des droits de l'homme". In *Las Casas e la Politique de Droits de l´homme.* (Aix-en-Provence: Institut d´Études Politique d´Aix, 1974) 369-70 « *Je* comprends très bien que de récentes encycliques pontificales, contre l´usage antérieur des papes, sacrifient au langage actuel! On me permettra seulement de douter que cette nouveauté soit un *progrès*". Esta postura lembra a queixa aos novos tempos introduzidos pelo Concílio Vaticano II de outro grande pensador conservador católico, Carl Schmitt. Referindo-se ao seu escrito sobre *Catolicismo romano e forma política,* Schmitt afirma que: "Esse elogio, publicado em 1923 à Igreja Romana, como uma aparição perfeitamente visível na vida pública, ainda poderia ter sido escrito em 1958, o ano da morte de Pio XII; mas *sua verdade foi aniquilada de golpe* quando o Papa João XXIII introduziu seu *Aggiornamento*. O Concilio retirou, então, os fundamentos de todo elogio". Carl Schmitt, *Teologia Política* (Belo Horizonte: Del Rey, 2006), 80.

[7] Villey, *O direito e os direitos humanos*, 2.

[8] *Ibid.* 2: "Os direitos humanos são um produto da época moderna. O *idealismo*, peculiaridade da filosofia moderna, e do qual não é certo que estejamos curados, erige no lugar de Deus este grande ídolo: o *Progresso* - que deve assegurar as fruições e a *felicidade* de todos, mito muito cultivado no tempo das Luzes; *finalidade* da política moderna. E, quanto aos meios, a fim de ordenar no modo mais "racional" o trabalho dos cientistas e dos técnicos, e de melhor explorar seus frutos, nosso mundo depositou sua esperança na grande máquina estatal desenhada por Hobbes - o Deus terrestre, Leviatã."

> universal, é difícil ignorar a sorte dos mortos de fome de Calcutá, das torturas de El Salvador e dos dissidentes soviéticos. Há a Polônia. Em toda parte, a insuficiência das leis. Os direitos humanos seriam o recurso. Essa ideia relativamente nova talvez seja nossa única esperança de arrancar o direito da esclerose, e o único instrumento de seu progresso. Para combatê-la, só se encontrariam imbecis reacionários?[9]

Villey mostra de conhecer bem esses "reacionários" e se sente confortável na sua companhia. Ele reúne tanto as críticas à direita, quanto às de esquerda:

> Reacionários, nós o seremos em boa companhia. Não faço alusão à *Nova direita*, com cujas teorias não tenho a menor afinidade. Mas a discussão dos direitos humanos não nasceu ontem. Ela irrompeu logo depois de 1789. Enquanto Paine na Inglaterra, Kant na Alemanha, Fichte e o jovem Hegel (mais tarde voltaram atrás) se entusiasmavam pelos direitos do homem da Revolução Francesa, Burke denunciava seus malefícios. [...] Na mesma época, Jeremy Bentham opinava que os "direitos do homem" seriam contrassensos. E, quanto à Igreja católica, o papa Pio VI qualificava os dezessete artigos da Declaração Francesa de "contrários à religião e à sociedade". O papado só muito recentemente (desde João XXIII e Paulo VI) desistiu dessa reprovação. Houve também a crítica de Marx na *Questão judaica* [...] Convidado em 1948 à celebração do texto das Nações Unidas, o filósofo italiano Croce, famoso liberal, nada encontrou para dizer a não ser que era "inepto".[10]

[9] *Ibid*., 4.

[10] Villey, *O Direito e os direitos humanos,* 5. Ver também Michel Villey. Crítica dos direitos do homem. In *Filosofia do Direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito*, 153-160. Ver sobre o tema: TOSI, Giuseppe; FRAGOSO, Williard. S. P. As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos. *Problemata*, V. 8 n. 1, 2017, p. 122-162.

E aqui começa uma longa requisitória contra os direitos humanos. Eles são "irreais", porque fazem promessas demais que não podem cumprir;[11] são "incertos e indeterminados" na sua formulação:

> Concedem-nos a "liberdade": termo cuja definição nos extenuamos em procurar. É verdade que os textos especificam, eles nos gratificam com a liberdade "de expressão". Mais uma promessa impossível! E seria errado deduzir daí que serão toleráveis as provocações às violências racistas, ou os falsos testemunhos.[12]

São "inconsistentes", na medida em que:

> não são direitos no sentido do positivismo jurídico, mas um ideal: modelos de realização da liberdade individual (para Kant, o valor jurídico supremo) e de igualdade. Optativos, projetos de ação política, de reforma da sociedade, de boas intenções, de *purposes* (assim os definiram os analistas ingleses). [13]

São "etnocêntricos":

> Não voltaremos ao que tem de etnocêntrico - e de utópico - o sonho de universalizar o *way of life* americano: o regime das eleições livres das democracias chamadas ocidentais não parece exportável a Uganda. Nem aos vícios do regime igualitarista virtualmente contido nos direitos humanos: tornar as mulheres juridicamente idênticas aos homens, os bebês às pessoas idosas, e os pobres aos ricos seria destruir a riqueza do mundo e sua

[11] *Ibid.*, 5: "Sua impotência é manifesta. A Constituição Francesa ou seus preâmbulos proclamam o direito ao trabalho, há na França um milhão e meio de desempregados, que nem por isso estão mais avançados. E terem inserido na Carta pretensamente universal das Nações Unidas direitos a participar dos negócios públicos, das eleições livres, dos lazeres, da cultura assim como da abastança, digamos que no Camboja ou no Sahel, e em três quartos dos países do globo, essas fórmulas são *indecentes!*"

[12] *Ibid.*, 6.

[13] *Ibid.*, 6.

> variedade; um triunfo da entropia. Talvez os votos do socialismo vão nesse sentido. É, antes, o resultado contrário que eu esperaria da arte jurídica. [14]

Finalmente os direitos do homem são "contraditórios":

> De qualquer maneira, o programa das Declarações é contraditório. Elas colecionam uma profusão de direitos de inspiração heterogênea - tendo-se, aos "direitos formais" ou liberdades da primeira geração, acrescentado uns direitos "substanciais" ou "sociais e econômicos". Para que sejam direitos de todos os homens, são codificados os direitos das mulheres, das pessoas idosas, das crianças (nos quais as ligas contra o aborto incluirão os direitos do feto), dos homossexuais, dos pedestres, dos motociclistas. Cada um deles fracionado em seus componentes. [...] Cada um dos pretensos direitos humanos é a negação de outros direitos humanos, e praticado separadamente é gerador de injustiças. [15]

Villey chama a atenção, em particular, para a inconciliabilidade entre os direitos de liberdade, ou civis e políticos com os direitos de igualdade, ou sociais e econômicos: "Certa literatura cristã progressista cultiva o sonho de reconciliar os direitos do homem de 1789 e os direitos 'sociais e econômicos'. Mas é a quadratura do círculo". [16]

Essas considerações são o resultado de um longo e erudito *excursus* histórico-conceitual para encontrar as raízes desta lamentável situação

---

[14] *Ibid.*, 7.

[15] *Ibid., 8*. Essas críticas são muito próximas as de Norberto Bobbio em *A Era dos Direitos*: a crítica ao caráter vago, contraditório e indeterminado do conceito de direitos humanos, a tendência à proliferação dos direitos e a não distinção entre o que é propriamente um direito e o que é uma exigência ideal ou moral. Bobbio, porém, não retira dessas críticas as conclusões drásticas de Villey contra os direitos humanos; ao contrário atribui aos direitos humanos uma relevância central na sua filosofia política e do direito. Norberto Bobbio. "Sobre os fundamentos dos diretos do homem". In *A Era dos direitos.* Trad. de Carlos Nelson Coutinho (Rio de Janeiro: Campus, 1992) 15-24. Desconheço comentários de Bobbio a respeito das posições de Villey, apesar de serem contemporâneos, de serem dois filósofos do direito, e de pertencerem a duas tradições culturais muito próximas.

[16] Villey, *O Direito e os direitos humanos*, 8.

em que se encontra o direito; percurso que tentaremos resumir nos seus aspectos centrais. O tema dos direitos humanos interessa a Villey como um exemplo do que ele chama de "deformação" do direito, que ocorreu na passagem "do direito (*jus*), aos direitos (*jura*) humanos", do direito objetivo da tradição grego- romana, que encontra a sua formulação mais plena na vertente aristotélico-tomista, para os direitos subjetivos dos modernos. [17]

Para os juristas romanos, o direito é uma arte (*ars*), que não "tem nada de análogo nos Impérios Orientais, no mundo bíblico do Antigo Testamento, nas Índias ou na China".[18] Uma arte, uma invenção que surge em Roma sob a influência da filosofia grega e do método dialético, no sentido antigo do termo, como "a arte de definir e distinguir os significados precisos dos termos gerais da linguagem", desenvolvida por Aristóteles. [19]

O objetivo do direito civil é definido pelos autores romanos, em particular Cícero, como: "O estabelecimento de uma justa proporção na distribuição dos bens e no julgamento dos litígios entre os cidadãos". O direito (*jus*) se exerce para fazer justiça (*justitia*), entendida como "dar a cada um o que lhe pertence ou que lhe cabe" (*suum jus cuique tribuere* ou *unicuique suum tribuere*), onde *tribuere* deve ser entendido como o ato do juiz de atribuir, ou seja, determinar o respectivo direito (*jus*) de cada cidadão.[20] Nesta concepção objetiva, o direito é o que é justo (*id quod*

[17] Michel Villey, "Déformations de la philosophie du droit d´Aristote entre Vitoria et Grotius". In *Platon et Aristote à la Renaissance* (Paris: Vrin, 1976) 201-215 (XVI Colloque International de Tours).

[18] Villey, *O direito e os direitos humanos*, 31.

[19] *Ibid.*, 31.

[20] *Ibid.*, 62.

justum est) ou a coisa justa (*res justa*) e se refere a uma ordem objetivamente justa segundo a qual cada um recebe o que lhe cabe na distribuição dos bens e dos cargos.

Esta concepção do direito começou a ser questionada a partir do fim da Idade Média e do começo da Idade Moderna. Os principais responsáveis do que Villey chama de "degeneração" da ciência do direito aristotélico-tomista foram Guilherme de Ockham e os nominalistas seguidores da sua escola, e posteriormente os teólogos espanhóis da Escola de Salamanca, desde Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e Bartolomé de Las Casas até Luís de Molina e Francisco Suarez, que, acabaram por seguir a orientação dos *theologi moderni* defensores de uma concepção subjetiva do direito. [21]

Villey é explicito a respeito:

> A princípio, parece-me ser uma lenda a da fidelidade desses escolásticos a São Tomás. [...] Em qualquer caso, em matéria de lei ou teoria jurídica, não encontrei de minha parte na Escolástica espanhola a doutrina de São Tomás. [...] O jus tornou-se *direito subjetivo*, isto é, poder, *liberdade* reconhecida ao indivíduo para se comportar de certa maneira com relação a essa ou aquela coisa ou a essa ou àquela pessoa. Eu tenho "o direito" de concluir o contrato social, de usar minha propriedade como quiser. Esta é uma das origens dos nossos "direitos do homem" e do cidadão e do nosso direito de propriedade individualista liberal.[22]

[21] Ver: Giuseppe Tosi, "Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos. O conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no sec. XVI", *Prima Facie*, Ano 4, N° 6 (2005) 42-56.

[22] Villey, *Déformations de la philosophie du droit d´Aristote entre Vitoria et Grotius*, 208, 213: " D´abord ce me semble être une légende que celle de la fidélité de cette scolastique à saint Thomas. [...] En tout cas, en matière de droit ou de théorie juridique, je n´ai pour ma parte point retrouver dans la Scolastique espagnole la doctrine de saint Thomas. [...] Le *jus* est devenue *droit subjectif*, c´est-à-dire pouvoir, *liberté* reconnue à l´individu de se conduire d´une certaine manière à l´égard de telle ou telle chose ou de telle ou telle personne. J´ai "le droit" de conclure le contrat social, d´user de mon bien comme il me plaît.

E continua

> Vimos que para Aristóteles o direito era uma proporção *entre* coisas repartidas *entre* vários homens. A noção de direito "subjetivo", herdada do nominalismo (o nominalismo se recusa a conceber qualquer coisa que não seja a partir do indivíduo), recebida na escolástica espanhola, triunfou no humanismo porque o humanismo põe ênfase na liberdade da pessoa humana, e de acordo com suas fontes estoicas, procura o que ao indivíduo seja ou não permitido fazer: confusão entre moral e lei. [23]

Concluindo que:

> É por isso que eu dei como título desta palestra: *deformações* da filosofia de Aristóteles entre Vitoria e Grotius. Como se poderia dizer sobre a escolástica espanhola, a jurisprudência humanista às vezes aparenta conservar, mas na maioria das vezes *distorce* Aristóteles. É uma longa série de traições que devem ser desvendadas todas as vezes. [24]

Nesta transição, o conceito de *dominium* (propriedade) adquire uma amplitude que não possuía antes, e tende a se identificar com o conceito de direito como um todo (*jus*). Um nominalista como Jean Gerson e seus seguidores haviam afirmado que *dominium* é idêntico a *ius* e o haviam

---

C´est ici l´une des origines de nos "droits de l´homme" e du citoyen, et de notre droit de propriété individualiste libéral".

[23] *Ibid.,* 213 : "Nous avons vu que pour Aristote le droit était une proportion *entre* des choses réparties entre *plusieurs hommes*. La notion du droit "subjectif", héritée du nominalisme (le nominalisme se refuse à ne rien concevoir qu´à partir de l´*individu*), reçue dans la scholastique espagnole, a triomphé dans l´humanisme parce que l´humanisme met l´accent sur la liberté de la personne humaine, et suivant se sources stoïciennes, cherche de qu´à l´individu il est ou non *permis* de faire: confusion entre moral et droit."

[24] *Ibid,*. 212: "C´est pourquoi j´ai donné comme titre à cet exposé: *déformations* de la philosophie d´Aristote entre Vitoria et Grotius. Comme on pouvait le dire en effet de la scolastique espagnole la jurisprudence humaniste affecte parfois de conserver, mas le plus souvent déforme Aristote. C´est une longue suite de trahisons qu´il faudrait chaque fois démêler".

definido nesses termos, conforme citação de Domingo de Soto no *De Iustitia et Iure:*

> Antes de todo, dicen éstos, [los modernos] el derecho se puede tomar de dos maneras: la primera como ley; y en este sentido decimos Derecho Civil y Derecho Canónico. La segunda como autoridad (*potestas*) que uno ejerce legítimamente sobre alguna persona o cosa. Después afirman que dominio es exactamente igual que derecho tomado en el segundo sentido. Y así el dominio, dicen, es el poder, o la facultad próxima para apropiarse de las cosas poniéndolas a su disposición y uso lícito según las leyes establecidas conforme la razón. [25]

Os *theologi moderni*, identificando os dois conceitos, tendiam a considerar o sujeito como único titular de direitos e a conceber o direito como propriedade e apropriação de um sujeito sobre uma série de direitos (*iura)*, cujo único limite era dado pela lei.

O historiador do direito medieval Paolo Grossi[26] concorda substancialmente com Villey na identificação ou relação muito estreita entre liberdade e propriedade:

> O livre arbítrio, construído em chave voluntarística para melhor garantir a autonomia do sujeito, é o pressuposto irreprimível de todo domínio, porque é ele próprio *dominium*. A permutabilidade entre liberdade e propriedade, *leitmotiv* de todas as correntes individualísticas da era moderna, já está plenamente estabelecida aqui. "Minha" liberdade coincide com a

[25] Domingo de Soto. *De Iustitia et Iure. De la Justicia y del Derecho* (1556). Introducción de Venancio Carro, versión española de Marcelino Gonzáles Ordoñez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, IV, I, 279. Texto latim: "Primum enim omnium aiunt isti [iuniores], ius bisariam accipi. Primo pro Lege: quo significatu dicimus, Ius Civile et Canonicum. Secundo pro legitima potestate, qua quis fungitur in personam aliquam vel rem. Deinde aiunt dominium idem est prorsus quod ius secundo modo acceptum. Qua propter dominium, inquiunt, est potestas seu facultas propinqua assumendi res alias in suam facultatem vel usum licitum secundum iura rationabiliter instituta". Para uma discussão desses conceitos, ver: Tosi, *Raízes teológica*s, 4.

[26] Paolo Grossi. *L'ordine giuridico medievale* (Roma-Bari: Laterza, 1996).

> propriedade que tenho de mim e de minhas ações, minha existência como sujeito livre consiste em uma série de comportamentos dominantes, em suma, da propriedade que tenho de mim mesmo.[27]

Grossi define esta tendência como a inclusão do meu na esfera do eu: "o 'meu' é a esfera do *proprium*, ou seja, da minha autonomia dos outros, corroborada em relação aos outros por um cinturão não insignificante de bens". [28] A diferença de Villey, Grossi não considera esta posição uma "degeneração" do direito tomista, mas uma sua necessária adequação aos novos tempos do humanismo *cinquecentesco*:

> Entende-se como a Segunda Escolástica, em seu alento humanístico e em sua coerência com um mundo do século XVI que começa a se despojar das arquiteturas medievais, adere com entusiasmo a esta ideia base; porque ela combina à perfeição com o aspeto essencial da ordem humanística – inspirada em um rigoroso monismo – que se atua e se consuma no microcosmo do indivíduo, dentro do qual têm o objetivo dominante de fortalecer as suas suturas. E se entende como cada tratado sobre a propriedade dos nossos Mestres tem um capítulo sempre dedicado ao *dominium sui.* [29]

---

[27] Paolo Grossi. "La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica". In *Il dominio e le cose percezioni medievali e moderne dei diritti reali.* Milano: Giuffrè Editore (1992), 281-383, 298-99: "Il libero arbitrio, costruito in chiave volontaristica per meglio garantire l'autonomia del soggetto, é il presupposto insopprimibile di ogni *dominium*, perché é esso stesso *dominium*. L'interscambiabilità tra libertà e proprietà, *leit motiv* di tutte le correnti individualistiche dell'età moderna, é qui già pienamente posta. La 'mia' libertà coincide con la proprietà che io ho di me stesso e delle mie azioni, la mia esistenza di soggetto libero consiste in una serie di comportamenti dominativi, insomma della proprietà che ho di me stesso." Inicialmente publicado in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 1 (1973).

[28] Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica*, 312: "Il 'mio' è la sfera del *proprium*, cioè della mia autonomia dagli altri, corroborata verso gli altri da una cintura non insignificante di beni".

[29] Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica,* 298: "Si capisce come la Seconda Scolastica, nel suo respiro umanistico e nella coerenza a un mondo cinquecentesco che comincia a spogliarsi delle architetture medievali, aderisca con entusiasmo a questa idea base; perché essa combacia, alla perfezione, con l´aspetto essenziale dell´ordine umanistico – ispirato a un rigoroso monismo – che si attua e si consuma nel microcosmo dell´individuo, entro il quale hanno lo scopo

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

> *Os homens nasceram iguais e livres.* Podemos ficar surpresos que uma imagem tão contrária às realidades, tão deliberadamente fictícia de nossa condição "natural", ainda perdure em nosso subconsciente e esteja inscrita, em pleno século XX, na primeira linha das *Declarações dos Direitos Humanos.* Pois ela é a fonte do "direito humano", de seu "direito natural" (*jus naturale*). O que se toma, nessa hipótese, o direito de cada indivíduo, isso que se lhe deve atribuir (*suum jus cuique tribuendum*)? Logicamente, a "liberdade", já que nesse "estado de natureza" supõe-se que nenhuma lei restrinja a liberdade do indivíduo. A noção hobbesiana do direito vincula-se à tradição de Gerson e de Guilherme de Ockham, que reduz o direito à moral, ou à ausência de lei moral geradora de liberdades. O direito é licença, permissão de agir (*of doing*). [...] Observemos a distância que separa esse "direito natural" do *dominium naturale* dos escolásticos espanhóis. O *dominium* é um poder de governo outorgado por Deus, fração de potência concedida aos homens. O *jus naturale* de Hobbes é desdobramento da ação livre do indivíduo que nenhuma lei vem entravar: emanação do próprio sujeito, autêntico direito subjetivo. Todo homem o possui por si só. [30]

Após uma cerrada crítica ao contratualismo na versão absolutista de Hobbes e liberal de Locke (que não eram juristas, como ele não deixa de observar), conclui que:

> O aparecimento dos direitos humanos atesta a *decomposição* do conceito do direito. Seu advento foi o correlato do eclipse ou da *perversão*, na filosofia moderna individualista, da ideia de justiça e de seu instrumento, a jurisprudência. Ela tinha por finalidade a mensuração de justas relações.

prevalente di rafforzare le sue suture. E si capisce come ogni trattato sulla proprietà dei nostri Maestri abbia un capitolo iniziale sempre dedicato al *dominium sui".*

[30] Villey, *O direito e os direitos humanos,* 145-146.

> Essa arte autônoma cumpria uma função própria, insubstituível. As filosofias da Europa moderna deixaram-na de lado. O cuidado de uma justa repartição desapareceu de suas obras. Esses não-juristas, que foram os inventores dos direitos humanos, sacrificaram-lhe a justiça, sacrificaram o direito. [31] (itálicos meus)

As consequências são uma proliferação ou inflação de direitos sem eficácia. Villey considera assim como uma "degeneração" do direito o que muitos autores, entre eles Norberto Bobbio, consideram como a contribuição mais relevante da modernidade ao direito,

> Não faz muito tempo, um entrevistador – após uma longa conversa sobre as características de nosso tempo que despertam viva preocupação para o futuro da humanidade, sobretudo três, o aumento cada vez maior e até agora incontrolado da população, o aumento cada vez mais rápido e até agora incontrolado da degradação do ambiente, o aumento cada vez mais rápido incontrolado e insensato do poder destrutivo dos armamentos - perguntou-me no final se, em meio a tantas previsíveis causas de infelicidade, eu via algum sinal positivo. Respondi que sim, que via pelo menos um desses sinais: a crescente importância atribuída, nos debates internacionais, entre homens de cultura e políticos, em seminários de estudo e em conferências governamentais, ao problema do reconhecimento dos direitos do homem. O problema, bem entendido, não nasceu hoje. Pelo menos desde o início da era moderna, através da difusão das doutrinas jusnaturalistas, primeiro, e das Declarações dos Direitos do Homem, incluídas nas Constituições dos Estados liberais, depois, o problema acompanha o nascimento, o desenvolvimento, a afirmação, numa parte cada vez mais ampla do mundo, do Estado de direito. Mas é também verdade que somente depois da Segunda Guerra Mundial é que esse problema passou

[31] *Ibid.,* 163

> da esfera nacional para a internacional, envolvendo pela primeira vez na história – todos os povos. [32]

3. BRIAN TIERNEY: A IDEIA DOS DIREITOS NATURAIS SUBJETIVOS.

Brian Tierney (1922 -2019) foi um dos maiores estudiosos de direito canônico e do pensamento jurídico e político medieval. [33] A sua obra principal com relação ao nosso tema é *A ideia dos direitos naturais. Direitos naturais, lei natural e direito canônico 1150-1625*[34]. Trata-se de um minucioso e documentado estudo, realizado sobre as fontes originais, e dedicado à evolução histórica da ideia dos direitos naturais, a partir dos decretalistas medievais dos séculos XII e XIII que, segundo Tierney, inauguram a linguagem dos direitos naturais subjetivos. [35]

Tierney acompanha este tema no debate sobre a pobreza de Cristo, acontecido no século XIV, entre o Papa João XXII e os franciscanos, representados por Guilherme de Ockham, fundador da corrente nominalista e crítico do poder do Papado[36]; e pelos seus seguidores nominalistas, que exerceram uma grande influência durante muito tempo na Sorbonne de Paris, e que foram chamados de *theologi*

---

[32] Norberto Bobbio, *A era dos direitos,* 49.

[33] Entre as suas principais obras, assinalamos: *Foundations of Conciliarism Theory* (1955); *The origin of Papal infallibility* (1972); *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Age* (1979); *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought* (1982).

[34] Brian Tierney. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625,* (Emory: Emory University, 1997). Edição italiana: *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*. Traduzione di Valeria Ottonelli (Bologna: Il Mulino, 2002). Optamos por traduzir em português do original em inglês cotejado com a tradução italiana. Ver também: "Aristotle and the American Indians-Again. Two critical discussions", *Cristianesimo nella Storia*, 12 (1991), 295-322.

[35] Tierney, *The Idea of Natural Rights,* 43-77: "Origins of the natural rights Language: text and context, 1150-1250".

[36] *Ibid,* 93-206: "Ockham and the Franciscans"

moderni,[37] entre eles Jean Gerson (1363-1429), o teólogo nominalista Gabriel Biel (1410-1495), Jacques Almain (1480-1515), o jurista Conrad Summenhart (1465-1511)[38] o teólogo escocês John Mair (†c 1550). [39]

A terceira parte do livro é dedicada ao percurso que leva dos nominalistas à Segunda Escolástica espanhola até chegar às influências sobre Hugo Grotius e o pensamento político moderno. Nele, há um subcapítulo intitulado *Aristóteles e os índios americanos*, que é uma homenagem ao livro homônimo do grande historiador norte-americano Lewis Hanke. [40]

No começo do livro há um inteiro capítulo dedicado à tese de Villey sobre Ockham[41] que pode ser visto como uma resposta a Villey que havia "responsabilizado" os escolásticos de Salamanca, em particular Vitoria e Soto, de haver traído a lição tomista, apesar da sua formal adesão e restauração do tomismo, influenciados pelos nominalistas. [42]

Tierney começa a sua arguição dando um juízo bastante rigoroso do esquema conceitual e dos procedimentos metodológicos de Villey, que acusa de maniqueísmo:

---

[37] Paolo Grossi identifica nas obras de Vitoria e Soto diferentes definições desses teólogos: *moderni*, *juniores*, *parisienses*, *neoterici*, *recentiores*. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica,* 286.

[38] Sobre Summenhart ver: Jörg Alejandro Tellkamp. "Ius est idem quod Dominium: Conrado Summenhart, Francisco De Vitoria y la Conquista de América". *Veritas,* Porto Alegre v. 54 n. 3 (2009) 34-51.

[39] *Ibid*, 207-346: 'From Gerson to Grotius'.

[40] Tierney, *The Idea of Natural Rights,* 255-283: "Aristotle and the American Indians". Lewis Hanke, *Aristotle, and the American Indians* (Bloomington & London, 1959).

[41] Tierney, *The Idea of Natural Rights,* 13-42: "*Villey, Ockham and the origin of Individual Rights*".

[42] Michel, Villey. "La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique". *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno,* n° 1 (1973), 55: "La thèse que je vais soutenir est que notre notion de la loi a le défaut d'être elle aussi un corpe étranger, et le produit d'une infiltration dans le droit d'une *Théologie*, que cette infiltration malheureuse s'est produite à l'époque moderne et que la scolastique espagnole est la plus grande responsable de cet évènement".

> Villey criou uma espécie de universo maniqueu. Há um mundo de pensamento aristotélico, cheio de luz e de suave razão, e um mundo de pensamento ockhamista, onde tudo é trevas e vontade cega. A boa teoria do direito objetivo pode florescer somente no primeiro mundo de pensamento, a má teoria dos direitos subjetivos somente no segundo. Quando em textos anteriores a Ockham encontram-se afirmações inequívocas de direitos subjetivos, devem ser liquidadas como exceções ou aberrações, ou simples equívocos por parte de pessoas vulgares que eram por demais ignorantes para atribuir significados precisos aos termos que utilizava na fala do dia a dia. [43]

Cabe observar a respeito que o maniqueísmo é sim produto das convicções profundas de Villey sobre o tema, mas é também um artifício retórico proposital, que reforça a evidente intenção do autor de provocar, de radicalizar as posições para suscitar um debate, sabendo de ir contracorrente. Este maniqueísmo é, em parte, matizado pela ironia de Villey para com as teses dos adversários, mas também com as próprias; como na suposta carta recebida por um amigo e transcrita no epílogo de *O Direito e os direitos do homem*, (mas na verdade escrita por ele mesmo), em que ele faz uma autocrítica irônica às suas próprias teses, (sem, contudo, abandoná-las).[44]

[43] Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 30: "Villey has devised a sort of Manichean universe. There is an Aristotelian thought-world, full of light and sweet reason, and a Ockhamist thought-world, where all is darkness and blind will. The good theory of objective right can flourish only in the first thought-world, the bad theory of subjective rights only in the second. When clear-cut affirmations of individual rights are found in texts before Ockham they have to be dismissed as exceptions or aberrations or mere misunderstandings of vulgar persons who were so ignorant to attach precise meanings to the terms they used in day-to-day discourse".

[44] Villey, *O direito e os direitos humanos,* 166: "Veja, [afirma o hipotético interlocutor] os direitos humanos existem, estão instalados em seu lugar; este é o fato, de minha parte, eu só sei os fatos. Sua imprudência é de indispor-se com algo mais forte que você. A linguagem é um vínculo social - meio de comunicação intersubjetivo -, dizem-nos os linguistas, força coletiva que se impõe aos indivíduos. Você esqueceu Durkheim? Não está em seu poder mudar a linguagem de seu meio. Nesse ponto, estamos determinados. Foi o que me ensinou a história científica. E, sinto muito por você, mas essa linguagem é

A partir desta posição, Tierney formula **quatro principais objeções** à tese de Villey.

Villey utiliza uma concepção estreita de direito (*jus-dikaion*), a de tipo objetivo; mas, como Tierney demonstra detalhadamente recorrendo às fontes, havia certa flexibilidade no uso do conceito de *jus/dikaion* entre os antigos e os medievais. Podem ser identificados, pelo menos três significados: i) o que é justo, um estado de coisa objetivamente justo, *id quod justum est*, que é o sentido que Villey considera como principal, senão único; ii) um segundo sentido como virtude moral da justiça, por exemplo, em Aristóteles; iii) mas há também uma terceira definição de *jus*, como direito subjetivo, apesar da negativa de Villey.

Tierney fornece um exemplo bastante significativo desses três sentidos:

> Os vários sentidos de *ius* que ele [Villey] discute não são conceitos contraditórios, mas correlatos. Quando estudamos Tomás e os canonistas, sugerimos que os conceitos de *jus* como direito objetivamente justo e como preceito moral ou legal não eram intrinsecamente incompatíveis um com o outro. Agora podemos acrescentar que ambos os conceitos são compatíveis com a ideia dos direitos individuais. (Podemos definir a relação entre pais e filhos em termos de uma ordem objetivamente justa; ou podemos defini-la em termos de um preceito moral – "Honra o pai e a mãe"; mas podemos também definir a mesma relação afirmando que os pais têm o direito de ser respeitados pelos seus filhos).[45]

necessária". Algo parecido Villey faz no 'Post-scriptum. Discussões'. In: *Filosofia do direito. Definições e fins do direito,* 453-458.

[45] Tierney, *The Idea of Natural Rights,* 32-33: "The various senses of *ius* that he discusses are not contradictory concepts. Rather they are correlative. In considering Aquinas and the canonists we suggested that the concept of *ius* as objective right order and as moral or legal precept are not

Ele exemplifica essas três maneiras de conceber o direito:

> Com relação aos direitos individuais e ao *jus naturale* interpretado como o que é objetivamente justo: afirmar um ordenamento justo das relações humanas significa pressupor uma estrutura de direitos e deveres. Ao propor um sistema de jurisprudência, se pode pôr em evidência ou o esquema objetivo das relações, ou os direitos e os deveres recíprocos das pessoas que estão nele envolvidas – e então se pode focalizar ou os direitos ou os deveres. [...] A diferença do que afirma Villey (e das afirmações parecidas dos seguidores de Leo Strauss em América) é simplesmente falso que "a noção de direito subjetivo é logicamente incompatível com o direito natural clássico". [46]

Para Tierney, o mesmo vale para o direito entendido como um corpo de preceitos morais ou jurídicos: "Dizer que "não roubar" é um mandamento do direito natural significa assumir que os outros têm o direito de adquirir uma propriedade, e este é um ponto que os juristas medievais entenderam claramente". [47]

Concorda com esta interpretação Valentina Pazè.

> Os argumentos de Villey sumariamente referidos aqui têm sido objeto de muita discussão e crítica desde sua primeira proposição. [...] Hoje é amplamente aceita a ideia de que à experiência jurídica romana não fosse

intrinsically incompatible with one another. Now we can add both concepts are compatible with the idea of individual rights. (We can define the relationship of parents and children in term of an objectively right order. Or we can define it in term of moral precept – "Honor thy father and thy mother". But we could also define the same relationship by saying that parents have a right to the respect of their children)".

[46] *Ibid.*, 33: "As for individual rights and *ius naturale* considered as meaning what is objectively right: to affirm a right ordering of human relationships is to imply a structure of rights and duties. In propounding a system of jurisprudence one can emphasize either the objective pattern of relationships of the implied rights and duties of person to one another – and then again one can focus on either the rights or the duties. [...] Despite the assertions of Villey (and similar assertions by some disciples of Leo Strauss in America), it is just not true that "the notion of subjective rights is logically incompatible with classical natural rights".

[47] *Ibid.*, 33.

> estranha à consciência da existência de posições jurídicas subjetivas (às vezes expressas simplesmente com o signo 'jus', outras vezes, pelo menos em parte, reconduzidas à noção de *res incorporales*), embora isso nunca levou ao desenvolvimento da categoria unitária de "direitos subjetivos". [48]

Entre os exemplos citados por Pazè é interessante o debate de Giovanni Pugliese com "o jovem estudioso Villey", porque mostra que as posições de Villey estavam definidas já nos primórdios da sua formação. Escrevia Pugliese em 1954:

> A posição de Villey não é isolada, uma vez que ele desenvolveu e, se me é permitido dizer, *exasperou* as ideias do seu mestre, Mounier, que, com efeito, o cita sem reservas em um trabalho sucessivo, enquanto entre nós esta posição encontrou a adesão entusiástica de Albanese".

E conclui:

> Parece-me suficiente ter cumprido a tarefa mais circunscrita que havia me proposto, a de esclarecer como os Romanos, contrariamente à tese de Villey, compartilhada por Mounier e Albanese, não apenas conferiam aos privados atribuições subjetivas, mas também tinham perfeita consciência dessas atribuições, de modo a adotar comumente a visão subjetiva na impostação dos problemas jurídicos.[49]

---

[48] Valentina Pazé, "Cittadinanza e Diritti, tra Antichi e Moderni, in F. De Luise: *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni* (Trento: Università degli studi di Trento, 2018), 93-121, 96. Entre os autores que questionam a tese de Villey, Valentina Pazè cita, além de Tierney: Emanuele, Stolfi. "Riflessioni attorno al problema dei 'diritti soggettivi' fra esperienza antica ed elaborazione moderna". *Studi senesi*, 55 (2006), 120-177. Leonardo, Marchettoni. *I diritti umani tra universalismo e particolarismo.* Torino: Giappichelli, 2012.

[49] Giovanni Pugliese, 'Res corporales', 'res incorporales' e il problema del diritto soggettivo'. In *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz.* Napoli: Jovene (1954) 223-260. *Idem*, 1979 e 2004 (as páginas são da reedição da obra pela Revista *Quaestio Juris* de 2018). Tierney também é de opinião parecida: *The Ideia of Natural Rights,* 15-22: "Classical Roman Law".

A **segunda crítica** a Villey é que não foram Ockham nem os nominalistas que introduziram, "como se fosse uma novidade absoluta", uma definição subjetiva dos direitos naturais; mas o conceito circulava entre os canonistas medievais, a partir do século XII, que o (re)introduziram ou enfatizaram para responder às novas situações jurídicas emergentes nas relações sociais e econômicas. Trata-se, portanto, de um conceito jurídico praticado pela jurisprudência medieval.

> Duas correntes de pensamento confluíram nas obras polemicas de Ockham. Uma tem sua origem nos canonistas, a outra na primeira literatura sobre as disputas franciscanas. [...] Entre os canonistas, muito antes de Ockham, encontra-se com frequência o termo *ius* usado em sentido subjetivo, assim como a associação de "direito" e de "poder" que Villey havia enfatizado como a maior contribuição do franciscano à teoria dos direitos. Além disso, às vezes, ao definir formalmente o direito natural, o *ius naturale*, os canonistas atribuíram a este termo um sentido subjetivo, entendendo-o como se se referisse não ao direito natural objetivo, mas a uma "faculdade" ou "força", ou "poder" subjetivo da pessoa humana. [50]

Concluindo que:

> Quando Ockham começou a escrever sobre os direitos subjetivos, não houve nenhuma necessidade de inaugurar uma "revolução semântica". Existia já uma rica linguagem na qual poderiam ser articuladas as teorias dos direitos. A doutrina dos direitos individuais não foi uma aberração tardo medieval a

[50] Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 36: "Two streams of thought flowed together in Ockham polemical works. One had its source in canonist writings, the other in the early literature off the Franciscan disputes. […] Among the canonists one often found the term *ius* used in a subjective sense long before Ockham, and also the specific associations of "right" and "power" that Villey emphasized as a major contribution of the Franciscan theory of rights. Sometimes too, in offering formal definitions of natural right, *ius naturale,* the canonist gave a subjective sense to the term, understanding it to mean, not objective natural law but a subjective "faculty", "force" or "power" of a human personality."

> partir de uma precedente tradição do direito objetivo ou da lei moral natural. Nem tampouco foi uma invenção do século XVII por obra de Grotius ou Hobbes ou de Locke. Ao contrário, o que pretendo sustentar é que esta doutrina foi o produto característico de uma grande época daquela jurisprudência criativa que no século XII e XIII colocou os fundamentos da tradição jurídica ocidental. [51]

Tierney concorda com Villey de que houve uma passagem do "direito" aos "direitos", mas não a atribui unicamente a Ockham, e enfatiza a contribuição da jurisprudência dos séculos XII e XIII.

No final da obra ele volta a afirmar esta tese:

> Talvez seria mais bonito afirmar que a ideia dos direitos naturais entrou na história do pensamento político ocidental com o ruído dos tambores e das tropas, em alguma altissonante **anúncio** tal como a Declaração da Independência americana ou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa. Na realidade, porém, este conceito fundamental da teoria política ocidental nasceu quase que imperceptivelmente nas obscuras glosas dos juristas medievais. Poder-se-ia dizer que, nas obras dos primeiros decretalistas, se verificou uma significativa mudança no pensamento e na linguagem, que deu origem a uma inteira nova espécie de ideias: a espécie das teorias dos direitos naturais.[52]

---

[51] *Ibid.*, 42: "When Ockham in turn came to write on subjective rights there was no need for him to inaugurate a 'semantic revolution'. A rich language already existed in which rights theories could be articulated. The doctrine of individual rights was not a late medieval aberration from an earlier tradition of objective right or of natural moral law. Still less it a seventeenth-century invention of Grotius or Hobbes or Locke. Rather we shall argue, it was a characteristic product of e great age of creative jurisprudence that, in the twelfth and thirteenth centuries, established the foundations of the Western legal tradition".

[52] *Ibid.*, 344: "Perhaps it would be more satisfying it the idea of natural rights had entered Western political thought with a clatter of drums and trumpet in some resounding pronouncement like the American Declaration of Independence or the French Declaration of the Rights of Man and the Citizen. In fact, though, this central concept of Western political theory first grew into existence almost imperceptibly in the obscure glosses of the medieval jurists. One might say that, in the works of the early Decretists, a distinctive mutation of thought and language occurred which gave rise to a whole new species of ideas, the species of natural rights theories".

Carlos Casanova, em *Guillermo de Ockham y el Origen de la Concepción Nominalista de los Derechos Subjetivos* concorda em parte com Tierney, mas atribui a Ockham uma relevância maior sobre o tema:

> Es innegable la importancia de la contribución de Brian Tierney a la investigación sobre el origen de la noción de derecho subjetivo. Hoy resulta bastante claro que canonistas y teólogos anteriores a Ockham hacían frecuente uso de ella, desde el siglo XII. Sin embargo, en su reacción contra las tesis de Villey, Tierney parece haber ido demasiado lejos. Tan lejos, que ella constituye por sí misma la formulación de un problema historiográfico y teórico que merece ser abordado. En efecto, ¿será posible que la principal novedad introducida por el escolástico resida simplemente en haber "arreglado todas estas aserciones convencionales en una estructura discursiva sobre los derechos naturales, los derechos garantizados al género humano por 'Dios y la naturaleza'", en el *Breviloquium*, ¿como afirma Tierney? ¿O será verdad que en la obra de Ockham se descubre una concepción del Derecho profundamente distinta a la clásica o romana (que no es el caso en la obra de los canonistas anteriores ni en la de santo Tomás), y una concepción vinculada a la noción nominalista de bien? (115-116). [53]

Casanova reivindica assim uma contribuição maior à linguagem dos direitos subjetivos por parte de Ockham e dos nominalistas, o que não está em contraste com a tese de Tierney, mas mostra a maior complexidade do problema.

A **terceira crítica** a Villey se refere à contribuição da Segunda Escolástica espanhola. Villey havia afirmado e repetido em várias passagens de suas obras que os espanhóis traíram o ensinamento de Santo Tomás, ao atribuir aos índios americanos direitos subjetivos,

[53] Carlos A. Casanova, 'Guillermo de Ockham y el Origen de la Concepción Nominalista de los Derechos Subjetivos', *Cauriensia*, Vol. XI (2016) 113-140. Ver também Leonardo Marchettoni, "Ockham e l'origine dei diritti soggettivi", *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 37 (2008), 21-66.

assumindo, de fato, apesar das intenções, a doutrina dos *theologi moderni* ou *juniores* herdeiros da tradição ockhamista.[54] Em um ensaio de 1973, Villey escreveu: "A tese que vou sustentar é que a nossa noção da lei possui o defeito de ser ela mesma um corpo estranho, e é o produto de uma infiltração no direito de uma *Teologia*, que esta infiltração infelizmente se produziu na época moderna e que a escolástica espanhola é a maior responsável por este acontecimento."[55]

Em *O direito e os direitos humanos* havia afirmado:

> Mas que esses espanhóis tenham seguido a linha de Santo Tomás é extremamente contestável. É errado que tenham aderido à maior parte de suas ideias, no setor que nos interessa. Usando um método dialético muito degenerado, associaram aos textos da *Suma* outras "autoridades" na moda. O resultado é uma mistura, uma combinação entre escotismo, nominalismo e teologia de Santo Tomás. Um bricabraque. Pouco lhes importa serem incoerentes. São *pragmáticos:* influentes, ouvidos pelos príncipes visam a um objetivo prático. Ajustaram Santo Tomás à causa do restabelecimento de uma ordem monárquica e romana e, traindo o espírito de pesquisa que caracterizava a *Suma,* puseram no lugar um sistema dogmático rígido, criando o "tomismo".[56]

A escolástica espanhola nasceu, no começo do século XVI, para promover uma renovação e restauração do tomismo contra a *via moderna* que havia dominado as principais universidades europeias, sobretudo a Sorbonne, nos dois séculos precedentes. Sobre a questão da fidelidade dos escolásticos à tradição tomista, Tierney afirma que os

[54] Tierney, *The Idea of Natural Rights,* 257.

[55] Villey, "La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno,* n° 1 (1973), 55.

[56] Villey, *O direito e os direitos humanos*, 131.

intérpretes estão divididos. Alguns defendem a tese de que os escolásticos mantiveram sua fidelidade à tradição tomista do direito objetivo e não elaboraram uma doutrina dos direitos subjetivos. entre eles Philippe André-Vincent.[57]

Mas Tierney discorda desta leitura. Segundo ele os escolásticos não traíram o pensamento de Tomás, mas tampouco o seguiram literalmente; eles operaram uma mudança de significado dos conceitos para responder às novas questões levantadas pela descoberta da América. Entre os temas estudados por Tierney está a relação entre *ius* (direito) e *dominium,* que pode significar domínio político sobre as pessoas e domínio econômico sobre as coisas, ou seja, propriedade. Vitoria e Soto, afirma Tierney, recebem da tradição diferentes significados de *dominium*: alguns mais restritos que não permitem a identificação entre *dominium* e *ius*, e outros mais amplos, como *facultas* o *potestas*, que tendem a uma identificação ente *dominium* e *jus*.

[57] Philippe André-Vincent. "La concrétisation de la notion classique de droit naturel à traves de l´œuvre de Las Casas". In *Las Casas e la Politique de Droits de l´homme*, (Aix-en-Provence : Institut d´études politique d´Aix, 1974), 204. (tradução minha). Ver também: "La dialectique lascasienne du droit naturel concret. Las Casas et les droits de l'homme" In. *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas,* (Roma: Studia Universitatis S. Thomae in urbe; Milano: Massimo, 1988), 639-640. "O conceito de 'direitos do homem' é estranho ao pensamento de Las Casas assim como a palavra o é a seu vocabulário. Mesmo quando se encontra ao plural, a palavra na obra lascasiana possui o senso objetivo derivado não o sentido objetivo que lhe se atribuiria espontaneamente em um contexto moderno. Assim quando se lê em Las Casas "os direitos dos Índios" se pensa espontaneamente ao sentido subjetivo ("direitos do homem"), quando na verdade se trata das leis do Índios, ou mais exatamente daquele conjunto jurídico constituído pelos costumes, as tradições dos diferentes mundos indianos". Tierney discorda desta tese. Tierney, *The idea of natural rights*, 275. A tese de André-Vicent é analisada e criticada por Tierney também in: "Aristotle and the American Indians-Again", *Cristianesimo nella Storia* 12 (1991): 297-305.: "Este ponto de vista não se sustenta. André-Vincent nunca realizou um exame sistemático do uso efetivo dos termos *ius* e *iura* por parte de Las Casas. [...] Las Casas escreveu, por exemplo, sobre 'as dignidades, os bens e outros direitos (*iuribus*)' que também os infiéis possuem por lei natural; ou sobre "direitos regais" (*iura*) pertencentes aos príncipes indígenas; das suas "jurisdições, dignidades, direitos (*iura*) e deveres".

Os maestros de Salamanca retomam a concepção objetiva do direito da tradição tomista, mas utilizam, ao mesmo tempo, a definição subjetiva dos *iuniores*, que tende a identificar *dominium* e *ius*. O *dominium* é definido como o poder ou a faculdade de assumir uma coisa para seu uso segundo a lei e os direitos razoavelmente instituídos ("*potestas vel facultas propinqua assumendi res aliquas in sui usum licitum secundum leges et iura rationabiliter institutas*"),[58] acolhendo assim a concepção subjetiva dos direitos naturais (*iura)*.[59]

Escreve Tierney:

> Os escritos contemporâneos sobre as teorias dos direitos dos autores espanhóis do século XVI, muitas vezes, afirmam, ou que eles encontraram uma doutrina dos direitos em Tomás e simplesmente se apropriaram dela, ou que eles "traíram" Tomás adotando uma doutrina contrária aos seus ensinamentos, e que derivava, em última instância, do nominalismo e voluntarismo de Ockham. Ambas as teorias são simplistas. Ockham não inventou o conceito de direitos naturais que possuía raízes mais profundas na jurisprudência medieval. E a doutrina dos direitos naturais não contradiz formalmente nada do que o Aquinas escreveu.[60]

---

[58] Tierney, *The idea of natural rights,* 257.

[59] Afirmam a presença nos escolásticos espanhóis de uma doutrina dos direitos subjetivos Paolo Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della Seconda Scolastica,* e Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehere des Francisco de Vitoria (1483-1546),* (Freiburg i.Br., Universitätsverlag-Herder 1991). Defendem, ao contrário, uma continuidade entre os teólogos de Salamanca e Tomás, além de Philippe André-Vincent, o dominicano espanhol Venâncio Carro, *La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Salamanca, 1951), 285-308; assim como Jaime, Brufrau-Prats. 'Introducción'. In Domingo de Soto. *Relección de Dominio* (Grenada: Universidad de Grenada, 1964).

[60] Tierney. *The Idea of Natural Rights,* 286: "Current writings of the rights theories of the sixteenth- century Spanish authors often assume, either that they found a doctrine of natural rights in Aquinas and simply appropriated it, or that they "betrayed" Aquinas by adopting a doctrine that it was opposed to his teachings and that was derived ultimately from Ockham´s nominalism and voluntarism. Both views are simplistic. Ockham did not invent the concept of natural rights; it had deeper roots in medieval jurisprudence. And the doctrine of subjective rights did not formally contradict anything that Aquinas wrote".

E conclui

> Os espanhóis dominicanos estavam empenhados em reviver e difundir os ensinamentos do maior mestre da sua Ordem. Eles poderiam ter decidido seguir o seu exemplo também neste caso. Mas, no contexto do seu tempo, eles *precisavam* de uma doutrina dos direitos naturais; sobretudo para enfrentar os dilemas morais levantados pelas conquistas espanholas em América. Em consequência, optaram por associar uma doutrina dos direitos aos princípios tomistas que professavam. O resultado foi que, quando no começo da idade moderna, surgiram novos problemas, havia uma teoria dos direitos naturais já amplamente difundida e a disposição para ser facilmente utilizada pelas futuras gerações de juristas e filósofos. [61]

A este respeito, Tierney levanta a significativa hipótese historiográfica de que este debate pode contribuir na definição da disputa entre a doutrina da modernidade como 'secularização' do cristianismo proposta por Karl Löwith, e a réplica de Hans Blumenberg sobre a 'legitimidade' da Idade Moderna.

Afirma Tierney:

> As discussões atuais [sobre a secularização] se centraram ao redor de dois temas: a origem das teorias iluministas dos direitos naturais e a origem da ideia iluminista de progresso humano. [...] Em 1949, Karl Löwith defendeu que a ideia moderna de progresso seria uma versão secularizada da história da salvação de Joaquim da Fiore. Esta visão foi amplamente aceita até que, em uma brilhante (*spirited*) reposta defendendo a "legitimidade" da Idade Moderna, Hans Blumenberg contestou a intera ideia de secularização como

[61] *Ibid,* 286-87: "The Spanish Dominicans were intent on reviving and propagating the teaching of the greatest master of their Order. They might have decided to follow his example in this matter also. But, in the context of their time, they *needed* a doctrine of natural rights, above all to cope with the moral problems raised by the Spanish conquests in America. Accordingly, the chose to associate a doctrine of rights with the Thomistic principles that they professed. The result was that, when new problems arose in the early modern era, a theory of natural rights was very widely diffused ad was readily available for use by future generations of jurists and philosophers".

> uma explicação razoável (*meaningful*) da cultura do Iluminismo. Em ambas as áreas – teorias dos direitos e teorias do progresso – os escritos hispânicos provocados pelo primeiro encontro com a América podem ser vistos como representando uma fase de transição entre pensamento medieval e moderno. [62]

Sem se pronunciar abertamente, Tierney está sugerindo que este debate vem reforçar a tese dos que defendem os direitos humanos como secularização do cristianismo.

Finalmente Tierney, apresenta uma **quarta objeção**, que me parece a mais relevante: a ideia dos direitos naturais subjetivos não depende de uma particular filosofia ou metafísica individualista ou nominalista que a fundamente. Ela é compatível com vários tipos de filosofias e metafísicas, tanto é verdade que está presente em pensadores tão diferentes como os escolásticos espanhóis e Hugo Grotius, absolutistas como Thomas Hobbes, liberais como Locke, iluministas como Kant, mas também é aceita por autores contemporâneos, neo-aristotélicos ou neotomistas como Jacques Maritain e John Finnis:

> Com efeito, se descobre que os direitos naturais são considerados como correlatos em relação ao direito natural em todos os estágios da história da doutrina – no renascimento do direito no século XII, no Iluminismo de XVIII século e nos discursos do XX século. Um pensador moderno como Jacques Maritain, enraizado na tradição tomista do direito natural, definiu os direitos naturais como compatíveis com esta tradição. Mais recentemente John Finnis, argumentando com a linguagem da jurisprudência analítica

[62] Tierney. *Aristotle and the American Indians–Again,* 296. Ver: Karl Löwith. *O sentido da história*. Tradução de Maria Georgina Segurado (Lisboa: Edições 70, 1991). Hans, Blumenberg. *La legittimità dell'età moderna (Genova:* Marietti, 1992). Neste debate se inseriu também Carl Schmitt: Hans, Blumenberg - Carl, Schmitt. *L´enigma della modernità* (Roma-Bari: Laterza, 2012).

> contemporânea, tratou o conceito de direito subjetivo como um "precioso acréscimo" à tradição da 'doutrina do direito natural'.[63]

Maritain foi o maior filósofo neotomista do século passado, coordenou a comissão de sábios que elaborou a Declaração Universal dos Direitos Humanos e defendeu uma doutrina natural dos direitos humanos em continuidade com o pensamento de Santo Tomás[64], que influenciou fortemente a renovação da doutrina social da Igreja na época do Concilio Vaticano II, e contribuiu para a reaproximação da Igreja Católica aos Direitos Humanos, acontecimento que Villey não pode que lamentar.

Sobre a relação entre Maritain e Villey, Louis-Damien Fruchaud, em sua *Memoire de DEA,* de forma ampla e exaustiva, coloca as afinidades e, sobretudo as diferenças entre os dois pensadores católicos.[65] Informa-nos que Villey comentou a obra de Maritain em um artigo publicado nos *Archives de Philosophie du Droit* em 1974 (N° 19, 439-445) em que ele faz a resenha do livro de Gregorio Peces Barba intitulado *Persona, sociedad, estado, pensamiento social y político de Maritain*. O título do artigo é: *Sur la politique de Jacques Maritain.*

---

[63] Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 33-34: "In fact one finds natural rights regarded as correlative with natural law at every stage in the history of doctrine – in the twelfth-century renaissance of law, in the eighteenth-century Enlightenment, and still in twentieth-century discourse. A modern thinker like Jacques Maritain, steeped in the Thomistic tradition of natural law, has defended natural rights as consistent with the tradition. More recently John Finnis, arguing in the language of contemporary analytic jurisprudence has also treated the concept of rights as a 'valuable addition ... to the tradition of 'natural law doctrine'".

[64] Ver Jacques, Maritain. *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Paris: Hartman, 1945). John Finnis, *Lei natural e Direitos naturais,* trad. Leila Mendes (São Leopoldo: UNISINOS, 2007).

[65] Louis-Damien Fruchaud, *Jacques Maritain, Michel Villey***.** *Le thomisme face aux droits de l'homme*. Mémoire présenté et soutenu publiquement pour l'obtention du DEA de droit public interne Sous la direction de Monsieur le Professeur Jean Mor, Paris Université de Paris II Panthéon-Assas**,** le 9 septembre 2005.

Nele, o julgamento de Villey com relação ao pensamento político de Maritain é muito severo, e um dos pontos de dissenso está justamente na diferente apreciação dos direitos humanos. Comenta Luis-Damien Fruchaud:

> A conclusão [de Villey] é então clara: "*Sim, devemos sem dúvida reconhecer uma divergência substancial entre o ensinamento da Suma e as posições políticas de Jacques Maritain*". [...] Villey sublinha duas vezes que um dos pontos nos quais se observa mais, em sua opinião, esta divergência são os direitos do homem. Ele nota *en passant*: "*Jacques Maritain cavalga com entusiasmo o vocabulário dos 'direitos do homem*", e depois afirma claramente: "*Segue-se que São Thomas não embarcou na linguagem confusa, ilusória (apenas moderna) dos "direitos do homem*". Finalmente conclui que desviando em política, Maritain não poderia que cair (*déchoir*), segundo Villey, e em nome do Doutor comum, sobre o ponto dos direitos do homem: "*Parece-nos que São Tomás poderia trazer para ele o remédio para esses desvios. Não era, portanto, necessário deixar sua linha, nem era indispensável ceder uma parte do terreno às ideologias modernas: o historicismo, o democratismo, o palavreado dos 'direitos humanos'*". [66]

Em concordância com Maritain, Tierney afirma que, os direitos naturais dos escolásticos espanhóis não são idênticos os direitos secularizados dos modernos, mas constituem um momento crucial de passagem e transição da Idade Média à Modernidade.

---

[66] *Ibid. Section 2. La genèse des droits de l'homme*, 31: "La conclusion est alors claire: '*Oui, nous devons sans doute reconnaître une divergence substantielle entre l'enseignement de la Somme et les positions politiques de Jacques Maritain*'.[...] Villey souligne par deux fois un des points où s'observe le plus, selon lui, cette divergence: les droits de l'homme. Il remarque en passant: '*Et Jacques Maritain d'enfourcher avec enthousiasme le vocabulaire des "droits de l'homme*', puis il affirme nettement: '*Il en résulte que saint Thomas ne s'est pas embarqué dans le langage confus, illusoire, (seulement moderne) des "droits de l'homme*'. Finalmente ele conclui: 'Déviant dans la politique, Maritain ne pouvait que déchoir, selon Villey, et au nom du Docteur commun, sur le point des droits de l'homme : '*Il nous semble que saint Thomas pouvait apporter à lui seul le remède à ces déviations. Il n'était donc point nécessaire de quitter sa ligne ni indispensable de céder une part de terrain aux idéologies modernes: l'historicisme, le démocratisme, le verbiage des "droits de l'homme*' ".

> Logo que apareceu, a ideia de que todas as pessoas possuem direitos demonstrou uma vitalidade e adaptabilidade notável e se revelou importante com relação a uma variedade de problemas emergentes [...] A ideia dos direitos naturais, nas suas primeiras formulações, não era uma teoria do "individualismo atomista"; não era necessariamente contraposta aos valores das sociedades tradicionais; e não dependia de nenhum tipo particular de filosofia ocidental. Ela coexistia com diversas filosofias, que iam desde os sistemas de orientação religiosa da época medieval até as doutrinas secularizadas do Iluminismo. O único fundamento necessário de uma teoria dos direitos humanos é a crença no valor e na dignidade da vida humana. [67]

E acentua nas conclusões as raízes cristãs dos direitos humanos:

> Os papas do nosso tempo, que abraçaram de forma tão entusiástica a ideia dos direitos naturais, depois que os seus predecessores a haviam condenada por muitos anos como uma ímpia (*irreligious*) aberração do Iluminismo, voltaram, talvez sem saber, a uma tradição enraizada na jurisprudência do cristianismo e na filosofia da Idade Média.
>
> A ideia dos direitos naturais se desenvolveu – e que talvez, em um primeiro momento, poderia ter de desenvolvido *somente* – no interior de uma cultura religiosa que integrava a argumentação racional sobre a natureza humana com uma fé em que os homens eram vistos como filhos de um Deus caridoso. Mas esta ideia não era necessariamente dependente da revelação divina, e mais tarde se demonstrou capaz de sobreviver também em uma

[67] Tierney, *The Idea of Natural Rights,* 345-347: "Once the idea that all persons possess rights had grown into existence, it displayed a remarkable vitality and adaptability and proved relevant to a variety of emerging problems. […] The idea of natural rights in its earlier formulations was not one of 'atomic individualism"; it was not necessarily opposed to the communitarian values of traditional society. Not was the idea dependent on any particular version of Western philosophy; rather it coexisted with a variety of philosophies, including the religiously oriented system of the medieval era and the secularized doctrines of the Enlightenment. The one necessary basis for the theory of human rights is a belief in the value and dignity of human life. The idea of natural rights grew-up – perhaps could only grow up in the first place – in a religious culture that supplemented rational argumentation about human nature with a faith in which humans were seen as children of a caring God. But the idea was not necessarily dependent on divine revelation, and later it proved capable of surviving into e more secular epoch. […] The proponent of the secularized rights theory of the Enlightenment had often forgotten the remote origins of the doctrines their embraced; but their rhetoric about the rights of man become full intelligible only when it is seen as the end product of a long process of historical evolution".

> época mais secularizada [...] Os defensores das teorias secularizadas dos direitos do Iluminismo esqueceram amiúde as origens remotas das doutrinas que adotaram; mas sua retórica sobre os direitos do homem se torna completamente compreensível somente se é vista como o produto final de um longo processo de evolução histórica. [68]

A doutrina dos direitos naturais, que os pensadores cristãos elaboraram a partir de uma síntese entre a filosofia grega e a tradição judaica, valoriza a dignidade do homem e considera como naturais alguns direitos e deveres fundamentais que Deus imprimiu "no coração" de todos os homens. [69] Por isso, as raízes teológicas dos direitos humanos se encontrem em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade; na ideia de que cada ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma centelha divina que não se apaga; na ideia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, superando assim as barreiras sociais e culturais.[70]

---

[68] *Ibid,* 343, 344: "The popes of our age, who have embraced so enthusiastically the idea of natural rights, after their predecessors condemned it for many years as an irreligious, Enlightenment aberrations, have been returning, unwittingly perhaps, to a tradition rooted in the Christian jurisprudence and philosophy of the Middle Age.

[69] Ver: Jacques, Maritain. *Os direitos do homem e a lei natural.* Trad. de Afrânio Coutinho, prefácio de Alceu Amoroso Lima, (Rio de Janeiro: José Olympio, 1967)

[70] Villey é plenamente consciente dessas raízes teológicas, mas insiste na tese de que elas valem para a moral e a religião e não para o direito. Respondendo a um hipotético leitor que afirma: "Homens do nosso tempo, optamos pelo *positivismo jurídico*. Sem ignorar os progressos devidos ao *cristianismo*. Ele nos deu o sentimento da infinitude, do valor infinito do homem. Do cristianismo nos veio a ideia dos *direitos do homem*"; Villey replica: "O advento do cristianismo e do subjetivismo moderno, a descoberta do valor infinito da pessoa humana não muda em nada essa necessidade [da distinção]. Senão pelo fato de oferecerem uma razão *suplementar* para que não se confunda o direito com a moral ou a política, o serviço ao bem-estar dos homens, ou como o que se chama muito impropriamente hoje de "direitos do homem". Villey, *Filosofia do direito. Definições e fins do direito,* 454-455. Trata-se da antiga posição dos realistas políticos, que separam ética da política, desde Maquiavel que elogiava a máxima de Cosimo de Medici: "*Non si governano i popoli con i pater noster e il rosario in mano*", até Marx Weber que afirmava que

4. CONCLUSÕES

O debate que analisamos levanta algumas questões relativas à gênese e à validade das teorias dos direitos naturais subjetivos e sugere algumas hipóteses mais gerais sobre a história das ideias.

Em relação à *gênese*, as pesquisas de Tierney mostram, de maneira convincente, que os processos históricos que deram origem às teorias dos direitos naturais subjetivos na transição entre o jusnaturalismo antigo e moderno têm as suas raízes remotas, em três principais fenômenos: i) na jurisprudência dos canonistas, decretalistas e civilistas da Idade Média a partir dos séculos XII e XIII no período de reurbanização da Europa que exigiu uma forma jurídica para as novas relações econômicas e sociais do incipiente mercantilismo; ii) nas posições assumidas pelos teólogos franciscanos e nominalistas no debate sobre a pobreza do século XIV e XV, em particular as teses de Guilherme do Ockham sobre o *dominium* e o uso dos bens; iii) na intervenção dos teólogos da Segunda Escolástica para renovar a tradição tomista, dialogando com os teólogos *moderni* e com uma nova realidade desconcertante, a descoberta da América que suscitou o debate sobre a legitimidade e legalidade da conquista do Novo Mundo no século XVI.[71]

---

com o sermão da montanha não se governam as nações e Carl Schmitt, segundo o qual, o universalismo cristão não elimina as diferenças entre amigo e inimigo, as duas categorias principais de "o político".

[71] Ver: Giuseppe, Tosi. *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). Veri domini o servi a natura?* Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2002. Ver também: Giuseppe Tosi. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a Conquista da América (1510 – 1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

Para o jusnaturalismo antigo, que havia dominado a história do conceito de direito natural desde Aristóteles até o final do século XV, o direito (*díkaion* em grego, *ius* em latim) era definido primariamente (embora não exclusivamente) como uma relação objetiva e devida, fundada não sobre a vontade e as preferências dos indivíduos, mas sobre o que objetivamente era devido nas relações entre os sujeitos, a partir de uma ordem natural e social que governava o mundo e que era legitimada por Deus, ordem com a qual os sujeitos deviam se conformar, cada um ocupando o seu lugar.[72] Cabiam aos súditos mais deveres para com a sociedade do que propriamente direitos. Esta é a concepção de direito defendida por Villey, que o subjetivismo moderno teria desfigurado na passagem do direito aos direitos subjetivos do individualismo moderno.

Nesta transição há uma mudança significativa na linguagem jurídica e política: i) o direito (*ius)* tende a ser identificado com a propriedade (*dominium)*, que, por sua vez, é definido como uma faculdade (*facultas)* ou um poder (*potestas)* do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas; ii) O *dominium* assim entendido se torna a condição necessária da liberdade, o que Grossi chama de "a inclusão do meu na esfera do eu", o indivíduo é livre somente quando é dono (*dominus*) de si mesmo, e dos seus bens; iii) isto vale para o direito civil, a relação de domínio sobre as coisas, como também sobre outras pessoas (condenação da escravidão natural); iv) isto vale também para o âmbito político, os príncipes não exercitam um domínio sobre os súditos (não

[72] Paolo, Grossi. *L'ordine giuridico medievale* (Roma-Bari: Laterza, 1996).

são donos dos súditos), mas somente um governo e uma jurisdição (*jurisdictio*).

Quando De Soto, no *De Iustitia et Iure*, afirma que: "Uma vez que o fundamento do domínio é a liberdade, [os índios] não perdem nenhum direito sobre os seus bens"[73]; quando Vitoria, na *Relectio de Indis,* chega à conclusão de que: "De tudo o que foi dito deriva que *sem dúvida os bárbaros eram, publicamente e privadamente, verdadeiros senhores, como os cristãos*; e que portanto não poderiam ser privados, seja como príncipes ou como pessoas particulares, dos seus bens, como se não fossem os verdadeiros senhores."[74]; quando Las Casas prega que cada homem é livre porque criado a imagem de Deus (*fundamentum dominii est imago Dei*) e, portanto, não podem existir distinções "naturais" entre escravos e livres, e que "desde o início do gênero humano, todo homem, toda terra e toda coisa, por um primordial direito natural e das gentes, foi livre e alodial, ou seja, franca, não sujeita a nenhuma escravidão"[75]; os teólogos-juristas estavam admiravelmente aplicando à realidade do Novo Mundo os novos conceitos elaborados nesses longos séculos de debates, de conflitos, de disputas e criando uma nova teoria jurídica.

---

[73] Domingo de Soto. *De Iustitia et Iure,* IV, q I, p. 290: "Et cum fundamentum dominii sit libertas, nullum amittunt suarum rerum ius".

[74] Francisco de Vitoria. *Relectio de Indis (1538)* I, I, 16. Aos cuidados de L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1981 (1967) 30. (*Corpus Hispanorum de Pace,* Vol. V): "Restat ergo ex omnibus dictis quod sine dubio *barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani;* nec hoc titulo potuerunt spoliari aut principes aut privati rebus suis, quod non essent veri domini".

[75] Bartolomé de Las Casas, *De Regia Potestate,* 1.1., 5. A cura di Giuseppe Tosi. Roma-Bari; Laterza, 2007. "A principio generis humani, omnis homo, et omnis terra, et omnis res, de iure naturali et gentium primaevo, fuit libero et allodialis, id est, franca, nulli subiecta servituti".

Tais doutrinas surgiram num determinado contexto histórico, como ideologias com pretensão de universalidade, mas de fato expressões de interesses particulares; sua *validade* histórica, porém, não está necessariamente restrita ao contexto e às circunstâncias da sua *gênese*. Como afirma Tierney, a ideia dos direitos naturais conviveu com diferentes ideologias, uma vez que: "O único fundamento necessário de uma teoria dos direitos humanos é a crença no valor e na dignidade da vida humana".[76]

É o que reza o 1º Artigo da Declaração Universal dos direitos Humanos: "Todos os seres humanos *nascem* livres e iguais em dignidade e direitos", afirmação que Villey ironiza considerando-a "tão contrária às realidades, tão deliberadamente fictícia de nossa condição 'natural'".[77] Mas Villey era por demais culto e inteligente para não saber que esta não é uma afirmação de fato (porque seria uma mentira deslavada), mas de direito; é uma deliberada homenagem dos redatores da Declaração (entre os quais estava o neotomista Jacques Maritain) ao "eterno retorno do direito natural", conforme o título de um famoso livro de outro pensador católico[78]. Os homens, embora sejam todos diferentes, são "por natureza" todos livres e iguais em dignidade e direitos, como afirma Bobbio, citando a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa:

---

[76] Ver: Luiz Fernando Barzotto. "Os direitos humanos como direitos subjetivos". *Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul,* (2005) 47-88: "Os direitos humanos são uma espécie do gênero direito subjetivo: são os direitos subjetivos que cabem a todo ser humano em virtude da sua humanidade", 47.

[77] Villey, *O direito e os direitos humanos,* 145.

[78] Heinrich Rommen. *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts***.** München: Kösel Verlag, 1947.

> Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos." Essas palavras serão repetidas tais e quais, literalmente, um século e meio depois, no art. 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem: "Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos." Na realidade, os homens não nascem nem livres nem iguais. Que os homens nasçam livres e iguais é uma exigência da razão, não uma constatação de fato ou um dado histórico. É uma hipótese que permite inverter radicalmente a concepção tradicional, segundo a qual o poder político – o poder sobre os homens chamado de *imperium* - procede de cima para baixo e não vice-versa. De acordo com o próprio Locke, essa hipótese devia servir para "entender bem o poder político e derivá-lo de sua origem". E tratava-se, claramente, de uma origem não histórica e sim ideal[79].

Mas Villey poderia objetar, com certa razão, que os direitos humanos da Declaração Universal são "irreais, incertos e indeterminados, etnocêntricos e contraditórios", direitos do individualismo e do egoísmo burguês, que prometem mais do que conseguem cumprir. Isto porque, segundo Villey, eles não são propriamente direitos, mas aspirações morais ou ideais, *moral rights* como dizem os ingleses (um oximoro para Villey). Mas a novidade trazida pela modernidade é justamente o processo que leva esses *moral rights,* ou direitos naturais, a se tornarem *legal rigths*, direitos positivos[80]. As Declarações, os tratados, os protocolos, as convenções de direitos humanos promoveram um processo de universalização e positivação dos direitos naturais, que não é uma "degeneração" ou uma

[79] Bobbio, *A Era dos direitos,* 51.

[80] *Ibid.,* 4: "Na distinção entre *moral rights* e *legal rights***,** o critério é o fundamento; na distinção entre "direitos naturais" e "direitos positivos", é a origem. Mas, em todos os quatro casos, a palavra "direito", no sentido de direito subjetivo (uma precisão supérflua em inglês, porque *right* tem somente o sentido de direito subjetivo) faz referência a um sistema normativo, seja ele chamado de moral ou natural, jurídico ou positivo".

"infiltração" da moral no direito, mas é a tradução na linguagem do direito de princípios e normas morais e políticas que fundamentam o Estado Democrático de Direito.[81]

E isso aconteceu através de um longo e contraditório processo histórico que extrapolou a sua gênese e ampliou a sua validade. Os direitos humanos são "ideais" abstratos e indefinidos, mas foi esse caráter abstrato que permitiu que neles se reconhecessem sujeitos sociais diversos e de diferentes épocas históricas, que preencheram este conceito "vazio" de um conteúdo histórico-social determinado:

Retornando às conclusões de Tierney:

> É verdade que uma ideologia dos direitos surgiu primeiramente no mundo Ocidental. Este foi o argumento do livro inteiro. E é ainda mais verdadeiro que não podemos elevar qualquer preferência ocidental a um direito humano imaginário e esperar que outros povos, independentemente da sua história e cultura, abracem todos esses direitos. Porém, a origem ocidental em si não impede a possibilidade que as aspirações subjacentes a esta linguagem possam demonstrar de haver um significado universal. [82]

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

---

[81] Ver Leonardo Simchen Trevisan. "O dissenso teórico sobre os direitos do homem: uma análise comparativa das visões de Norberto Bobbio, Boaventura de Sousa Santos, Michel Villey e Robert Alexy", *Res Severa Verum Gaudium,* v. 3, n. 2 (2018).

[82] Tierney, *The Idea of Natural Rights,* 346: "It is true that an ideology of rights first grew up in the Western world. That has been the theme of this whole book. And it is most certainly true that we cannot elevate every Western predilection into e imaginary human right and then expect other people, regardless of their histories and cultures, to embrace all such rights. But the Western origin of rights language does not in itself preclude the possibility that the underlying ideals and aspirations inherent in that language may prove to have a universal significance".

burguesas que permitiu a conquista dos direitos econômicos e sociais *contra* o liberalismo, protagonizada pelos movimentos socialistas. [83] Foi assim com a luta dos abolicionistas que permitiu a superação do escravagismo. Foi assim que em nome dos ideais de liberdade e de fraternidade os escravos negros haitianos, liderados por Touissant Louverture se rebelaram e criaram a primeira república negra livre, posteriormente sufocada no sangue pelas tropas napoleônicas.[84] Foram os mesmos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade que mobilizaram as elites intelectuais dos países coloniais, como a Argélia e o Vietnam, que tomaram consciência de que eles também, enquanto seres humanos, mereceriam viver dignamente em um país independente. Foi em nome dos direitos humanos que o mahatma Ghandi promoveu a luta não violenta pela independência da Índia. Foi contra o racismo e a discriminação racial que se mobilizaram nos Estados Unidos os defensores dos direitos civis, como Martin Luther King para que esta discriminação fosse eliminada juridicamente e Nelson Mandela para que o Apartheid fosse banido da África do Sul como sistema político e jurídico.

O percurso que levou à afirmação histórica dos direitos humanos modernos[85] – sempre lembrando de que se trata de uma história conceitual e não de uma história social, muito mais complexa e

[83] Ver: Domenico Losurdo. *Contra-história do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. (São Paulo: Ideia & Letras, 2006).

[84] Ver Toussaint Louverture. *Lettres à la France. Idées pour la libération du Peuple Noir d´Haïti (1794-1798)*. Introduction et apparat critique d´Antonio M. Baggio et Ricardo Augustin (Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011).

[85] Fabio Konder Comparato. *A Afirmação histórica dos direitos humanos* (São Paulo: Saraiva, 2006).

contraditória[86] – não é linear, apresenta avanços e retrocesso, progressos e derrotas, períodos de auge e de esquecimento, continuidades e rupturas. Nem o mundo 'antes' dos direitos humanos era um mundo de trevas; nem um mundo 'após' os direitos humanos um paraíso, onde todas as contradições serão superadas e "todas as lágrimas serão enxugadas e não haverá mais pranto nem dor". [87]

Mas, apesar de todas essas críticas, é difícil negar que os direitos humanos constituam uma conquista civilizatória para a humanidade, fruto mais dos seus erros do que dos seus acertos: foram lutas, revoluções, guerras, conflitos que convenceram a humanidade (ou parte dela) a adotá-los como padrão civilizatório e a declará-los e inscrevê-los na ordem jurídica positiva nacional e internacional. [88]

Bobbio chega a afirmar, citando Kant, que:

> Do ponto de vista da filosofia da história, o atual debate sobre os direitos do homem - cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da Terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembleias internacionais - pode ser interpretado como um "sinal premonitório" (*signum prognosticum*) do progresso moral da humanidade.[89]

---

[86] José Damião de Lima Trindade. *História social dos direitos humanos.* 3. ed. (São Paulo: Peirópolis, 2011).

[87] *Apocalipse*, 21, 1-4.

[88] E esta é a conclusão a que chegaram importantes intelectuais católicos, oriundos da mesma tradição aristotélico-tomista de Villey, como Maritain. Ver: José Anastácio de Gouveia Alves. 'Os direitos do homem e a lei natural em Jacques Maritain'. *Didaskalia*, XXVI (1996), 225-280. Renato Rabbi-Baldi Cabanillas, no seu detalhado ensaio sobre Villey, afirma que ele nunca respondeu "às numerosas críticas dirigidas ao autor a partir do setor jusnaturalista, que lhe reclamaram uma revisão dos tópicos aqui mencionados - e de outros – em comuns harmonia com as próprias fontes teóricas". Renato Rabbi-Baldi, Cabanillas. "Michel Villey e o Tema dos Direitos Humanos: uma Crítica a Partir de seus Escritos e de suas Fontes", *Quaestio Iuris*, Vol. 02, nº 01, (2006): 98-133, 114.

[89] Bobbio. *A Era dos Direitos,* 23.

Os direitos humanos não são uma revolução total em relação ao mundo antigo e medieval, nem uma degeneração total, mas o legado mais precioso e frágil deixado pela humanidade para não repetir os erros e as tragédias do passado. Eles se encontram hoje, como ontem, ameaçados. Na época em que Villey escreveu sua posição contrária aos direitos humanos era bastante isolada e contracorrente; hoje, os direitos humanos não possuem mais aquele consenso (embora nunca foi um verdadeiro *consensus omnium gentium*) tanto entre os intelectuais[90] como na opinião pública. E o perigo que este fenômeno representa é evidente para todos os que conhecem os *corsi* e *ricorsi* da história, como dizia Vico.

É surpreendente que um grande intelectual como Villey, que viveu de perto as atrocidades do período que os historiadores chamam de "guerra civil europeia", época em que houve um esquecimento e uma violação em massa dos direitos humanos, não tenha compreendido a importância do processo que fez com que essas "aspirações morais" (inclusive cristãs) se tornassem "princípios e normas" positivas, alicerces dos sistemas jurídicos dos Estados Democráticos de Direito, que se sucederam à época dos totalitarismos e que convivem com a permanente ameaça do autoritarismo.

Preferiu, ao contrário, alimentar uma incessante *querelle des Anciens et des Modernes* contra os direitos humanos, negando-lhes a

[90] Só a título de exemplo, cito pela esquerda: Slavoj, Žižek. Against Human Rights. *New Left Review*, 34 (August 2005); e pela direita: Alain de Benoist. *Au-delà des droits de l'homme: Pour défendre les libertés*. Paris: Krisis, 2004.

qualidade de "direitos" e assumir o papel de *enfant terrible* da filosofia do direito francesa.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Anastácio de Gouveia. 'Os direitos do homem e a lei natural em Jacques Maritain'. *Didaskalia*, XXVI (1996), 225-280.

ANDRE-VINCENT, Philippe. "La concrétisation de la notion classique de droit naturel à traves de l´œuvre de Las Casas". In *Las Casas e la Politique de Droits de l´homme.* Aix-en-Provence: Institut d´études politique d´Aix, 1974, p. 204.

ANDRE-VINCENT, Philippe. "La dialectique lascasienne du droit naturel concret. Las Casas et les droits de l'homme" In. *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas,* (Roma: Studia Universitatis S. Thomae in urbe; Milano: Massimo, 1988), 639-640.

ARNAUD, André-Jean. Michel Villey: une tolérance insinuante. Portrait d'un Maître. *R. Fac. Dir. Univ. São Paulo* - V. 106/107 p. 867 - 879 - jan./dez. 2011/2012.

BARZOTTO, Luiz Fernando. "Os direitos humanos como direitos subjetivos". *Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul,* (2005) 47-88:

BENOIST, Alain de. *Au-delà des droits de l'homme : Pour défendre les libertés.* Paris: Krisis, 2004.

BLUMENBERG, Hans, - SCHMITT, Carl. *L'enigma della modernità.* Roma-Bari: Laterza, 2012.

BLUMENBERG, Hans. *La legittimità dell'età moderna.* Genova: Marietti, 1992.

BOBBIO, Norberto Bobbio. *A Era dos direitos.* Trad. de Carlos Nelson Coutinho (Rio de Janeiro: Campus, 1992) 15-24.

BRUFRAU-PRATS, Jaime. 'Introducción'. In Domingo de Soto. *Relección de Dominio* (Grenada: Universidad de Grenada, 1964).

CABANILLAS, Renato Rabbi-Baldi. "Michel Villey e o Tema dos Direitos Humanos: uma Crítica a Partir de seus Escritos e de suas Fontes", *Quaestio Iuris*, Vol. 02, nº 01, (2006): 98-133, 114.

CARRO, Venancio. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.* Salamanca, 1951, p. 285-308.

CASANOVA, Carlos A. 'Guillermo de Ockham y el Origen de la Concepción Nominalista de los Derechos Subjetivos', *Cauriensia*, Vol. XI (2016) 113-140.

COMPARATO, Fabio Konder. *A Afirmação histórica dos direitos humanos.* São Paulo: Saraiva, 2006.

DECKERS, Daniel. *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehere des Francisco de Vitoria (1483-1546).* Freiburg i.Br., Universitätsverlag-Herder 1991.

FINNIS, John. *Lei natural e Direitos naturais,* trad. Leila Mendes. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

FRUCHAUD, Louis-Damien. *Jacques Maritain, Michel Villey. Le thomisme face aux droits de l'homme.* Mémoire présenté et soutenu publiquement pour l'obtention du DEA de droit public interne Sous la direction de Monsieur le Professeur Jean Mor, Paris Université de Paris II Panthéon-**Assas,** le 9 septembre 2005.

GROSSI, Paolo. *Il dominio e le cose percezioni medievali e moderne dei diritti reali.* Milano: Giuffrè Editore, 1992, p. 281-383, p. 298-99. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 1 1973.

GROSSI, Paolo. *L'ordine giuridico medievale,* Roma-Bari: Laterza, 1996.

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

LAS CASAS, Bartolomé de. *De Regia Potestate,* 1.1., 5. A cura di Giuseppe Tosi. Roma-Bari; Laterza, 2007.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideia & Letras, 2006.

LOUVERTURE, Toussaint. *Lettres à la France. Idées pour la libération du Peuple Noir d´Haïti (1794-1798)*. Introduction et apparat critique d´Antonio M. Baggio et Ricardo Augustin (Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011).

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Tradução de Maria Georgina Segurado (Lisboa: Edições 70, 1991).

MARCHETTONI, Leonardo. "Ockham e l'origine dei diritti soggettivi", *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 37, 2008, p. 21-66.

MARCHETTONI, Leonardo. *I diritti umani tra universalismo e particolarismo.* Torino: Giappichelli, 2012.

MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'homme et la loi naturelle.* Paris: Hartman, 1945.

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

NIORT, Jean-François – VENIER, Guillame (ed.), *Michel Villey et le droit naturel en question.* Paris: Ed. L´Harmanatt, 1994.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de – LESSA Bárbara Alencar Ferreira. Os direitos humanos compreendidos a partir da teoria clássica do direito natural: da natureza humana aos direitos humanos. *Rev. Fac. Dir. Milton Campos* - Nova Lima V. 19 p. 233-246, 2009.

PAZÉ, Valentina. "Cittadinanza e Diritti, tra Antichi e Moderni, in F. De Luise: *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni.* Trento: Università degli Studi di Trento, 2018, p. 93-121.

POPOVIC, Petar. The Concept of «Right» and the Focal Point of Juridicity in Debate between Villey, Tierney, Finnis and Hervada. *Persona y Derecho / Vol.* 78 / 2018/1 / p. 65-103.

PUGLIESE, Giovanni, 'Res corporales', 'res incorporales' e il problema del diritto soggettivo'. In *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz.* Napoli: Jovene, 1954, p. 223-260.

REID Charles Jr., "The Medieval Origins of the Western Natural Rights Tradition: the Achievement of Brian Tierney", *Cornell Law Review* N. 83 (1998) 437-463.

ROMMEN, Heinrich. *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts***.** München: Kösel Verlag, 1947.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política.* Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 80.

SCHOUPPE, Jean-Pierre. "Réflexions sur la conception du droit de M. Villey. Une alternative a son rejet des droits de l'homme". Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, 25, 1991 (Escritos en memoria de Michel Villey II), 151-169.

SERIEUX, Alain. "Le droit naturel de Michel Villey". *Revue d´histoire des facultés de droit et Science politique.* Aix-Marseille III, n. 6 (1988) 129-153.

SOTO, Domingo de. *De Iustitia et Iure. De la Justicia y del Derecho* (1556). Introducción de Venancio Carro, versión española de Marcelino Gonzáles Ordoñez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

STOLFI, Emanuele. "Riflessioni attorno al problema dei 'diritti soggettivi' fra esperienza antica ed elaborazione moderna". *Studi senesi*, 55 (2006), 120-177.

STORCK, Alfredo. A moralidade na interpretação histórica do direito: reflexões sobre o caso Michel Villey. Revista *Conjectura*: Filos. Educ., v. 23, n. especial, dossiê Ética e democracia. 2018, p. 230-241.

STORCK, A. Direito subjetivo e propriedade. Sobre o tomismo de Michel Villey. Revista *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p.47-72, outubro, 2010.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. "Ius est idem quod Dominium: Conrado Summenhart, Francisco De Vitoria y la Conquista de América". *Veritas,* Porto Alegre v. 54 n. 3, 2009, p. 34-51.

TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625,* (Emory: Emory University, 1997). Edição italiana: *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*. Traduzione di Valeria Ottonelli (Bologna: Il Mulino, 2002).

TIERNEY, B. "Aristotle and the American Indians-Again. Two critical discussions", *Cristianesimo nella Storia*, 12, 1991, p. 295-322.

TOSI, Giuseppe. "Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos. O conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no sec. XVI". *Prima Facie*, Ano 4, N° 6 (2005), p. 42-56.

TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a Conquista da América (1510 – 1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

TOSI, Giuseppe. *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). Veri domini o servi a natura?* Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2002.

TOSI, Giuseppe; FRAGOSO, Williard. S. P. As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos. *Problemata*, V. 8 n. 1, 2017, p. 122-162.

TREVISAN, Leonardo Simchen. "O dissenso teórico sobre os direitos do homem: uma análise comparativa das visões de Norberto Bobbio, Boaventura de Sousa Santos, Michel Villey e Robert Alexy", *Res Severa Verum Gaudium,* v. 3, n. 2 (2018).

TRINDADE, José Damião de Lima. *História social dos direitos humanos.* 3. ed. São Paulo: Peirópolis, 2011.

VILLEY, M. "La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno,* n° 1, 1973, p. 55.

VILLEY, M. "Déformations de la philosophie du droit d´Aristote entre Vitoria et Grotius". In *Platon et Aristote à la Renaissance*. Paris: Vrin, 1976, p. 201-215 (XVI Colloque International de Tours).

VILLEY, M. "Problématique des droits de l'homme". In *Las Casas e la Politique de Droits de l´homme.* Aix-en-Provence: Institut d´Études Politique d´Aix, 1974, p. 369-37.

VILLEY, M. *Filosofia do direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito.* Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Prefácio de François Terré. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VILLEY, M. *Le droit e les droits de l´homme*. Paris : Presse Universitaire de France, 1983.

VILLEY, M. *O direito e os direitos humanos*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VILLEY, M. "La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique". *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno,* n° 1 (1973), 55:

VILLEY, Michel. *La formation de le pensée juridique moderne*. Paris: Editions Montchretien, 1975. Edição brasileira: *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno* (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis (1538).* Aos cuidados de L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1981 (1967) 30. (*Corpus Hispanorum de Pace,* Vol. V)

ŽIŽEK, Slavoj. Against Human Rights. *New Left Review*, 34 (August 2005).

2

AS CRÍTICAS DE DIREITA E ESQUERDA AOS DIREITOS HUMANOS 1

Giuseppe Tosi
Williard Scorpion Fragoso[2]

Os direitos humanos, que nascem na modernidade a partir das revoluções burguesas, em particular da Revolução Francesa, encontraram logo uma forte oposição ideológica que continua até os dias de hoje, pelos pensadores de direita e de esquerda. Como afirma Bobbio, os direitos humanos foram submetidos a duas críticas opostas: foram acusados de excessiva abstratividade pelos reacionários e conservadores em geral; e de excessiva ligação com os interesses de uma classe particular, a burguesia, por Marx e pelos marxistas em geral. A partir deste enfoque, analisamos, neste ensaio, alguns dos autores mais significativos da tradição crítica dos direitos humanos: Edmund Burke pela direita; Marx e Engels, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Costas Douzinas, pela esquerda[3].

AS CRÍTICAS DE DIREITA AOS DIREITOS HUMANOS

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

[1] Publicado em: Revista Internacional de Filosofia "*PROBLEMATA*" v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.

[2] Doutor em Filosofia pela UFPB. Pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos - CCHLAUFPB. Professor no Instituto Federal de Tecnologia do Sertão Pernambucano (IFSPE), campus Salgueiro/PE.

[3] O ensaio do prof. Milton Meira Nascimento sobre "A tradição crítica dos direitos humanos", serviu de inspiração para este artigo: NASCIMENTO, 2010.

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

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

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

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

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

REVOLUÇÃO OU RESTAURAÇÃO?

A **tese central** de Burke quanto à relação entre as duas revoluções, é que a revolução gloriosa não foi uma revolução *stricto sensu*, mas uma "restauração"[4]. Com efeito, argumenta ele, formalmente o princípio de sucessão dinástica havia sido preservado, porque a esposa do príncipe Guilherme de Orange, a rainha Maria, era filha do deposto Rei James.

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

Portanto, não se tratou de uma escolha do Rei pelo povo, como afirmava Price, mas de uma sucessão dinástica, embora não de forma estrita, como uma exceção à regra, como ele reconhece:

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

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

Burke explica esta "novidade" dessa maneira:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

É curioso, porém, observar que, pelo menos neste escrito, não há qualquer referência ao fato de que foram os ingleses os primeiros, mais de cem anos antes dos franceses, a julgaram um Rei (*Charles I*) e cortar a sua cabeça, após uma sangrenta guerra civil. Esta ruptura violenta da sucessão dinástica e da tradição, não é mencionada aqui. É verdade que foi uma ruptura momentânea, uma vez que, posteriormente à ditadura

de Cromwell, foi restaurada a monarquia, e a partir deste momento efetivamente a monarquia parlamentar inglesa garantiu uma estabilidade política invejável que se mantém até hoje. Mas esta estabilidade foi fruto de uma guerra civil contra a monarquia absolutista que foi sangrenta e durou mais de 40 anos.

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

CRÍTICA AO CARÁTER ABSTRATO E METAFÍSICO DOS DIREITOS HUMANOS

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

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

Concluindo que: "De que adianta discutir o direito abstrato do homem à alimentação ou aos medicamentos? [...]. Nessas deliberações

aconselharia sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica", porque:

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

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

CRÍTICA DA VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA

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

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

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

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

CRÍTICA DO ILUMINISMO "ATEU" E NECESSIDADE DE VINCULAR O ESTADO À RELIGIÃO

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

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

Do Iluminismo, Burke rejeita, sobretudo, a crítica à religião historicamente determinada. Uma das diferenças fundamentais entre a *Glorious Revolution*, mas também a Revolução das colônias norte-americanas em relação à Revolução francesa (tema já evidenciado por

Tocqueville e por Hannah Arendt) foi que as primeiras não foram antirreligiosas, enquanto a última quis destruir não somente as religiões históricas, mas o próprio espírito religioso. É a terrível acusação de ateísmo, que Burke move à Revolução francesa.

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

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

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

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

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

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

CRÍTICA DA DEMOCRACIA COMO TIRANIA DA MAIORIA

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

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

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

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

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

CRÍTICA DO CONTRATO SOCIAL COMO FUNDAMENTO DO ESTADO

Não podia também faltar no arsenal de Burke uma crítica ao aspecto central ou ao "mito fundador" do jusnaturalismo moderno, que era um dos pilares dos direitos humanos: o contratualismo, ou seja, a doutrina de que os homens nascem livres e iguais por natureza e que o

Estado é fruto da vontade dos indivíduos, que se expressa através de um pacto ou contrato social para garantir esses direitos naturais.

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

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

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

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

NECESSIDADE DE COMBATER A REVOLUÇÃO COM A FORÇA: BURKE CONTRARREVOLUCIONÁRIO

Finalmente, Burke não se limita a uma crítica teórica aos princípios da Revolução francesa, mas a sua grande preocupação é conter a influência que tais princípios "fanáticos" exerciam na França e

para além da França, sobretudo na Inglaterra, como demonstravam as simpatias de Price, que desejava que a Inglaterra imitasse a França.

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

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

Por isso, ele conclama as potências europeias a lutar em armas contra esses ideais fanáticas que estão se espalhando pelo mundo todo, tanto com ações defensivas como agressivas para impedir a sua propagação. Burke se torna assim um fervoroso contrarrevolucionário militante, como serão os intelectuais anticomunistas após a revolução soviética, e suas ideia vão abastecer as críticas conservadoras de todos os tempos como, por exemplo, as de Michel Villey que vimos no ensaio anterior.

AS CRÍTICAS DE ESQUERDA AOS DIREITOS HUMANOS

Dominantemente, as hodiernas críticas de esquerda aos direitos humanos partem todas do que Marx escreveu. Algumas delas procuram acrescentar, ou melhor, atualizar as críticas marxianas ao refletirem a partir de ou sobre eventos históricos (11 de setembro) ou situações contemporâneas (terrorismo). Elas apropriam-se de inflexões de pensadores diversos (Benjamin, Arendt, Foucault, Derrida) mas permanecem em seu eixo originário. Partiremos, pois, de uma caracterização geral das críticas de Karl Marx e de Friedrich Engels para, em seguida, abordar a atualidade de suas críticas pela pena de três principais – ou mais famosos – pensadores de esquerda da atualidade: Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Costas Douzinas. Não se trata de esgotá-las ou reduzir as posições atuais de esquerda aos pensadores citados; trataremos deles como emblemáticos e influentes representantes da tradição marxista.

MARX E ENGELS: DIREITOS HUMANOS COMO IDEOLOGIA BURGUESA

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

Na *Ideologia Alemã*, para mostrar que os pretensos revolucionários da esquerda hegeliana (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner)

não passavam de pensadores conservadores, Marx e Engels descortinam de que modo eles continuam refletindo a ortodoxia da tradição de pensamento à qual eles se vinculam: o hegelianismo. Com isso, Marx acaba por indicar de que modo, ou invés de revisitar criticamente e superar a ideologia alemã, tais pensadores referendam-na e, consequentemente, consolidam-na. Marx e Engels afirmam que:

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

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

que propõe a ampliação da história particular alemã à universal, dominarão tal universalidade.

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

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

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

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

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

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

direitos humanos são obra de cultura, classe, história específicas, particulares [5].

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx indaga:

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

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

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

passivos emancipados – devem servir comunitariamente aos interesses dos primeiros (MARX, 2010, p. 50).

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

A "ideologia" burguesa e sua fraseologia abstrata nivelam humanos de todos os modos, conferindo-lhe natureza metafísica e direitos naturais. Para Marx, ela mascara as condições histórico-dialéticas da dominação de uma classe sobre a outra, fazendo crer que os direitos são universais e não particulares. Neste caso, as particularidades são tanto de classe quanto de determinadas culturas e seus momentos históricos: franceses (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1791), americanos (Declaração de Independência do Estado da Vírgína,1776), ingleses (*Bill of Rights*,1689).

Além de burgueses, os direitos humanos são ocidentais; originariamente, ocidentais. Na *Sagrada Família*, Marx e Engels arrematam: "Os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a *liberdade religiosa*, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a *liberdade da propriedade*, não o

liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a *liberdade para lucrar*" (MARX, ENGELS, 2003, p. 132).

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

> Demonstrou-se como o *reconhecimento dos direitos humanos* por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o *reconhecimento da escravatura* pelo *Estado antigo*. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o *Estado moderno* tem como base natural a sociedade burguesa e *o homem* da sociedade burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado como homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural *inconsciente*, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia. O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos *direitos gerais do homem*. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a *proclamação dos direitos humanos*[6] (MARX, ENGELS, 2003, p. 132).

O Estado, enquanto comunidade política organizada, deveria proporcionar a superação da vida simplesmente privada (interesses particulares da sociedade civil) na direção do interesse comum, na qual todos seriam iguais de direitos, na ausência de privilégios. Entretanto, ele permite a consolidação de uma classe específica: a burguesia. Nesta perspectiva, para Marx há uma inversão de valores, uma vez que a

[6] Todos os grifos estão em conformidade com os originais, exceto onde indicado expressamente.

comunidade política, no qual o homem se comporta como ente comunitário, é rebaixada e colocada a serviço dos interesses particulares do homem egoísta:

> Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito* e *verdadeiro*.
> "*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*" (*Déclaration des droits* etc. de 1791, artigo 2). "*Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles*" (*Déclaration* etc. de 1793, artigo 1).
> Portanto, até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a vida política se declara como um simples *meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa (MARX, 2010, p. 50).

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

> A solução desse enigma é simples. [...] A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à *aparência* de um teor universal. A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos. No entanto, a

> liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital (MARX, 2010, p. 51).

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

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

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

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

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

GIORGIO AGAMBEN (1942): A VIDA NUA E OS DIREITOS HUMANOS

As críticas do italiano Giorgio Agamben aprofundam a interpretação acerca da cisão entre *homme* e *citoyen* de Marx e da reflexão sobre este tema desenvolvida por Hannah Arendt. Para tanto, retorna à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e,

hermeneuticamente, apresenta o modo como solo (*jus soli*; no alemão, *Blut*) e sangue (*jus sanguinis*; no alemão, *Boden*), bem como a passagem da *soberania régia divina* para a *soberania nacional*, estão imbricados na segregação do humano como homem-burguês (homem "autêntico") e homem-cidadão (oprimido: homem-meio, meio-homem). É a partir dessa estrutura reflexiva que, resumidamente, Agamben recepciona também Walter Benjamin, na sua oitava tese sobre o conceito de história, quando afirmara que "A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é a regra" (BENJAMIN, 2013, p. 13). O filósofo italiano "denuncia" e procura explicitar de que modo o Estado que pensamos como democrático e de direito é, na "verdade", um estado de exceção.

Na obra *Homo Sacer*, Agamben trata de explorar as zonas cinzentas, difusas, que foram indicadas por Hannah Arendt em *A Condição Humana,* (ARENDT, 1994, p. 299) e no capítulo da *Origem do Totalitarismo* dedicado a "O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem" especialmente sobre a figura do apátrida, como "refugo do mundo" (ARENDT, 2007, p. 325-327).

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

> O paradoxo do qual Hannah Arendt (...) parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito. "A concepção dos direitos do homem" – ela escreve –, "baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela

> primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos". No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Isto está implícito, se refletimos bem, na ambiguidade do próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles (AGAMBEN, 2002, p. 132).

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

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

> Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem, portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana. Nós estamos habituados a compendiar no sintagma "solo e sangue (*Blunt und Boden*) a essência da ideologia nacional-socialista. Quando Rosenberg deseja exprimir em uma fórmula a visão do mundo de seu partido, é, de fato, a esta hendíadis que ele recorre. "A visão do mundo nacional-socialista (...) parte da convicção de que solo e sangue constituem o essencial do Germânico, e que é, portanto, em referência a estes dois datismos que uma política cultural e estadual deve ser orientada" (...). Mas tem-se esquecido com demasiada frequência que esta fórmula politicamente tão determinada tem, na verdade, uma inócua origem jurídica: ela não é outra além da expressão que compendia os dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): *ius soli* (nascimento em determinado território) e *ius sanguinis* (o nascimento a partir de genitores cidadãos). Estes dois critérios jurídicos tradicionais que, no antigo regime, não possuíam um significado político essencial, porque exprimiam somente uma relação de vassalagem, adquirem, já com a revolução francesa, uma nova e decisiva importância. A cidadania não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis (...) nem encarna o novo princípio igualitário: ela nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e identifica (...) *les membres du souverain*. (AGAMBEN, 2002, pp. 135-6)

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

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

A inflexão crítica de Agamben parece bem mais radical que a de Marx. Se universalizada, todo membro do Estado desprovido, excluído, da relação solo-sangue – seja o homem-autêntico-burguês seja o mero cidadão – estaria reduzido à condição de mera animalidade humana. No tabuleiro jurídico, o jogo entre a vida (*bios*) e a cultura (*colere*) joga um papel fundamental. Porém, um refugiado burguês não pode ser equiparado a um proletariado refugiado, pobre. Um refugiado pobre já não é mais cidadão; ele perde todo aparato jurídico-cultural, vital, que funda sua pertença e define sua identidade. Um burguês, sendo "o homem" por excelência, continua homem, quer dizer, burguês, em qualquer parte do mundo.

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

Agamben assevera que:

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

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

As declarações são o lugar de passagem da soberania régia divina para a soberania nacional. A soberania nacional fecha o círculo por estar vinculada, originariamente, ou melhor, etimologicamente, ao nascimento do indivíduo. Agamben propõe que:

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

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

Um pouco mais à frente, Agamben afirma:

> O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava lugar somente ao *sujet*, ao súdito), unem-se agora irrevogavelmente no corpo do "sujeito soberano" para constituir o fundamento do novo Estado-nação. Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação "nacional" e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido

> como tal pelo princípio de soberania" (...). "A ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz com tal), do cidadão (AGAMBEN, 2002, p. 135).

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

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

Um Estado no qual a norma está fundada pelo silêncio da força que pode suspendê-la a qualquer momento. Aqui, emancipação humana e emancipação política continuam separadas e são pertinentes conforme a conveniência do poder estabelecido; poder que continua a fazer o

cidadão de meio ao invés de tomá-los como fim do Estado. Neste sentido, volta a ecoar o dito de Benjamin: "Para os oprimidos, o estado de exceção é regra"; os direitos humanos não são direitos para quem vive o estado de exceção. Na obra *Estado de Exceção*, Agamben assevera que:

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

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

SLAVOJ ŽIŽEK (1949): DIREITOS HUMANOS, *PATHOS* BURGUÊS

Também trabalhando na esfera desdobrada por Marx, Žižek pensa os direitos humanos dentro da estrutura bidimensional arqueada por duas compreensões-polos de força: (i) os direitos humanos são particulares: eles são direitos burgueses; portanto, foram feitos por burgueses e para burgueses. (ii) direitos humanos são o cimento axiológico-ideológico da cultura burguesa, ou seja, da classe dominante. Neste sentido, para cumprir a função "moral" da *bourgoise*, eles devem de sustentar, reforçar, defender o(s) sistema(s) de valor(es) burguês(es), suas relações materiais e "espirituais" com o mundo e com outras pessoas – caso a caso: burguês ou cidadão. Além disso, devem prover mecanismos de "absorção de impacto" às críticas, mostrando-se flexível às necessidades, conflitos e interesses os mais diversos que, porventura, possam surgir na "realidade" burguesa. Consequentemente, funcionará sempre no sentido da conquista, estabilização e expansão de seu *modus vivendi* em relação às realidades "não-burguesas", consideradas não jurídico-democráticas.

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

> [...] o estado de direito universal e incondicional só pode ser mantido por um poder soberano que se reserva o direito de proclamar um estado de exceção, isto é, de suspender o estado de direito em nome da própria Lei; se privarmos a Lei do excesso que a sustenta, perdemos a própria Lei (o próprio estado de direito).
>
> Nos séculos XX e XXI, [o] vínculo entre poder e ameaça invisível é, de certa forma, redobrado ou refletido em si mesmo: não é mais somente a estrutura de poder existente que, para manter a eficiência, o domínio sobre os sujeitos, tem de confiar na dimensão fantasmática da ameaça

> potencial/invisível; o lugar da ameaça é antes externalizado, deslocado para o Lado de Fora, o Inimigo do Poder – é a ameaça invisível (e, por essa mesma razão, todo-poderosa e onipresente) do Inimigo que legitima o estado de emergência permanente do Poder existente (os fascistas invocam a ameaça da conspiração judaica e os stalinistas, a ameaça do inimigo de classe – até a "guerra ao terrorismo" de hoje em dia, claro). Essa ameaça invisível do Inimigo legitima a lógica do golpe preventivo: exatamente porque a ameaça é virtual, é tarde demais para esperar a sua concretização, temos de atacar antes, ou será tarde demais... Em outras palavras, a ameaça invisível onipresente do Terrorismo legitima as medidas protetoras e visibilíssimas de defesa (que representam a única ameaça verdadeira à democracia e aos direitos humanos, naturalmente) (ŽIŽEK, 2008, p. 487).

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

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

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

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

Žižek é enfático ao asseverar que:

> A Europa ocidental *balcanizou* os Balcãs: "Onde, então, se originaram os traços fundamentalistas – intolerância religiosa, violência étnica, fixação em trauma histórico – que o Ocidente agora associa com "os Bálcãs"? Claramente, no próprio Ocidente. Em um claro exemplo da "determinação reflexiva" de Hegel, o que os europeus ocidentais observam e deploram nos Bálcãs é o que eles mesmos introduziram ali, o que eles combatem é o seu próprio legado histórico descontrolado. Não esqueçamos que os dois grandes crimes étnicos imputados aos turcos no século XX – o genocídio de

> armênios e a perseguição dos curdos – não foram cometidos por forças políticas muçulmanas tradicionalistas, mas pelos modernizadores militares que buscaram separar a Turquia de seu lastro no mundo antigo e transformá-la em um Estado-nação europeu" (ŽIŽEK, 2005, P.13).

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

> Entretanto, a questão é: entre aqueles que intervêm em nome dos direitos humanos, que tipo de politização colocam em movimento contra os poderes a que eles se opõem? Eles são partidários de uma formulação diferente de justiça ou se opõem a projetos de justiça coletivos? Por exemplo, está claro que a derrubada de Saddam, liderada pelos Estados Unidos, legitimada em termos de pôr fim ao sofrimento do povo iraquiano, não foi apenas motivada por interesses político-econômicos pragmáticos, mas também contou com uma ideia determinada acerca das condições econômicas e políticas sob as quais era para ser entregue a "liberdade" ao povo iraquiano: capitalismo liberal-democrático, inserção na economia de mercado mundial etc. A política meramente humanitária e antipolítica de apenas prevenir o sofrimento equivale, por tanto, a uma proibição implícita de elaborar um verdadeiro projeto coletivo de transformação sociopolítico (ŽIŽEK, 2010, pp. 23-4).

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

Ele considera que:

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

> escolher entre um melhor estilo de vida agora ou a seguridade em longo prazo?" (ŽIŽEK, 2010, P.15).

Žižek mostra como a sociedade capitalista, burguesa trata de solapar o próprio sentido da vida social ao afirmar a contingência natural da existência como parte da dinâmica social. Ela naturaliza tal contingência apelando sobretudo para o subjetivismo que move a liberdade de escolha. A sociedade constitui-se, também, a partir da necessidade de responder às contingências de uma vida menos articulada do ponto de vista comunitário; as necessidades materiais têm mobilizado forças humanas no sentido de mitigá-las; daí a sistematização histórica, crescente de procedimentos, práticas de saúde, para não ir muito longe. Contudo, as contingências são reconduzidas à dinâmica de mercado por um mecanismo ideológico-financeiro que precisa convencer o cidadão de que se trata da mesma contingência doutros tempos ou condições de vida; a vida é simplesmente cheia de contingências e se podemos ter a "liberdade" de escolha de como enfrentá-las, tanto melhor.

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

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

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

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

dos prazeres; sanha que seria uma das obsessões da política hodierna. Žižek pondera que:

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

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

colossal que enreda as pessoas nesta lógica, constrangendo-as à aceitação "natural'. Enquanto isso, ele trata o Oriente com mais complacência por tratar-se de uma tradição cultural menos próxima da lógica do capital e que alega defender a dignidade feminina.

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

> De um jeito ou de outro, todas as demais questões – o casamento entre homossexuais e a possibilidade de adoção, do aborto, do divórcio – se referem a este fato. O que os dois polos compartilham é uma abordagem disciplinar estrita, dirigida de diferentes maneiras: os "fundamentalistas" regulam a auto exibição feminina para prevenir provocações sexuais; os liberais feministas politicamente corretos impõem uma regulação não menos severa do comportamento, com o objetivo de conter formas de assédio.
>
> As atitudes liberais para o outro são caracterizadas tanto pelo respeito à alteridade, a abertura a ela, quanto pelo medo obsessivo do assédio. Em suma, o outro é acolhido na medida em que sua presença não é intrusiva, na medida em que não seja, na verdade, o outro. A tolerância, portanto, coincide com o seu oposto. [...] Isto está emergindo cada vez mais como direito humano central da sociedade capitalista avançada: o direito a não ser assediado, isto é, a se manter a uma distância segura dos outros. O mesmo vale para a emergente lógica do militarismo humanitário ou pacifista. A guerra é aceitável na medida em que procura trazer a paz, ou a democracia, ou as condições para distribuir a ajuda humanitária. E o mesmo não é válido para a democracia e para os próprios direitos humanos? Está tudo bem com os direitos humanos se eles são "repensados" para incluir a tortura e um Estado de emergência permanente. Está tudo bem com a democracia se ela está livre de seus excessos populistas e limitada àqueles suficientemente maduros para praticá-la. (ŽIŽEK, 2010, p. 16).

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

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

Nas tensões mútuas dos desdobramentos dos direitos (humanos) interdições e liberações se retroalimentam. Como diz Žižek, tolerância e intolerância estão absurdamente próximas. A guerra por poder e ganância está muito próxima da guerra por direitos humanos e democracia. E, na política, há tempos sabe-se que politicamente correto

ou incorreto fazem parte de uma zona tão difusa na qual, muitas vezes, torna-se difícil estabelecer a fronteira entre eles.

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

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

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

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

> Os direitos humanos universais são, com efeito, o direito dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, explorar trabalhadores e mulheres, e exercer dominação política. (...) Como – em que condições históricas específicas – a universalidade abstrata se tornou um "fato da vida (social)"? Em que condições os indivíduos se experimentam a si mesmos enquanto sujeitos de direitos humanos universais? Aqui reside o ponto central da análise de Marx do "fetichismo da mercadoria": em uma sociedade na qual predomina a troca de mercadoria, os indivíduos, em sua vida diária, fazem referência a si mesmos e aos objetos que encontram como personificações contingentes de noções universais abstratas. O que eu sou, em

> relação às minhas experiências sociais e culturais concretas, é vivenciado como contingente, pois o que me define fundamentalmente é a capacidade universal "abstrata" de pensar ou de trabalhar. Do mesmo modo, qualquer objeto que possa satisfazer meu desejo é vivenciado como contingente, pois o meu desejo é concebido como uma capacidade formal "abstrata", indiferente à multiplicidade de objetos particulares que podem, mas sem nunca conseguir completamente, satisfazê-lo (ŽIŽEK, 2010, pp. 26-7).

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

COSTAS DOUZINAS (1951). DIREITOS HUMANOS COMO APORIA

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

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

para tudo e todos. Eles são tratados como uma panaceia; contudo, podem não passar de um placebo.

Na obra *O Fim dos Direitos Humanos*, ao ponderar sobre a passagem do direito

natural clássico para os direitos subjetivos modernos, Douzinas refere-se a duas tendências separadas do ponto de vista analítico, mas vinculadas historicamente. Douzinas reflete que:

> A primeira [tendência] transferiu o padrão de direito da natureza para a história e, com o tempo, para a humanidade ou a civilização. Este processo pode ser chamado de positivação da natureza. Seu lado inverso é a legalização – incompleta – da política, que torna o Direitos Positivo o terreno não apenas do poder, mas também de sua crítica. A segunda tendência, inteiramente relacionada à primeira foi a legalização do desejo. O homem foi transformado no centro do mundo, seu livre-arbítrio tornou-se o princípio da organização social, seu desejo infinito e irrefreável conquistou reconhecimento público.
>
> Este duplo processo determinou a trajetória que uniu historicamente, mas separou politicamente, o discurso clássico da natureza e a prática contemporânea dos direitos humanos (DOUZINAS, 2009, p. 38).

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

> Mas os direitos humanos são também a arma de resistência à onipotência do Estado e um importante antidoto contra a capacidade inerente do poder soberano de negar a autonomia dos indivíduos em cujo nome ele passou a existir. Os direitos humanos estão internamente fissurados: são usados como defesa do indivíduo contra um poder estatal construído à imagem de um indivíduo com direitos absolutos. É esses o paradoxo no coração dos

> direitos humanos que tanto move sua história quanto torna sua realização impossível. Os direitos humanos só têm "paradoxos a oferecer"; a energia deles deriva de sua natureza aporética (DOUZINAS, 2009, p. 38).

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

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

A ruptura política ocorrida no campo dos direitos humanos polarizou o discurso clássico da natureza em relação à prática contemporânea dos direitos humanos. A compreensão do humano dotado de uma natureza é esvaziada e a prática passa a ser orientada pelos aspectos positivos oriundos da positivação da natureza/legalização da política e do desejo enquanto impulso primário

legítimo, individualmente legítimo. Na contramão deste processo, aparece a força dos direitos humanos com uma agenda autêntica de resistência contra as arbitrariedades do exercício do poder estatal e seus abusos.

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

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

Contudo, numa perspectiva positivista em geral, o mundo da prática difere do mundo da teoria e das garantias teóricas. Para explorar tal paradoxo em direitos humanos, Douzinas recorre ao exemplo de duas pessoas – Jami e Barzo – que frustrantemente buscavam asilo no Reino Unido. "Nós dois temos duas mãos, dois olhos, duas pernas. Eles são humanos como eu" (DOUZINAS, *Que São Direitos Humanos?* p. 2);

Jami e Barzo são humanos como todas as outras pessoas. Mas eles não têm "papéis", dormem em parques, não recebem ajuda "humanitária", isto é, parece que não são humanos mesmo sendo humanos. A ênfase no fato de não "terem papéis" indica o que já forma pontuado por Arendt e Agamben: sem o Estado-nação a simples humanidade não basta.

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

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

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

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

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

Trata-se de um exercício do egoísmo-individualismo burguês já apontado por Marx que, carecendo de um senso moral interno, tenta realizá-lo externamente, na lei. Recorre-se, em seguida, aos *experts* da lei para dirimir os conflitos. Em grande proporção, o senso de justiça burguês foi externalizado: a justiça é o que se decide de fora e, no caso de Jami e Barzo, através dos documentos. Tais decisões estão fortemente vinculadas aos posicionamentos ideológicos dos tomadores

de decisão. A neutralidade é uma noção completamente comprometida. E como as disposições sobre direitos humanos são gerais e abstratas, o silêncio paira sobre eles. As decisões continuam nas mãos dos *experts* que são coincidentemente os tomadores de decisão.

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

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

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

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

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

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

"direito", burgueses, elas são, como já apontara Marx, antidemocráticos por natureza por defenderiam apenas direitos de minorias desproporcionalmente empoderadas.

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

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

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

COMENTARIOS FINAIS

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

Quanto às críticas conservadoras, comenta Bobbio:

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

Quanto à crítica de esquerda, comenta Bobbio

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

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

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

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

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

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

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

Foi assim com a luta dos abolicionistas que permitiu a superação do escravagismo, como pode ser visto ao final do filme *Amistad* de Steven Spielberg no discurso do vice-presidente John Quincy Adams.

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

Foram os mesmos ideais de liberdade igualdade e fraternidade que mobilizaram as elites intelectuais dos países coloniais, como por exemplo a Argélia e o Vietnam, que foram estudar na metrópole

francesa e se deram conta de que eles também, enquanto seres humanos, mereceriam viver em um país independente.

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

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

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

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

REFERÊNCIAS

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

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

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

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora UnB, 1997.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

DOUZINAS, Costas. O que são direitos humanos? In http://revolucoes.org.br/v1/curso/costas-douzinas**.** s/d. Acesso em 15/02/2016.

DOUZINAS, Costas. São os direitos humanos universais? In http://revolucoes.org.br/v1/curso/costas-douzinas. s/d. Acesso em 15/02/2016.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo.* São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

LOUVERTURE, Toussaint. *Lettres à la France*. Idés pur a libération du Peuple Noir d´Haiti (1784-1798). Introduction es appareil critique d´Antonio Maria Baggio et Ricardo Augustin. Bruyéres-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Tradução e notas Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Tradução de Daniel Bensaid e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

NASCIMENTO, Milton Meira. A tradição crítica dos direitos humanos. In FERREIRA, Lúcia Guerra *et alii*. *Direitos Humanos na Educação Superior*. Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia. João Pessoa: editora da UFPB, 2010, p. 119-149.

O´BRIEN, Conor Cruise O´Brien. *Introdução.* In: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 3-35

PAINE, Thomas. *Os direitos do homem.* Petrópolis: Vozes, 1988.

TONET, Ivo. Para além dos direitos humanos. In *Novos Rumos,* n. 37/2002. Disponível em: http://ivotonet.xpg.uol.com.br/arquivos/Para_alem_dos_direitos_humanos.pdf. Acesso em 26/02/2016.

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

ŽIŽEK, Slavoj. Contra os direitos humanos. In *Revista Mediações*, v. 15, n.1, p. 11-29, Jan/Jun. 2010: dossiê Diversos Olhares *in* http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/6541/5947. Acesso em 13/02/2016.

3

MANIFESTO EM DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS[1]

Dedicado à memória da vida e da luta
de Marielle Franco e Anderson Gomes
e de todos os defensores dos direitos humanos.

Será que "os Direitos Humanos só defendem bandidos", que "os Direitos Humanos só valem para os humanos direitos", que "bandido bom é bandido morto", que "os Direitos Humanos só defendem quem não presta"?

Será que isso é verdade ou é mentira? É mito ou realidade? Para responder vamos entender melhor o que são os direitos humanos.

Os Direitos Humanos não são de esquerda ou de direita, são os alicerces da nossa Constituição e do nosso Pacto Social, são o padrão mínimo de uma convivência civilizada: sem os Direitos Humanos voltamos à barbárie do estado de natureza.

Os Direitos Humanos defendem a todos e todas.

Os Direitos Humanos defendem os "bandidos", porque quem comete um crime perde a liberdade, mas não a dignidade e o tratamento que recebe nas prisões brasileiras (verdadeiras masmorras) é indigno de qualquer ser humano e não faz ninguém ficar melhor.

Os Direitos Humanos defendem um tratamento digno para os presos, com oferta de oportunidade de trabalho, de estudo e de

[1] Versão com pequenas mudanças de: BEDIN, Gilmar Antônio; TOSI, Giuseppe. *Direitos Humanos: uma conquista civilizatória. Revista Direitos Humanos e Democracia*, *6* (12), p. 297–301, 2018.

reeducação. Deixar o sistema penitenciário como está ou aumentar ainda mais a superlotação de presos significa incentivar o crime.

Os Direitos Humanos defendem os policiais, porque a polícia é, por sua função constitucional, defensora dos Direitos Humanos: defende a vida, a liberdade, a propriedade, o direito de ir e vir de todos os cidadãos. É um absurdo colocar a polícia contra os Direitos Humanos. O direito à segurança é um direito fundamental e a polícia, assim como a sociedade, é responsável por esse direito, como afirma a Constituição.

Os Direitos Humanos defendem melhores condições de vida e de trabalho para os policiais, defendem a vida dos policiais: se o policial não consegue proteger a sua vida, como pode proteger a dos cidadãos? O assassinato de policiais é o sinal dramático da falência do nosso sistema de Segurança Pública, que não oferece garantias mínimas nem para os cidadãos, nem para os policiais, nem para os "bandidos". Policial mata bandido, bandido mata policial, o cidadão fica entre o fogo cruzado e o círculo da violência continua gerando mais violência e insegurança para todos.

Mais truculência e mais repressão não resolvem, mas agravam a crise. Ampliar a legítima defesa dos policiais significa dar "licença para matar": o policial se torna em poucos instantes, quem prende, julga, condena e executa a pena. Significa também aumentar o risco de reação letal por parte dos criminosos diante da abordagem policial, pois reagir será lutar pela vida.

Os Direitos Humanos defendem a justiça pública e não a vingança privada, como um avanço civilizacional desde os tempos dos antigos códigos de Lei: por isso, os cidadãos andam sem armas e entregam ao

Estado e aos profissionais da segurança este direito/dever. Armar a população não vai resolver, mas agravar o problema. Esta medida vai trazer mais insegurança, mas violência, mais mortes: qualquer briga de trânsito, qualquer discussão em família ou desavença entre vizinhos pode se transformar em tragédia: da justiça pública voltamos à vingança privada!

Os Direitos Humanos defendem os direitos econômicos, sociais e culturais, que são os alicerces da igualdade de oportunidade para todos. Os Direitos Humanos defendem que todo o cidadão deve ter as mesmas condições básicas de vida, moradia, alimentação, educação e saúde para poder participar em pé de igualdade com os outros no mercado de trabalho e usufruir de tudo o que a sociedade lhe oferece.

Defendem os direitos dos trabalhadores a um trabalho digno e decente, contra as condições de trabalho e de salário aviltantes, indignas e semelhantes à escravidão.

Os Direitos Humanos defendem os programas sociais de renda mínima e as ações afirmativas como instrumentos para permitir uma equalização das oportunidades para todos os cidadãos brasileiros, tão essenciais em um país tão desigual como o nosso.

Os Direitos Humanos defendem a família, nas suas diversas maneiras de ser, e defendem o apoio do Estado para que toda família tenha as condições mínimas para crescer e educar os seus filhos, para que nenhuma família brasileira passe fome e necessidade.

Os Direitos Humanos defendem as populações indígenas e negras, e o seus territórios, culturas e identidades. Os Direitos Humanos defendem a reforma agrária através de uma redistribuição da terra,

defendem a demarcação das terras indígenas para proteger a cultura indígena e o patrimônio natural de todos, defendem a demarcação das terras e o respeito à cultura dos quilombolas herança da luta e da resistência dos escravos negros.

Os Direitos Humanos defendem os direitos das mulheres à vida, ao trabalho, à saúde, à educação, à paridade de tratamento no trabalho, na família e na sociedade. Os Direitos Humanos são contra o feminicídio, a violência doméstica, o assédio sexual, todas as formas de violência e de discriminação contra as mulheres, que não cessam de crescer no nosso país de forma assustadora.

Os Direitos Humanos defendem os direitos da população LGBT a viver livremente a própria sexualidade ou orientação sexual, que não é uma opção, mas uma condição de vida que sempre existiu e que deve ser respeitada; são contra o assassinato e a violência contra homossexuais, lésbicas, travestis, transgêneros.

Os Direitos Humanos defendem a liberdade de religião dentro de um Estado laico. O Estado não tem religião, a religião é um assunto privado; as igrejas devem respeitar as leis do Estado e não podem perseguir outras religiões, ou impor suas ideias e comportamentos às outras religiões ou a quem não tem religião.

Os Direitos Humanos defendem a tolerância religiosa como uma grande conquista civilizatória da humanidade, que deve ser preservada contra o fanatismo, o obscurantismo e o fundamentalismo religioso.

Os Direitos Humanos defendem o ensino público universal e gratuito como uma das principais ferramentas de ascensão social, para formar pessoas para o mercado de trabalho, mas também cidadãos

conscientes dos seus direitos e deveres, educando-os para a tolerância, a solidariedade, a paz e os valores democráticos.

A educação em e para os Direitos Humanos deve ser a base de toda a formação desde o ensino fundamental até o ensino superior, como determina o Conselho Nacional de Educação.

Os Direitos Humanos defendem a liberdade de ensino dos professores, dentro dos limites ditados pela lei, para eles como para todos os cidadãos, sem pressões ou censuras ou intimidações. O pluralismo ideológico e o debate das ideias são a base de uma formação crítica que respeite os outros, as diferenças.

Os Direitos Humanos só prosperam em um ambiente democrático, não há democracia sem Direitos Humanos e não há Direitos Humanos sem democracia. Defender a democracia significa defender a vontade da maioria, mas também os direitos das minorias: sem isso a democracia se torna uma tirania da maioria.

Democracia significa soberania popular, separação dos poderes, liberdade de expressão e de formação de associações e partidos, liberdade de votar e ser votado, subordinação do poder militar ao poder civil. Democracia é administração dos conflitos sem recorrer à violência, ou recorrendo à violência legitima do Estado, exercida nos limites da lei.

Os Direitos Humanos defendem que o direito à informação deve ser amplo, democrático, dotando a sociedade de mecanismos de regulamentação para evitar o monopólio dos meios de comunicação, assegurando a pluralidade de manifestações de visões de mundo.

Os Direitos Humanos são contra as ditaduras, os Estados autoritários ou totalitários, que violam os princípios básicos do Estado de Direito, promovem a violência e a tortura e consideram o adversário político como um inimigo a ser exterminado. Afirmar que não houve ditadura militar no Brasil não é somente um disparate histórico, mas uma afirmação que vai contra os princípios básicos da nossa democracia.

Contra o negacionismo e o revisionismo históricos, os Direitos Humanos preservam a memória e a verdade histórica da época da ditadura para que não repetir os erros do passado e consolidar a transição democrática, através da justiça, da reparação econômica e política e da reconciliação.

Os Direitos Humanos são contra a crescente militarização da segurança pública e de outros âmbitos das relações sociais no Brasil: o exército e a polícia têm as suas atribuições claramente determinadas pela Constituição e não podem exercer nenhum papel político. O período das ditaduras militares no Brasil e na América Latina é uma página trágica da nossa história que deve ser definitivamente virada. Ditaduras nunca mais!

Os Direitos Humanos defendem o respeito, pelo Estado Brasileiro, do direito internacional dos Direitos Humanos, defendem os princípios do multilateralismo e da cooperação entre as nações em pé de igualdade, contra qualquer tipo de imperialismo; o respeito dos organismos internacionais de proteção do sistema universal e regionais das Nações Unidas, entidade que o Brasil ajudou a fundar em 1945 e o respeito aos Pactos e Protocolos Internacionais de Direitos Humanos assinados pelo

Estado brasileiro, que fazem parte do direito interno. O Brasil foi um dos 48 países que participaram da elaboração e assinaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Os Direitos Humanos defendem o meio ambiente, a proteção dos recursos naturais, uma produção ecologicamente sustentável diante das ameaças à sobrevivência da vida humana e animal na terra.

Os Direitos Humanos são frutos de um longo processo histórico de lutas, revoluções, guerras, conflitos que convenceram a humanidade a adotá-los como padrão civilizatório. Eles reúnem o que há de melhor na história: a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

A liberdade civil e política é a herança do liberalismo político deixada pelas revoluções burguesas contra o absolutismo monárquico e o sistema econômico feudal; a igualdade social e econômica é a herança das revoluções socialistas contra a exploração capitalista; e a fraternidade é a herança do cristianismo social, que ensina que todo ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus e que em todos, inclusive no mais desprezível, há uma centelha divina, o que lhe confere uma dignidade própria.

Os Direitos Humanos são uma secularização do cristianismo, uma tradução em termos laicos e racionalistas, dos princípios teológicos cristãos como também de outras religiões do mundo inteiro. Dizer-se cristão e ser contra os Direitos Humanos é algo incompatível, pregar o Evangelho e estimular o ódio e a violência é algo incompatível, o Evangelho é uma doutrina de paz e de amor e não de ódio e de violência, o Evangelho prega o desarmamento dos corações e das mentes e o amor ao próximo (parábola do bom samaritano).

Os Direitos Humanos não são facultativos, fazem parte das obrigações éticas, jurídicas e políticas que todo cidadão brasileiro deve respeitar.

O leitor que chegou até aqui percebe, então, quanto é absurdo afirmar que "os Direitos Humanos só defendem bandidos", que "os Direitos Humanos só valem para os humanos direitos", que "bandido bom é bandido morto", que "os direitos humanos só defendem quem não presta". Quantas falácias e mentiras!

Os Direitos Humanos protegem todos os cidadãos brasileiros nos seus direitos básicos e fundamentais, eles são universais, são para todos ou para ninguém, sem exceções.

Todos sabem que o Brasil vive uma grave crise econômica, política, social e ética, mas não vamos sair desta crise com menos, mas com mais Direitos Humanos, não com menos, mas com mais democracia, não com ódio e violência, mas com paz e tolerância, para nos tornarmos uma sociedade mais justa e solidária!

Esses princípios deveriam ser óbvios para todos e ensinados desde pequenos pela família, a escola, os partidos, os meios de comunicação. No entanto, no Brasil há uma campanha permanente de difamação, descrédito e desinformação contra os Direitos Humanos, ao ponto que uma recente pesquisa do IPSOS sobre a percepção dos Direitos Humanos, descobriu que no Brasil mais de 60% da população acredita que os Direitos Humanos defendem pessoas e grupos sociais que não merecem ser protegidos.

A democracia tem um calcanhar de Aquiles, pode ser derrubada por meios democráticos, pela maioria dos votos; como aconteceu com Hitler

na Alemanha e Mussolini na Itália. Não nos deixamos seduzir pelo discurso dos que atribuem aos Direitos Humanos a culpa por todas as mazelas que o país está atravessando. Não deixamos esta onda de violência obscurecer as nossas mentes, confundir os nossos raciocínios, ofuscar os nossos sentimentos e encher de ódio os nossos corações. O Brasil precisa de paz e de bom senso e não de radicalização e de violência.

Tempos difíceis nos esperam, mas não vamos desanimar. 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, 30 anos da Constituição Cidadã significam um enorme trabalho de educação, de pesquisa, de publicações, de cursos, de debates na esfera pública e de conquistas reais no campo dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais para aquela parte da população historicamente discriminada.

Pensar que isto possa ser varrido em pouco tempo é não acreditar no trabalho que milhões de pessoas fizeram nestes anos todos nas universidades, nas escolas, no sistema formal e informal de educação, nos movimentos sociais, nas ONGs, dentre o fora dos aparelhos do Estado, nas periferias das cidades e no campo, nas inúmeras iniciativas nos mais variados âmbito; trabalho que custou persecuções, discriminação e, em muitos casos, a morte de militantes e defensores dos direitos humanos e da democracia.

É pensando neles que vamos continuar unidos na luta sem ódio, sem violência, sem medo e com muita determinação.

Direitos Humanos ou barbárie!

João Pessoa-PB/Ijui-RGS, 14 de novembro de 2018

LIBERALISMOS E SOCIALISMOS EM BOBBIO: REFORMA VERSUS REVOLUÇÃO

4

NORBERTO BOBBIO: DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS [1]

Norberto Bobbio (1909-2004) foi um intelectual italiano que viveu uma vida longa quase como o século XX, um intelectual europeu, e eurocêntrico, cujo pensamento, porém ultrapassou as fronteiras da Itália e obteve uma grande recepção sobretudo na Espanha e nos países da América Latina.

O que queremos fazer neste ensaio é abrir um diálogo com um dos grandes representantes do pensamento europeu, sem querer importar mais uma moda acadêmica da Europa, mas como instrumento para pensar a nossa realidade.

Bobbio exerceu o magistério em duas áreas: a Filosofia do Direito, na maior parte da sua vida acadêmica e a Filosofia política, a partir de 1972 até o fim dos anos 80. Sua produção intelectual mais relevante vai do fim da segunda guerra mundial até o fim dos anos 90, embora tenha acompanhado os acontecimentos epocais como o fim do comunismo na União Soviética e escrito sobre eles com muita lucidez até o fim da sua vida, com mais de 95 anos.

Nos concentramos neste ensaio sobre a sua filosofia política, e sobretudo sobre os dois grandes temas aos quais ele dedicou a sua

[1] Comunicação apresentada no XI CCHLA – UFPB - CONHECIMENTO EM DEBATE -13-17/02/2017 – Tema: *Universidade e desafios do tempo presente.* Sessão temática: *teoria e história dos direitos humanos e da democracia*

pesquisa e o seu ensinamento: a democracia e os direitos humanos (o terceiro tema, estritamente relacionado a eles, foi o da paz e da guerra nas relações internacionais)[2].

Vamos começar pela democracia.

O QUE NÃO É A DEMOCRACIA

A democracia, para Bobbio, não é o "governo do povo, para o povo e pelo povo", conforme a fórmula que nos ensinaram na escola. Aliás, Bobbio desconfia, de certa maneira desta fórmula que pode levar a uma democracia autoritária, totalitária ou a uma tirania da maioria, ou uma demagogia.

Bobbio pertence àqueles pensadores que vivenciaram o período dos totalitarismos e se preocuparam com as suas consequências. Ao final, o que é o princípio democrático *stricto sensu*: a vontade da maioria ou a vontade geral de Rousseau, que não é nem a vontade da maioria, nem a vontade de todos, mas uma entidade misteriosa infalível, indivisível e inalienável que paira metafisicamente sobre as vontades individuais.

Já Aristóteles – que considerava a democracia um regime desviado, mas era menos crítico do que o seu mestre Platão, claramente favorável à uma aristocracia intelectual e moral – chamava a atenção para os perigos da democracia se transformar em demagogia: a demagogia é o perigo constante da democracia, aliás não há nenhuma democracia sem maior ou menor grau demagogia.

[2] Ver TOSI, G. *10 lições sobre Bobbio.* Petrópolis; Vozes, 3ª impressão, 2021.

Para Aristóteles, a demagogia era o governo em que o povo governava em benefício dos pobres contra os ricos e não governava seguindo a lei, mas através de proclamação de decretos, sendo a massa manipulada pelos demagogos. Esta crítica passou por toda a história da filosofia política ocidental, na qual a palavra democracia significava um regime de governo desviado, corrupto, despótico no qual uma massa de ignorantes se deixava manipular e levar pelas paixões e não pela razão.

Kant compartilhava desta opinião, considerando a democracia um despotismo porque não respeitava a divisão dos poderes e dois pensadores liberais do século XIX, o século em que começa a democracia de massa, denunciavam a tirania da maioria (Alexis de Tocqueville na *Democracia na América* e no *Antigo Regime e a Revolução*) e a tirania da opinião pública (John Stuart Mill em *On Liberty*); o que é ainda mais evidente na nossa sociedade dos meios de comunicação de massa.

Então vamos jogar fora a democracia? Não, mas vamos dar uma definição mais complexa.

O QUE É A DEMOCRACIA

Como dissemos, *stricto sensu* a democracia é a vontade da maioria e Mussolini, Hitler, Stalin possuíam um grande consenso popular, imposto sim, mas em grande parte "consentido". Num sentido restrito eram regimes democráticos, teriam ganho qualquer eleição, qualquer plebiscito: não há poder que consiga se manter unicamente pela força, sem o consenso como já dizia Maquiavel.

Para evitar estas consequências terríveis, que deram origem aos piores regimes totalitários da história humanas, após a segunda guerra mundial, pelo menos no lado ocidental, se pensou em colocar pesos e contrapesos (*check and balances*) a esta concepção de democracia. Se começou então a falar em Estado Democrático de Direito, ou seja, um Estado que garantisse, ao mesmo tempo, a vontade da maioria e os direitos das minorias e dos indivíduos.

Como fazer isso?

Qual é o princípio do totalitarismo, a sua obsessão? A unidade, a univocidade, o monismo, o monolitismo, a vontade do líder que é expressão e ao mesmo tempo se espelha na massa sem mediações ou com mediações institucionais que tinham como único objetivo fortalecer esta relação direta.

O totalitarismo tem uma concepção monolítica do poder como algo que não pode ser dividido, senão se enfraquece: esta concepção está tanto em Hobbes como em Rousseau. Para Hobbes o poder do soberano é absoluto, indivisível, e inapelável sendo o soberano preferivelmente uma única pessoa, um monarca. Para Rousseau ao contrário o soberano é o povo, mas que possui as mesmas características do soberano hobbesiano: o seu poder é indivisível, infalível e inalienável.

Nesta concepção monolítica do poder, a democracia se torna algo de tipo plebiscitário, em que o povo é chamado a referendar com o seu consenso as decisões do líder através da uma aclamação do seu poder. Pensamos nas grandes adunadas de Stalin, Hitler e Mussolini: um único líder (*Führer, Duce*), uma única ideologia (nacionalismo, racismo, comunismo), um único partido que controla o Estado (não há separação

entre partido e Estado) e um Estado que controla a sociedade não deixando nenhum espaço de liberdade, de autonomia.

Ao contrário, a ideia central do Estado Democrático de Direito é a diversidade, o pluralismo a poliarquia (Dahl), a divisão ou separação dos poderes para impedir que um líder, um *Duce*, um *Führer*, um *pai do povo* tome o poder absoluto.

Bobbio ficou famoso entre os teóricos da política, por defender a tese de que a democracia é um conjunto de regras do jogo que garantem, ao mesmo tempo, o voto ao maior número possível de pessoas (sufrágio universal), e o pluralismo político, ideológico, social, cultural, religiosos, ético.

Por isso, assume uma relevância sempre maior o constitucionalismo ou neo constitucionalismo que é ao mesmo tempo expressão e limitação da soberania popular: a assembleia constituinte, que é expressão da soberania popular, elabora a Constituição, que expressa o pacto social ou o contrato que os cidadãos assinam entre sim em dois momentos: como pacto de união de tipo horizontal entre os cidadãos, livres e iguais, e como pacto de submissão, de tipo vertical de obediência à autoridade eleita. Mas uma vez escrita, deliberada, uma parte da Constituição, as chamadas cláusulas pétreas, que constituem os fundamentos do edifício constitucional, são subtraídas à vontade popular, não podem ser sujeitas a emendas parlamentares nem a plebiscito popular.

Após estra premissa fundamental, vamos ver detalhadamente quais são as características da democracia segundo Bobbio

AS PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS DA DEMOCRACIA (LIBERAL) SEGUNDO BOBBIO

A primeira característica da Democracia são as **regras do jogo** mínimas para garantir este pluralismo:

> a) Todos os cidadãos que tenham atingido a maior idade, sem distinção de raça, religião, condições econômicas, sexo, etc. devem gozar dos direitos políticos, isto é, do direito de exprimir com o voto a própria opinião e/ou eleger quem a exprima por ele; b) o voto de todos os cidadãos deve ter peso idêntico, isto é, deve valer por um; c) todos os cidadãos que gozam dos direitos políticos devem ser livres de votar segundo a própria opinião, formando-a o mais livremente possível, isto é, em uma livre concorrência entre grupos políticos organizados, que competem entre si para reunir reivindicações e transformá-las em deliberações coletivas; d) devem ser livres ainda no sentido em que devem ser colocados em condições de terem reais alternativas, isto é, de escolher entre soluções diversas; e) para as deliberações coletivas como para as eleições dos representantes deve valer o princípio da maioria numérica, ainda que se possa estabelecer diversas formas de maiorias (relativa, absoluta, qualificada); f) nenhuma decisão tomada pela maioria deve limitar os direitos da minoria, em modo particular o direito de tornar-se, em condições de igualdade, maioria[3].

A segunda **é o individualismo**, ou seja, os cidadãos enquanto indivíduos singulares (*uti singuli*), e não o povo como corpo coletivo (segundo a definição rousseauniana), são os sujeitos das decisões públicas:

> A democracia nasceu de uma concepção individualista da sociedade, isto é, da concepção para a qual — contrariamente à concepção orgânica, dominante na idade antiga e na idade média, segundo a qual o todo precede

[3] IDEM, p. 56.

> as partes — a sociedade, qualquer forma de sociedade, e especialmente a sociedade política, é um produto artificial da vontade dos indivíduos[4].

No ensaio dedicado à *Herança da Grande Revolução*, reunido em *A era dos direitos*, Bobbio havia tratado este tema recorrente na sua obra, ou seja, a defesa de uma concepção individualista e não coletivista da democracia:

> Da concepção individualista da sociedade, nasce a democracia moderna (a democracia no sentido moderno da palavra), que deve ser corretamente definida não como o faziam os antigos, isto é, como o "poder do povo", e sim como o poder dos indivíduos tomados um a um, de todos os indivíduos que compõem uma sociedade regida por algumas regras essenciais, entre as quais uma fundamental, a que atribui a cada um, do mesmo modo como a todos os outros, o direito de participar livremente na tomada das decisões coletivas, ou seja, das decisões que obrigam toda a coletividade. A democracia moderna repousa na soberania não do povo, mas dos cidadãos. O povo é uma abstração, que foi frequentemente utilizada para encobrir realidades muito diversas[5].

A terceira característica é que ela é **representativa:**

> Com a palavra democracia os antigos entendiam a democracia direta; os modernos a representativa. [...] O sufrágio, que hoje é considerado o fato mais relevante de uma democracia, é o voto dado não para decidir, mas sim para eleger quem deve decidir (p. 245)

A democracia moderna é necessariamente representativa, pelo menos, por 3 motivos: Devido ao **tamanho** ou as dimensões dos Estados modernos, que se constituem a partir do século XVI, centralizando e

[4] IDEM, p. 17.

[5] BOBBIO, N. *A era dos direitos*. *Op. cit*., p. 51

unificando as fragmentações que existiam na Idade Média. O tamanho impede a participação direta dos cidadãos como acontecia na assembleia ateniense e obriga a recorrer aos representantes, portanto, a uma forma indireta de participação dos cidadãos. Neste contexto, o que foi decisivo para a afirmação da democracia foi a luta pelo sufrágio universal, ou seja, para a ampliação da representação, que perpassou todo o século XIX e grande parte do século XX e criou as democracias de massa contemporâneas, superando as democracias censitárias e elitistas posteriores às revoluções burguesas. Esta foi a luta dos socialismos, dos feminismos, e de outros movimentos populares e de esquerda. Com a representação se introduz um elemento que será analisado depois: a classe política.

Devido à **complexidade** das sociedades modernas, que exigem uma competência que os cidadãos não possuem. Não é mais possível como na *ekklesia* grega levantar a mão e aprovar ou rejeitar com um sim ou com um não, uma proposta apresentada pelo líder ou pelo demagogo; ou é possível somente em alguns casos, não como política cotidiana. Se introduz aqui um outro elemento que deverá ser analisado: a burocracia e a tecnocracia enfraquecem ou desafiam a competência do "povo" para governar[6].

Na concepção ideal de democracia, o representante não representa os interesses particulares, mas os interesses gerais da nação, do povo como um todo ou a "vontade geral" de Rousseau. Por isso, teoricamente

[6] O que se discute para o futuro é a possibilidade de uma democracia direta através de instrumentos de participação eletrônicos, virtuais, utilizando a internet e as outras redes telemáticas. Mas é ainda uma discussão a ser feita.

e do ponto de vista do ditado constitucional, o seu mandato não é vinculado a um interesse específico, mas o representante, uma vez eleito por algum grupo social, deve se tornar autônomo deste grupo para representar os interesses gerais e votar não mais conforme os interesses dos que o elegeram, mas em conformidade com os interesses superiores da nação para implementar o bem comum. No entanto, a diferença da substancial unidade ético-política ao redor de alguns valores fundamentais compartilhados que existia na polis grega, as sociedades modernas e contemporâneas são **pluralistas**. Há um pluralismo de **interesses**, que põe em dúvida a ideia de um bem comum ou do bem supremo da nação como um todo; há um pluralismo **ideológico**, em sentido amplo, sobre as diferentes concepções morais ou éticas de vida, concepções religiosas, ideologias políticas. Vivemos sempre mais, como dizia Max Weber, numa sociedade caracterizada por um "politeísmo de valores".

Por isso, cai por terra a ideia do "povo" como uma unidade que possui uma "vontade geral" que tende para o "bem comum", como pensava Rousseau. Esta é uma, e talvez a maior, das promessas não cumpridas pela democracia, segundo Bobbio[7], e uma das promessas que não poderiam ser cumpridas diante da diversidade das nossas sociedades. As democracias modernas são sempre mais plurais e pluralistas e os representantes representam sempre mais interesses particulares de pessoas, grupos, classes, lobbies. O bem comum não é algo que "metafisicamente" paira acima de todos, (embora continue

[7] O tema das "promessas não cumpridas pela democracia" está em BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

sendo um ideal ao qual faz apelo a retórica política e do qual não se pode prescindir), mas é o resultado de um conjunto de conflitos para garantir os interesses de cada grupo em disputa: a resultante ou o vetor deste paralelogramo de forças e de tensões é o bem comum. Baste pensar no Brasil nas várias "bancadas" presentes no Congresso: ruralista, da bola, da bala, fundamentalista, sindicalistas etc.

A democracia representativa pressupõe o princípio da soberania popular como fonte do exercício do poder político, e, portanto, a competência de todos os cidadãos nos assuntos políticos, mas delega a uma classe de profissionais da política o exercício desta competência. É a forma mais difundida de democracia na época contemporânea, que encontra no Parlamento a fonte central do poder enquanto são os representantes do povo eleitos no Parlamento que elaboram as leis (sobretudo a tradição inglesa - Locke).

A quarta características **é que ele é elitista**: não é o governo do povo, pelo povo e para o povo, mas o governo das elites políticas[8]. O elitismo foi uma constante na história do pensamento político, mas o tema foi sistematizado pelos chamados "teóricos das elites" no fim do século XIX início do sec. XX: Vilfredo Pareto, Robert Michels e Gaetano Mosca. A teoria das elites é, na sua essência antidemocrática, mas admite uma versão democrática que procura conciliar o princípio da vontade da maioria com o do governo das elites. Por exemplo, é esta a concepção de Joseph Schumpeter[9], o qual critica o que ele chama de

[8] Desenvolvemos esses conceitos in: TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos. Ensaios*. Curitiba: CRV, 2020.

[9] SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

"teoria clássica da democracia", que se fundamenta, segundo ele, em alguns conceitos equivocados, tais como "bem comum", "vontade do povo", *volonté génerale* e o próprio conceito de "povo" como sujeito unitário que seria o portador desta vontade coletiva, afirmando que: "para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum provavelmente significará coisas muito diversas"[10].

E acrescenta com ironia: "Desvanece-se no ar o conceito da vontade do povo ou da *volonté génerale*, adotado pelos utilitaristas, pois esse conceito pressupõe um bem inequivocamente determinado e compreendido por todos". E, lançando um olhar realista sobre a política, Schumpeter propõe uma "adaptação democrática" da teoria das elites: a democracia seria a luta ou competição entre elites pela liderança política.

A democracia, para Schumpeter, é a melhor forma de governo, não porque governo "do povo" - uma vez que o povo não tem competência para tanto, sobretudo nas complexas sociedades modernas de capitalismo avançado - mas porque proporciona um recrutamento mais amplo das elites, inclusive entre as classes populares tradicionalmente excluídas do poder, através do método de competição das elites pela disputa do voto e, em geral, do consenso popular.

Os elementos principais de uma doutrina democrática e realista das elites são:

[10] Ver sobre o pensamento político de Schumpeter: http://empreende.org.br/pdf/Democracia%20e%20Participa%C3%A7%C3%A3o/O%20conceito%20de%20democracia%20segundo%20Joseph%20Schumpeter.pdf

- As modernas sociedades são por demais complexas para poder ser governadas pelo "povo", elas exigem uma "classe política" e uma classe de técnicos e cientistas que possuam conhecimentos suficientes para administrar uma máquina sempre mais diversificada. Se as elites do passado foram as aristocracias guerreiras e sacerdotais (poder carismático – Weber), as elites modernas são principalmente os técnicos e burocratas (poder burocrático-Weber).
- A democracia é o melhor sistema de governo não porque é o governo do povo, ou expressão da soberania popular, que é mais um "mito político" do que uma realidade, mas porque permite um processo mais amplo de seleção e de recrutamento das elites políticas, incluindo nelas os representantes das classes tradicionalmente excluídas pelos regimes aristocráticos ou oligárquicos.
- É no conflito social, na luta de classe, na competição política que se forjam as elites políticas, portanto o conflito é benéfico e indispensável (como já haviam visto, agudamente, Maquiavel e Marx, e enfatizado Claude Lefort)[11]. Porém a característica da democracia, que a diferencia de outros regimes, é que tal conflito é resolvido de forma não violenta, através das instituições, de procedimentos estabelecidos convencionalmente (democracia procedimental), onde a "crítica das armas" é substituída pela "arma da crítica"; onde o competidor não é considerado um inimigo a ser destruído, mas um adversário que, amanhã, pode se tornar governante, sem derramamento de sangue[12].

A quinta característica é que ela é **participativa**. A concepção elitista não elimina a participação popular, se ela é vista não como uma

[11] LEFORT, Claude. *A Invenção democrática*: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983. Ver também: OLIVEIRA, Luciano. *O enigma da democracia. O pensamento de Claude Lefort*. Piracicaba: Jacintha Editores, 2010.

[12] Esta é uma das características das sociedades abertas, enfatizada por Karl Popper no polêmico livro sobre "*A Sociedade Aberta e seus inimigos.* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

alternativa à democracia representativa, mas como uma sua complementação.

A democracia deve conviver com uma sociedade civil pluralista e permitir que esta sociedade participe da vida política, distribuindo assim e controlando o poder:

> Como se afirmou várias vezes, o defeito da democracia representativa se comparada com a democracia direta consiste na tendência à formação destas pequenas oligarquias que são os comitês dirigentes dos partidos; tal defeito apenas pode ser corrigido pela existência de uma pluralidade de oligarquias em concorrência entre si. Tanto melhor, porém, se aquelas pequenas oligarquias, através de uma democratização da sociedade civil, através da conquista dos centros de poder da sociedade civil por parte dos indivíduos sempre mais e sempre melhor participantes, tornam-se sempre menos oligárquicas, fazendo com que o poder não seja apenas distribuído, mas também controlado[13].

É isto que Bobbio chama de democracia participativa. Para ele, nas sociedades modernas não é possível nem desejável a transição de uma democracia representativa para uma democracia direta. Isto se deve não somente às dimensões e complexidade dos Estados modernos, mas também e sobretudo à necessidade de salvaguardar o pluralismo, as liberdades e garantias individuais e a livre manifestação do conflito e do dissenso social.

Nesta perspectiva, o que importa é que nenhuma sociedade moderna pode funcionar sem a mediação da representação e que a representação pode conviver com a participação:

[13]BOBBIO, N. *O Futuro da Democracia*. *Op. Cit*, p. 61.

> Democracia representativa e democracia direta não são dois sistemas alternativos (no sentido de que onde existe uma não pode existir a outra), mas são dois sistemas que se podem integrar reciprocamente. Com uma fórmula sintética, pode-se dizer que, num sistema de democracia integral, as duas formas de democracia são ambas necessárias, mas não são consideradas em si mesmas, suficientes[14].

O tamanho e a complexidade dos Estados modernos, assim como o seu caráter pluralista e politeísta, inviabilizam as formas de democracia direta das cidades-estados antigas ou das repúblicas medievais e renascentistas, assim como as formas de democracia plebiscitárias; mas possibilitam formas de democracia participativa, tais como as assembleias populares (limitadas aos governos locais) e o *referendum*[15]. A participação dos cidadãos na vida política é, para Bobbio, extremamente salutar e necessária para corrigir os vícios da representação que tende a concentrar o poder numa elite econômica, política e social. Ela deve se desenvolver em duas direções: para a democratização do Estado, mas também para a democratização da sociedade[16].

A partir desta premissa, Bobbio pondera que, para uma sociedade ser democrática não é suficiente saber "quem vota", mas "onde se vota", abrindo perspectivas para uma concepção bastante radical de

[14] IDEM, p. 65.

[15] Exemplos de democracia participativa no Brasil são os Conselhos de Direitos, as experiências de orçamento participativo, as ouvidorias etc. Ver: LYRA, Rubens Pinto. As concepções de democracia participativa de Bobbio e a experiência brasileira. In TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio*. *Op. cit.* Vol. 1, p. 349-384.

[16] BOBBIO, N. *O futuro da democracia, Op. cit.,* p. 54.

participação política e social, que talvez sirva para contrabalançar a sua concepção elitista da democracia[17].

Bobbio acredita, também, que, através da participação, se realiza a educação dos cidadãos para a democracia.

OS VALORES DA DEMOCRACIA

Após elencar as promessas não cumpridas pela democracia, ele afirma que.... "apesar disto", a democracia continua sendo a melhor forma de governo que foi encontrada até o momento. E que ela não é meramente o respeito das regras formais do jogo, mas pressupões alguns valores:

a) o ideal da **tolerância**. "Primeiro de tudo nos vem ao encontro, legado por séculos de cruéis guerras de religião, o ideal da tolerância. Se hoje existe uma ameaça à paz mundial, esta vem ainda uma vez do fanatismo, ou seja, da crença cega na própria verdade e na força capaz de impô-la".[18]
b) Em segundo lugar, temos o ideal da **não-violência**: "jamais esqueci o ensinamento de Karl Popper segundo o qual o que distingue essencialmente um governo democrático de um não democrático é que apenas no primeiro os cidadãos podem livrar-se de seus governantes sem derramamento de sangue".
c) Terceiro: o ideal da **renovação gradual** da sociedade através do livre debate das ideias e da mudança das mentalidades e do modo de viver: "apenas a democracia permite a formação e a expansão das revoluções silenciosas, como

[17] IDEM, p. 56.

[18] Sobre a Tolerância ver: ESPÍNOLA, Hugo. *Tolerância: conceitos, trajetórias e relações com os direitos humanos*. Curitiba: Appris, 2018. Ver também: PORTO, Larissa Cristine Gondim. *Uma teoria sobre a tolerância*. Curitiba: Appris, 2021.

foi por exemplo nestas últimas décadas a transformação das relações entre os sexos — que talvez seja a maior revolução dos nossos tempos".

d) Por fim, o ideal da **irmandade** (a *fraternité* da revolução francesa). "Em nenhum país do mundo o método democrático pode perdurar sem tornar-se um costume. Mas pode tornar-se um costume sem o reconhecimento da irmandade que une todos os homens num destino comum? Um reconhecimento ainda mais necessário hoje, quando nos tornamos a cada dia mais conscientes deste destino comum e devemos procurar agir com coerência, através do pequeno lume de razão que ilumina nosso caminho[19]".

O QUE SÃO OS DIREITOS HUMANOS

O outro elemento que compõe o Estado democrático de direito são os direitos humanos, que constituem o conteúdo ético-político da democracia. Ela não é meramente um conjunto de regras do jogo, não se reduz a meros procedimentos, que são necessários, mas não suficientes, mas tem como finalidade, como *telos*, a garantia dos direitos individuais e coletivos.

Mas o que são os direitos Humanos? Algumas características.

Primeira característica: **os direitos humanos não são naturais, mas históricos**. Bobbio assume uma posição historicista: eles não existem desde sempre, mas surgem na modernidade, com a concepção individualista do homem e da sociedade.

A afirmação dos direitos humanos começa na modernidade e procede por **"gerações de direitos"**, tema que não foi idealizado por

[19] As citações são retiradas de *O Futuro da Democracia*. *Op. Cit*, p. 39-40.

Bobbio, mas que ele certamente contribuiu para difundir, não sem receber críticas.

Escrevendo a respeito da inversão operada pela modernidade na relação entre indivíduos e Estado, direitos e deveres, Bobbio afirma que:

> é um sinal dos tempos que, para tornar cada vez mais e irreversível esta inversão, se conjuguem até encontrar-se, sem se contradizerem, as três grandes correntes do pensamento político moderno: o liberalismo, o socialismo e o cristianismo social. As três convergem, mas conservam suas identidades, já que, ao dar preferências a certos direitos acima de outros, dão origem a um sistema crescentemente complexo de direitos fundamentais, cuja integração prática muitas vezes se torna difícil precisamente por suas distintas fontes de inspiração doutrinarias[20].

Os direitos civis e políticos ou de liberdade são os primeiros, surgem nos séculos XVII/XVIII no período de ascensão da burguesia contra o Estado absolutista: "A liberdade religiosa é um efeito das guerras de religião; as liberdades civis, da luta dos parlamentos contra os soberanos absolutos"[21].

Os direitos sociais surgem no século XIX, após as revoluções burguesas, na época da revolução industrial, impulsionados pelo proletariado e pelos movimentos socialistas:

> A liberdade política, e as liberdades sociais, [surgem] do nascimento, crescimento e amadurecimento do movimento dos trabalhadores assalariados, dos camponeses com pouca ou nenhuma terra, dos pobres que exigem dos poderes públicos não só o reconhecimento da liberdade pessoal e das liberdades negativas, mas também a proteção do trabalho contra o

[20] BOBBIO, N. *O Filósofo e a Política. Op. cit.*, p. 201.

[21] BOBBIO, N. *A Era dos direitos*. *Op. cit.*, p. 8.

> desemprego, os primeiros rudimentos de instrução contra o analfabetismo, depois a assistência para a invalidez e a velhice, todos eles carecimentos que os ricos proprietários podiam satisfazer por si mesmos[22].

E os direitos de terceira geração são mais recentes e dizem respeito a internacionalização dos direitos humanos do século XX e XXI:

> Ao lado dos direitos sociais, que foram chamados de direitos de segunda geração, emergiram hoje os chamados direitos de terceira geração, que constituem uma categoria, para dizer a verdade, ainda excessivamente heterogênea e vaga, o que nos impede de compreender do que efetivamente se trata. O mais importante deles é o reivindicado pelos movimentos ecológicos: o direito de viver num ambiente não poluído. Mas já se apresentam novas exigências que só poderiam chamar-se de direitos de quarta geração, referentes aos efeitos cada vez mais traumáticos da pesquisa biológica, que permitirá manipulações do patrimônio genético de cada indivíduo [23]

Segunda características eles são **positivos**. Bobbio assume uma postura **historicista** porque nega o caráter "natural", ou seja, imutável dos direitos humanos, afirmando que eles evoluem e mudam com o tempo, e **juspositivista**, porque afirma que a Declaração Universal de 1948, pela primeira vez na história, tornou esse consenso moral um consenso também jurídico e político:

> A Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. [...] Com essa Declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal não em princípio, mas *de fato,* na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade

[22] IDEM, *ibidem*.

[23] IDEM, *ibidem*.

> para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado[24].

Terceira característica: **há uma diferença entre aspirações, exigência, desejos e direito**: nem tudo é direitos humanos senão se cai numa inflação ou proliferação de direito que cria uma frustração e uma desilusão sobre a eficácia dos direitos. Para que haja direito, *strictu senso*, é preciso que haja uma força que o faça respeitar e/ou que o torne efetivo e real; sem isso temos exigência morais, aspirações ideias, desejos que bem sempre podem se transformar em direitos,

Por isso, Bobbio afirma que, propriamente falando, nem todos os chamados "direitos" são tais, porque nem todos os diretos são positivados: há uma distinção entre direitos "naturais" e direitos "positivos", entre direitos "do homem" e "do cidadão", ou entre "*moral rights*" e "*legal rights*" como preferem os autores de língua inglesa. Os direitos não possuem o mesmo *status* jurídico e político, porque nem todos podem ser exigidos diante de uma autoridade com força e capacidade para fazê-los respeitar e, sem "força" não há propriamente direito, mas apenas aspirações ideais ou exigências morais.

> Quero dizer que, nestes últimos anos, falou-se e continua a se falar de direitos do homem, entre eruditos, filósofos, juristas, sociólogos e políticos, muito mais do que se conseguiu fazer até agora para que eles sejam reconhecidos e protegidos efetivamente, ou seja, para transformar **aspirações** (nobres, mas vagas), **exigências** (justas, mas débeis), em **direitos**

[24] IDEM, p. 17.

> propriamente ditos (isto é, no sentido em que os juristas falam de "direito")[25].

Segundo Bobbio, esta distinção nem sempre é feita, de modo que aspirações e exigências morais são afirmadas como se fossem direitos, o que gera uma multiplicação ou proliferação da demanda por direitos[26].

> Essa multiplicação (ia dizendo "proliferação") ocorreu de três modos: a) porque aumentou a quantidade de bens considerados merecedores de tutela; b) porque foi estendida a titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem; c) porque o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, ou homem em abstrato, mas é visto na especificidade ou na concreticidade de suas diversas maneiras de ser em sociedade, como criança, velho, doente etc. Em substância: mais bens, mais sujeitos, mais status do indivíduo[27].

Isto pode provocar uma grande frustração prática, - pela impossibilidade de tornar efetiva a longa e crescente lista de direitos -, e uma insuficiência teórica, - porque a inflação do conceito de direitos faz com que ele adquira uma amplidão imensa, mas perca a sua capacidade de explicação, aumente em extensão, mas perca em intensidade.

> É supérfluo acrescentar que o reconhecimento dos direitos sociais suscita, além do problema da proliferação dos direitos do homem, problemas bem mais difíceis de resolver. [...] Enquanto os direitos de liberdade nascem contra o superpoder do Estado - e, portanto, com o objetivo de limitar o poder -, os direitos sociais exigem, para sua realização prática, ou seja, para

[25] BOBBIO, N., *A era dos direitos. Op. cit.*, p. 32.

[26] Já Michel Villey havia ironicamente criticado a "proliferação dos direitos do homem", como uma manifestação da "*decomposição do conceito de direito*" no seu panfleto antimoderno *O direito e os direitos do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Tratamos disso no 1º ensaio desse livro.

[27] BOBBIO, N., *A era dos direitos. Op. Cit.*, p. 32.

> a passagem da declaração puramente verbal à sua proteção efetiva, precisamente o contrário, isto é, a ampliação dos poderes do Estado[28].

Quarta característica. **Os direitos humanos são a confluência do que há de melhor na história** (do Ocidente): neles confluem o liberalismo, (liberdade) o socialismo (igualdade) o cristianismo social (fraternidade). Por isso, podem se tornar um sinal do "progresso moral da humanidade" como diria Kant. Esta que Bobbio chama de história profética é a única filosofia da história possível, porque a única profecia que se realiza é aquela em que todos ou uma grande parte das pessoas acreditam nela.

Diante das atrocidades cometidas na história parece um escarnio falar de progresso moral da humanidade. Apesar dessas críticas à proliferação dos direitos humanos e da amarga constatação das constantes violações às supremas declarações, Bobbio não perde a esperança nos direitos humanos. Aliás, em um arroubo de otimismo, ele os considera como sinais de um possível "progresso moral" da humanidade, parafraseando o Kant da *Paz Perpétua* e do ensaio "*Se o gênero humano está em constante progresso para o melhor*"[29].

Assim como a Revolução Francesa suscitou em Kant o entusiasmo pelo "direito que tem um povo de não ser impedido, por outras forças, de dar a si mesmo uma Constituição civil que julga boa", ou seja, uma Constituição segundo a qual "os que obedecem à lei devem também, reunidos, legislar, fato que Kant interpretou como *signum prognosticum*

[28] IDEM, p. 34.

[29] IDEM, p. 27

et rememorativum da disposição moral da humanidade", Bobbio considera que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e o movimento sempre crescente de difusão dos direitos humanos pode ser este sinal para a contemporaneidade:

A história é ambígua, afirma Bobbio, para quem se põe o problema de atribuir-lhe um sentido, mas:

> Diante da ambiguidade da história, também eu creio que um dos poucos, talvez o único, sinal de um confiável movimento histórico para o melhor seja o crescente interesse dos eruditos e das próprias instâncias internacionais por um reconhecimento cada vez maior, e por uma garantia cada vez mais segura, dos direitos do homem[30].

Ele conclui com uma declaração de confiança na "história profética", a única filosofia da história que considera possível, porque não determinista como a de Hegel, mas possibilista como a de Kant.

> Um sinal premonitório não é ainda uma prova. E apenas um motivo para que não permaneçamos espectadores passivos e para que não encorajemos, com nossa passividade, os que dizem que "o mundo vai ser sempre como foi até hoje"; estes últimos - e torno a repetir Kant - "contribuem para fazer com que sua previsão se realize"," ou seja, para que o mundo permaneça assim como sempre foi. Que não triunfem os inertes![31]

Assim, embora Bobbio se apresente como pessimista[32], esta atitude não lhe impede de agir e de apostar na possibilidade do "progresso para

[30] IDEM, p. 59.

[31] IDEM, *ibidem*.

[32] BOBBIO. N. *O tempo da memória. Op. Cit.*, p. 152-153. Neste ensaio Bobbio distingue entre "pessimismo cósmico, histórico e existencial".

o melhor" da humanidade, seguindo e atualizando a lição kantiana, o que faz Ruiz Miguel definir Bobbio como um "iluminista-pessimista"[33].

REFERÊNCIAS

ANSUÁTEGUI, Francisco Javier. *N. Bobbio. Aportaciones al análisis de su vida y de su obra.* Madrid: Carlos III, 2011.

BOBBIO, N. *A era dos direitos.* Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOBBIO, N. *O Filósofo e a Política*: Antologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

BOBBIO. N. *O tempo da memória.* Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

ESPÍNOLA, Hugo. *Tolerância: conceitos, trajetórias e relações com os direitos humanos.* Curitiba: Appris, 2018.

LEFORT, Claude. *A Invenção democrática*: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LYRA, Rubens Pinto. As concepções de democracia participativa de Bobbio e a experiência brasileira. In

OLIVEIRA, Luciano. *O enigma da democracia. O pensamento de Claude Lefort*. Piracicaba: Jacintha Editores, 2010.

POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e seus inimigos.* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

PORTO, Larissa Cristine Gondim. *Uma teoria sobre a tolerância.* Curitiba: Appris, 2021

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia.* Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

[33] RUIZ, Miguel. Política historia y Derecho en N. Bobbio, apud. ANSUÁTEGUI, Francisco Javier. *N. Bobbio. Aportaciones al análisis de su vida y de su obra.* Madrid: Carlos III, 2011, p. 29.

TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos. Ensaios.* Curitiba: CRV, 2020.

TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humano, Guerra e Paz*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, Vol. 1.

TOSI, G. *10 lições sobre Bobbio*. Petrópolis: Vozes, 2016.

VILLEY, M. *O direito e os direitos do homem.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ZENAIDE, Luna Lima Gusmão. Democracia e Direitos Humanos. In DA SILVA, Luciano et alii. *Teoria e História conceitual dos direitos humanos e da democracia.* João Pessoa: Rubaiyat, 2021, p. 209-240

5

TRÊS TIPOS DE LIBERALISMO E DE DEMOCRACIA[1]

A hipótese que queremos desenvolver neste ensaio é a seguinte: após a queda do muro de Berlim, Norberto Bobbio e outros intelectuais liberais, manifestaram a cauta esperança de que o encerramento do período histórico da guerra fria abriria uma nova era de expansão do Estado Democrático de Direito no mundo. Esta esperança (que não se confundia com a tese do fim da história de Fukuyama) se realizou em parte: houve efetivamente uma internacionalização do Estado Democrático de Direito em algumas áreas do mundo como o Leste Europeu, e a América Latina, que encerrou o trágico período das ditaduras militares: a terceira onda como a chamou Samuel Huntington (1994). No entanto, este panorama mudou e está mudando rapidamente nos últimos tempos.

A CRISE DO LIBERALISMO POLÍTICO

A esperança em uma democratização das relações internacionais através de uma difusão sempre maior do Estado democrático de Direito de matriz liberal, que seguiu à queda do muro de Berlim, está hoje em crise tanto nos regimes democráticos consolidados como nos novos regimes políticos que saíram de regimes autoritários.

---

[1] Publicado in: *Direitos Humanos e Democracia*. Revista da Editora Unijuí - Ano 8 - nº 16 • Jul./Dez. 2020, p. 177-193.

No Estado Unidos surgiu recentemente, em função da vitória inesperada do populismo de Trump, um acirrado debate sobre a democracia, que promove um certo "revisionismo".

Jason Brennan, em 2017, escreveu um livro publicado pela *Yale University Press*, com um título chamativo: *Against Democracy,* que suscitou um amplo debate (BRENNAN, 2017). A tese central é a contraposição entre a democracia como uma forma falha, sobretudo devido à incompetência e ignorância do povo sobre os assuntos técnicos sempre mais complexos; e a "epistemocracia", como poder dos que possuem o conhecimento, os técnicos, retomando assim a contraposição de Platão entre *doxa* e *episteme* e sua defesa em *A República* e *em O Político* do governante ser aquele que sabe, o Rei-Filósofo. (PLATÃO, 1991, 2001 – TOSI-GUIMARÃES, 2021).

Outro cientista político Yascha Mounk, in *The People Versus Democracy,* afirma que a democracia liberal enfrenta duas situações extremas: ou uma democracia sem direitos, ou direitos sem democracia.

> Dois componentes centrais da democracia liberal - os direitos individuais e a vontade popular - estão cada vez mais em guerra uns com os outros. À medida que o papel do dinheiro na política disparou e questões importantes foram retiradas da contestação pública, um sistema de "direitos sem democracia" tomou conta. Os populistas que protestam contra isso dizem que querem devolver o poder ao povo. Mas, na prática, eles criam algo igualmente ruim: um sistema de "democracia sem direitos" (MOUNK, 2018, p. 14). [2]

[2] "Two core components of liberal democracy—individual rights and the popular will—are increasingly at war with each other. As the role of money in politics soared and important issues were taken out of public contestation, a system of "rights without democracy" took hold. Populists who rail against this

Levitsky and Ziblatt, professores de Harvard, escreveram um livro do título assustador: *How democracies die. What History Reveals About Our Future (2018).* Levistky esteve em 2018 no Instituto Fernando Henrique Cardoso em São Paulo para uma palestra sobre o tema alertando para os perigosos que corria a democracia brasileira, e afirmou:

> Apesar de enfrentar uma 'tempestade perfeita', devido à conjunção de uma profunda crise econômica com uma das maiores investigações de corrupção da história, nos últimos 25 a 30 anos o Brasil realizou um tremendo trabalho de consolidação de sua democracia. Não cedam à tentação de colocar um candidato com tendências autoritárias na Presidência. [3]

Outro professor, desta vez de Cambridge, David Runciman afirma que estamos assistindo ao fim do Estado moderno, porque confiamos demais de que a democracia possa sobreviver a seus erros.[4]

Christopher Achen e Larry Bartels, professores em Princeton, reuniram as pesquisas de décadas realizadas conjuntamente em um livro intitulado: *Democracy for Realists. Why Elections do not Produce Responsive Government* (2016), em que partem da concepção elitista de

say they want to return power to the people. But in practice they create something just as bad: a system of "democracy without rights."

[3] https://medium.com/funda%C3%A7%C3%A3o-fhc/como-morrem-as-democracias-por-steven-levitsky-fe3f1b9328cc. Apesar dos apelos dos ilustres professores de Harvard, Stanford e Yale, na eleição de 2018 não foi possível criar uma frente democrática e republicana contra o crescimento o autoritarismo que ameaça a democracia. As divergências internas aos partidos foram mais fortes que a ameaça à frágil democracia brasileira.

[4] "Talvez este seja o fim do Estado moderno", diz professor de Cambridge. Folha de São Paulo.21.01.2028. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/01/1951709-estamos-assistindo-ao-fim-do-estado-moderno-diz-professor-de-cambridge.shtml. O Prof. Runciman escreveu recentemente um livro intitulado *How Democracy Ends*. New York: Basic Books, 2018.

democracia de Schumpeter para analisar os processos eleitorais e propor uma visão realista da democracia.

Larry Diamond, da universidade de Stanford, se pergunta se há um declino global da democracia, após a terceira onda descrita por Huntington (1994):

> A terceira onda de democratização, nos anos 80 e 90, foi algo sem precedentes na história e resultou em grande expansão dos valores e das instituições democráticas tanto América Latina, no Sudeste e no Leste Asiático como no antigo bloco comunista (Europa do Leste e repúblicas da extinta União Soviética). Era inevitável que houvesse algum tipo de refluxo, pois nem todas as jovens democracias da terceira onda seriam sustentáveis, mas o estrangulamento democrático em países de desenvolvimento econômico mediano como Turquia, Tailândia e Venezuela não parecia algo inevitável. Polônia, Hungria e Egito são outros países que preocupam.[5]

O sociólogo espanhol Manuel Castells lançou um livro em 2018 com um título significativo: *Ruptura. A crise da democracia liberal*, (CASTELLS, 2018), analisando fenômenos tais como: a crise da representação política, a política do medo, a nova rebelião das massas e os perigos da desunião europeia.

Por outro lado, os países que não experimentaram historicamente a democracia, como a China e a Rússia, são governados por regimes de liberalismo econômico (embora com um forte controle estatal) e de autoritarismo político; as primaveras árabes, na maioria dos casos, não resultaram em regimes democráticos, mas em guerras civis e/ou ditaduras militares; e nos países de tradição democrática como a Europa

[5] http://fundacaofhc.org.br/iniciativas/debates/ha-um-declinio-global-das-democracias-mesa-redonda-com-larry-diamond

e os Estados Unidos a ideologia política que mais cresce é o populismo de direita ou extrema direta (BENOIST, 2017)

Os regimes autoritários como a China e a Rússia estão desafiando as democracias ocidentais em nome de uma superioridade "ética e política" de seus modelos, que reúne autoritarismo político e liberalismo econômico, diante das fragilidades e ineficiências das democracias liberais, que não conseguem dar conta dos processos de globalização econômica, política e social.

O que há em comum entre os estudiosos neste debate é um forte pessimismo sobre as sortes da democracia liberal, com poucas exceções.[6] A democracia sofre duas ameaças para a sua sobrevivência: de um lado um elitismo tecnocrático, que defende não o liberalismo político, mas o liberalismo econômico (que os italianos chamam de *liberismo*); do outro lado, como reação a esta perda de controle do "povo" sobre a política, a resposta populista.

Bobbio viria com preocupação este movimento, porque era favorável a um liberalismo político e mantinha severas restrições ao liberalismo econômico, e era também um crítico do populismo, que considerava uma forma de demagogia ou de democracia plebiscitária com rasgos autoritários, ou até totalitários.

[6] Indo, como sempre, contracorrente Steven Pinker, professor em Harvard, (autor de *Os anjos bons da nossa natureza*. Como a violência diminuiu. São Paulo: Companhia das Letras), é um dos poucos que defendem a tese de que não há um declínio da democracia. Ver: *Steven Pinker escreve sobre vantagens do sistema político ocidental*. Em artigo com Robert Muggah, o linguista afirma que a capacidade de resistência da democracia é motivo de otimismo. Folha de São Paulo 22.04.2018. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/04/steven-pinker-escreve-sobre-vantagens-do-sistema-politico-ocidental.shtml.

Diante deste contexto, queremos debater neste ensaio, a atualidade do liberalismo bobbiano para os tempos que estamos vivendo, na esperança de que não estamos assistindo aos "últimos capítulos" de uma longa e gloriosa tradição.

Faremos isso apresentando três diferentes tipos de liberalismo, político, econômico e social, e três diferentes tipos de democracia, elitista, plebiscitária e participativa, e tecendo relações entre eles.

TRÊS TIPOS DE LIBERALISMO

Vamos começar traçando brevemente as características principais do liberalismo político segundo Bobbio.

LIBERALISMO POLÍTICO: PROCEDIMENTALISMO E INDIVIDUALISMO

Bobbio defendeu uma concepção procedimentalista (democracia como regras do jogo) e individualista da democracia e dos direitos humanos como uma das características da democracia dos modernos, contra o organicismo dos antigos, que, segundo ele, continua presente na política moderna, a partir da filosofia romântica alemã até chegar ao totalitarismo nacional-socialista:

> A filosofia política dos antigos não é predominantemente uma filosofia individualista, e muito menos atomizante. A sua inspiração dominante é a que é bem expressa na tese aristotélica do homem originariamente animal social que vive, desde o nascimento, em uma sociedade natural como a família.
>
> Esta ideia está na base da teoria organicista que teve longa vida no pensamento político ocidental e contribuiu para manter vivo o conceito de povo como um todo superior às partes até chegar à filosofia romântica

> alemã. Desta, que é o exato oposto da filosofia utilitarista surgida nos mesmos anos na Inglaterra, nasceram tanto o *volkgeist* da escola histórica alemã quanto à totalidade ética de Hegel, descendo até a *volksgemeinschaft* [comunidade nacional] de triste memória, não tão distante nos anos para que possa ser esquecida, que representou o desafio extremo a qualquer ideia de governo livre fundado sobre o princípio da dignidade e responsabilidade individual. (BOBBIO, 2000a, p. 378-379).

Segundo Bobbio, o modelo organicista, através da filosofia romântica alemã, e a sua exaltação do povo (*volk*) organicamente entendido chega a influenciar o totalitarismo nacional-socialista. Por isso, Bobbio sugere de "abandonar" o conceito de povo e de soberania popular:

> Independentemente do pensamento romântico e neorromântico, a ideia de soberania do povo teve origem, e foi mantida viva, a partir da oposição à soberania do príncipe. Hoje, que essa oposição não tem mais razão de existir, já que tendemos a não reconhecer outro princípio de legitimação além daquele que vem de baixo – exceto em alguns regimes teocráticos, que a consciência civil contemporânea considera resíduos do passado – também o conceito de soberania popular poderia ser tranquilamente abandonado. (BOBBIO, 2000a, p. 379).

Bobbio desvincula o conceito de povo da relação com um território, uma história e uma cultura – tudo o que a "filosofia romântica alemã" queria –, e o vincula à ideia de cidadania, entendida como gozo dos direitos humanos fundamentais e da reciprocidade entre direitos e deveres.

> "Povo" não é apenas um conceito ambíguo, precisamente porque não existe senão como metáfora um todo chamado "povo", distinto dos indivíduos que o compõem, mas é também um conceito enganoso. [...] Na democracia

> moderna, o soberano não é o povo, mas são todos os cidadãos. O povo é uma abstração, cômoda, mas também, como dissemos, falaciosa; os indivíduos, com seus defeitos e seus interesses, são uma realidade. Não é por acaso que como fundamento da democracia moderna estão as Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão, desconhecidas da democracia dos antigos. (BOBBIO, 2000a, p. 379).

Este é um alerta para os perigos e as ambiguidades do conceito de "povo", ao ponto de Bobbio chegar a propor a sua "eliminação" do léxico político para defender uma concepção individualista e liberal de democracia. Trata-se de uma postura bastante radical. Se eliminássemos o conceito de "povo", haveria um vazio em quase todas as constituições do mundo que encontram a origem do poder político justamente neste conceito: "Todo o poder emana do povo que o exerce direta ou indiretamente nos termos desta Constituição". Nem que seja como conceito "retórico", ele é indispensável; é um conceito limite, polissêmico, mas que não pode ser eliminado.

Não é essa a intenção de Bobbio, mas a de determinar o seu significado, de maneira mais precisa, vinculando-o ao conjunto de cidadãos que têm direitos políticos. Bobbio assume aqui uma concepção ao mesmo tempo **liberal** e **elitista** de democracia: liberal porque individualista, elitista porque representativa. Retoma, assim, temas recorrentes na crítica de Joseph Schumpeter aos conceitos "clássicos" de democracia (na verdade, à democracia de Rousseau): "vontade geral", "bem comum" e "soberania popular", que determinam uma hipostatização do "povo" como entidade única.

O preocupante renascimento do populismo mostra a atualidade das preocupações de Bobbio. Hoje, o populismo, que originariamente

era considerado um fenômeno latino-americano, é a doutrina e o movimento político que mais cresce no Ocidente, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos, as democracias mais antigas e (aparentemente) mais consolidadas do planeta.[7]

Mas não parece suficiente rebater o populismo com os argumentos de uma visão de cidadania mais universal e cosmopolita desvinculada dos laços de sangue, território e de cultura, porque ele faz justamente leva sobre sentimentos de pertença social, de comunidade, de grupo, de desconfiança para com o "outro", de medo para com o diferente, em suma, de uma identidade forjada numa relação negativa com a alteridade. *Omnis determinatio, negatio* é um princípio não somente lógico, mas ético-político!

O "povo" enquanto entidade simbólica reaparece com toda a sua força no populismo.

LIBERALISMO ECONÔMICO, NEOLIBERALISMO, LIBERISMO

Uma segunda forma de liberalismo é o liberalismo econômico, ou neoliberalismo ou liberismo defendidos por filósofos como Ludwig Von Mises e Alfred Hayek, e economistas como Milton Friedman da Escola de Chicago, preocupado com a liberdade econômica e não tem um

[7] Para uma leitura "de esquerda e crítica" do fenômeno, ver: LACLAU, Ernesto. La ragione populista. Roma-Bari: Laterza, 2008. PANIZZA, Francisco (org.). *El populismo como espejo de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009. MOUFFE, Chantal. *Por um populismo de esquerda*. Lisboa: Gradiva, 2019. Para uma leitura "de direita" e favorável: BENOIST, Alain de. *Populismo.* La fine della destra e della sinistra. Bologna: Arianna Editrice, 2017.

compromisso efetivo com as liberdades políticas e muito menos com a democracia (MERQUIOR, 1991, p. 188-196).[8]

Bobbio, em *O Futuro da Democracia*, dedica um capítulo (*Liberalismo velho e novo*) aos diferentes tipos de liberalismos: "Liberalismo é um movimento de ideias que passa através de diversos autores diferentes entre si, com Locke, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, John Stuart Mill, Tocqueville, para lembrar o nome de autores elevados ao céu dos clássicos (BOBBIO, 200c, p. 128)."

Liberalismo é assim uma ideologia política pluralista e diversificada; mas Bobbio, recorrendo à famosa navalha de Ockham, "já que é boa regra não multiplicar os entes" (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitate*) afirma que há dois tipos fundamentais de liberalismo, o econômico e o político.[9]

Bobbio, afirma que "há relações evidentes entre as duas teorias", por exemplo na concepção negativa do Estado:

> Característica da doutrina liberal econômico-política é uma concepção negativa do estado, reduzido a puro instrumento de realização dos fins individuais, e por contraste uma concepção positiva do não-estado, entendido como a esfera das relações nas quais o indivíduo em relação com

[8] José Guilherme Merquior afirma que: "Quanto a Hayek, Bobbio o ataca por causa da sua tacitamente cíclica ideia de história – seu ingênuo dualismo de boas e más fases (boas quando o Estado se retira; más sempre que cresce). Diferentemente de Rawls, o neocontratualismo de Bobbio desafia abertamente os neoliberais conservadores" (MERQUIOR, 1991, p. 2018.

[9] Bobbio admite também um terceiro tipo de liberalismo, o **ético**, que considera como um pressuposto dos outros dois tipos e que define assim: "Por liberalismo ético entende-se a doutrina que coloca no primeiro posto na escala de valores o indivíduo, consequentemente a liberdade individual, no duplo sentido de liberdade negativa e de liberdade positiva. Tanto a exigência de liberdade econômica quanto a exigência de liberdade política são consequências práticas, traduzíveis em regras e instituições, do primado axiológico do indivíduo". Mas é possível pensar este terceiro tipo de liberalismo como uma forma distinta, que chamaria de **libertarianismo**, do tipo, por exemplo, de Robert Nozick, e que se fundamenta em um individualismo exacerbado que mantém pontos de contatos com o anarquismo. (NOZICK, 2011).

> os outros indivíduos forma, explicita e aperfeiçoa a própria personalidade (BOBBIO, 1997, p. 130).

Mas Bobbio admite também que as duas concepções são independentes, e distintas, por exemplo, com relação ao socialismo e ao Estado do bem-estar-social. O liberalismo político, na sua polêmica com o comunismo stalinista reivindica as liberdades políticas e os direitos humanos não como valores burgueses, mas como valores universais:

> Até poucos anos atrás, foi sobretudo o liberalismo político que conservou a sua carga polêmica contra a destruição dos direitos do homem feita pelo stalinismo e bateu-se para contestar a tese segundo a qual os direitos do homem, nascidos em seguida das lutas do terceiro estado contra as monarquias absolutas, são direitos voltados para a defesa dos interesses da burguesia e portanto não universalmente válidos (mas agora também a tese do nascimento exclusivamente burguês destes direitos foi historicamente refutada). São duas faces que se olham, mas que também podem não se olhar, na medida em que têm dois campos de observação diversos (BOBBIO, 1997, p. 117).

Mas, após a queda do Muro de Berlim e a expansão do neoliberalismo econômico, as coisas mudaram e o ataque se dirige à concepção social democrática.

> Desde há alguns anos, porém, é o liberalismo econômico, ou *liberismo*, que ergueu a cabeça. Seu alvo não é tanto o coletivismo dos países em que os partidos comunistas assumiram o poder, quanto o estado assistencial, isto é, o experimento social democrático. Num certo sentido, o ataque contra o sistema soviético é dado como favas contadas. O que agora excita o espírito agressivo dos novos liberais é o efeito, considerado desastroso, das políticas keynesianas adotadas pelos estados economicamente e politicamente mais avançados, especialmente sob o impulso dos partidos social-democráticos ou trabalhistas (BOBBIO, 1997, p, 117).

Bobbio é um liberal, mas defensor do *liberalismo* político, e não do liberalismo econômico, que entende como uma ameaça à democracia. Ao debater o neoliberalismo que estava se impondo no mundo após a queda do comunismo e citando a obra de Hayek, (*O caminho da servidão*) Bobbio manifesta a sua preocupação e o seu dissenso, e considera o neoliberalismo uma ameaça à democracia:

> Pode-se descrever sinteticamente este despertar do liberalismo através da seguinte progressão (ou regressão) histórica: a ofensiva dos liberais voltou-se historicamente contra o socialismo, seu natural adversário na versão coletivista (que é, de resto, a mais autêntica); nestes últimos anos, voltou-se também contra o estado do bem-estar, isto é, contra a versão atenuada (segundo uma parte da esquerda também falsificada) do socialismo; agora é atacada a democracia, pura e simplesmente. (BOBBIO, 1997, p. 126).

E comenta:

> **A insídia é grave. Não está em jogo apenas o estado do bem-estar, quer dizer, o grande compromisso histórico entre o movimento operário e o capitalismo maduro, mas a própria democracia,** quer dizer, o outro grande compromisso histórico precedente entre o tradicional privilégio da propriedade e o mundo do trabalho organizado, do qual nasce direta ou indiretamente a democracia moderna (através do sufrágio universal, da formação dos partidos de massa etc.). (BOBBIO, 1997, p. 126).
> Negritos do autor).

Há uma diferença substantiva entre liberais e liberistas, quando se trata de enfrentar o ideário democrático, segundo Bobbio (TOSI, 2017, p. 18-23)[10].

[10] Sobre esta diferença ver os verbetes *Liberalismo* (Pier Paolo Portinaro) e *Liberismo* (Francesca Viano) in: Angelo Dorsi (a cura di). *Gli ismi della Politica*. Torino: Viella, 2010, no qual si afirma que "a língua italiana é a única a fazer essa distinção" (p.291).

O LIBERALISMO SOCIAL

Mas há também um liberalismo **social** de autores como Keynes, Rawls e Bobbio.

Merquior (1991, p. 210-219) considera Bobbio um liberal de esquerda, que defende a igualdade e um liberalismo social; ou seja, um Estado democrático de direito que não garanta somente os direitos civis e políticos, mas também os direitos econômicos e sociais; dentro dos limites do sistema capitalista em que, em última instância é o mercado que decide, mas o Estado pode intervir regulamentando o mercado e equalizando as condições dos cidadãos através de uma política de igualdades de oportunidades.

Olhando nesta perspectiva, o Liberalismo social, tem pontos de contato com o socialismo. Bobbio, ao enfrentar historicamente o tema da relação entre liberalismo e socialismo, na filosofia política dos séculos XIX e XX, mostra como os dois termos foram considerados por muitos intérpretes inconciliáveis, mas que houve também uma tentativa de conciliação. Escreve a respeito:

> O socialismo liberal partiu da convicção de que os dois "ismos" não constituem em absoluto uma antítese, um oximoro e por isso a sua integração prática deveria ser entendida, nesse caso, como uma síntese, definida hegelianamente como o terceiro momento de uma antítese, negada e superada. Aliás, o socialismo foi concebido como um natural desenvolvimento histórico do liberalismo no processo de emancipação da humanidade; daquele processo que se inscrevia na teoria do progresso e da história como história da liberdade. De um modo mais esquemático depois da emancipação política, que fora obra da Revolução Francesa, viria a emancipação econômica. Afinal, à Revolução Francesa, por sua vez, não

> precedera, através da Reforma e o processo de secularização que a ela se seguiu, a emancipação religiosa? (BOBBIO, 2000b, p. 364)

E continua com certo otimismo:

> As primeiras duas formas de emancipação tiveram sucesso.[11] A terceira mostrou-se bem mais difícil de realizar. Marx viu claramente o primado do poder econômico sobre os outros poderes, da base constituída exatamente pelas relações econômicas, em relação à superestrutura ideológica e política. Mas o remédio que propunha, ou que os movimentos políticos que dele derivaram tentaram realizar, teve o efeito perverso que hoje temos diante dos olhos. Foi exatamente este efeito perverso que ressuscitou nos últimos anos o ideal do socialismo liberal. (BOBBIO, 200b, p. 365).

E ele assim define a relação entre socialismo e liberalismo, ou liberalismo social:

> Acredito que seja possível afirmar que o encontro entre liberalismo e socialismo tenha ocorrido historicamente através de dois diferentes caminhos: do liberalismo ou libertarismo em direção ao socialismo, entendido como complemento da democracia puramente liberal; do socialismo em direção ao liberalismo, como condição *sine qua non* de um socialismo que não seja iliberal. Como integração do segundo ao primeiro, como recuperação do primeiro em relação ao segundo. (BOBBIO, 2000b, p. 365)

Liberalismo social e socialismo liberal se encontram assim, mesmo partindo de tradições e pressupostos diferentes, mas não excludentes: do individualismo um e do homem como ser social e político o outro; movimentos que Bobbio insere em um esquema progressivo bastante

[11] Quando Bobbio escreveu este ensaio nos anos 90, ainda não havia surgido de forma massiva o fenômeno do "renascimento" da religião e do fundamentalismo religioso.

linear, apesar de estar consciente das incompatibilidades histórica e teóricas em favor de uma possível "integração prática".

Retomando, em *O Futuro da Democracia*, a sua crítica ao neoliberalismo, Bobbio reafirma que "a insidia que ele traz é grave":

> O pensamento liberal continua a renascer, inclusive sob formas capazes de chocar pelo seu caráter regressivo, e de muitos pontos de vista ostensivamente reacionário (não se pode negar a intenção punitiva que assume a luta pelo desmantelamento do estado assistencial, dirigida contra os que quiseram alçar demais a cabeça), porque está fundado sobre uma concepção filosófica da qual, agrade ou não, nasceu o mundo moderno: a concepção individualista da sociedade e da história. Uma concepção com a qual, no meu modo de ver, a esquerda, com a exceção de algumas formas de anarquismo, jamais fez seriamente um acerto de contas, e da qual não pode prescindir nenhum projeto que vise a libertação, a uma sempre maior libertação (de quem, se não do indivíduo?). (BOBBIO, 1997, p. 127)

O individualismo está na base do contratualismo moderno, do pacto social entre indivíduos livres e iguais que vivem em u hipotético estado de natureza:

> O contratualismo moderno nasce da derrubada de uma concepção holística ou orgânica da sociedade (a concepção segundo a qual, de Aristóteles a Hegel, o todo é superior às partes), nasce da idéia de que o ponto de partida de todo projeto social de libertação é o indivíduo singular com suas *paixões* (a serem dirigidas ou domadas), com seus *interesses* (a serem regulados e coordenados), com suas *necessidades* (a serem satisfeitas ou reprimidas). (BOBBIO, 1997, p. 127)

E lança a proposta de um novo contratualismo, de um novo contrato social que compatibilize o individualismo liberal com o socialismo:

> Em poucas palavras, trata-se de ver se, partindo da mesma concepção individualista da sociedade, que é irrenunciável, e adotando os mesmos instrumentos, estamos em condições de contrapor ao neo-contratualismo dos liberais um projeto de contrato social diverso, que inclua em suas cláusulas um princípio de justiça distributiva e, portanto, seja compatível com a tradição teórica e prática do socialismo. (BOBBIO, 1997, p. 127)

Após ter exposto, ainda que sumariamente, os principais tipos de liberalismo, vejamos agora os principais tipos de democracia.

TRÊS TIPOS DE DEMOCRACIA

A DEMOCRACIA REPRESENTATIVA/ELITISTA

A primeira característica da democracia moderna é que o poder soberano não é exercido diretamente, mas através dos **representantes,** pelo menos que vimos anteriormente. A democracia representativa é uma forma de elitismo. A teoria das elites afirma que, em todos os regimes políticos, inclusive naquele democrático, nunca é o "povo" que governa, mas são sempre "elites": econômicas, políticas, sociais, religiosas, tecnológicas (BOBBIO, 1986 e 2002).

A teoria das elites foi elaborada entre o final do século XIX e o início do século XX por dois sociólogos italianos, Vilfredo Pareto (1848-1923) e Gaetano Mosca (1858-1941) e um cientista político alemão, naturalizado italiano, Robert Michels (1876-1936). A teoria das elites não é uma teoria democrática, porque nega o princípio fundador da democracia, ou seja, a competência política dos cidadãos[12].

[12] O estudo mais abrangente dos elitistas publicado no Brasil e o de Norberto Bobbio no livro intitulado: *Ensaio sobre a ciência Política na Itália* (Brasília: UnB, 2002), assim como nos verbetes sobre o tema

Conforme Bobbio, os elitistas se inserem na tradição do realismo político inaugurado em tempos modernos por Maquiavel (mas já presente em Tucídides) e se apresentam como fundadores de uma "ciência política", a partir da qual fazem uma crítica às ideologias e às utopias (PORTINARO, 1999).

Entre as definições de elites, a mais abrangente é aquela dada por Gaetano Mosca, em 1896, na obra *Elementos de Ciência Política*, citada no *Dicionário de Política* de Bobbio no verbete sobre elitismo por ele escrito:

> Em todas as sociedades [...] existem duas classes de pessoas: as dos governantes e as dos governados. A primeira, que é sempre a menos numerosa, assume todas as funções públicas, monopoliza o poder e goza as vantagens que a ele estão anexas; enquanto a segunda, mais numerosa, é dirigida e regulada pela primeira, de modo mais ou menos legal ou de modo mais ou menos arbitrário e violento, fornecendo a ela, ao menos aparentemente, os meios materiais de subsistência e os que são necessários à vitalidade do organismo político (BOBBIO, 1998, p. 390).

Em nenhum sistema e em nenhuma época histórica, afirmam os elitistas – desde as organizações sociais e políticas mais primitivas até as civilizações mais avançadas e cultas –, nunca foi "o povo" quem governou, mas sempre um grupo restrito de elites (Pareto) ou uma classe dirigente (Michels) ou uma classe política (Mosca).

Bobbio propõe uma leitura não "ideológica" e mais "científica" da teoria "democrática" das elites, já presente *in nuce*, senão em Pareto, no primeiro Michels e sobretudo na doutrina da classe política de Gaetano Mosca (BOBBIO, 1998, p. 387).

---

presentes no *Dicionário de Política* (Brasília: UNB, 1998). Ver também HOLLANDA, 2011. Ver também: Ver: TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos. Ensaios*. Curitiba: CRV, 2020.

Como consequência da sua visão individualista, Bobbio defende uma concepção elitista da democracia, que não seria propriamente "o poder do povo, pelo povo, e para o povo", qualquer que seja o sentido que se queira dar a esta fórmula. Ela é o tipo de governo em que "o povo" não governa diretamente, mas escolhe quem vai governá-lo, ou seja, a democracia é a competição entre elites políticas pela disputa do consenso popular.

Bobbio interpreta esta vertente democrática do elitismo "não tanto como a negação de existência de regimes democráticos, mas como uma redefinição que terminou por tornar-se preponderante na hodierna ciência política da Democracia", ou seja, uma visão realista da "democracia como ela é", e não idealista de "como ela deveria ser".

A democracia é um sistema de governo representativo, em que o povo não governa diretamente, mas delega esta função a um grupo, a uma classe, a um conjunto de pessoas, os "políticos": a democracia não é o governo do povo, mas do "partido do povo" composto pelos políticos, que vivem não somente **para** a política, mas **da** política. Bobbio se insere assim entre os autores que se inspiraram na doutrina do elitismo democrático, como cientista político Robert Dahl (1997), o filósofo do direito Hans Kelsen (2000), o economista austríaco Joseph Schumpeter (1961).

Por isso, segundo Bobbio citando Schumpeter, "o que é a característica de um governo democrático não é a ausência de elites, mas a presença de muitas elites em concorrência entre si para a conquista do voto popular" (BOBBIO, 1997, p. 27). A democracia se diferencia (para melhor) dos outros regimes políticos porque permite este pluralismo, esta competição e um recrutamento e uma "circulação

das elites" (segundo a fórmula de Pareto) de maneira mais rápida e ampla. Assim o elemento elitista é algo de inevitável em qualquer tipo de democracia, mais ou menos forte dependendo dos tipos de governo e a qualidade da democracia depende também e, sobretudo, da qualidade das suas elites políticas e classes dirigentes.

Bobbio foi influenciado pela teoria democrática das elites, tanto através dos elitistas italianos, quanto, e, sobretudo, por Schumpeter, para quem a democracia é o melhor sistema de governo, não porque é o governo do povo, ou a expressão da soberania popular, que é mais um "mito político" do que uma realidade, mas porque permite um processo mais amplo de seleção e de recrutamento das elites políticas, incluindo, nelas, os representantes das classes tradicionalmente excluídas pelos regimes aristocráticos ou oligárquicos.

Bobbio cita, com aprovação, Schumpeter:

> Mas desde que parti de uma definição predominantemente procedimental da democracia, não se pode esquecer que um dos impulsionadores desta interpretação [elitista], Joseph Schumpeter, acertou em cheio quando sustentou que a característica de um governo democrático não é a ausência de elites, mas a presença de muitas elites em concorrência entre si para a conquista do voto popular (BOBBIO, 1997, p. 27).

E menciona um "elitista italiano" que diferencia os regimes democráticos dos autocráticos pela existência, respectivamente, de "elites que se propõem" (elitismo democrático) e de elites que "se impõem" (elitismo autocrático).[13]

[13] BOBBIO, N. *Ensaio sobre a ciência política na Itália*..., p. 280.

Por isso, segundo Portinaro, a concepção de democracia em Bobbio deve muito às doutrinas democráticas do tipo elitista:

> Nas histórias das doutrinas políticas do século XX, Bobbio está destinado a permanecer primariamente pela sua contribuição à doutrina procedimental da democracia, ou seja, àquela teoria que encontra os seus máximos expoentes em Kelsen e Schumpeter. Trata-se antes de tudo de uma concepção que se insere na grande família das teorias empíricas da democracia competitiva: o seu realismo, em particular o coloca entre os elitistas democráticos (PORTINARO, 2008, p. 108. Tradução do autor)[14].

Essa concepção de Bobbio se contrapõe a outra teoria da democracia que tem em Rousseau o seu principal inspirador e que chama de plebiscitária.

DEMOCRACIA PLEBISCITÁRIA

Nem todos os teóricos da democracia concordam com estes pressupostos, aliás consideram esta teoria uma "traição" à democracia e para contrastar estas formas de elitismo surgem as propostas de uma **democracia mais participativa ou direta**.

A **democracia plebiscitária** é o objeto das críticas de Schumpeter, dirigidas ao caráter "metafísico" da ideia de vontade geral, na sua infalibilidade, indivisibilidade e inalienabilidade, ao pressuposto de que existe um "bem comum" identificável por todos, e um "povo" que possui interesses comuns. A democracia direta rousseauniana não seria assim somente impossível devido às dimensões e complexidades das

[14] PORTINARO, P. P. *Introduzione a Bobbio*. Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 108. (tradução minha).

sociedades modernas, mas também e, sobretudo, devido à pluralidade de interesses, de ideologias, que caracterizam as sociedades modernas. Por isso, não seria somente inviável praticamente na sua execução, mas indesejável na sua fundamentação, levando a êxitos autoritários.[15]

A democracia é definida por Bobbio como plebiscitária, quando se propõe ser uma alternativa à democracia representativa. Porém, quando entendida como complementação à democracia representativa, ela não somente é possível, mas necessária para evitar os perigos do elitismo: separação das elites dos cidadãos, apatia política, cidadania passiva e todos os fenômenos bem conhecidos que provocam a "crise" da democracia representativa. Nesse caso, trata-se de uma democracia **participativa**. Neste contexto, insere-se a discussão sobre os instrumentos de participação popular nos três poderes e na sociedade civil, incluindo as novas ferramentas eletrônicas, que podem ampliar ou manipular os espaços de democracia participativa. [16]

A democracia direta moderna surgiu como reação crítica à democracia elitista, com o intuito de alargar os espaços de cidadania em todas as esferas de decisão possíveis, procurando superar assim a dicotomia entre o povo e a classe política, o distanciamento entre o poder soberano e a alienação deste poder nas mãos de um grupo de representantes. Bobbio, porém, faz uma distinção entre duas formas modernas de democracia direta: a plebiscitária e a participativa.

---

[15] Para uma visão contrária a esta leitura de Rousseau ver: NASCIMENTO, 2016. Para uma leitura mais crítica em relação a Rousseau, ver COSTA, 2017 p. 137-152.

[16] Ver: TOSI, G. – GUIMARÃES, R. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos. Ensaios.* Curitiba: CRV, 2020, p. 217-238 (a democracia plebiscitária e participativa)

Entendemos por **democracia plebiscitaria** uma concepção de democracia direta que se coloca como alternativa à democracia representativa e que encontra os seus fundamentos na crítica de Rousseau à representação (ROUSSEAU, 1983).

Em **Rousseau**, temos um movimento paradoxal: ao mesmo tempo Rousseau é o filosofo da liberdade entendida como autonomia plena do sujeito, crítico da representação enquanto a liberdade é inalienável; por outro lado, Rousseau assume a concepção monolítica ou monista do poder de Hobbes, ainda que com sinal inverso, atribuindo ao "povo" as mesmas características do soberano de Hobbes. Como bem observa Luiz Fernando Barzotto:

> As cláusulas que compõem o contrato social reduzem-se a uma só: "a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um, dando-se completamente, a condição é igual para todos, e sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa em torná-la onerosa para os demais" (BARZOTTO, 2003, p. 98).

Isto acontece através do conceito de "vontade geral", que é uma "entidade metafísica" que não pode ser empiricamente identificada com a vontade da maioria ou mesmo a vontade de todos:

> Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades, os mais e os menos se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral. (ROUSSEAU, 1983, p 32).

A respeito disso afirma Bobbio:

> Se por democracia direta se entende literalmente a participação de todos os cidadãos em todas as decisões a eles pertinentes, a proposta é insensata. [...] O indivíduo rousseauniano conclamado a participar de manhã à noite para exercer os seus deveres de cidadão não seria o homem total, mas o cidadão total (como foi chamado com evidentes intenções polêmicas por Dahrendorf). E, bem-vistas as coisas, o cidadão total nada mais é que a outra face igualmente ameaçadora do Estado total. Não por acaso a democracia rousseauniana foi frequentemente interpretada como democracia totalitária em polêmica com a democracia liberal. (BOBBIO, 1997, p. 42)

Com efeito, já foi observado por Bobbio e outros intérpretes, as características do poder soberano de Rousseau são muito próximas das características do poder soberano de Hobbes: absoluto, indivisível e irresistível, assim como a vontade geral de Rousseau é indivisível, inalienável, infalível (BOBBIO, N. – BOVERO, M. 1994, p. 17-112). Ambas as teorias não admitem limites jurídicos à soberania:

Não podemos, nesta sede, aprofundar as características da democracia plebiscitaria e mostrar as semelhanças e diferenças com formações históricas a ela similares como a demagogia, o populismo, e os totalitarismos. Neste momento, o que interessa assinalar é que quando a democracia direta assume uma concepção monista do poder e se coloca como alternativa à democracia representativa, pode-se cair em formas autoritárias e antidemocráticas. Nesses casos, o princípio da democracia, enquanto vontade da maioria, tende a ser absoluto e não encontra limites, contraposições, balanceamentos no outro princípio fundante do Estado de Direito, que é a garantia dos direitos individuais e das minorias.

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Outra forma de democracia direta que não é alternativa, mas complementar à democracia representativa é a "**democracia participativa**". Segundo Bobbio, nas sociedades modernas não é possível nem desejável a transição de uma democracia representativa para uma democracia direta. Isto se deve as dimensões e à complexidade dos Estados modernos que não permitem a renúncia à representação. Nesta perspectiva é secundário se o representante seja considerado como um "delegado" ou como um "fiduciário", se pretende representar os "interesses gerais" ou os interesses de uma categoria, se o seu mandato é fixo ou revogável, o que importa é que nenhuma sociedade moderna pode funcionar sem a mediação da representação. Por isso, conclui Bobbio:

> Democracia representativa e democracia direta não são dois sistemas alternativos (no sentido de que onde existe uma não pode existir a outra), mas são dois sistemas que se podem integrar reciprocamente. Com uma fórmula sintética, pode-se dizer que num sistema de democracia integral as duas formas de democracia são ambas necessárias, mas não são consideradas em si mesmas suficientes" (BOBBIO, 1997, p. 52)

A participação dos cidadãos na vida política é algo para Bobbio extremamente salutar e necessário para corrigir os vícios da representação que tende a concentrar o poder numa elite econômica, política e social. Aliás, Bobbio afirma que seria necessária não somente a democratização do Estado, mas também da sociedade, formulando assim a questão:

> Percebemos que uma coisa é a democratização do Estado (ocorrida com a instituição dos parlamentos), outra coisa é a democratização da sociedade, donde ser perfeitamente possível existir um Estado democrático numa sociedade em que a maior parte das instituições – da família à escola, da empresa à gestão dos serviços públicos – não são governados democraticamente (BOBBIO, 1997, p. 55)

A partir desta premissa, Bobbio lança o critério de que para que uma sociedade seja democrática não é suficiente saber "quem vota", mas "onde se vota", abrindo perspectivas para uma concepção bastante radical de participação política e social, que talvez sirva para contrabalançar (nem sempre de forma coerente) a sua concepção elitista da democracia, como veremos

No caso brasileiro, a Constituição de 1988 introduziu uma série de instrumentos de participação popular nos três poderes que, se bem utilizados, permitiriam (e em parte permitem de fato) uma efetiva participação dos cidadãos na vida política do país (LYRA, 2006, 2014).

Só para citar alguns:

- No *Poder Legislativo*: Consultas prévias como o plebiscito, e *a posteriori* como o referendo; audiências públicas; leis de iniciativa popular representam uma maneira de consultar a sociedade civil sobre decisões relevantes, que terão impacto sobre os aspectos sociais e econômicos do país; e de participar à formulação das leis: por exemplo a lei da "ficha limpa".
- No *Poder Executivo*: Conselhos de gestão e de direitos; direito de petição, Ouvidorias públicas e privadas (*ombudsman*), orçamento participativo, que permitem uma intervenção direta da sociedade civil, interagindo com a esfera do executivo na elaboração, implementação e controle das políticas públicas.

- No *Poder Judiciário*: júri popular; ação popular; representação ao Ministério Público; ação civil pública, *amicus curiae,* todos instrumentos que têm a finalidade de fazer com que os serviços públicos oferecidos pelo Estado, através de políticas sociais, sejam fiscalizados pelo Ministério Público e pela ação judicial (decisão de juiz) para evitar que ocorra dano ou fraude ao patrimônio público.

São todos instrumentos que permitem uma maior efetividade ou eficácia na implementação das políticas públicas em direitos humanos, e um maior controle da população, evitando assim ou procurando diminuir as formas de corrupção, ou seja, de uso da coisa pública para fins privados (ZENAIDE, 2021, p.229-240).

LIBERALISMOS E DEMOCRACIAS: ENTRE O IDEAL E A PRÁTICA

Se relacionarmos as três formas de liberalismo, o político, o econômico e o social com as três formas de democracia, representativa/elitista, plebiscitária e participativa, teremos várias possibilidades, entre elas, a que pode ser considerada "a melhor forma de governo". Vejamos.

Um **liberalismo político**, individualista, não organicista, que defenda uma divisão dos poderes como *chek and balance* e admite uma cidadania ampla e não restrita através do sufrágio universal; mas que protege também os direitos das minorias.

Um **liberalismo social**, que garanta não somente os direitos civis, e políticos, mas também os econômicos e sociais, que defende uma concepção da liberdade não somente negativa, que implica a não

interferência na vida privada dos cidadãos, mas também uma liberdade positiva que implica em uma intervenção do Estado nos assuntos econômicos e sociais para garantir além da liberdade uma igualdade de oportunidades, as mais amplas possíveis dentro de uma economia capitalista.

Uma **democracia representativa,** que é um elemento elitista: a democracia não é o governo do povo, pelo povo e para o povo, mas o governo da disputa entre várias elites para conquistar o consenso popular.

Uma democracia **participativa** entendendo a participação não como alternativa, mas como complemento necessário à representação, para evitar os perigos da apatia política e do distanciamento da classe política dos cidadãos e permitir uma cidadania ativa que fiscalize o poder político.

Seriam evitados assim os dois extremos de um liberalismo econômico e de uma democracia plebiscitária, tanto de esquerda como de direita. O primeiro extremo leva a uma concepção restrita de cidadania, de tipo censitário, que defende a necessidade da desigualdade econômica e social com algo benéfico para o desenvolvimento do mercado, que não tem compromisso com a democracia, nem com os direitos sociais, e que prega um Estado mínimo, menos Estado e mais mercado e uma concepção individualista radical.

O segundo extremo leva a uma democracia plebiscitária, que tende à tirania da maioria, ou a uma forma de democracia totalitária ou autoritária, no pressuposto de que há um povo, com uma vontade geral, um interesse unívoco, que o líder populista não somente representa, mas personifica.

Se utilizarmos esses critérios para analisar a situação atual do Brasil e de outras partes do mundo, veremos que Bobbio viria com preocupação:

O **ressurgimento dos nacionalismos**, hoje chamados de soberanismo, que vai em direção exatamente contrária ao seu cosmopolitismo e que pode desagregar a União Europeia, um dos processos mais exitosos de integração regional de tipo federalista e democrático e acentuar os conflitos econômicos e militares entre os Estados em nível global.

O avanço **dos fundamentalismos religiosos** na esfera pública e no assalto ao Estado. Bobbio, que era rigorosamente laico não teria aprovado o uso da religião como *instrumentum regni*. Deus é nomeado em vão para justificar uma política de violência, de ódio, uma postura identitária e beligerante, presente de várias formas em todas as religiões do mundo: a emancipação religiosa, que Bobbio havia exaltado é colocada em dúvida (TOSI, 2018).

O avanço do **neoliberalismo**, como ideologia e como prática, após a queda do muro de Berlim e o fim do comunismo soviético é, como havia visto Bobbio, uma séria ameaça à democracia, porque retira do controle democrático as decisões efetivamente importantes que dizem respeito à economia, que são tomadas em centros de poder e lobbies inacessíveis, que estão acima e além do controle estatal: é a revanche das oligarquias e dos poderes invisíveis, como havia dito nas famosas páginas sobre as "promessas não cumpridas pela democracia".

O avanço do **populismo.** um fenômeno complexo que alia duas componentes essenciais: compartilha os pressupostos da democracia

direta na sua forma plebiscitária, ou seja, da existência (simbólica, mítica) de um povo, de uma vontade geral, de um bem comum e ao mesmo tempo, compartilha do elemento elitista: o líder é chamado mais do que a representar, a defender, personificar, hipostatizar/substancializar este poder popular; a massa popular contra a elite ou a casta política e os "poderes fortes". E o populismo, sobretudo de direita, é hoje o movimento que mais cresce na Europa, nos Estados Unidos e no Brasil.

A desqualificação dos **direitos humanos**. Como magistralmente mostra Bobbio em *A Era dos Direitos*, (BOBBIO, 1992, p. 85-111) sempre houve críticas de esquerda e de direita aos direitos humanos desde a revolução francesa até hoje (TOSI; FRAGOSO, 2017), mas após a segunda guerra mundial, houve um esforço conjunto de convergência de diferentes doutrinas políticas, religiosas, filosóficas para dar uma fundamentação à DUDH[17]; convergência que se fortaleceu após a queda do muro de Berlim, o fim da guerra fria e a conferência de Viena de 1993.

Os Direitos Humanos nunca gozaram de unanimidade, mas durante algum tempo houve de uma aceitação bastante ampla, o que está mudando recentemente tanto no senso comum das pessoas, como na compreensão dos intelectuais e líderes políticos. Somente dois exemplos.

À esquerda o panfleto de Zizek (2005) *Contra os direitos humanos*, que retoma, atualiza e radicaliza das críticas marxistas aos DH; e do outro *Beyond Human Rights* de Alain de Benoist (2011), uma resenha

[17] A UNESCO publicou recentemente um número especial da revista relembrando este momento: The UNESCO Courier. *Human Rights: back to the future*. October-Dezember 2018. Disponível em: https://en.unesco.org/courier/2018-4

muito competente sobre as várias críticas históricas contra os direitos humanos, que coloca em dúvida, sobretudo a sua pretensão de universalidade que esconderia um projeto político de hegemonia do Ocidente. Ao contrário, se reivindica o particularismo de cada tradição cultural até certo ponto inconciliáveis com outras tradições, o que levanta uma perspectiva de um choque de civilizações, mais de que uma convergência e coloca sérias dúvidas quanto à possibilidade de um cosmopolitismo.

CONCLUSÕES PROVISÓRIAS SOBRE O BRASIL

> *"O que define o populismo é a reivindicação de representação exclusiva do povo, e é a relutância em tolerar a oposição ou respeitar a necessidade de instituições independentes*
> *que com tamanha frequência põe os populistas em rota de colisão direta com a democracia liberal.*
> *Desse modo, a eleição de Jair Bolsonaro deve ser encarada como o evento mais significativo*
> *na história brasileira desde a queda da ditadura militar: pelos próximos anos, o povo terá de lutar pela própria sobrevivência da democracia liberal".*
> Yascha Mounk

O Brasil comemora em 2020, trinta e dois anos da promulgação da última Constituição; trinta e dois anos de um processo de transição da ditadura militar para a democracia não plenamente consolidado e bastante frágil tanto no que diz respeito às regras formais, quando aos aspetos mais substanciais (TELES-SAFATLE, 2010; TOSI, 2014).

Porém, apesar de todas as dificuldades houve, na passagem dos governos Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso, Luís Inácio Lula da Silva, e Dilma Vânia Rousseff mais continuidades do que rupturas, se considerarmos o respeito das regras do jogo democrático. Foi um dos raros momentos na história brasileira que conseguiu conjugar estabilidade política e conquistas sociais, pelo menos até o *impeachment* da Presidenta Dilma e ao golpe que colocou na presidência Michel Temer, a partir do qual se entrou em um estado de exceção (AGAMBEN, 2004). Com a posse do governo de Jair Bolsonaro em janeiro de 2019 a exceção se consolidou, através de uma aliança entre um populismo autoritário de extrema direita, e um neoliberalismo econômico, que coloca em perigo o processo de democratização que estava se consolidando: menos Estado social e mais Estado penal é o lema do governo.

O Estado Democrático de Direito vive uma tensão permanente entre dois opostos: uma democracia sem direitos (tirania da maioria) ou um direito sem democracia (democracia elitista) (MOUNK, 2018, 2019). Neste momento histórico a democracia brasileira está submetida simultaneamente às duas ameaças: o populismo e o elitismo.

Olhando na perspectiva da democracia elitista, pode se verificar que a qualidade da classe política brasileira é insuficiente em relação à competência para governar e ao compromisso com as regras do jogo democrático. A corrupção se tornou um fenômeno sistêmico na política brasileira, e os representantes representam sempre mais interesses próprios ou de grupos restritos do que os interesses gerais.

A democracia corporativista criticada por Bobbio em o *Futuro da Democracia* como "persistência das oligarquias" é predominante no

Brasil: são mais importantes as várias "bancadas" (da bala, do boi, da bíblia) do que os partidos, os quais (com poucas exceções) são mais fisiológicos do que ideológicos. Isto dificulta a "circulação das elites" (como dizia Pareto) e a sua renovação, e a participação no jogo democrático dos representantes das classes e dos grupos sociais tradicionalmente excluídos, que são sub representados no Congresso e na política em geral.

Por isso, da agenda política do governo despareceram os temas das desigualdades sexuais, raciais, de gênero e sociais, da luta contra a pobreza, da criação de oportunidades para todos os cidadãos, do papel regulador do Estado sobre o mercado, típicos do liberalismo social, e predominam os temas da agenda *liberista*.

Há claros sinais de retrocessos com relação a vários aspetos fundamentais da democracia e do respeito às suas regras: a intensa violação dos direitos humanos e desqualificação dos seus defensores; a politização do poder judiciário; a presença massiva das forças armadas (uma instituição autocrática) para exercer funções políticas; a militarização da saúde e da educação; o revisionismo histórico que nega a existência da ditadura militar e combate as tentativas de resgatar essa memória; o recrudescimento da violência criminal e política; a expansão do crime organizado e das milícias no controle do território e na presença nos aparelhos do Estado; a proposta de ampliar a posse de arma da população civil e de dar "licença para matar" aos policiais; a influência crescente do fundamentalismo religioso nos aparelhos do Estado que deveria ser laico; o ataque à liberdade de cátedra e de expressão dos professores e à autonomia universitária; o ataque aos direitos sociais dos

trabalhadores e das classes mais pobres; a conivência com os incêndios na Amazônia e os ataques ao meio ambiente.

O que preocupa também é que o governo está lançando uma "campanha moralista" contra comportamentos morais (em particular sexuais) considerados desviantes, que ameaça a laicidade do Estado; princípio que não se restringe à separação entre Estado e Igreja, mas significa a não interferência do Estado na esfera privada. Em uma concepção liberal não cabe ao Estado definir e impor estilos e modelos de vida, definir qual deve ser o comportamento moral dos indivíduos; cada um tem autonomia para isso, tendo como únicos limites àqueles impostos pela lei.

Algo análogo está acontecendo com a "guerra cultural" lançada pelo governo contra as ideologias políticas com as quais discorda: o "marxismo cultural", a pedagogia de Paulo Freire, o "método gramsciano", a "ideologia de gênero", todos reunidos sob o manto do combate ao "comunismo". No contexto atual do debate ideológico brasileiro, comunismo é um conceito vago e indefinido que abrange muitos significados: remete ao "inimigo" histórico dos tempos da ditadura militar e da guerra fria, em um novo contexto totalmente diferente, passados mais de 30 anos da queda do muro de Berlim e do fim da ditadura militar no Brasil; e serve para condenar e perseguir toda e qualquer coisa que possa se assemelhar a um pensamento de esquerda, que ameace os "valores tradicionais": Deus, a pátria, a família e a propriedade.

A estratégia do governo Bolsonaro é clara: governar unicamente para os grupos sociais, políticos e econômicos que o apoiam, e lutar

contra os inimigos internos e externos, reais ou imaginários que sejam. Para tanto precisa manter viva a tensão com os inimigos para garantir o apoio incondicional do "seu povo". O populismo precisa ter sempre um inimigo para lhe declarar a guerra: já Mussolini afirmava: *molti nemici molto onore*! No entanto, nas democracias liberais, lembrando o ensinamento de Karl Popper, o competidor não é um inimigo a ser destruído, mas um adversário a ser respeitado e que amanhã pode se tornar governante sem derramamento de sangue.

Muitas dessas medidas são tomadas com apoio popular, o que confere ao governo uma legitimidade se pensarmos à democracia como mera vontade da maioria, mas levanta preocupações se a pensarmos como respeito dos direitos das minorias e das regras do jogo.

O dilema que enfrenta hoje o Brasil e outros países do mundo pode ser assim expresso utilizando as categorias bobbianas. O Estado Democrático de Direito inclui dois conceitos distintos: a "democracia" e os "direitos", que estão em tensão permanente. *Stricto sensu,* "democracia" significa simplesmente a regra ou a vontade da maioria. Nesse sentido restrito ela recebeu as críticas mais contundentes, desde os tempos antigos até hoje: Platão a considerava uma forma de anarquia, Aristóteles de demagogia, Kant de despotismo, Tocqueville uma tirania da maioria, Stuart Mill uma tirania da opinião pública sobre as minorias, Ortega y Gasset lamentava a *Rebelión de las masas*, Hannah Arendt lançava o seu magistral ensaio sobre os totalitarismos de direita e de esquerda e Elias Canetti chamava a atenção para o *Poder das massas*.

Para evitar o paradoxo ou o oximoro de uma "democracia totalitária" é preciso garantir os direitos de todos e especialmente das

minorias, e não somente os direitos civis e políticos, como também os direitos econômicos e sociais, conforme o liberalismo social de Bobbio, tão relevantes em um país com profundas desigualdades como o Brasil.

A democracia brasileira está submetida a um *stress text* de alta intensidade, e há um perigo real que possa sucumbir. Mas nesses anos de transição da ditadura à democracia foi realizado um enorme trabalho em várias áreas envolvendo milhões de pessoas e milhares de instituições, que permitem confiar que as garantias e as liberdades fundamentais sejam respeitadas; que as instituições e a sociedade civil reajam, resistam e funcionem; que as oposições possam agir e atuar sem impedimentos e perseguições; que o governo não se torne um regime que aos poucos vai sufocando a democracia; que seja parte de um ciclo, um momento, um contraponto a um período anterior e que se volte a uma alternância de governo; enfim que a exceção não se torne a regra.

Isto vale para o Brasil, mas também para outros países do mundo, onde há uma crise do liberalismo político e um avanço do populismo autoritário e do liberalismo econômico (TOSI, 2019). Parafraseando o título de um famoso livro de Bobbio: será que a democracia liberal tem ainda um futuro ou estamos assistindo aos últimos capítulos?

O Brasil é um bom laboratório para responder a essa questão.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção.* São Paulo: Boitempo, 2004.

BARZOTTO, L. F. A democracia plebiscitária, In: IDEM, *A democracia na Constituição*. São Leopoldo-RS: UNISINOS, 2003, pp. 85-130.

BENOIST, Alain de. *Populismo.* La fine della destra e della sinistra. Bologna: Arianna Editrice, 2017.

BOBBIO, N.- MATTEUCCI, N. - PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 1998.

BOBBIO, N. *A democracia dos modernos, comparado à dos antigos (e à dos pósteros).* In: IDEM. *Teoria Geral da Política. A filosofia política e a lição dos clássicos.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2000a, p. 378-379.

BOBBIO, N. Sobre o liberal-socialismo, In: BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política.* A filosofia política e a lição dos clássicos. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000b, p. 354-370.

BOBBIO, N. *O Futuro da Democracia*. 6ª edição. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOBBIO, N. *Ensaio sobre a ciência política na Itália.* Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2002.

BRENNAN, Jason. *Against Democracy*. Princeton: Princeton University Press 2017. (Ebook)

CASTELLS, Manuel. *Ruptura.* A crise da democracia liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

COSTA, Marta Nunes da. *Os Dilemas de Rousseau.* Natureza Humana, Política e Gênero em Perspectiva. Ijui: editora Unijui, 2017.

COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (orgs). *O Estado de Direito. História, teoria e crítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOLLANDA, Cristina Buarque de. *Teoria das elites.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

HUNTINGTON, Samuel P. *A Terceira Onda*. A Democratização no Final do Século XX. São Paulo: Ática, 1994.

JENKINS, Henry. *Cultura da Conexão: Criando valor e significado por meio de mídia propagável***.** São Paulo: Aleph, 2015

LACLAU, Ernesto. *La ragione populista*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Tradução de Renato Aguiar. Prefácio de Jairo Nicolau. Rio de Janeiro: Zahar, 2018

LEVY, Pierre. *Cibercultura.* 3ª Edição. São Paulo-SP: Editora 34, 2010a.

LEVY, Pierre. *As Tecnologias da Inteligência*. O Futuro do Pensamento na Era da Informática. 2ª Edição. São Paulo-SP: Editora 34, 2010b.

LEMOS, André; LEVY, Pierre. O Futuro da Internet: em direção a uma ciberdemocracia. São Paulo-SP. Editora Paulus, 2010.

LYRA, Rubens P. (org.) *Estado e cidadania. De Maquiavel à democracia participativa*, João Pessoa: Editora UFPB, 2006.

LYRA, Rubens. P. *Ouvidoria pública no Brasil*, Modelos em disputa. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo. Antigo e Moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MOUFFE, Chantal. O desafio populista. *Cadernos IHU* Ideias, 2017. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6937-o-desafio-populista.

MOUFFE, Chantal. *Por um populismo de esquerda*. Lisboa: Gradiva, 2019.

MOUNK, Yascha. *The People versus democracy*. Why our freedom is in danger e how to save it. Cambridge - Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2018. (Ebook). Edição brasileira: *O povo contra a democracia.* Porque nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Companhia das Letras, 2019 (Ebook).

NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política.* Ensaios sobre o pensamento político de Rousseau. São Paulo–USP: Discurso Editorial, 2016.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PANIZZA, Francisco (org.). *El populismo como espejo de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

PINKER, Steven. Os populistas estão do lado sombrio da História. Entrevista de Juan Martinez Arhens. *El País Semanal.* 16 jun 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/07/eps/1528366679_426068.html

PINKER, Steven. *O Novo Iluminismo.* Em defesa da razão, da ciência e do humanismo. Trad. Aura Teixeira Motta e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b (Ebook).

POPPER, Karl. *A sociedade Aberta e seus inimigos.* Editora Itatiaia, 2006 (vol. 1 e 2).

PORTINARO, P. P. *Introduzione a Bobbio.* Roma-Bari: Laterza, 2008, p. 108.

RUNCIMAN, David. *How Democracy Ends.* New York: Basic Books, 2018.

RUNCIMAN, David. "Talvez este seja o fim do Estado moderno", diz professor de Cambridge. Folha de São Paulo.21.01.2028. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/01/1951709-estamos-assistindo-ao-fim-do-estado-moderno-diz-professor-de-cambridge.shtml.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia.* Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura*. E exceção brasileira. São Paulo; Boitempo, 2010.

TOSI, Giuseppe *et alii* (orgs). *Justiça de Transição*. Direito à justiça, à memória e à verdade. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

TOSI, Giuseppe. A crise do liberalismo político e a ascensão do liberalismo econômico e do populismo autoritário. O caso do Brasil. *Teoria Politica*. Nuova Serie, Annali IX, 2019, p. 227-249. Disponível em: file:///C:/Users/GIUSEPPE%20TOSI/Downloads/tp-827.pdf

TOSI, Giuseppe; GUIMARÃES, Rubens. *Democracia & Elitismo dos antigos e dos modernos. Ensaios.* Curitiba: CRV, 2020.

ZENAIDE, Luana Lima Gusmão. Democracia e Direitos Humanos. In DA SILVA, Luciano et alii. *Teoria e História conceitual dos direitos humanos e da democracia.* João Pessoa: Rubaiyat, 2021, p. 209-240.

6

DEMOCRACIA, LIBERALISMO E SOCIALISMO EM NORBERTO BOBBIO [1]

O socialismo está indissoluvelmente ligado à democracia.

Não há socialismo sem democracia.

Karl Kautsky.

"A ditadura do proletariado (1919)"

A democracia política não é um simples princípio

tático:

é um valor estratégico permanente, na medida em que

é condição tanto para a conquista quanto para a

consolidação e aprofundamento dessa nova sociedade.

Carlos Nelson Coutinho.

"A Democracia como valor universal (1979)"

Ideias liberais e método democrático vieram gradualmente se combinando num modo tal que, se é verdade que os direitos de liberdade foram desde o início a condição necessária para a aplicação do jogo democrático, é igualmente verdadeiro que, em seguida, o desenvolvimento da democracia se tornou o principal instrumento para a defesa dos direitos de liberdade. Hoje, apenas os Estados nascidos das revoluções liberais são democráticos, e apenas os Estados democráticos protegem os direitos do homem: todos os Estados autoritários do mundo são ao mesmo tempo antiliberais e antidemocráticos.

Norberto Bobbio.

"Liberalismo e Democracia (1994)"

[1] Publicado in *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, Bauru, v. 5, n. 2, p. 51-78, jul./dez., 2017a (9), p. 18-23.

Gabriel Eduardo Vitullo e Davide Giacobbo Scavo, em um interessante ensaio intitulado *O liberalismo e a definição bobbiana de democracia: elementos para uma análise crítica* (VITULLO; SCAVO, 2014, p. 88-105) apresentam várias críticas à concepção bobbiana de democracia e de liberalismo. As principais são que Bobbio coloca a relação entre democracia e liberalismo de maneira tão estreita e linear de tal forma que "não resta muito espaço para a luta por uma democracia pós-liberal ou não liberal" (IDEM, p. 92); que defende uma concepção de democracia "no seu sentido jurídico-procedimental, e não no sentido ético" (IDEM. p. 93); que defende uma concepção elitista e conservadora da democracia, "em oposição a qualquer proposta que venha a desafiar o *status quo*" (IDEM, p. 94). Com isso, afirmam os autores, Bobbio nega a possibilidade de uma "democracia autenticamente popular" (IDEM, p. 3) e promove "o abandono puro e simples de todo conteúdo substantivo, de toda e qualquer aspiração igualitária, de toda e qualquer associação da democracia com ideais de justiça e de transformação social" (IDEM, p. 94). Finalmente os autores concluem que:

> Não há uma diferença substantiva entre velhos e novos liberais (ou liberistas) quando se trata de enfrentar o ideário democrático. Aqui reside o problema da filosofia bobbiana. Aqui está o nó que deve ser desatado por todos aqueles que almejamos uma democracia realmente popular, entendida como autogoverno de mulheres e homens que lutam pela expansão de direitos e liberdades em prol de um futuro melhor (*sic)*. Um projeto, logicamente (*sic*), que visa terminar com o capitalismo e construir outro tipo de configuração social (IDEM, p. 103).

Procurarei neste breve ensaio responder às críticas, em alguns casos pertinentes, em outros nem tanto. O objetivo não é defender Bobbio que não precisa de defensores, nem definir qual é o verdadeiro pensamento de Bobbio, mas a partir de Bobbio retomar questões que mantêm ainda a sua atualidade.

LIBERALISMO E DEMOCRACIA: UM ENCONTRO NECESSÁRIO

Em relação à primeira crítica, ou seja, à relação entre liberalismo e democracia, a posição de Bobbio é mais complexa daquela que os autores apresentam. Por exemplo, em *Igualdade e Liberdade*, Bobbio reconhece uma vinculação estreita, ainda que problemática, entre liberalismo e democracia, afirmando que:

> Na história do Estado moderno, as duas liberdades [negativa e positiva] são estreitamente ligadas e interconectadas, tanto que, quando uma desaparece, também desaparece a outra. Mais precisamente: sem liberdades civis, como a liberdade de imprensa e de opinião, como a liberdade de associação e de reunião, a participação popular no poder político é um engano; mas, sem participação popular no poder, as liberdades civis têm bem pouca probabilidade de durar. Enquanto as liberdades civis são uma condição necessária para o exercício da liberdade política, a liberdade política - ou seja, o controle popular do poder político - é uma condição necessária para primeiro, obter e, depois, conservar as liberdades civis. Trata- se, como qualquer um pode ver, do velho problema da relação entre liberalismo e democracia (BOBBIO, 1997, p. 65).

Bobbio, porém, reconhece que historicamente as duas vertentes ideológicas se confrontaram porque possuem fundamento teóricos distintos: por isso, "a relação entre liberalismo e democracia foi sempre

uma relação difícil: *nec cum te nec sine te"* (BOBBIO, 1994, p. 92). Após citar alguns autores com posições contrastantes sobre o tema, como Constant, Tocqueville, Rousseau e Mazzini, Bobbio afirma:

> Ao longo de toda a história política do século XIX, as duas correntes, com frequência, desenvolveram-se independentemente uma da outra, por vezes se confrontando e se combatendo; o liberal acusava o democrata de preparar o caminho para um novo despotismo, enquanto o democrata acusava o liberal de favorecer, sob o nome de liberdade, o interesse dos *beati possidentes* e de minar a unidade social. Mas, "hoje ninguém mais duvida de que o liberalismo puro e o democratismo puro são posições unilaterais" (BOBBIO, 1997, p. 67)

Apesar das diferenças teóricas, Bobbio reconhece que houve um movimento prático de emancipação para ampliar as liberdades civis e políticas, através do sufrágio universal, que permitiu uma síntese entre liberalismo e democracia. Na coletânea de ensaios intitulada *Liberalismo e Democracia,* Bobbio retoma o tema do encontro entre as duas doutrinas, afirmando que:

> Deve-se dizer que se foi formando uma tal interdependência entre um e outro que enquanto no início puderam se formar Estados liberais que não eram democráticos (a não ser nas declarações de princípios), hoje, Estados liberais não democráticos não seriam mais concebíveis, nem Estados democráticos que não fossem também liberais (BOBBIO, 1994, p. 42).

Concluindo que:

> Existem, em suma, boas razões para crer a) que hoje o método democrático seja necessário para a salvaguarda dos direitos fundamentais da pessoa que está na base do Estado liberal; b) que a salvaguarda desses direitos seja necessária para o correto funcionamento do Estado democrático" (IDEM, p. 43).

Esta relação não foi, porém sempre pacífica; de certa forma, Vitullo e Scavo têm razão em afirmar que a luta pela democracia foi protagonizada pelos movimentos socialistas, "contra o liberalismo", ou pelo menos, contra "o liberalismo realmente existente", apesar das declarações de princípio (LOSURDO, 2006).

Historicamente, a luta do movimento operário e camponês liderada pelo socialismo após as revoluções burguesas, pelo menos na Europa, foi uma luta **contra** as sociedades liberais burguesas pós-revolução francesa, que eram sociedades censitárias e elitistas, nas quais somente um restrito grupo de proprietários gozavam dos direitos e a grande massa da população estava deles excluída.

Esta luta caminhou em duas direções: de um lado, para a ampliação dos direitos civis e políticos que até então eram – como havia visto Marx em *Sobre a questão judaica* (2010) – os direitos "do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade" (MARX, 2010, p. 48); e do outro lado, pela criação de novos e inusitados direitos, os econômicos e sociais, que não cabiam no arcabouço conceitual do liberalismo.

Foram justamente as lutas dos excluídos, das mulheres, dos trabalhadores urbanos e rurais, que permitiram através do sufrágio universal a inclusão das massas populares no sistema político que se tornou assim, pela primeira vez, uma democracia de massa. A outra contribuição relevante do movimento socialista foi a criação dos direitos econômicos e sociais, que não cabiam no liberalismo *stricto sensu*, que considerava a questão social como uma questão de polícia (TRINDADE, 2011).

Bobbio conhece bem esta história[2]. Com efeito, a sua tese central a respeito dos direitos humanos, é que eles não são naturais, mas históricos e frutos de lutas sociais. Em *A era dos direitos* escreve:

> Do ponto de vista teórico, sempre defendi - e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos - que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias caracterizadas **por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes**, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas (BOBBIO, 1992, p. 5).

E isso vale pelos direitos civis e políticos, (de liberdade, ou de primeira geração), mas também pelos direitos sociais (de igualdade ou de segunda geração).

> A liberdade religiosa é um efeito das guerras de religião; as liberdades civis, da luta dos parlamentos contra os soberanos absolutos; a liberdade política e as liberdades sociais, do nascimento, crescimento e amadurecimento do movimento dos trabalhadores assalariados, dos camponeses com pouca ou nenhuma terra, dos pobres que exigem dos poderes públicos não só o reconhecimento da liberdade pessoal e das liberdades negativas, mas também a proteção do trabalho contra o desemprego, os primeiros rudimentos de instrução contra o analfabetismo, depois a assistência para a invalidez e a velhice, todas elas carecimentos que os ricos proprietários podiam satisfazer por si mesmos (IDEM, p. 5, 6).

Com efeito, não era suficiente o reconhecimento de direito civis e políticos, ou seja, de direitos formais, de uma igualdade meramente jurídica e política de todos os cidadãos (MARX, 2010, p. 53)[3], mas era

[2] Ver, por exemplo, a capítulo dedicado a "Liberais e democratas no Século XIX", in *Liberalismo e Democracia*, 1994, p. 49-55.

[3] Em *Sobre a questão judaica* Marx havia criticado a divisão entre o homem e o cidadão da revolução francesa: "Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o

preciso reivindicar uma igualdade material mais efetiva, que permitisse ao maior número possível de pessoas de ter as condições mínimas para poder se desenvolver como seres humanos.

MARX: EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA: REFORMA *VERSUS* REVOLUÇÃO

Mas, estas conquistas não foram somente realizadas "contra" o liberalismo (sobretudo econômico), mas também "contra" o marxismo, e em particular contra Marx. Vamos explicar o porquê desta afirmação aparentemente paradoxal.

A obra de Marx é perpassada pela dialética entre emancipação política e humana desde a juventude até a maturidade. Em *A questão judaica*, Marx reconhece que a emancipação política é um progresso, mas dentro da ordem vigente e apela para uma verdadeira emancipação humana:

> A *emancipação política* de fato **representa um grande progresso;** não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática" (MARX, 2010, p. 54).

homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, 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 abstrato*". Marx havia criticado uma mera emancipação política: "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". (MARX, 210, p. 54).

Décadas mais tarde, na *Crítica ao Programa de Gotha* (MARX, s/d) Marx retomava esta distinção e alertava para o perigo de que o programa se limitasse a uma emancipação política e perdesse de vista a verdadeira emancipação humana; ou seja, que partido social-democrático alemão perdesse de vista a perspectiva revolucionária em nome de concessões e compromissos que o programa assumia com a burguesia e o Estado burguês (inspirados no pensamento de Lasalle). Marx, ao contrário, reafirma decididamente que o objetivo final é a superação radical da sociedade burguesa:

> Na fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades (MARX, s/d, p. 214)

Mas como chegar a este objetivo? Como agir no período de transição para o comunismo, sem trair o horizonte revolucionário? Esta é a questão crucial para todo o movimento comunista: Marx alerta com insistência dos perigos que uma transição "moderada" comporta:

> Cabe, então, a pergunta: que transformação sofrerá o Estado na sociedade comunista? Ou, em outros termos: que funções sociais, análogas às atuais funções do Estado, subsistirão então? Esta pergunta só pode ser respondida cientificamente, e por mais que combinemos de mil maneiras a palavra

> povo e a palavra Estado, não nos aproximaremos um milímetro da solução do problema (IDEM, p. 221).

Marx apela para a "cientificidade" do socialismo, mas pouco ou nada diz sobre o tipo de Estado que precisa construir[4]. Para responder a esta questão, se limita aqui a citar a canônica "ditadura do proletariado" que havia já aparecido no *Manifesto do Partido Comunista*:

> Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista medeia o período da transformação revolucionária da primeira na segunda. A este período corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser outro senão **a ditadura revolucionária do proletariado.** O programa, porém, não se ocupa desta última, nem do Estado futuro da sociedade comunista (IDEM, p. 221).

Esta é a principal crítica de Marx ao programa: arrisca de perder de vista o horizonte revolucionário ao defender bandeiras "democráticas" totalmente insuficientes, que permanecem dentro do horizonte do Estado burguês:

> Suas reivindicações políticas não vão além da velha e surrada **ladainha democrática**: sufrágio universal, legislação direta, direito popular, milícia do povo etc. São um simples eco do Partido Popular burguês, da Liga pela Paz e a Liberdade (IDEM, p. 221).

O equívoco do Programa é a ilusão de que, dentro do Estado capitalista e burguês, possa surgir uma "República democrática" que permita a transição ao comunismo, sem a ditadura do proletariado, ou

[4] Bobbio vai colocar com muita propriedade a questão de que há em Marx (e no marxismo) uma teoria da transição, mas não uma teoria do Estado comunista. (BOBBIO, 1983, p. 37-54. "Existe uma doutrina marxista do Estado?").

seja, sem a derrubada violenta da burguesia. O programa se ilude de arrancar esta república democrática:

> a um Estado que não passa de um despotismo militar de arcabouço burocrático e blindagem policial, guarnecido por formas parlamentares, de mistura com ingredientes feudais e já influenciado pela burguesia; e, ainda por cima, assegurar a este Estado que alguém imagina conseguir isso dele "por meios legais! (IDEM, p. 222).

Marx chama esta estratégia de "democratismo" que esquece o objetivo de "travar a batalha definitiva da luta de classes" para derrubar o Estado da sociedade burguesa.

Por isso, medidas como "cooperativas, sufrágio universal, legislação direta, direito popular, milícia do povo, um imposto único e progressivo sobre a renda, educação popular geral e igual a cargo do Estado, assistência escolar obrigatória para todos, instrução gratuita, liberdade de ciência, liberdade de consciência, jornada normal de trabalho, proibição do trabalho das mulheres e do trabalho infantil", etc. são consideradas por eles medidas paliativas, "fanfarronices e superstições democráticas" porque atuam dentro dos limites burgueses e "não tem nada a ver com o socialismo" (IDEM, p. 223).

Apesar de Engels afirmar, em 1891, ao tornar públicas as críticas de Marx, que "o programa de Gotha foi abandonado em Halle [em um outro congresso], como absolutamente inservível, inclusive por seus próprios autores", foi justamente este o caminho que, na prática, o movimento operário e a socialdemocracia alemã e de outros países europeus seguiram nas décadas sucessivas, pelo menos, até a primeira guerra mundial.

Foi o caminho da reforma e não da revolução, da ampliação dos espaços democráticos e não da ditadura do proletariado, que marcou uma época de desenvolvimento de uma democracia de massa e inclusiva, até a ruptura da Revolução de Outubro na qual Lenin seguiu fielmente as críticas de Marx ao programa de reformas de Gotha e promoveu a ditadura do proletariado, que aos poucos se transformou na ditadura do partido sobre o proletariado.

Ao final, Marx parece ser um "ideólogo alemão", do tipo que ele criticava em *A ideologia alemã*, mais preocupado com a ortodoxia da teoria do que com a sua capacidade de explicar a realidade. Se a realidade se demonstra refrataria, pior para ela, o importante é manter a pureza da doutrina: postura esta que dará origem à longa tradição da escolástica marxista, que então começaria com o próprio Marx.

A este respeito, o debate entre Kautsky (1979) e Lênin (1977) sobre o caráter da revolução soviética mantém a sua atualidade e relevância (LYRA, 2013). Com relação à ditadura do proletariado, enquanto Lênin mantinha uma fidelidade quase que literal a Marx, Kautsky operava uma revisão do pensamento marxiano, pelo menos em dois pontos fundamentais: criticando as teorias da ditadura do proletariado e da extinção do Estado no comunismo.

Escreve, a respeito da primeira questão, Rubens Pinto Lyra (2013, p. 140):

> Na sua obra *A ditadura do proletariado,* Kautsky procede à revisão do pensamento de Marx o conceito de ditadura do proletariado e o sobre o fim do Estado. Sobre a **ditadura do proletariado**, Kautsky se exprime nos seguintes termos: "é verdade que a democracia não dá a certeza da transição

> pacífica, mas infalivelmente essa transição é impossível sem democracia" (1979, p. 30). Em 1919, ele propôs uma substituição do termo de "ditadura" por "domínio", de tal forma que não se fosse induzido a pensar que o regime de transição para o socialismo seria antidemocrático.

E sobre a extinção do Estado, escreve:

> Kautsky também critica a utopia marxiana da **extinção do Estado**, reiteradamente defendida pelos bolcheviques. A ditadura exercida por estes demonstra que não é possível conceber a eliminação da burocracia vez que as empresas, os sindicatos e as cooperativas e os partidos políticos não podem prescindir de funcionários especializados já que o povo não pode administrar a si mesmo. Ele tem, "[...] necessidade de seus próprios órgãos para a realização de assuntos concernentes à administração de suas organizações. Tem necessidade, sobretudo, da mais poderosa de suas organizações: do Estado. Em lugar de autogoverno, é melhor se falar de autodecisão do povo [...]". (LYRA, 2013, p. 141).

Concluindo que:

> Assim, para Kautsky, o Estado, como órgão regulador, é necessário sob o socialismo, embora expungido de seu conteúdo de classe. Isso porque que a sociedade continuaria a necessitar de um órgão que contenha seus impulsos particularistas. Quer dizer, de um novo Estado, apoiado numa "democracia sem classes" (LYRA, 2013, p. 141).

Quem dos dois foi fiel ao pensamento de Marx, é difícil dizer: talvez os dois. Kautsky porque, como Marx, sabia que a transição ao socialismo se daria em um país capitalistamente avançado e de uma forma se não propriamente pacífica, de certa maneira "natural" a partir da explosão das contradições que o próprio sistema geraria sem precisar recorrer à violência revolucionária. Lênin porque, como Marx, não acreditava na via pacífica nem para o Oriente nem para o Ocidente, e assumia as

críticas de Marx as "fanfarronices do democratismo" e a uma visão moderada e etapista da revolução. Lênin nunca foi um democrático e sempre desprezou a democracia burguesa, criando assim uma longa geração de seguidores neste caminho até hoje.

LIBERALISMO, DEMOCRACIA E SOCIALISMO

Mas voltamos a Bobbio. Assim como advoga uma possível conciliação entre liberalismo e democracia, o filósofo defende uma vinculação entre democracia e socialismo. Bobbio entende que é possível uma leitura do socialismo como herdeiro do Iluminismo e da Revolução francesa, que dá continuidade às bandeiras de liberdade, igualdade e fraternidade sem uma ruptura revolucionária (como defendiam Marx e Lenin), mas através de um lento e constante processo de reformas que conciliasse as liberdades fundamentais (que não são somente burguesas) com uma concepção de igualdade material, pelo menos como igualdade de oportunidades, que exigia uma intervenção positiva do Estado na economia e na sociedade para a sua realização; e que realizasse isso sem violência, ou com a violência legitima do Estado de Direito.

A respeito do tema, Bobbio cita a doutrina dominante da incompatibilidade entre socialismo e liberalismo, em um ensaio intitulado *Tradição e Herança do Liberal-socialismo*:

> No nível ideológico, por um lado, o socialismo – em sua manifestação histórica mais influente por tradição, que na Europa de certo é a marxista, e depois nos países de socialismo real, o marxismo-leninismo – tem como adversário principal o liberalismo, interpretado como manifestação do pensamento individualista burguês, do ideal do *homo œconomicus*, que

> transforma toda relação humana numa relação de intercâmbio utilitarista. Por outro lado, o pensamento liberal, em suas argumentações teóricas mais acabadas e argumentadas, considera como seu principal adversário o socialismo, seja ele econômico, político ou filosófico" (BOBBIO, 2003, p. 511)[5].

Bobbio critica esta contraposição em nome de uma possível conciliação:

> A ideia de que o socialismo não é a antítese do liberalismo, mas, de certa maneira, sua continuação e complementação é o principal enfoque do socialismo liberal italiano. Não devemos esquecer que Carlo Rosselli se inspirou em Rodolfo Mondolfo, que, apesar de se declarar marxista, ressaltou o aspecto humanista do pensamento de Marx [...] No começo do século Mondolfo escreveu um ensaio *Da Declaração dos direitos ao Manifesto dos Comunistas* (1906), no qual se propunha claramente pôr em relevo a novidade na continuidade, interpretando o marxismo como fruto de amadurecimento natural dos ideais da Revolução Francesa, e não como uma ruptura violenta com o passado (IDEM, p. 511).

E continua:

> Em termos um tanto esquemáticos, a emancipação política, que foi obra da revolução francesa, teria sido seguida pela emancipação econômica. Aliás a Revolução Francesa foi precedida, por sua vez, com a Reforma e o processo de secularização dela decorrente, pela emancipação religiosa. As emancipações religiosa e política esperavam ser complementadas pela emancipação econômica. [...] As duas primeiras formas de emancipação tiveram êxito; a terceira mostrou-se mais difícil (IDEM, p. 513)

Concluindo que:

[5] Mas em seguida cita como representantes do liberalismo dois autores como Hayek e Von Mises, ou seja, os expoentes do liberalismo econômico ou *liberismo*.

> [...] Todavia o remédio que ele [Marx] propôs, ou que os movimentos políticos dele decorrentes procuraram aplicar, teve os efeitos perversos que todos vemos hoje em dia. Foi justamente esse efeito perverso que, nos últimos anos, ressuscitou o ideal do socialismo liberal (IDEM, p. 513).

Em suma, Bobbio procura conciliar a liberdade negativa do liberalismo (de não interferência na esfera privada) com a liberdade positiva do Estado provedor de direitos básicos, tantos civis e políticos como econômicos e sociais. Trata-se ao final não de um mero desejo, mas de uma realidade histórica que vingou na Europa do *welfare-state* e do Estado como propulsor da reconstrução e do desenvolvimento econômico e social, nas décadas que seguiram a segunda guerra mundial, pelo menos, até a queda do comunismo no começo dos anos 90.

De certa forma Vitullo e Scavo têm razão quando afirmam que em Bobbio "não resta muito espaço para a luta por uma democracia pós-liberal ou não liberal". Em primeiro lugar, porque as únicas democracias "não liberais" que ele conheceu foram os regimes comunistas da União Soviética e do Leste Europeu (as *Repúblicas Democráticas*), que não foram certamente um exemplo de "forma superior" de democracia, nem de liberdade e que desmoronaram com a queda do muro de Berlim; ou a China de Mao Zédōng, que ele visitou nos anos cinquenta do século passado.

Mas também porque não me parece que na atualidade existam regimes democráticos "não liberais". A menos que se pense na China pós-Mao, ou nas revoluções islâmicas, ou no bolivarismo, não vejo no horizonte o surgimento de regimes "não liberais" que expressem uma forma "mais autêntica" de democracia. E finalmente, porque os autores

em nenhum momento explicam ou definem minimamente os traços do que seria uma democracia "não" ou "pós-liberal".

Efetivamente, e este não me parece ser um limite, seria impensável para Bobbio considerar os direitos de liberdade como direitos meramente burgueses: embora tais direitos nasçam com as revoluções burguesas, eles assumem historicamente um valor mais amplo e são reivindicados por outras classes em contextos históricos diferentes, tornando-se assim direitos fundamentais que devem ser garantidos em qualquer sociedade, inclusive a socialista.

Mas não é somente Bobbio que defende esta tese: que a democracia, como regras do jogo, mas também como garantia das liberdades e dos direitos individuais e coletivos, (cuja afirmação contou com a contribuição decisiva da classe trabalhadora contra o *liberismo* econômico), é algo reconhecido por dirigentes e intelectuais marxistas e socialistas que chegaram a afirmar a democracia como "valor universal" (BERLINGUER, 2009)[6]. No Brasil, Carlos Nelson Coutinho, um dos mais importantes pensadores marxistas, em 1979, no livro *A Democracia como valor universal* fazia uma importante distinção entre gênese e validade histórica, numa aparente "fidelidade" ao pensamento de Lenin, mas em realidade "contra" o leninismo:

> Se quisermos ser fiéis ao *método* de Lênin, temos de chegar à seguinte conclusão: é verdade que o conjunto das liberdades democráticas em sua

[6] "Universal", neste debate que se deu em plena guerra fria, deve ser entendido como um valor fundamental para a superação da histórica divisão entre os países da Europa do Leste e do Oeste, mas também da divisão do movimento socialista desde a revolução soviética. Sabemos como estas tentativas que teve o nome de *Eurocomunismo* na Europa ocidental, e de *Glasnost* e *Perestroika* na União Soviética não tiveram êxito.

> forma moderna (o princípio da soberania e da representação popular, o reconhecimento legal do pluralismo etc.) tem sua *gênese histórica* nas revoluções burguesas, ou mais precisamente, nos amplos movimentos populares que terminaram (mais ou menos involuntariamente) por abrir o espaço político necessário à consolidação e reprodução da economia capitalista; mas é igualmente verdade que, para o materialismo histórico, não existe identidade mecânica entre *gênese* e *validade.*

E concluía afirmando que:

> Portanto, para aqueles que, em nome dos interesses histórico-universais dos trabalhadores, lutam pelo socialismo, a democracia política **não é um simples princípio tático: é um valor estratégico permanent**e, na medida em que é condição tanto para a conquista quanto para a consolidação e aprofundamento dessa nova sociedade (COUTINHO, 1979, p. 36 e 37)[7].

PROCEDIMENTALISMO E ELITISMO.

Com essas afirmações entramos na discussão da segunda questão levantada pelos autores, ou seja, de que a concepção de Bobbio de democracia seria meramente "no seu sentido jurídico-procedimental, e não no sentido ético": ela me parece contrária a quanto Bobbio escreveu sobre o tema. É verdade que Bobbio é conhecido pela sua concepção da democracia como "regras do jogo", mas as regras se fundamentam para

[7] Para Coutinho, o valor estratégico da democracia é o primeiro movimento de um binômio indissolúvel: "não há socialismo sem democracia", muito mais complexo e difícil é o segundo momento: "não há democracia sem socialismo". A homenagem ao "método de Lenin", não esconde a substancial diferença de Coutinho com o líder revolucionário bolchevique, embora ele atribua a Stalin a maior responsabilidade pela eliminação da democracia na União Soviética. Da mesma forma, a crítica ao "formalismo oportunista de Kautsky" não pode esconder a substancial semelhança entre as críticas do filósofo brasileiro e a do "renegado Kautsky" ao marxismo-leninismo. Ver a respeito as observações de Valério Arcary: "Mas, os recém-convertidos à democracia como valor universal não podiam recorrer aos textos de Kautsky como fundamento teórico, porque vinham de uma tradição em que, pelo menos nas palavras, era preciso manter a referência à Revolução de Outubro" (ARCARY, 2002, p. 102).

ele num conjunto de valores fundamentais sem os quais o jogo não poderia nem começar. As regras do jogo são uma condição necessária da democracia, mas não suficiente. A democracia para Bobbio possui duas conotações fundamentais: é procedimental, mas também ética, pressupõe a defesa de um conjunto de valores ético-políticos que lhe dão legitimidade; dentre eles, a tolerância, o pluralismo, a não violência, e o respeito dos direitos humanos.

A respeito do tema acredito que os estudos de Assis Brandão são bastante elucidativos. A tese principal de Brandão, muito bem documentada, é que a concepção procedimental e a ética correspondem a temporalidades diferentes da obra de Bobbio: a concepção ética (mais utópica) das décadas de 40, a procedimental (mais realista e desiludida) das décadas seguintes. O ensaio de Brandão mostra as "fases" ou "oscilações" do pensamento de Bobbio, que é uma obra aberta e não sistemática (BRANDÃO, 2013, p. 139-196). Porém, apesar da ênfase maior ou menor nos valores éticos, eles são para Bobbio indispensáveis para o funcionamento das regras do jogo, como pode verificar qualquer leitor atento da sua obra.

Como conciliar estes valores com a concepção elitista que Bobbio atribui à democracia? Os autores associam a concepção procedimental com a elitista que Bobbio recebe de Kelsen e sobretudo de Schumpeter: a democracia como conjunto de regras formais que regulamentam a competição entre as elites pela disputa do consenso popular.

Afirma Brandão:

> De maneira realista, Bobbio vê a existência das elites como um fato. Segundo ele, "que as minorias guiem e as maiorias sejam guiadas, manobradas, manipuladas, mesmo nos sistemas democráticos - falo daqueles reais, não daqueles apenas imaginados - é um fato" (BOBBIO, 1996, p.198)[8]. A sua percepção é realística, pois, dificilmente, hoje, se questionaria a ocorrência de elites nas sociedades, mesmo naquelas com um nível de desenvolvimento ainda relativamente pouco avançado. No entanto, ao contrário de Mosca e Pareto, Bobbio não é um antidemocrata. Para ele, a teoria das elites é de natureza científica. A ocorrência de elites, entretanto, em sua opinião, não é impeditiva à existência da democracia. Para isso, todavia, é necessário um entendimento particular da democracia, das elites e da articulação entre ambas. (BRANDÃO, 2013, p. 162).

Esta visão realista vale tanto para a direita como para a esquerda: também o marxismo pode ser lido como um elitismo de esquerda. Para Bobbio o marxismo, do ponto de vista do processo histórico real, foi um movimento político que realizou na prática a teoria elitista, na medida em que afirmou o papel do intelectual de elevar as massas a um saber "científico" já definido, que nada mais é que o marxismo como materialismo histórico e dialético. Neste sentido, afirma Bobbio, num ensaio intitulado *Intelectuais* e reunido na antologia organizada por Santillán:

> Que a revolução tinha de ser guiada por homens esclarecidos era uma ideia que vinha de longe, e que estava fadada a atravessar, às vezes dissimulada, mas nunca definitivamente rechaçada, toda a história do movimento operário. [...] Neste sentido, a revolução bolchevique poderia ser catalogada como uma revolução de intelectuais (e, de fato, a maior parte da classe

[8] A citação é retirada de BOBBIO, N. *Tra due Repubbliche*. Roma: Donzelli, 1996a.

> dirigente do grupo bolchevique era composta por membros da *intelligentsia*"). (BOBBIO, 2003, p. 459).

Ao final, o que são o vanguardismo leninista e a teoria e a prática do partido bolchevique na Revolução russa, mas também a versão ocidental do "partido de quadros e de massa", como "moderno príncipe" proposto por Gramsci e realizado na Itália do após-guerra por Togliatti, senão uma versão "de esquerda" da teoria das elites?[9]

Bobbio, portanto, concorda com a teoria elitista de Schumpeter, mas se distancia dela em dois aspetos importantes: em relação à participação popular e ao mercado político.

ELITISMO E PARTICIPAÇÃO: PROCURANDO UMA COMPLEMENTAÇÃO.

Bobbio defende uma concepção da democracia que pode ser definida "mista", (TOSI, 2013, p. 223-249) porque comporta a convivência de formas democráticas distintas: a representativa/elitista e direta/participativa. A forma mista se contrapõe à procura de uma forma "pura" de democracia que não existe e nem pode existir, evitando utopias que podem se transformar em pesadelos ou em frustrações permanentes.

Concordo então com os autores de que Bobbio é contrário à democracia direta enquanto "excesso de democracia", que ele define como "plebiscitária" (retomando uma definição de Weber), mas não é contrário à democracia participativa quando ela é vista não como uma

[9] Ver: TOSI, G. Bobbio Leitor de Gramsci: Elementos para uma Teoria Gramsciana das Elites. *Problemata: R. Intern. Fil*. V. 10. n. 3 (2019), p. 73-90.

alternativa "superior" à democracia representativa, mas como uma necessária complementação.

Para ele, nas sociedades modernas não é possível nem desejável a transição de uma democracia representativa para uma democracia direta. Isto se deve não somente às dimensões e complexidade dos Estados modernos, mas sobretudo à necessidade de salvaguardar o pluralismo, as liberdades e garantias individuais e a livre manifestação do conflito e do dissenso social. O povo não é algo homogêneo, não possui um interesse comum unívoco, uma vontade geral, mas é composto por uma pluralidade de ideologias e de interesses que precisam ser mediados pelo Estado, como escreve Bobbio em *O futuro da Democracia*:

> O que significa então dizer que a democracia dos modernos deve fazer as contas com o pluralismo? Significa dizer que a democracia de um estado moderno nada mais pode ser que uma democracia pluralista. [...] A teoria democrática toma em consideração o poder autocrático, isto é, o poder que parte do alto, e sustenta que o remédio contra este tipo de poder só pode ser o poder que vem de baixo. A teoria pluralista toma em consideração o poder monocrático, isto é, o poder concentrado numa única mão, e sustenta que o remédio contra este tipo de poder é o poder distribuído (BOBBIO, 2000, p. 60).

As sociedades modernas não podem funcionar sem a mediação da representação, mas a representação pode conviver com a participação:

> Democracia representativa e democracia direta não são dois sistemas alternativos (no sentido de que onde existe uma não pode existir a outra), mas são dois sistemas que se podem integrar reciprocamente. Com uma fórmula sintética, pode-se dizer que, num sistema de democracia integral, as duas formas de democracia são ambas necessárias, mas não são consideradas em si mesmas suficientes (IDEM, p. 52).

O tamanho e a complexidade dos Estados modernos, assim como o seu caráter pluralista, inviabilizam as formas de democracia direta das cidades-estados antigas, assim como as formas de democracia plebiscitárias modernas; mas possibilitam formas de democracia participativa, tais como as assembleias populares (limitadas aos governos locais) e o *referendum*[10]. A participação dos cidadãos na vida política é, para Bobbio, extremamente salutar e necessária para corrigir os vícios da representação que tende a concentrar o poder numa elite econômica, política e social. Ela deve se desenvolver em duas direções: para a democratização do Estado, mas também para a democratização da sociedade.

> Com uma expressão sintética pode-se dizer que, se hoje se pode falar de processo de democratização, ele consiste não tanto, como erroneamente muitas vezes se diz, na passagem da democracia representativa para a democracia direta quanto na passagem da democracia política em sentido estrito para a democracia social (BOBBIO, 2000, p. 54).

Reconheço, porém, como já escrevi num outro ensaio (TOSI, 2016, p. 61-62) que, assim como na teoria marxista falta uma doutrina do Estado, na teoria de Bobbio falta uma teoria do lugar da economia (capitalista, conceito muito pouco usado por Bobbio e menos ainda analisado) na teoria da democracia. Sua teoria é eminentemente política; ela não avança no terreno da economia e, quando o faz, encontra impasses e aporias que não consegue superar.

[10] Exemplos de democracia participativa no Brasil são os Conselhos de Direitos, as experiências de orçamento participativo, as ouvidorias etc. Ver: LYRA, 2013, p. 349-384.

Na verdade, uma resposta implícita está no "moderatismo bobbiano": se não é possível em democracia fazer saltos qualitativos, ou seja, revolucionários, mas somente reformas gradativas, o socialismo assim como entendido pelos marxistas nunca será possível, permanece somente uma utopia no sentido pejorativo do termo. O que pode acontecer, e de fato aconteceu historicamente, é um compromisso entre economia capitalista e democracia liberal, através da experiência da socialdemocracia europeia: o máximo de síntese possível, como escreve Bobbio em *Qual socialismo*:

> O ponto máximo atingido até hoje pelos estados socialdemocratas foi o *Welfare-state*, não o Estado socialista. O que faz com que nos encontramos, hoje, frente a uma situação que pode ser resumida, um pouco drasticamente, nos seguintes termos: ou capitalismo com democracia ou socialismo sem democracia" (BOBBIO, 2001, p. 33).

De fato, afirma Bobbio, até o momento, nenhuma sociedade capitalista transitou democraticamente, ou seja, respeitando as "regras do jogo", do capitalismo para o socialismo. O que aconteceu, depois da queda de muro de Berlim, foi o contrário, um sistema econômico-político socialista se transformou repentinamente num sistema capitalista de democracia liberal: uma verdadeira revolução às avessas, ou uma "utopia virada pelo avesso" (*utopia capovolta*) (BOBBIO, 2003, pp. 433-35).

Inversão da utopia comunista que abriu as portas para "o despertar da ofensiva" do neoliberalismo, que Bobbio critica abertamente.

LIBERALISMO VERSUS LIBERISMO

Com relação à outra diferença com Schumpeter, devemos considerar que o pensador austríaco era um economista e possuía uma visão economicista da política como competição no "mercado" político. Os autores atribuem também a Bobbio esta concepção e citam uma frase de *O Futuro da democracia*, no capítulo dedicado a *Liberalismo velho e novo*, tendo como subtítulo *O mercado político*.

> Devem-se sobretudo aos economistas a descoberta e o desenvolvimento da analogia entre o mercado e a democracia. Trata-se de uma analogia que deve ser considerada com a máxima cautela, tantas são as afinidades aparentes e as diferenças substanciais. Não deixa, entretanto, de ser iluminante a ideia de Max Weber — retomada, desenvolvida e divulgada por Schumpeter — de que o líder político pode ser comparado a um empresário cujo rendimento é o poder, cujo poder se mede por votos, cujos votos dependem da sua capacidade de satisfazer interesses de eleitores e cuja capacidade de responder às solicitações dos eleitores depende dos recursos públicos de que pode dispor. Ao interesse do cidadão eleitor de obter favores do estado corresponde o interesse do político eleito ou a ser eleito de concedê-los. Entre um e outro estabelece-se uma perfeita relação de *do ut des:* um através do consenso confere poder, o outro através do poder recebido distribui vantagens ou elimina desvantagens (BOBBIO, 2000, p. 138).

A citação deve ser lida no contexto. Bobbio não está defendendo aqui a positividade do mercado político, semelhante ao mercado econômico, mas está simplesmente constatando (e lamentando) este fenômeno. Usando os termos de Bobbio, está descrevendo o mercado político, não o está prescrevendo. Este é um ponto que o divide da teoria elitista de Schumpeter.

Esta postura crítica é acentuada quando, no mesmo livro, Bobbio reitera uma vez mais a sua distância e aversão ao liberalismo econômico, que os italianos chamam de *liberismo*. Ao debater o novo liberalismo, ou seja, o neoliberalismo que estava se impondo após a queda do comunismo como pensamento e prática dominante, Bobbio manifesta a sua preocupação e o seu dissenso:

> Pode-se descrever sinteticamente este despertar do liberalismo através da seguinte progressão (ou regressão) histórica: a ofensiva dos liberais voltou-se historicamente contra a socialismo, seu natural adversário na versão coletivista (que é, de resto, a mais autêntica); nestes últimos anos, voltou-se também contra o estado do bem-estar, isto é, contra a versão atenuada (segundo uma parte da esquerda também falsificada) do socialismo; agora é atacada a democracia, pura e simplesmente. **A insídia é grave**. **Não está em jogo apenas o estado do bem-estar, quer dizer, o grande compromisso histórico entre o movimento operário e o capitalismo maduro, mas a própria democracia**, quer dizer, o outro grande compromisso histórico precedente entre o tradicional privilégio da propriedade e o mundo do trabalho organizado, do qual nasce direta ou indiretamente a democracia moderna (através do sufrágio universal, da formação dos partidos de massa etc.) (BOBBIO, 2000, p. 141).

Bobbio é um liberal, mas defensor do liberalismo político e não do *liberismo* econômico, que entende como uma ameaça à democracia. Por isso, discordo dos autores quando afirmam que "não há uma diferença substantiva entre velhos e novos liberais (ou liberistas) quando se trata de enfrentar o ideário democrático". Assim como discordo da afirmação de que há em Bobbio: "O abandono puro e simples de todo conteúdo substantivo, de toda e qualquer aspiração igualitária, de toda e qualquer associação da democracia com ideais de justiça e de transformação social".

Há sim uma crítica à democracia direta entendida de forma monista e como alternativa à democracia representativa, porque pode cair em formas autoritárias ou de tirania da maioria; isto porque o princípio da democracia, entendido *stricto sensu* como vontade da maioria, tende a ser absoluto se não encontra limites, contraposições, balanceamentos no outro princípio fundante do Estado de Direito, que é a garantia dos direitos individuais e das minorias.

Bobbio alerta realisticamente, em *Qual Socialismo*, que a construção de uma "democracia operária" vai enfrentar dificuldades iguais ou maiores das encontradas pela "democracia burguesa":

> Qualquer pessoa que comece a estudar o problema de uma teoria alternativa do Estado, não deverá esquecer que a democracia operária (se não quiser ser uma mistificação a mais) encontrará pela frente as mesmas dificuldades (ou talvez maiores) que as que teve que enfrentar, às vezes sendo obrigada a se dobrar, derrotada, a democracia burguesa. Se o socialismo é difícil (para citar o título de um conhecido livro)[11] a democracia o é mais ainda" (BOBBIO, 2001, p. 35).

Neste sentido, um ponto frágil da argumentação dos autores está justamente nos conceitos extremamente vagos, não definidos e problemáticos de "povo" de "poder popular", de "democracia autenticamente (?) popular", de "um poder que está nas mãos das classes subalternas". A tirania da maioria não é uma invenção bobbiana para esconjurar "a ameaça do poder popular" e "neutralizar a forca política das classes subalternas" como afirmam os autores, mas é uma ameaça real que leva ao autoritarismo. Ao final, os regimes totalitários de

[11] Bobbio se refere ao livro de Danilo Zolo. *La democrazia difficile*. Roma: Editori Riuniti, 1989.

esquerda (stalinismo) e de direita (fascismo, nazismo) possuíam um amplo e esmagador consenso popular.

O pressuposto implícito destas afirmações, que não podemos desenvolver aqui, é que "o povo", a "classe trabalhadora", o proletariado", a "multidão", conforme os diferentes contextos e ideologias, possuem um interesse unívoco enquanto classe oprimida. Segundo os cânones do materialismo histórico e dialético, entendido como "ontologia do ser social", a condição econômico-social determina ou condiciona a consciência social; mas esta consciência de classe não nasce espontaneamente, cabe ao partido como intelectual coletivo "elevar" a autoconsciência da massa ao nível da sua missão histórica. É este o pressuposto profundo do elitismo cientificista e ao mesmo tempo messiânico do marxismo: elevar a classe ao reconhecimento dos seus "verdadeiros" interesses, mesmo "contra" a própria classe trabalhadora, quando ela não reconhece que esses são os seus verdadeiros interesses. O que abre toda a discussão que Bobbio enfrenta em várias passagens sobre o marxismo como filosofia da história e os seus êxitos autoritários[12].

Cabe aqui citar uma passagem das mais esclarecedoras, do ensaio *Os intelectuais*, da antologia organizada por Santillán:

> Quando Marx, num texto da juventude, enunciava sua famosa tese de que "a teoria se transforma em poder material tão logo se apodera das massas", de que "a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, assim como o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais", e de que "a filosofia não pode realizar-se sem suprimir o proletariado, e o proletariado não pode abolir-se sem antes se realizar na filosofia", ele

[12] Especialmente em *Qual Socialismo* (2001) e *Nem com Marx, nem contra Marx* (2006).

> enunciou as premissas e propôs o ideal da identificação entre teoria e prática. (BOBBIO, 2003, p. 459)[13].

E colocou nas costas do proletariado o pesado fardo de ser o herdeiro e realizador da filosofia clássica alemã!

CONCLUINDO

O fio condutor que procuramos seguir neste ensaio, é que Bobbio, como é do seu feitio, procurou superar as dicotomias e encontrar uma síntese entre tradições políticas contrastantes, elaborando um caminho (não linear e cheio de dificuldades) que leve do liberalismo, para a democracia e da democracia para o socialismo. Bobbio identificava como adversários deste percurso tanto o neoliberalismo ou liberismo econômico, que considerava uma grave ameaça à democracia e à liberdade política, quanto o comunismo revolucionário defendido pelo marxismo-leninismo, que conduzia ao totalitarismo; e levantava a sua proposta de socialismo liberal ou de liberalismo social.

Segundo Bobbio, as dicotomias e as antíteses entre liberalismo e socialismo, aparentemente irreconciliáveis, "estão fadadas a se atenuar transformando o oximoro em uma síntese, à medida que nos afastamos dos movimentos socialistas influenciados pelo marxismo", e cita como exemplo o liberal-socialismo de Stuart Mill e Hobhouse, mas também de Bertrand Russell, na Inglaterra, de John Dewey nos Estados Unidos, os dos irmãos Rosselli, de Guido Calogero e Piero Gobetti na Itália, que foram socialistas, mas não marxistas (BOBBIO, 2003, p. 508-509).

[13] O texto de Marx está na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução.*

A mesma posição vale para o lado liberal: o oximoro se atenua se não se consideram as críticas radicalmente antissocialistas de Vilfredo Pareto (em *Sistemas Socialistas*), de Ludwig von Mises (*Socialismo*) ou de Friedrich von Hayek (*O Caminho para a Servidão*), ou seja, dos críticos mais radicais do socialismo e do comunismo (BOBBIO, 2003, p. 507).

Os acontecimentos históricos que levaram à queda do comunismo soviético deram razão a Bobbio e aos liberais e socialistas que optaram pelo socialismo reformista, liberal-democrático ou social-democrático.

No entanto, apesar do curto espaço de tempo desde a sua morte, o mundo em que nós vivemos não é mais o de Bobbio, está se transformando vertiginosamente. A esperança de Bobbio, e de muita gente, de que, após a queda do comunismo, o mundo entraria num processo de internacionalização do Estado Democrático de Direito, e que finalmente a democracia e o liberalismo se encontrariam e espalhariam pelo mundo não se realizou (senão em parte). As "promessas não cumpridas" e os "obstáculos não previstos" para a afirmação da democracia, que Bobbio havia identificado, em *O futuro da democracia* (2000) se agigantaram com o avanço da ofensiva neoliberal e liberista, e antigos e novos problemas sempre mais graves se acumularam, ameaçando tanto o liberalismo como a democracia e afastando para horizontes longínquos o ideal do socialismo, nesses tempos de capitalismo financeiro globalizado triunfante.

As categorias políticas, jurídicas e sociais de Bobbio – o reformismo, o moderatismo, a ojeriza ao fanatismo, a opção pelo diálogo, pela tolerância, pelo entendimento entre concepções antagônicas, a conciliação da liberdade com a igualdade –, parecem tão

frágeis nesses momentos conturbados e radicalizados; mas constituem uma preciosa herança que devemos cultivar e adaptar para os tempos complexos que estamos vivendo.

Cabe a nós encontrar um pensamento que seja à altura do nosso tempo, decifrar o enigma da esfinge que nos está devorando, pensar com e para além de Bobbio, procurando não repetir os erros do passado, mantendo viva a lição de Romain Rolland, retomada por Gramsci e atualizada por Bobbio: "o pessimismo da inteligência" não deve abalar "o otimismo da vontade".

É o que ele certamente Bobbio faria se estivesse presente fisicamente, porque espiritualmente continua vivo na sua obra.

REFERÊNCIAS

ACHEN, Christopher - BARTELS, Larry. *Democracy for Realists. Why Elections do Not Produce Responsive Government.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

ARCARY, Valério. Kautsky e as origens históricas do centrismo na esquerda. In: *Revista Outubro*, N. 7, 2002, p. 77-102.

BARZOTTO, L. F. A democracia plebiscitária, In: IDEM, *A democracia na Constituição*, São Leopoldo-RS, UNISINOS, 2003, pp.85-130.

BENOIST, Alain de. *Beyond Human Rights*. Defending freedom. Arktos Media Ltd., 2011 (Edição do Kindle). Original. *Au-delà des droits de l'homme : Pour défendre les libertés,* Paris: Krisis, 2004.

BENOIST, Alain de. *Populismo.* La fine della destra e della sinistra. Bologna: Arianna Editrice, 2017.

BERLINGUER, Enrico. *A democracia, valor universal*. Seleção, tradução, introdução e notas de Marco Mondaini. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

BOBBIO, N. O modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, N. – BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política moderna.* Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 17-112.

BOBBIO, N. *Gramsci e os estudos políticos na Itália* In

BOBBIO, N. *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, pp. 89-106

BOBBIO, N. *A democracia dos modernos, comparado à dos antigos (e à dos pósteros).* In:

IDEM. *Teoria Geral da Política. A filosofia política e a lição dos clássicos.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2000a, p. 378-379.

BOBBIO, N. *Ensaio sobre a ciência política na Itália.* Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2002.

BOBBIO, N. *Igualdade e liberdade.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BOBBIO, N. *Liberalismo e democracia.* Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOBBIO, N.- MATTEUCCI, N. - PASQUINO, G. *Dicionário de Política.* Brasília: UnB, 1998.

BOBBIO, N. *O Futuro da Democracia.* 6ª edição. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOBBIO, N. Sobre o liberal-socialismo, In: BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política.* A filosofia política e a lição dos clássicos. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000b, p. 354-370.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, N. *O futuro da Democracia.* Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BOBBIO, N. *Ensaio sobre a Ciência Política na Itália.* Brasília: Editora UnB, 2002.

BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx.* Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

BOBBIO, N. *O filósofo e a política.* Antologia. Organização de José Fernández Santillán. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOBBIO, N. *Qual socialismo.* Debate sobre uma alternativa. Trad. Iza de Salles Freaza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

BRANDÃO, Assis. As duas concepções de democracia em Bobbio: a ética e a procedimental. In TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, p. 139-196.

BRENNAN, Jason. *Against Democracy*. Princeton: Princeton University Press 2017. (eBook)

CASTELLS, Manuel. *Ruptura.* A crise da democracia liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CHUEIRI, Vera Karam de - GODOY Miguel G. Constitucionalismo e Democracia – Soberania e Poder Constituinte. *Revista Direito GV*, São Paulo 6(1), p. 159-174, Jan-Jun 2010.

COSTA, Marta Nunes da. *Rousseau.* Natureza Humana, Política e Gênero em Perspectiva. Ijui: editora Unijui, 2017.

COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (orgs). *O Estado de Direito. História, teoria e crítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

D'ORSI. Angelo (org.) *Gli ismi della politica*. Roma: Viella, 2010.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOLLANDA, Cristina Buarque de. *Teoria das elites.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

HUNGTINGTON, Samuel P. *A Terceira Onda*. A Democratização no Final do Século XX. São Paulo: Ática, 1994.

KAUTSKY, Karl. *A ditadura do proletariado*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LACLAU, Ernesto. *La ragione populista*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

LENIN, Wladimir A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky. In *Obras Escolhidas em Três Tomos.* Lisboa: Edições Avante! Moscovo: Edições Progresso, 1977. Disponível em:

LEVITSKY, Steven. ZIBLATT, Daniel. *How Democracies Die.* And how ours can be saved. New York: Crown Publishing, 2018. (ebook)

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem.* Tradução de Renato Aguiar. Prefácio de Jairo Nicolau. Rio de Janeiro: Zahar, 2018

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo.* São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

LYRA, Rubens P. (org.) *Estado e cidadania. De Maquiavel à democracia participativa*, João Pessoa: Editora UFPB, 2006.

LYRA, Rubens Pinto. *As concepções de democracia participativa de Bobbio e a experiência brasileira*. In TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio*. Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, Vol. 1, p. 349-384.

LYRA, Rubens Pinto. Kautsky, Lênin e o Comunismo Soviético. *Cronos*: R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN, Natal, v. 14, n.1, jan./jun. 2013, p. 137-163.

LYRA, Rubens. P. *Ouvidoria pública no Brasil*, Modelos em disputa. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Daniel Bensaid e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha.* In MARX, K, ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, s/d (vol. 2), p. 203-234.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo. Antigo e Moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MOUFFE, Chantal. O desafio populista. *Cadernos IHU* Ideias, 2017.

MOUFFE, Chantal. *Por um populismo de esquerda*. Lisboa: Gradiva, 2019.

MOUNK, Yascha. *The People versus democracy*. Why our freedom is in danger e how to save it. Cambridge - Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2018. (eBook)

NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política.* Ensaios sobre o pensamento político de Rousseau. São Paulo–USP: Discurso Editorial, 2016.

NOZIC, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PANIZZA, Francisco (org.). *El populismo como espejo de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

PINKER, Steven. *Steven Pinker escreve sobre vantagens do sistema político ocidental*. Folha de São Paulo 22.04.2018. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/04/steven-pinker-escreve-sobre-vantagens-do-sistema-politico-ocidental.shtml .

PLATÃO. *Protágoras.* Lisboa: Relógio D'Água Ed., 1999,

PLATÃO. *República*. Intr., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 2001

PORTINARO, P. Paolo. *Introduzione a Bobbio*. Roma-Bari: Laterza, 2008.

RUNCIMAN, David. *How Democracy Ends*. New York: Basic Books, 2018.

RUNCIMAN, David. "Talvez este seja o fim do Estado moderno", diz professor de Cambridge. Folha de São Paulo.21.01.2028. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/01/1951709-estamos-assistindo-ao-fim-do-estado-moderno-diz-professor-de-cambridge.shtml.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

TOSI, G. (org.) *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, Vol. 1.

TOSI, G. (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos e relações internacionais*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, vol. 1.

TOSI, G. *10 lições sobre Bobbio.* Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

TOSI, G. A democracia como "forma mista" de governo em Norberto Bobbio. In: IDEM (org.). *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, p. 223-249.

TOSI, G. Religião e Política: três possíveis relações. *Religare* v.15, n.2, dezembro de 2018, p.382-421.

TOSI, G.; FRAGOSO, W. *As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos*, *Problemata*, V. 8 n. 1, 2017.

TOSI, G. Bobbio Leitor de Gramsci: Elementos para uma Teoria Gramsciana das Elites. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 3 (2019), p. 73-90.

TOSI, G. – GIMARÃES, R. *Democracia e Elitismo dos antigos e dos modernos*. Curitiba: CRV, 2020.

TRINDADE, Damião de Lima. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2011.

VITULLO, Gabriel; SCAVO, Davide. O liberalismo e a definição bobbiana de democracia: elementos para uma análise crítica. *Revista Brasileira de Ciência Política***,** nº13. Brasília, janeiro - abril de 2014, pp. 89-105. Disponível em:

VITULLO, Gabriel; SCAVO, Davide. O liberalismo e a definição bobbiana de democracia: elementos para uma análise crítica. In: TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos e relações internacionais*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, vol. 2. p. 17-48 (E-book).

ZENAIDE, Luana Lima Gusmão. Democracia e Direitos Humanos. In DA SILVA, Luciano et alii. *Teoria e História conceitual dos direitos humanos e da democracia.* João Pessoa: Rubaiyat, 2021, p. 209-240.

ŽIŽEK, Slavoj. *Against Human Rights.* New Left Review, n. 34, julho-agosto de 2005. Edição brasileira disponível em:

7

LEITURAS CRÍTICAS DA REVOLUÇÃO: LÖWITH, ARENDT [1]

Em todos os casos a causa da revolta (*stasis*) é a desigualdade (*ánison*);
pois na procura da igualdade (*to ison*) estouram as revoltas (*stasiazousin*)
Aristóteles, *Política*, V, 1301, 25-30

Luís XVI, Rei de França, ao saber da tomada da Bastilha:
C´est une révolte
La Rochefoucauld-Liancourt:
None, Sire, c´est une révolution.
14 de julho de 1789.

Tout a changé ans l´ordre physique; et tout doit changer dans l´ordre moral et politique.
Robespierre

O CICLO DAS REVOLUÇÕES BURGUESAS E SOCIALISTAS

"Revolução" é um conceito moderno. Os antigos utilizavam palavras parecidas, como *stasis* na *Política* de Aristóteles (especialmente no livro V dedicado às mudanças nas constituições) para designar as revoltas, a sedição, a discórdia uma sublevação; ou *metabolé*, mais parecido com o conceito contemporâneo, porque define uma mudança, uma transformação, no sentido político, mas também possui um significado astronômico: *metabolé heliou* é a eclipse ou transformação ou mudança ou "revolução" do sol ao redor da terra, como se acreditava

[1] Texto resultado da fusão de dois ensaios: TOSI, G. De Revolutionibus orbis terrestris, In: TOSI, G. – ALIAGA, L. – FREIRE, R. (orgs). *Centenário da Revolução Russa: balanços e reflexões.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2019 e TOSI, G. Hannah Arendt e a Revolução, *Problemata,* vol. 10, n.1, 2019.

então; no latim é *revolutio*, que deriva do verbo *revolvo* retornar, reconduzir, retroceder[2]. A palavra que mais se aproxima do conceito moderno é a de *anakúklesis,* revolução no sentido astronômico *e anakúklosis* no sentido político em Políbio.

Já na Antiguidade, portanto, embora de forma marginal, a palavras tinha dois sentidos análogos, um astronômico e outro político, mas não possuía o significado moderno, como afirma Bobbio citando Moses Finley:

> A tese de fundo de Finley é que, se entendemos por "revolução" a passagem do poder de uma classe para outra, no sentido moderno da palavra (mais precisamente no sentido marxiano da palavra), podemos com segurança afirmar que não houve na Antiguidade uma verdadeira revolução, porque o mundo antigo foi uma sociedade agrícola, fundada em grande parte no trabalho dos escravos. [...] As "mutações" dos antigos eram, como explica Finley, mudanças no interior de uma sociedade de classe que se referiam, diríamos hoje, ao sistema político e não à ordem social, tanto que Aristóteles fala de onze mutações de Atenas (BOBBIO, 2000, p. 610-611)[3].

Mas ela adquiriu o seu sentido atual na modernidade e a partir da astronomia. Foi utilizada por Copérnico na sua obra fundamental *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) e indica as voltas que os planetas fazem ao redor do sol. No decorrer dos séculos passou a significar uma mudança radical de paradigma, tanto na ciência (a partir justamente da "revolução" copernicana), e na sua aplicação à técnica (revolução

[2] Na carta VII, Platão usa a expressão *metabolé gignetai* (nasceu uma revolução) para se referir à revolta que derrubou os trinta tiranos de Atenas, no ano 404 antes de Cristo. Os organizadores da obra traduzem *metabolé* por "revolução". PLATÃO, Carta VII, 324 c, p. 48.

[3] A obra de Finley citada por Bobbio é: FINLEY, M. Quale rivoluzione nell'Antichità? in *Prometeu*, dez. 1986, p. 34-43.

industrial) como na política (revolução francesa) e na sociedade (revolução cultural, social, moral).

Como se chegou a esta mudança radical de significado? Com as revoluções dos séculos XVII e XVIII, no período de ascensão da burguesia que reivindicava uma maior representação política frente à nobreza e ao clero. Elas forneciam uma justificativa ideológica muito consistente aos movimentos revolucionários que levariam progressivamente à dissolução do mundo feudal e à constituição do mundo moderno.

Paralelamente à evolução do significado político, se dava também a evolução do significado científico: no sentido de revolução industrial (técnico-científica) e de revolução epistemológica (as mudanças radicais de um paradigma científico conforme a famosa obra de Thomas Kuhn *A estrutura das revoluções científicas*-1997).

A revolução mais importante e duradoura de todas foi a revolução industrial, iniciada na Inglaterra no final do século XVIII que se espalhou pela Europa e pelo mundo inteiro "revolucionando" permanentemente o modo de produzir e de viver da humanidade. Enquanto a burguesia, após a restauração, fez um acordo com a aristocracia e o clero e o seu ímpeto político arrefeceu, a revolução industrial com as suas sucessivas ondas tecnológicas colocou em movimento uma máquina que ninguém consegue mais parar ou dominar.

Foram os ingleses os primeiros a transferir a palavra revolução do âmbito físico para o político. Com a revolução gloriosa de 1688/89 o Rei assina um *Bill of Rights* (uma declaração de direitos) que remete à

famosa *Magna Charta Libertatum* que os barões ingleses haviam conseguido ou "arrancado" do Rei João Sem Terra em 1215 no povoado de Egham. Os ingleses entendiam que a sua luta havia sido uma "revolução", ou seja, uma volta às antigas *libertates* dos ingleses conseguidas desde a *Magna Charta* e usurpadas pelos monarcas absolutistas. Na verdade, o sentido que era dado a esta palavra era mais de "restauração" do que propriamente de "revolução", embora fosse uma restauração que produziu um novo sistema político: a monarquia parlamentar.

Mas a palavra foi utilizada também pelos revolucionários das **colônias norte-americanas.** A *Declaração de Direitos do Estado da Virgínia* de 1777 foi a base da declaração da Independência dos Estados Unidos da América (em particular as primeiras 10 emendas de 1791). O surgimento dos Estados Unidos da América criou a primeira grande democracia moderna da história com instituições duradouras que resistem até hoje: um sistema presidencialista, e uma constituição bastante "enxuta" que recebeu poucas e fundamentais emendas ao longo dos séculos, uma Confederação de Estados com relativa autonomia e uma forte divisão entre os três poderes. Uma democracia, porém, que nasceu sem abolir a escravidão, aliás fazendo da escravidão um dos pilares do sistema econômico, político e cultural. Foi preciso uma sangrenta guerra civil para abolir, pelo menos formalmente, a escravidão.

A revolução americana não foi uma restauração como a inglesa, mas também não foi uma revolução radical como a francesa, que deu à palavra "revolução" o sentido que tem até hoje, ou seja, uma

transformação radical da sociedade: econômica, política, jurídica, religiosa, cultural. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa de 1789 foi a mais radical de todas, o "atestado de óbito" do Antigo Regime e abriu caminho para a Proclamação da República (COMPARATO, 1999; BOBBIO, 1992).

A **revolução francesa** possuía um propósito bem mais ambicioso que as outras duas revoluções: a de ser uma transformação que alcançaria não somente os franceses, mas a humanidade inteira: uma revolução mais universal, conforme os ditames do Iluminismo. Isto se percebe no título de declaração dos direitos, não só do cidadão (francês, inglês, americano), mas do "homem" em geral, de todos os homens.

Durante um curto período, de 1789 até 1814, a Franca passou de uma monarquia absoluta, a uma constitucional, a uma República e finalmente ao Império de Napoleão que, ao mesmo tempo, traiu e realizou os ideais da revolução espalhando-os por toda Europa, com consequências em outras partes do mundo. A restauração monárquica que sucede à queda de Napoleão não consegue derrubar completamente os ideais revolucionários que acabam por prevalecer: até hoje os princípios republicanos da revolução estão na base da grande maioria dos Estados democráticos de direito do mundo. (HOBSBAWM, 2009).

Mas a revolução francesa teve outro papel importante, a de alimentar e inspirar todo o grande ciclo das revoluções socialistas e comunistas, que teve o seu ensaio na Comuna de Paris (1870) e a sua realização com a revolução Russa (1917-8) e para todas as revoluções comunistas do mundo, chinesa, vietnamita, cubana etc. Os

revolucionários tomaram a Revolução Francesa como um paradigma e modelo a ser seguido, e obviamente superado no seu caráter burguês.

A ideia da inconciliabilidade dos interesses de classe e da luta de classe como motor da história, foi uma ideia poderosíssima que mobilizou milhões de operários, camponeses, proletários oprimidos em toda parte do mundo. Foi também uma ideologia poderosíssima para justificar a necessidade da violência revolucionária, como resposta à violência aberta ou sub-reptícia do sistema capitalista, não importa se na sua versão totalitária, ditatorial ou autoritária, ou na forma democrática de Estado de direito; ambas expressões da violência institucional e estrutural do capitalismo.

Poderíamos assim falar, de forma simplificada, mas plausível, de um grande ciclo revolucionário que atinge toda a Europa e se espalha pelo mundo, que começa com as revoluções burguesas, que se tornam modelo para as revoluções socialistas e comunistas, a partir da Revolução Soviética.

Há, depois disto, um período de transição caracterizado pela reação contrarrevolucionária à revolução soviética, com o franquismo na Espanha, salazarismo em Portugal, fascismo na Itália, o nazismo na Alemanha que inspiraram outros movimentos reacionários na Europa e no mundo.

Mas o ciclo revolucionário não para: a União Soviética consolida o seu poder com a vitória na segunda guerra mundial, e se expande para os países do Leste europeu; a China leva a cumprimento uma revolução comunista radical de base camponesa, que se espalha pelos países asiáticos como o Vietnã, a Camboja o Laos, e serve de exemplo para

revoluções comunistas na África (Angola, Cabo Verde, Moçambique) e na América Latina: Cuba e as tentativas de promover revoluções inspiradas em Cuba em toda a América Latina reprimidas pelos golpes civis-militares que instauram as ditaduras militares. Talvez a última tentativa de uma revolução nos moldes tradicionais foi a revolução sandinista da Nicarágua (1979-1990).

Este ciclo termina com a queda do muro de Berlim e o fim do comunismo soviético que encerra a época da guerra fria e inaugura o mundo atual cujos contornos ainda estão para serem definidos (HOBSBAWM, 1995).

A seguir apresentaremos duas interpretações do conceito de revolução, que nos dão algumas chaves de leitura críticas deste fenômeno complexo: a de Karl Löwith e de Hannah Arendt[4].

A REVOLUÇÃO COMO SECULARIZAÇÃO DA ESCATOLOGIA JUDAICO-CRISTÃ: KARL LÖWITH

O livro de Karl Löwith, *O Sentido da História*, é um livro ambicioso que defende uma tese polêmica, ou seja, que a modernidade não é uma ruptura com a tradição, mas uma secularização desta tradição, e a filosofia da história, que nasce com Voltaire no século XVIII, é uma tradução em termos laicos e racionalistas da teologia da história medieval.

Por filosofia da História Löwith entende o seguinte:

[4] As críticas de Edmund Burke à Revolução francesa se encontram no ensaio sobre *As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos*.

> ... o termo "filosofia da história" é empregue com o sentido de uma intepretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final. Considerada nesta acepção, a filosofia da história está, no entanto, na total dependência da teologia da história, em particular do conceito teológico de realização e salvação. Opondo-se à corrente que afirma que o pensamento histórico propriamente dito começa apenas na época moderna, com o século XVIII, o esboço que se segue procura demonstrar que a filosofia da história se inicia com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico (LÖWITH, 1991, p. 15-16).

Esta é a tese central deste livro denso e erudito que se propõe a repercorrer, em sentido inverso ao que comumente se faz, retrocedendo dos contemporâneos até os clássicos, as diferentes maneiras de interpretar o sentido da história, da secularização contemporânea até os fundamentos teológicos, em Santo Agostinho e na Bíblia[5].

O filósofo alemão considera a Modernidade como um longo e contraditório processo de secularização do cristianismo, e, em particular das categorias teológicas que se cristalizaram durante a Idade Média; processo que encontra o seu ponto máximo na "morte de

[5] Esta leitura da modernidade como uma secularização do cristianismo promovida por Löwith e de maneira diferente também por Carl Schmitt, encontrou uma réplica em Hans Blumenberg que reivindica, ao contrário, a "legitimidade" da modernidade. Blumenberg responde a Löwith afirmando que, se é verdade que os conceitos modernos encontram suas raízes no cristianismo e na teologia cristã, desde a síntese patrística até o nominalismo tardo medieval, é verdade também que tais conceitos se emanciparam definitivamente desta tradição, adquirindo uma legitimidade própria e ocupando um lugar novo e diferente e uma nova função hermenêutica. Assim, por exemplo, o conceito de progresso linear não seria meramente uma secularização da ideia cristã da história da salvação que nasce a partir da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, como afirma Löwith - deslocando assim o nascimento da Idade Moderna até o fim da Antiguidade. Blumenberg responde que se assim fosse não se entenderia a ruptura epocal que a Modernidade introduziu enquanto antítese da visão medieval de mundo. Como afirmou Kant, no famoso ensaio *O que é o Iluminismo*, a Modernidade iluminista finalmente permitiu à humanidade de sair do estado de menoridade, de tutela, de paternalismo e ousar pensar com sua própria cabeça: *sapere aude*! Ver: BLUMENBERG, 1992. BLUMENBERG – SCHMITT, 2012.

Deus" anunciada por Nietzsche que inaugura a época do niilismo contemporâneo.

Isto vale tanto para as categorias metafísicas da tradição que Heidegger (1999) definiu como ontoteológica, como para as categorias do 'político" conforme Carl Schmitt (2006)[6]. Deste ponto de vista, seria ilusório pensar de podermos nos livrar definitivamente da influência do pensamento cristão, dos seus valores, das suas coordenadas conceituais: embora secularizado, o cristianismo permanece como o paradigma fundante do espírito do Ocidente.

É nesse contexto que Löwith interpreta a obra de Marx e o considera Marx, mais do que um economista, um sociólogo, um historiador, como um filósofo e sobretudo um filosofo da história, à la Hegel:

> A principal característica das duas últimas obras citadas [*O Manifesto* e *O Capital*] não é a ênfase dogmática na luta de classe e na relação entre o trabalho e o capital, mas a absorção de todas estas categorias num esquema histórico exaustivo. Tal como Hegel na filosofia, Darwin na Biologia e Ferdinand Christian Baur na teologia, também Marx transforma o problema da sua ciência especial num problema histórico (IDEM, p. 43).

Para corroborar esta tese, Löwith cita alguns trechos de Marx, retiradas das obras acima citadas, como também dos escritos juvenis como a *Ideologia Alemã:*

---

[6] SCHMITT, 2006, p. 36: "Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente se tornou o legislador onipotente, mas também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos". Nesta obra, Schmitt tece considerações interessantes sobre a revolução como desteologização, que mereceriam um discurso à parte. Só a título de exemplo, ele afirma que: "o *jus revolutionis* da Revolução Francesa representa uma continuação consequentemente desteologizada do *jus reformandi* da reforma protestante" e que "a revolução marxista é a continuação da Grande Revolução Francesa" IDEM, p. 82.

> Mas é também empírico que esse poder tão misterioso para os teóricos alemães, será abolido pela supressão do atual estado social, pela revolução comunista e pela abolição da propriedade privada que lhe é inerente; a libertação de cada indivíduo em particular realizar-se-á então na medida em que a história se for convertendo totalmente em história mundial.
> [...]
> A dependência universal, essa forma natural da cooperação dos indivíduos na escala da história mundial, será transformada pela revolução comunista em controle e domínio consciente desses poderes que, engendrados pela ação recíproca dos homens uns sobre os outros, se lhes impuserem e os dominaram até agora, como se se tratasse de poderes absolutamente estranhos. (MARX; ENGELS, 2001, p. 35)

Segundo Löwith, a ideia central de Marx seria a de revolução, como criação de uma nova sociedade e de um novo homem que se realizaria a partir do antagonismo sempre maior do capitalismo entre o enorme desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção sempre mais opressivas, entre a socialização das relações de produção sempre mais amplas e a apropriação privada sempre mais restrita.

Afirma Marx em *A revolução de 1848 e o proletariado*:

> Há um fato extraordinário que caracteriza o século XIX que não pode ser negado por qualquer das partes: de um lado, as forças industriais e cientificas desenvolveram o que nenhum anterior período da história poderia ter imaginado; do outro, encontra-se os sintomas de desintegração que ultrapassam até os erros bem conhecido do final do Império Romano. [...] A humanidade assume o controle da natureza, mas o homem é escravo do homem [...]
> Mas reconhecemos neste antagonismo o espírito arguto [a astucia da razão segundo Hegel] que procura vivamente solucionar todas essas contradições. Sabemos que a nova forma de produção social, para alcançar a vida boa, sé necessita de novos homens (MARX, in LÖWITH, 1991, p. 45).

Löwith se pergunta se Marx estava consciente das implicações dos seus próprios pressupostos e da imensa responsabilidade que carregava sobre as costas do proletariado:

> Podemos interrogar-nos se Marx alguma vez se apercebeu das implicações humanas, morais e religiosas do seu postulado: criar um novo mundo, criando novos homens, um tipo novo de homem. [...] A matriz deste novo homem é, segundo Marx, a criatura mais terrível da sociedade capitalista, o proletariado que se afastou completamente de si próprio, sendo obrigado a vencer-se e troca do salário ao capitalista detentor dos meios de produção [...] Marx vê no proletariado o instrumento histórico-universal para alcançar o objetivo escatológico de toda a história através de uma revolução universal. O proletariado é o povo escolhido do materialismo histórico, pelos mesmos motivos que é excluído dos privilégios da sociedade instituída (LÖWITH, 1991, p. 46-47).

Se pergunta também se Marx, que defendia um socialismo científico, estava consciente do caráter utópico e escatológico da sua teoria:

> No final deste processo, o proletariado organizado não será uma classe dominante como a burguesia, nas terá abolido a sua própria supremacia como classe; e em vez da velha sociedade burguesa e do seu antagonismo de classe, teremos uma "associação" em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos. Mais tarde o domínio da necessidade vitais será substituído por um "domínio da liberdade" numa comunidade melhor de caráter comunista: um reino de Deus sem Deus e na terra, que é o objetivo e o ideal primeira do messianismo histórico de Marx (LÖWITH, 1991, p. 50-51).

Löwith cita a famosa passagem de Marx na *Contribuição à Crítica da Economia Política* (MARX, 2008) em que se afirma que a economia política é "a anatomia da sociedade civil", e que as mudanças das

estruturas econômicas determinam a mudança de todas as superestruturas das formas de consciência legal, política, religiosa e filosófica com maior ou menos celeridade, e conclui que que "acreditar que essas transformações advenham pela própria consciência, seria tão superficial como julgar um indivíduo unicamente pela consciência que ele tem de si próprio (MARX, 2008, p. 45-46).

Para Löwith esta afirmação, que é uma das definições do conceito de ideologia como falsa consciência, poderia ser aplicada à própria filosofia de Marx.

> Assim a história secreta do Manifesto Comunista não é o seu materialismo consciente e a opinião pessoal de Marx a seu respeito, mas o espírito religioso do profetismo O Manifesto Comunista é, em primeiro lugar um documento profético. No esquema de Marx sobre a história universal [a exploração] não é senão o mal radical da "pré-história", ou, em termos bíblicos o pecado original. E, à semelhança do pecado original, também a exploração afecta não só a faculdade moral do homem, mas a intelectual. (LÖWITH, 1991, p. 51)

Aparece aqui, poderíamos dizer de forma inconsciente, a herança judaico-cristã no âmago profundo do pensamento do "hebreu emancipado" qual era Karl Marx.

> Marx era um Judeu do tamanho do Antigo Testamento, apesar de ser um judeu emancipado oitocentista que se sentia profundamente antirreligioso e até antissemítico. São o antigo messianismo e profetismo judaicos [...] e a insistência judaica na absoluta retidão que explicam a base idealista do materialismo de Marx. Não é, por conseguinte, um acaso que o "último" antagonismo entre dois campos hostis da burguesia e proletariado corresponda à crença judaico-cristã numa luta final entre Cristo e o

> Anticristo na última época da história, que a tarefa do proletariado corresponda à missão história-universal do povo escolhido (IDEM, p. 53).

Comenta Löwith que só o caráter "religioso" do marxismo e do materialismo histórico pode explicar a força que inspirou milhões de seguidores, o que não teria acontecido se o marxismo fosse uma teoria meramente científica, baseada em simples afirmações de fato.

A tese central que retiramos de Löwith é que a filosofia da história de Marx é uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã: neste vale de lágrimas (*in hac lacrimarum valle*) que é o capitalismo não há possibilidade de redenção, precisamos sair dele; e que somente no comunismo há salvação, lema que soa como o famoso mote de Santo Agostinho: "*Extra ecclesiam (socialismus) nulla salus*".

Löwith traça uma comparação quase que literal entre teologia e filosofia da história: o "pecado original" é a opressão capitalista, o "povo eleito" para a redenção do pecado é o proletariado, que tem a função messiânica de libertar a humanidade definitivamente da opressão através de um processo revolucionário que construirá uma nova sociedade e um novo homem, e superará todas as contradições, um verdadeiro Reino de Deus na terra.

Löwith faz uma comparação com a dicotomia impressa à história por Agostinho na *Cidade de* Deus. A história possui um *telos*, um sentido, um "antes" e um "depois", um "aqui' e um "acolá"; há uma linha que a divide, não mais transcendente, mas imanente; não mais confiada nas mãos de um Deus misteriosamente providente, mas de uma classe, o proletariado, que carrega consigo a missão de realizar a filosofia da

história e que tem nos intelectuais orgânicos os seus intérpretes/sacerdotes/profetas autorizados.

O momento de divisão, de demarcação é a revolução, o momento catártico o *kairós* que dialeticamente imprime a história um salto qualitativo, a partir do qual, passada a transição da ditadura do proletariado e eliminada a propriedade privada, todas as contradições serão superadas e não haverá necessidade do Estado, substituído pela "autorregulamentação dos produtores associados". Será o fim da pré-história e o início de uma história verdadeiramente humana.

Em relação ao conceito de revolução, Bobbio assume uma posição bem próxima e quase idêntica a Löwith, parece quase que está lendo o sumário de *O sentido da história*, mas sem citá-lo. Afirma Bobbio:

> A ideia de revolução como ruptura da continuidade histórica, como evento protendido ao futuro, como *renovatio*, chegou até nós não através da tradição clássica, mas através da tradição judaico-cristã; o que nos leva a afirmar que a palavra "revolução" em seu significado moderno é nova, mas a coisa que ela designa é antiga, tendo entrada com violência na história do Ocidente com o cristianismo, e, recuando ainda mais no tempo, através de uma concepção profética da história, própria do judaísmo. [...] Tal história move-se entre dois protagonistas, o profeta e o messias, o profeta que antecipa o evento catastrófico e o messias que o realiza (BOBBIO, 2000, p. 611).

E cita a este respeito o fragmento de *Teologia Política* de W. Benjamin, mas não Löwith.

HANNAH ARENDT E A REVOLUÇÃO: *NOVUS ORDO SAECLORUM*.

A ORIGEM DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO.

O livro que Hannah Arendt dedica às revoluções e que publica em 1963 é um texto complexo e de difícil compreensão. Junto com *As origens do Totalitarismo* é a expressão mais alta da filosofia ou teoria (como ela preferia) política da pensadora alemã. Nós o utilizaremos, sobretudo, com relação a três temas: i) as origens do conceito de revolução; ii) a comparação entre a revolução americana e a francesa; iii) a comparação entre a revolução francesa e a soviética.

Arendt defende a tese de que o conceito de revolução, (assim como o de totalitarismo), é moderno. Nos seus primórdios, o termo, mantinha ainda algumas características da sua origem astronômica, que indicava um movimento preordenado, irresistível recorrente e cíclico. Nesse sentido, significava uma restauração, um retorno à regra e ao antigo: a restauração das liberdades dos barões ingleses contra a monarquia absolutista (na Inglaterra), ou a restauração da antiga ordem de coisas contra os abusos do governo colonial (América) ou contra o despotismo da monarquia absolutista (França).

Devido à sua origem astronômica, anota Arendt, a palavra indicava:

> uma recorrência, um movimento cíclico; é a perfeita tradução latina do *anakluklosis* de Políbio, um termo que também teve origem da astronomia e foi usado metaforicamente no campo da política. [...] Mas nada poderia estar mais distanciado do significado original da palavra *revolução* do que a ideia que se apoderou obsessivamente de todos os revolucionários, isto é,

> que eles são agentes num processo que resulta no fim definitivo de uma velha ordem, e provoca o nascimento de um novo mundo.[7]

Isso é tão verdadeiro que, na polêmica entre Edmund Burke e Thomas Paine sobre o sentido da revolução francesa, Paine para defender a Revolução afirma que ela estava restaurando um "período inicial" e que os homens estiveram de posse de direitos e prerrogativas de que foram despojados pela tirania e pela conquista. E Arendt comenta:

> Burke estava correto e Paine errado; uma vez que "Direitos políticos inalienáveis, comuns a todos os homens em virtude do nascimento, teriam parecido a todas as épocas anteriores à nossa o mesmo que pareceu a Burke – uma contradição em termos" [8].

A mudança de significado aconteceu com o aprofundamento dos processos revolucionários, sobretudo na França, quando o termo passou a assumir um novo sentido, que será o que vai se impor, o de um novo começo:

> O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII [a americana e a francesa] [9].

Arendt associa este processo imediatamente à ideia de liberdade:

---

[7] ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Editora Ática; Brasília: Editora UnB, 1988.

[8] IDEM, p. 37.

[9] IDEM, p. 23.

> É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções da Idade Moderna, que a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições do corpo político, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar esta coincidência [10].

Aqui Arendt faz uma diferença que será central para o seu raciocínio, entre "liberdade" e "libertação":

> Pode ser um truísmo afirmar que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas que não leva automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade [11].

O que Arendt entende aqui por liberdade é a liberdade política e o que entende por libertação é a libertação das necessidades sociais, da pobreza e da miséria, a solução da questão social. Um exemplo histórico desta liberdade é dado pela *polis* grega:

> Liberdade como fenômeno político foi contemporânea das cidades-estados gregas. Desde Heródoto ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados [12].

[10] IDEM, *ibidem*.

[11] IDEM, p. 24

[12] IDEM, *ibidem*.

O que os gregos indicavam com o termo *isonomia*, igualdade perante a lei, permitia aos cidadãos governarem e serem governados alternadamente. A liberdade dos modernos perdeu esta dimensão política, significava para os revolucionários o gozo de

> três grandes direitos primordiais: "vida, liberdade e propriedade", em relação aos quais todos os outros direitos eram "direitos subordinados", isto é, recursos ou meios que frequentemente precisam ser utilizados para que se possa obter e gozar plenamente as reais e substanciais liberdades" (Blackstone)[13].

Direitos que Arendt considera produtos da libertação, mas que não constituem o verdadeiro conteúdo da liberdade, a qual, como veremos, significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político.

Arendt reconhece que apesar desta distinção, "torna-se amiúde muito difícil dizer onde termina o mero desejo de libertação, de ser livre de opressão, e onde começa o desejo de liberdade, como opção política de vida" [14]. Este me parece ser um dos pontos mais problemáticos e paradoxais da análise de Arendt, que comentaremos mais adiante.

A Idade Moderna havia surgido com a revolução científica, mas foram necessários mais de duzentos anos para que esta revolução ingressasse no mundo da política[15]. E Robespierre estava consciente desta necessidade quando afirmou: "Tout a changé dans l´ordre physique; et tout doit changer dans l´ordre moral et politique. La

[13] IDEM, p. 26.

[14] IDEM, *ibidem*.

[15] O *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico é de 1543.

moitié de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moitié doit s'accomplir" [16].

A novidade absoluta produzida por este impacto foi que era possível para o homem, para a "humanidade", criar com suas próprias forças algo de absolutamente novo. A partir de então, no decorrer das revoluções do século XVIII:

> um *novus ordo saeclorum* não era mais uma benção advinda do "grande plano e designo da Providência" e a novidade não era mais a vaidosa e simultaneamente assustadora posse de alguns. Quando a inovação alcançou o mercado público, tornou-se o início de uma nova História, desencadeada – ainda que involuntariamente – por homens de ação, a ser encenada posteriormente e ampliada e difundida pela sua posteridade [17].

Mas há diferenças no entendimento e na realização desta novidade entre as duas revoluções, a americana e a Francesa, que vão quase todas em favor da primeira e em detrimento da segunda, na leitura de Arendt.

REVOLUÇÃO AMERICANA E FRANCESA

Ao comparar as duas revoluções, Arendt defende a tese de que a Revolução americana não foi uma revolução no sentido que será dado ao conceito pela revolução francesa, ou seja, de fundação radical e a absoluta de um novo Estado, de uma nova Sociedade, de uma nova ordem jurídica, de um novo homem etc.

Isso se deve a três fatores principais: i) a falta na América de uma pobreza de massa e, portanto, de uma questão social como havia na

[16] ROBESPIERRE, Maximilien. ***Rapport sur les idées religieuses et morales,*** 1794.

[17] ARENDT, *sobre a Revolução...,* p. 38.

França; ii) a existência de um povo que já havia feito experiências de autogoverno a diferença da França; iii) a um conflito contra uma monarquia constitucional como a inglesa e não absoluta como a francesa.

Com relação à **questão social**, Arendt afirma que ela é simplesmente a existência da pobreza:

> Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto dos seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade [...]. Foi sob os ditames da necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finamente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres[18].

Na América, ao contrário o estado de pobreza e, portanto, a "questão social" estava ausente, obviamente entre os homens livres brancos que tinham direito à cidadania, excluindo os negros escravos. Mas, e esta é o aspecto paradoxal da questão; para Arendt, a escravidão e o trabalho dos negros, eram totalmente "obscuros", invisíveis ao ponto de que não inspiravam compaixão:

> Podemos apenas concluir que a instituição da escravidão encerra uma obscuridade ainda mais negra do que a obscuridade da pobreza; o escravo, e não o pobre, era "totalmente menosprezado". [...] A escravidão, tanto para os europeus como para os americanos, não fazia parte da questão social, de tal sorte que, estivesse ela genuinamente ausente, ou apenas oculta na obscuridade era, para todos os objetivos práticos, como se não existisse, o

[18] IDEM, p. 48.

> que tornava também inexistente a mais poderosa e talvez mais devastadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão[19].

Tese que não deixa de ser paradoxal, porque esta "remoção" da questão da escravidão, não significou a sua supressão: ela permaneceu minando as fundamentas da democracia americana, mostrando a impossibilidade de uma "liberdade sem libertação" e constituiu uma enorme questão social, que levou a uma guerra civil sangrenta e que ainda hoje está longe de ser resolvida.

Parece que Arendt "liquida" a questão desta maneira, para manter a distinção entre liberdade e libertação em favor da revolução americana e em detrimento da revolução francesa. "Na França a transformação dos direitos do Homem nos direitos dos *sans-culottes* foi o ponto de mudança de rumo"[20]: se passou de uma revolução fundada na liberdade (*Constitutio Libertatis*) a uma revolução baseada na libertação da necessidade.

Outra diferença relevante é que os americanos durante os séculos da colonização haviam tido **experiências de autogoverno**. Os colonos norte-americanos eram sim súditos de sua Majestade o Rei da Inglaterra, mas possuíam uma liberdade de ação bem maior do que os súditos do poder absolutista como na França.

O terceiro elemento de diferença é que os franceses, além de não ter experiências de autogoverno, viviam sob a égide de uma **monarquia**

[19] IDEM, p. 57.

[20] IDEM, p. 48.

absolutista. E aqui Arendt faz uma analogia entre o poder absoluto e divino do monarca e o poder absoluto da vontade geral do povo:

> Teoricamente a deificação do povo, na Revolução Francesa, foi a consequência inevitável da tentativa de fazer derivar a lei e o poder de uma mesma fonte. A pretensão da monarquia absoluta de estar fundamentada em "direitos divinos" havia dado origem a uma concepção de um domínio secular segundo a imagem de um Deus cuja vontade *é* a lei. Historicamente, não existe diferença de princípio mais significativa, entre as Revoluções Americanas e Francesas, do que o fato de que essa última afirmava, unanimemente, que "a lei é expressão da vontade geral" (conforme estabelece o art. VI da *Déclaration des Droits de l´homme e du citoyen,* de 1789), uma fórmula que se pode procurar, em vão, tanto na Declaração de Independência, como na Constituição dos Estados Unidos[21].

É singular que Arendt utilize aqui a teologia política, de forma bem próxima a de Carl Schmitt, que afirma:

> O soberano que na visão deísta do mundo, mesmo que, também, fora dele, permaneceu como montador da grande máquina, é radicalmente repelido. A máquina funciona agora automaticamente. O princípio metafísico de que Deus de si manifesta somente declarações de vontade gerais e não particulares, domina a metafísica de Leibniz e Malebranche. Em Rousseau a "*volonté générale*" torna-se idêntica à vontade do soberano; mas, simultaneamente, o conceito do aspecto geral recebe, também em seu sujeito, uma determinação quantitativa, ou seja, o povo se torna soberano [22].

As analogias são evidentes apesar das diferenças: Schmitt lamenta que nesta secularização "perde-se o elemento decisionista e personalista do conceito de soberania, vigente até então. A vontade do

[21] IDEM, p. 147.

[22] SCHMITT. *Teologia Política*..., p. 44-45: "".

povo é sempre boa, *le peuple est tujours verteux";* Arendt, ao contrário, lamenta o caráter absoluto que a revolução assume, levando aos excessos liberticidas.

Isto se reflete, segundo Arendt, nas distintas formas de constitucionalismo e do diferente papel desenvolvido pela Constituição nos dois processos revolucionários. No caso da independência das colônias americanas, a constituição institui uma distinção entre "lei" e "poder":

> Pois, na América, o levante armado das colônias e a Declaração da Independência foram seguidos pelo aparecimento espontâneo de projetos de Constituição em todas as treze colônias [...], de sorte que não houve nenhuma interrupção nenhum hiato, e quase que nenhuma pausa para respirar entre a guerra de libertação, a luta pela independência, que era a condição de liberdade, e a Constituição dos novos Estados[23].

Para os idealizadores das Constituições americanas o poder era originário do "povo", mas a fonte principal da lei devia vir de uma constituição, algo de objetivo e de permanente que, poderia ser emendado, mas que não poderia estar submetido às mudanças repentinas da vontade do povo, como expressão da *volonté général* de Rousseau. Ao contrário do que aconteceu na França:

> O grande e fatal infortuno da Revolução Francesa foi que nenhuma das assembleias constituintes conseguiu reunir autoridade suficiente para formular a lei do país. [...] Teoricamente o grave erro funesto da Revolução Francesa constituiu em sua quase automática e ingênua convicção de que a lei e o poder emanam de uma só e mesma fonte. Inversamente a grande sorte da Revolução Americana foi que os habitantes das colônias, antes do

[23] ARENDT. *Sobre a revolução...,* 113.

> seu conflito com a Inglaterra já estivessem organizados em um sistema de autogoverno[24].

E aqui Arendt chama a atenção para um fenômeno que irá repercutir também na revolução russa: a existência nas colônias de autogovernos locais, distritos, *conteas* e municípios, que foram conservados pela Revolução e sobre os quais, através do princípio federativo, foi fundada a Constituição dos Estados Unidos.

Arendt resume as três diferenças fundamentais entre as duas revoluções, da seguinte forma:

> É inegável a singular boa sorte da Revolução Americana. Ela ocorreu em um país que desconhecia completamente a difícil situação da miséria popular [sic], e entre um povo que tinha uma ampla experiência de autogoverno; e certamente, uma das suas maiores graças foi a revolução ter sido consequência de um conflito com uma "monarquia limitada". No governo do rei e do parlamento, os idealizadores das constituições americanas [...] nunca foram tentados de atribuir a mesma origem à lei a ao poder [25].

Comentando o conceito presente na Declaração americana relativo à "busca de felicidade" entendida como felicidade pública, ou seja, como participação dos cidadãos na esfera pública, Arendt cita a tese de Thomas Jefferson:

> O próprio Jefferson – num documento para a convenção de Virgínia de 1774, que em muitos aspetos antecipou a Declaração de Independência – havia declarado que "nossos ancestrais", quando deixaram os "domínios ingleses na Europa" exerceram "o direito que a Natureza conferia a todos os homens

[24] IDEM, p. 132

[25] IDEM, p. 125.

> [...] de estabelecer novas sociedades, segundo leis e regulamentos que lhes parecessem mais apropriados para promover a felicidade pública" [26].

Embora reconheça que na redação final da Declaração o termo "pública" desaparece, Arendt afirma que "busca da felicidade" mantém um duplo significado para os revolucionários americanos: bem-estar pessoal e participação nos negócios públicos"[27]

Mas a revolução francesa e a russa não se limitaram a estes aspetos, foram muito mais ambiciosas e abrangentes nos seus objetivos.

REVOLUÇÃO FRANCESA E REVOLUÇÃO RUSSA

A revolução russa seguiu a francesa na sua "malfada trajetória"[28].porque na Rússia czarista não havia as três condições encontradas na Revolução Americana, ao contrário: existia uma ampla condição de miséria e pobreza, que levantava uma enorme questão social; não havia experiência de autogoverno, uma vez que os camponeses somente há pouco tempo haviam sido franqueados da servidão da gleba e de maneira meramente formal; e finalmente porque a monarquia czarista possuía todas as características da monarquia absolutista de um poder *legibus solutus*.

Por isso, a confrontação deve ser feita entre a revolução francesa e a revolução russa e os revolucionários russos estavam bem conscientes disso e se consideravam de certa forma os herdeiros comunistas dos

[26] IDEM, p. 101.

[27] IDEM, p. 105-106.

[28] IDEM, p. 89.

jacobinos burgueses. Os pontos principais de contato eram a questão social e a questão do fundamento absoluto de um novo poder.

Seguindo a distinção por ela estabelecida entre liberdade (política) e libertação (econômica) ou entre liberdade e necessidade, a filósofa afirma que a ideia de necessidade, dominante na revolução russa, não levou a uma nova ciência da política, mas a uma filosofia da história (Hegel) e que a necessidade e não a liberdade se tornou a categoria principal do poder político revolucionário.

> Nenhuma revolução jamais resolveu a "questão social", libertando os homens do estado de necessidade, mas todas as revoluções, à exceção da Revolução Húngara de 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa e usaram e malbarataram as poderosas forças da miséria e da penúria, em sua luta contra a tirania e a opressão. E todos os registros das revoluções passadas demonstram, sem sombra de dúvidas, que todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror, e que é o terror que condena as revoluções à perdição[29].

Em outro trecho da obra, Arendt volta a enfatizar a mesma questão se referindo a Marx:

> A transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *sans-coulottes* foi o ponto de mudança de rumo, não apenas da Revolução Francesa, mas de todas as revoluções que haveriam de se seguir. Isso é devido, em grande parte, ao fato de que Marx, o maior teórico que as revoluções jamais tivera, era muito mais interessado em História do que em política[30].

[29] IDEM, p. 89

[30] IDEM, p. 48. Esta apreciação de Marx por parte de Arendt coincide com a de Karl Löwith, que interpreta a obra de Marx, como a de um filósofo e, sobretudo, um filosofo da história à la Hegel: LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 43.

E comenta: "Seja como for, não há dúvidas de que o jovem Marx se convenceu de que a razão para a qual a Revolução Francesa falhara em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social. Daí ele concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis"[31].

A grande contribuição de Marx, segundo a filósofa, não estaria na sua doutrina da exploração, mas na sua teoria da revolução, como filosofia da história que aponta para a necessidade da superação não "da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos "grilhões da escassez e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância"[32].

Nesta perspectiva, a conversão da violência revolucionária em necessidade histórica" simplifica o problema a tal ponto que uma distinção real entre violência e necessidade se torna supérflua". E aqui Arendt faz uma comparação entre Marx, Robespierre e Lênin:

> Politicamente esta evolução levou Marx a uma real capitulação da liberdade frente à necessidade. Ele fez o que seu mestre em Revoluções, Robespierre, havia feito antes dele, e o que o seu maior discípulo, Lênin, haverá de fazer posteriormente na mais importante revolução que seus ensinamentos já inspiraram [33].

A respeito de Lênin e dos caminhos da Revolução Russa, Arendt comenta que inicialmente, durante a chamada *Nova Política Econômica* (NEP) Lênin havia lançado a palavra de ordem de que a revolução consistiria em "eletrificação mais sovietes", o que indicava um caminho

[31] IDEM, p. 49.

[32] IDEM, p. 51

[33] IDEM, p. 52

"mais racional e menos ideológico" da economia; mas ele próprio abandonou:

> as potencialidades das novas instituições e favor da liberdade, ao decidir que somente o partido bolchevique poderia ser a força impulsionadora, tanto para a eletrificação como para os sovietes; ele próprio estabeleceu, por conseguinte, o precedente para a posterior situação em que o partido e o aparato do partido tornaram-se literalmente onipotentes[34].

A outra observação de Arendt é que a Revolução Russa, assim como a Comuna de Paris, havia produzido espontaneamente formas de autogoverno popular como os conselhos (*sovietes*), que iniciaram o processo revolucionário. Mas os bolcheviques se apropriaram inicialmente da sua carga revolucionária, para posteriormente controlar e subordinar os sovietes através do partido.

Afirma Arendt, concluindo o raciocínio sobre Lênin:

> Lênin foi o último herdeiro da revolução Francesa; não formulou nenhum conceito teórico de liberdade, mas quando confrontado come ela na realidade concreta, percebeu o que estava em risco, e quando sacrificou as novas instituições de liberdades, os sovietes, e favor do partido que julgou que iria libertar os pobres, sua motivação e raciocínio ainda estavam em consonância com os trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa [35].

Arendt dá grande importância aos Conselhos, na Comuna de Paris, em 1871, como na Revolução Russa, em 1905 e 1917 como órgãos de autogoverno e "espaços de liberdade". Como tais, eles se recusaram sistematicamente a se considerarem órgãos temporários da revolução,

[34] IDEM, p. 52.

[35] IDEM, p. 53.

e, ao contrário envidaram todos os esforços para se firmarem como órgãos permanentes de (auto) governo [36].

A referência que vem espontaneamente à mente é o trágico episódio dos marinheiros do soviete de Kronstad, que foram trucidados em combate e posteriormente fuzilados após a derrota pelas forças bolcheviques deixando milhares de mortos no terreno; assim como as forças do exército francês trucidaram os *comunardos* de Paris: as duas experiências de "liberdade" para Arendt reprimidas no sangue[37]. E a filósofa conclui:

> Foi nada mais e nada menos do que esta esperança de uma transformação do Estado, de uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um "participante" dos assuntos públicos, que ficou sepultada nas desastrosas revoluções do século XX [38].

Arendt retoma de Edmund Burke a crítica à pretensão dos revolucionários de realizar uma transformação radical de toda a sociedade e assim não se limitar a uma revolução da liberdade, ou seja, um processo político, mas um processo de libertação muito mais ambicioso e amplo, político, econômico, social, cultural.

Referindo-se aos objetivos dos conselhos (da Comuna de Paris), Arendt afirma que não queriam "um paraíso na terra, nem uma sociedade sem classes, não o sonho de uma fraternidade socialista ou

[36] IDEM, p. 211.

[37] A terceira experiência citada por Arendt, a da revolução húngara de 1956, não teve melhor sorte.

[38] IDEM, *ibidem*. Esta afirmação da participação política no espaço público lembra a posição de Arendt sobre "a ação" como dimensão humana fundamental para a convivência social que ela desenvolveu em *A Vida do Espírito*. São Paulo: Relume Dumará, 1993.

comunista, mas o estabelecimento da "verdadeira república" é que seria a "recompensa" esperada, ao final da luta"[39].

Este é um dos pontos-chave da proposta de Arendt: a *polis* grega e a revolução americana foram revoluções da liberdade ainda que o preço a pagar fosse a exclusão dos escravos ou a invisibilidade da opressão dos excluídos; na revolução francesa o momento em que introduziu os *sans coulotte* e a questão social e ainda mais na revolução russa, fracassaram porque em lugar de garantir a liberdade se tornaram regime necessariamente autoritários quando não totalitários como na União Soviética.

Segundo Arendt, o momento da nova fundação que a revolução promete realizar é positivo se entendido como fundação da liberdade política, como a pensavam e praticavam os antigos, ou seja, como participação política; se se perde este horizonte, a revolução fracassa e há uma deriva para a tirania. Para Arendt o momento culminante e paradigmático a partir do qual ela interpreta a revolução francesa é o momento Rousseau/Robespierre, que servirá também de inspiração para a revolução bolchevique: Marx/Lênin.

Newton Bignotto, ao comentar o livro reconhece as críticas feitas por alguns historiadores[40] às teses de Arendt sobre a Revolução Francesa, por se tratar de uma leitura feita, sobretudo a partir dos

[39] IDEM, p. 211.

[40] [40] BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O que nos faz pensar*, nº29, maio de 2011, p. 43: "Transcorridas várias décadas desde sua publicação, é possível dizer que observações históricas contidas no livro tanto sobre a revolução americana quanto sobre a revolução francesa foram superadas pelos estudos publicados desde o aparecimento dos trabalhos pioneiros de Gordon Wood e de Bailyn sobre a história americana do século XVIII e de Furet sobre a França".

textos, dos discursos, das doutrinas, e centrada no período do Terror e na figura de Robespierre:

> Arendt concentra quase toda sua atenção na figura de Robespierre, que aparece como uma figura emblemática de toda a Revolução e de seu fracasso. Robespierre encarna com perfeição, aos olhos de Arendt, o momento de conversão da revolução em um processo permanente de busca pela satisfação das demandas materiais. Ao trocar a procura da liberdade pela busca do que ele chamou de "direito dos *sans-culottes*", o jacobino abriu a brecha pela qual passariam várias das revoluções modernas e determinou o sacrifício dos ideais do século XVIII no altar da necessidade. Esse processo foi realizado na linguagem de seu tempo e só por isso pôde ser compreendido e tornar-se efetivo. Robespierre mobilizava o tempo todo o recurso à "vontade do povo", que coincidia para ele com a *vontade geral* [41].

E afirma que o objetivo central de Arendt era levantar a questão do fundamento do poder político:

> Assim, embora Arendt tenha se equivocado na interpretação de alguns momentos da Revolução francesa e tenha exagerado na atribuição de uma dimensão social às lutas dos *miseráveis,* para obter da república nascente satisfação para suas necessidades, ela ofereceu um instrumental precioso para pensarmos o aparecimento de novas formas políticas no mundo moderno[42].

E conclui com uma leitura "republicana" do seu pensamento:

> Situando-se em terreno muito próximo ao da tradição republicana, Arendt acabou carregando para o centro de sua obra a consciência da importância dos momentos iniciais de fundação de novos regimes. [...] Com isso, Arendt renovou o pensamento republicano. Fez dele herdeiro das aspirações

[41] IDEM, p. 47.

[42] IDEM, p. 56.

> libertárias das revoluções do século XVIII, mas, ao mesmo tempo, soube ver na deriva do Terror uma das possibilidades inscritas em movimentos que perdem a capacidade de se guiar pela liberdade ao conduzir as transformações sociais que muitas vezes são parte essencial dos processos revolucionários [43].

Será justamente a pretensão de um novo fundamento absoluto que vai aproximar, em Arendt, a revolução francesa (no momento transitório do terror) e a revolução russa (na institucionalização do terror).

LIBERDADE *VERSUS* NECESSIDADE?

A tese central de Arendt sobre uma clara separação entre processo de liberdade (polo positivo) e de libertação (polo negativo) não somente é paradoxal, mas dificilmente sustentável historicamente.

Não foi a ausência ou presença da questão social o fator decisivo que marcou as diferenças profundas entre as duas revoluções. No caso da Americana, o *escamotage* de Arendt de negar que a questão da escravidão fosse uma questão social devido à sua obscuridade ou invisibilidade não se sustenta: foi preciso uma sangrenta guerra civil de "libertação" para enfrentar este problema aparentemente obscuro e invisível.

Por outro lado, os *comunardos* de Paris e os marinheiros dos sovietes queriam sim a participação política, mas para enfrentar a questão social e muito mais do que isso: eles compartilhavam com os dirigentes revolucionários a ideias de "um paraíso na terra", uma

[43] IDEM, p. 57.

"sociedade sem classes", o sonho de uma "fraternidade socialista ou comunista" e não somente o estabelecimento da "verdadeira república".

Ao final, ser livre politicamente para fazer o que? Só debater no espaço público? Reaparece aqui o (falso?) dilema entre liberalismo e socialismo: o primeiro afirmando a prioridade da liberdade política, e o segundo da libertação da opressão econômica como *conditio sine qua non* para poder exercer a própria liberdade política.

Parece muito difícil, como a própria filósofa reconhece "dizer onde termina o mero desejo de libertação, de ser livre de opressão, e onde começa o desejo de liberdade, como opção política de vida" [44].

Todas as revoluções, tanto as burguesas como as socialistas, tiveram que enfrentar cada um a partir das suas condições históricas, os dois processos de liberdade e libertação: os revolucionários ingleses na *glorious revolution* reivindicavam não somente as antigas "libertates" que os barões haviam arrancado de João Sem Terra, mas as novas liberdades de uma monarquia parlamentar, para atender à questão social, para dar mais poder político, econômico e social ao "povo", aos *commons*, ou seja, aos burgueses. O mesmo pode se dizer dos colonos americanos que, ao libertar-se da dominação inglesa, reivindicavam mais poder econômico e social para eles.

Mas a "lição" que as complexas e complicadas reflexões de Arendt sobre a revolução nos deixa é outra: o problema do fundamento absoluto de uma nova ordem social.

[44] IDEM, *ibidem*.

A diferença fundamental entre, de um lado, as revoluções inglesa/norte-americana e a francesa/russa foi que as primeiras tinham se consideravam mais "restaurações" do que revoluções, e os seus objetivos de liberdade e de libertação se limitavam aos ingleses e aos colonos norte-americanos; ao contrário das revoluções francesas e russas que pretendiam fazer *tabula rasa* do passado e iniciar uma nova ordem social não somente para os franceses e os russos, mas para a "humanidade".

Esta foi a novidade introduzida pela modernidade. Para os antigos, "revoluções" eram as transformações cíclicas das formas de governo, da monarquia para a tirania, da tirania para a oligarquia, da oligarquia para a democracia, da democracia para a monarquia e desta para a tirana... e assim o ciclo retomava o seu curso sem fim. A solução poderia ser encontrada, segundo Políbio, na Antiguidade, e Maquiavel entre os modernos, ao comentar a estabilidade da República romana, na "forma mista" de governo, que permitia a convivência do princípio monárquico com o aristocrático e o popular, dando assim garantias de mais estabilidade, que era o objetivo final da convivência política.[45]

Mas nem os antigos, nem Maquiavel imaginavam a revolução como um momento fundacional "absoluto", uma mudança não somente da forma política, mas do sistema social, econômico, cultural, religioso etc.

Esta é a novidade "metafísica" que Burke critica na Revolução Francesa. Da crítica ao caráter abstrato e metafísico dos direitos

[45] A novidade de Maquiavel é que a forma mista servia não para reprimir o conflito, mas para permitir que ele se expressasse e que os "humores" da multidão pudessem ter a sua vez diante dos "humores" dos *optimates* e assim tornar grande a República.

humanos surge a crítica à pretensão da revolução de construir sobre esses "direitos metafísicos" um homem e uma sociedade totalmente *ex novo* o que leva a justificar a violência revolucionária[46] .

A doutrina revolucionária da transformação radical da sociedade para criar uma ordem social totalmente nova (*novus ordo saeclorum*) e um homem novo possui uma carga religiosa e utópica poderosíssima segundo Löwith[47]. Foi esta pretensão, esta *hybris* que levou as revoluções ao seu fracasso: a pretensão de um novo fundamento absoluto para a convivência humana gera monstros, os "sonhos diurnos" se transformam em pesadelos.

Löwith mostra como esta pretensão é uma secularização da teologia da história, imanente que deve se realizar aqui e agora e não num além indefinido, esta carga religiosa poderosa é também um fator que leva à justificação dos meios violentos[48].

A revolução russa foi mais radical e mais ambiciosa do que a Francesa, mas não rompeu com a tradição histórica russa, instaurando um governo despótico e autocrático, não muito diferente do czarista, do ponto de vista do regime político. A diferença da França onde o terror

---

[46] BURKE, E. *Reflexões sobre a revolução na França.* Brasília: Editora UnB, 1997, p. 92. Sobre a crítica de Burke à Revolução francesa ver: TOSI, G. – FRAGOSO, Williard. *As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos. Problemata: v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.*

[47] LÖWITH, K. *O sentido da história*... 1991. Sobre a crítica de Löwith ao conceito marxiano de revolução ver: TOSI, G. De Revolutionibus orbis terrestris, In: TOSI, G. – ALIAGA, L. – FREIRE, R. (orgs). *Centenário da Revolução Russa: balanços e reflexões.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

[48] LÖWITH, K. *O sentido da história*... 1991, p. 53: "Marx era um Judeu do tamanho do Antigo Testamento, apesar de ser um judeu emancipado oitocentista que se sentia profundamente antirreligioso e até antissemítico. São o antigo messianismo e profetismo judaicos [...] e a insistência judaica na absoluta retidão que explicam a base idealista do materialismo de Marx. Não é, por conseguinte, um acaso que o "último" antagonismo entre dois campos hostis da burguesia e proletariado corresponda à crença judaico-cristã numa luta final entre Cristo e o Anticristo na última época da história, que a tarefa do proletariado corresponda à missão história-universal do povo escolhido".

foi derrotado, o terror revolucionário dos bolcheviques se institucionalizou na União Soviética no período do stalinismo criando uma das formas mais radical de totalitarismo, na análise de Arendt· (1989). Foi o sonho utópico de uma revolução que deveria criar o homem novo e uma nova sociedade que deu lugar ao pesadelo totalitário.

A revolução poderia ter tido outro desenvolvimento se Lênin e os bolcheviques tivessem mantido as três palavras de ordem que os levaram ao poder: o fim da guerra, todo o poder aos *sovietes* e a terra aos camponeses. No entanto, somente a primeira promessa foi comprida e o fim da guerra deu aos bolcheviques uma enorme popularidade e poder sobre o exército, mas os *sovietes* dos operários, dos camponeses, dos soldados e dos marinheiros foram controlados rapidamente pelo partido, que começava a se identificar com o Estado, e perderam a sua autonomia de poder de base.

Os que se opuseram, como os marinheiros de Kronstad ou os anarquistas ucranianos, foram brutalmente esmagados, e as terras dos camponeses depois da distribuição inicial durante a Nova Política Econômica (NEP), foram nacionalizadas e estatizadas à custa da morte de milhões de pessoas. Assim uma revolução iniciada como um momento popular e de massa, continuou com um golpe a partir do fechamento da Assembleia Constituinte e da tomada do poder absoluto pelo partido bolchevique[49]. Os dois processos de liberdade e de

[49] REIS FILHO, A. D. *A Revolução Russa 1917-1921*...1999. IDEM. *As revoluções russas e o socialismo soviético*. São Paulo: UNESP, 2017 Neste último livro de Daniel Aarão Reis Filho fala não de uma, mas de quatro revoluções desde a revolta de 1905 (o domingo sangrento), passando pela revolução de fevereiro de 1917, a de outubro de 1917 e a NEP de 1921, e afirma que houve sim uma revolução democrática e popular, mas houve também um golpe.

libertação poderiam ter se dado conjuntamente e a própria revolução havia "espontaneamente" criado os instrumentos para tanto: o totalitarismo stalinista não era o inevitável êxito da revolução se tivessem mantidos a autonomia dos sovietes, a distribuição das terras aos camponeses, a economia de mercado proporcionada pela NEP.

Mas aí entraram em jogo não somente os terríveis condicionamentos objetivos com os quais a revolução teve que se confrontar, mas também um forte fator ideológico: a fidelidade à teoria marxista da ditadura do proletariado. No entanto, era praticamente impossível, e os marxistas Kautsky[50] e Rosa Luxemburgo[51], a partir de diferentes prospectivas, haviam visto desde logo que uma revolução em um país atrasado economicamente como a Rússia, sem um mínimo de tradição democrática, sem uma sociedade civil minimamente organizada pudesse ter outro êxito, que não uma ditadura. Situação contingente que colocava ainda mais descoberta a contradição da teoria marxiana da revolução como processo de ditadura do proletariado, que teria como objetivo destruir o Estado burguês, para depois disso, destruir a si própria. Nada menos "científico" e mais utópico do que esta perspectiva. O resultado não foi uma ditadura do proletariado, mas sobre o proletariado.

Esta me parece ser a contribuição mais original de Arendt; não tanto a distinção entre liberdade e libertação porque o desejo de liberdade e de libertação são dois processos inextricavelmente

[50] KAUTSKY, K. *A ditadura do proletariado*... 1979

[51] LUXEMBURGO, R. *A revolução russa*... 1991.

relacionados; mas o *surplus* ideológico que justifica a analogia entre Rousseau/Robespierre e Marx/Lênin na obsessão para serem fiéis executores de uma necessidade histórica absoluta, que iria criar o homem novo e um novo paraíso na terra, custe o que custar.

CONCLUSÕES

Nem todas as revoluções tinham os mesmos objetivos e métodos. Há diferenças entre as quatro revoluções consideradas, quanto aos **objetivos**: a revolução inglesa e a americana não tinham o objetivo de romper radicalmente com a tradição, aliás se auto representavam ideologicamente como restaurações de uma antiga ordem de coisas que havia sido usurpado e que precisava reestabelecer. A revolução francesa foi a mais radical, mas se excetuamos o momento do terror, não conseguiu criar uma nova era, uma nova religião, um novo começo como pretendia, mas se acomodou com o *ancienne regime* ao ponto que não houve mais "revoluções burguesas". A revolução russa foi também mais radical e mais ambiciosa do que a Francesa, mas não rompeu com a tradição; instaurando um governo despótico e autocrático, não muito diferente do czarista do ponto de vista do regime político.

Quanto aos **métodos**, a revolução inglesa foi aparentemente uma revolução não violenta, se nos limitamos ao período da restauração monárquica, mas este episódio foi o último de uma longa e sangrenta guerra civil que levou à deposição e à execução do Rei. Porém, o apego à tradição ou a renovação dentro da tradição permitiu ao sistema político inglês uma invejável estabilidade durante séculos até hoje.

A revolução americana foi mais uma guerra de independência que propriamente uma revolução. A violência revolucionária se manifestou com toda a sua carga ideológica primeiramente na revolução francesa e sobretudo na revolução russa: ambas começaram combatendo os inimigos externos e terminaram por combater os inimigos internos, e eliminaram o pluralismo político e social, devorando os seus próprios filhos, em nome da defesa do valor absoluto da revolução.

Houve, porém, uma diferença, porque o terror na França foi derrotado, talvez porque existia uma sociedade civil e política mais plural, mais forte e complexa (menos "primitiva e gelatinosa" como diria Gramsci) do que na Rússia czarista. Ao contrário o terror revolucionário se institucionalizou na União Soviética no período do stalinismo criando uma das duas formas mais radicais de totalitarismo, na análise de Arendt (1989). Foi o sonho utópico de uma revolução que deveria criar o homem novo e uma nova sociedade que deu lugar ao pesadelo totalitário.

A União Soviética que surgiu da Revolução Russa, com o seu brutal processo forçado de modernização e de industrialização, esteve mais próxima dos moldes do que Marx havia definido como "modo de produção asiático", do que do modo de produção socialista; uma vez que manteve muitos dos traços do autoritarismo e da autocracia que caracterizaram a história da Rússia, e não do socialismo libertário imaginado por Marx.

A doutrina revolucionária da transformação radical da sociedade para criar uma ordem social totalmente nova (*novus ordo saeclorum*) e um homem novo (Löwith): a carga religiosa e utópica que isto comporta

é poderosíssima e é esta pretensão, esta *hybris* que levou as revoluções ao seu êxito e ao seu fracasso.

Arendt afirma que este fracasso se deu porque as revoluções francesas e russas em lugar de serem revolução da liberdade, foram revoluções que tinham como objetivo a libertação das necessidades. Talvez esta leitura seja historicamente incorreta ou unilateral, expressão de um liberalismo estreito, mas acerta num aspeto importante, ou seja, a pretensão de um novo fundamento absoluto para a convivência humana gera monstros, os sonhos diurnos se transformam em pesadelos.

A advertência do reacionário Burke mantém a sua atualidade: do caráter abstrato e metafisico dos direitos humanos surge a pretensão da revolução de construir sobre esses "direitos metafísicos" um homem e uma sociedade totalmente *ex novo* o que leva a justificar a violência revolucionária e o terror. Löwith mostra como esta pretensão é uma secularização de teologia da história, imanente que deve se realizar aqui e agora e não num além indefinido, esta carga religiosa poderosa é também um fator que leva à justificação dos meios violentos.

Parece razoável afirmar que o ciclo das revoluções burguesas e comunistas se encerrou com a queda do muro de Berlim (1989-91) e a consequente queda do comunismo na União Soviética e nos países da Europa ocidental; com repercussões também sobre os outros regimes comunistas do mundo. Este ciclo, aparentemente se esgotou, e não se vê, no horizonte histórico de curto e médio prazo, a possibilidade de uma sua retomada, pelo menos nos moldes das revoluções que

analisamos, (a menos que consideramos a revolução islâmica como uma forma de revolução emancipadora!).

Estou me convencendo (e posso estar errado porque a história é imprevisível) que o apelo à "revolução impossível" pode ser um álibi para não fazer as 'reformas possíveis". Vivo cercado de pessoas para as quais o horizonte revolucionário é algo tão obvio e indiscutível que se torna quase um dogma. Quantas vezes me senti responder que sem o horizonte revolucionário a luta pelos direitos humanos não tem sentido, é mero assistencialismo: porque se não se agride o "sistema", se não se supera o capitalismo, não haverá possibilidade de uma solução para a humanidade: *Quem não semeia comigo dispersa!* Como fazer isto é algo que não se sabe, mas este é o horizonte que devemos ter pela frente, é a utopia, é algo indiscutível que faz parte da formação e de herança marxista desde a juventude.

Quantos educadores/professores/militantes continuam falando para seus alunos da necessidade da violência revolucionária; pessoas totalmente pacíficas incapazes de pegar em armas, mas que mantém acessa esta chama da positividade da violência quando serve para a revolução, como última maneira de acabar com todas as violências (MARCONI, 2017, p. 76-88)[52].

[52] A respeito da violência revolucionária, afirma Marconi Pequeno: "Com isso, tenta-se forjar a ideia segundo a qual a violência não é um desvio, uma aberração, uma anomalia, mas um direito a ser vivamente efetivado pelo seu agente. Ela seria um justo instrumento de reparação social e sua manifestação se apresentaria como efeito de deformações que lhe antecedem: a injustiça, a desigualdade e a marginalização sociais. [...] Em razão disso, não são poucos os que defendem o seu uso afirmando que somente com ela [a violência] se pode chegar a um mundo mais justo e, portanto, menos violento. Acontece que não há experiência histórica que possa comprovar a hipótese de que a violência é o mais adequado meio para atingir uma sociedade justa (MARCONI, 2017, p. 79 e 83). Concordamos com essas afirmações, com a ressalva de que há alguns casos excepcionais em que a violência é

Mas se a revolução política encerrou um ciclo, há uma revolução que não para. Se é verdade que a burguesia arrefeceu o seu ímpeto de transformação política após as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, é verdade também que a revolução industrial, técnico-científica, nunca parou e continua revolucionando todas as relações humanas, em escala mundial, como nunca se viu na história e como Marx e Engels haviam mostrado no panegirico à burguesia presente no *Manifesto Comunista: tudo o que é sólido desmancha no ar.*

Já se perdeu a conta das revoluções tecnológicas que se sucederam desde o início da revolução industrial e não há dúvidas que a revolução eletrônica que apenas começou vai abrir horizontes novos, desconhecido e imprevisíveis.

Mas permanece válida a questão posta por Kant com relação a se a humanidade avança para o progresso ético e político. Não há nenhuma garantia humana ou divina de que este progresso será ética e politicamente melhor do que o passado. Com certeza avança o progresso técnico-científico inimaginável antes da Revolução industrial, que abre possibilidade quase que infinitas para a humanidade, tanto de construção quando de destruição.

O aspecto mais sombrio da modernidade como secularização da teologia cristã chegou a um ponto extremo, no qual o destino dos últimos tempos (o *escathon*), prerrogativa que estava nas mãos de Deus, está agora nas mãos dos homens: a bomba atômica, ou a bomba ecológica, ou ambas conjugadas abrem cenários literalmente

justificada e necessária, como a legítima defesa individual ou coletiva de um povo diante de uma agressão ou a revolta diante de um governo despótico.

apocalípticos. E não se há mais a esperança religiosa de um *kathecon*, capaz de adiar, conter e deter com a sua força poderosa o fim dos tempos, a luta final entre o Cristo e o Anticristo[53].

É bem possível que, como previa Marx, o capitalismo caia pelas suas próprias contradições, sempre crescentes e insolúveis, mas nada garante que esta queda levará ao "radioso sol do porvir", pode levar à catástrofe da humanidade. Porque a história não está nas mãos seguras de Deus, da Providência, cujos análogos secularizados são "o fim recôndito da natureza" de Kant, ou a "astucia da razão" de Hegel, ou a "revolução proletária" de Marx, mas nas nossas mãos frágeis de "humanos demasiados humanos" submetidos à imprevisibilidade e incognoscibilidade do *misterium iniquitatis*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos.* São Paulo: Boitempo; Florianópolis-SC. Ed. da UFSC, 2015

ARENDT, H. *A Vida do Espírito.* São Paulo: Relume Dumará, 1993.

ARENDT, H. *Sobre a revolução.* São Paulo: Editora Ática; Brasília: Editora UnB, 1988.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo.* Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

[53] SCHMITT, Carl. 2014, p. 58: "O conceito decisivo de sua [do Império] continuidade, em que reside sua potência histórica, é a noção de detentor (*Aufhalter*), de *kat-echon*. "Império" significa aqui a potência histórica que pode *deter* o surgimento do Anticristo e o fim do *éon* presente, uma força *qui tenet*, segundo as palavras do apóstolo Paulo na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, capítulo II. [...]. Do ponto de vista de uma fé originariamente cristã, não creio que seja possível outra imagem histórica que não a do *kat-echon.* A crença em um detentor que refreia o fim do mundo lança a única ponte que conduz da paralisia escatológica de todo acontecer humano a uma potência histórica tão grandiosa como o império cristão dos reis germânicos". Schmitt manifesta aqui uma verdadeira profissão de fé, a sua profissão de fé (vetero)católica! Sobre o tema ver também AGAMBEN, 2015.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O que nos faz pensar* nº29, maio de 2011,

BLUMENBERG, Hans – SCHMITT, Carl. *L´enigma della modernità.* Roma-Bari: Laterza, 2012.

BLUMENBERG, Hans. *La legittimità dell'età moderna. Genova:* Marietti, 1992.

BOBBIO, N. "Reformas e revolução e A revolução entre movimento e mudança". In

BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política.* A filosofia Política e a Lição dos Clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BOBBIO, N. *A era dos direitos.* Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro; Campus, 1992

BURKE, E. *Reflexões sobre a revolução na França*. Brasília: Editora UnB, 1997.

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

HEIDDEGER, M. *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*, São Paulo: Nova Cultural, 1999 pp. 185-200 (Os pensadores)

HOBSBAWM, E. *A Era das revoluções (1789-1848*). São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos*: o breve século XX. 1914-1991. São Paulo: companhia das Letras, 1995.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo, In: *A paz Perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 11-19

KAUTSKY, Karl. *A ditadura do proletariado*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LUXEMBURGO, R. *A revolução russa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

LYRA, R. P. "Kautsky, Lênin e o comunismo soviético". ***Cronos***, UFRN, Natal, v. 14, n.1, jan./jun., p. 137-163, 2013.

MARCONI, Pequeno. *Violência e Direitos Humanos*. São Paulo: Opção Editora, 2017.

MARX, K. *Contribuição à Crítica de Economia Política.* São Paulo: Expresso Popular, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã.* São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, K.; ENGELS, F. *O Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Editora Avanti! 1997.

PAINE, T. *Os direitos do homem.* Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

REIS FILHO, Aarão Daniel. *A Revolução Russa 1917-1921*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

REIS FILHO, Aarão Daniel. *As revoluções russas e o socialismo soviético*. São Paulo: UNESP, 2017.

ROBESPIERRE, M. Rapport sur les idées religieuses et morales. Discours prononcé à la tribune de la Convention le 7 mai 1794.

SCHMITT, C. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

TOSI, G. *Democracia, Liberalismo e Socialismo em Norberto Bobbio*. Uma resposta a Vitullo e Scavo. Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos. Bauru, v. 5, n. 2, p. 51-78, jul./dez., 2017 (9).

TOSI, G. – SCORPION, W. *As críticas de direita e Esquerda ao Direitos Humanos*. *Problemata*: R. Intern. Fil. v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.

TOSI, G. De Revolutionibus orbis terrestris, In: TOSI, G. – ALIAGA, L. – FREIRE, R. (orgs). *Centenário da Revolução Russa: balanços e reflexões.* João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

8

JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO NO BRASIL E O PROCESSO DE DEMOCRATIZAÇÃO [1]

Giuseppe Tosi
Jair Pessoa de Albuquerque e Silva [2]

INTRODUÇÃO

Neste ensaio, tomaremos a ditadura militar que vigorou no Brasil de 1964 a 1985 como exemplo da importância do resgate da memória histórica e da sua função educativa. O Brasil e todos os países da América Latina pagaram um alto preço à guerra fria, ou seja, à disputa entre os dois blocos dominantes na segunda metade do século XX: o capitalista, liderado pelos Estados Unidos, e o socialista, liderado pela União Soviética. A América Latina era considerada, pelos acordos de Yalta de 1943, um território sob influência dos Estados Unidos, e a vitória da revolução cubana em 1959 e a sua sucessiva aproximação com a União Soviética foi vista como um desafio à hegemonia norte-americana. Isto levou à beira do conflito nuclear mundial, com a crise dos mísseis de Cuba em 1963.

A partir deste momento, Cuba se tornou um sinal de contradição: para as esquerdas latino-americanas, um símbolo da possibilidade de um caminho próprio para o socialismo, saindo da dominação dos

[1] Publicado in TOSI, G. et alii (orgs). *Justiça de Transição: direito à justiça, à memória e à verdade*. João Pessoa: Editora UFPB, 2014, p. 41-61.

[2] Advogado, Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, pela UFPB.

Estados Unidos e das oligarquias nacionais; para esses últimos e para as elites econômicas e políticas latino-americanas, uma ameaça aos seus seculares privilégios de classe que precisava ser combatida a qualquer custo.

Foi esse o motivo principal, embora não o único, que provocou, nos anos sessenta e setenta do século passado, o surgimento de regimes ditatoriais em quase todos os países do subcontinente, através de golpes civis-militares. O Brasil foi um dos primeiros países a desencadear este processo, com o golpe militar de 1964 e depois, em 1968, com o Ato Institucional n° 5 (AI-5), que deu um "golpe dentro do golpe", encerrando qualquer espaço democrático através de uma brutal repressão.

Setores da oposição, sobretudo as pessoas mais jovens e generosas, decidiram então que não havia alternativa para a derrubada do regime ditatorial, senão a de responder com a força, e optaram pelo caminho da luta armada. Entre 1968 e 1976 aconteceu o período mais trágico da ditadura: prisões arbitrárias, torturas, desaparecimentos de presos, exílios, repressão generalizada espalharam o medo na população. Tudo isso era justificado pela Ideologia da Segurança Nacional, que identificava o adversário como o inimigo interno que precisava ser eliminado, destruído.

Mas foi justamente neste período mais obscuro e trágico da história nacional que os direitos humanos apareceram como uma saída que indicava um norte a ser seguido: foi nas prisões da ditadura, nas comunidades de base, na luta pela renovação dos sindicatos, pela reconstrução dos movimentos sociais, nos grupos de resistência que se

construiria a alternativa à ditadura, e se vislumbrou o caminho da transição para a democracia.

Foi uma experiência histórica e um aprendizado fundamental para a própria oposição de esquerda, que tradicionalmente olhava com certa desconfiança aos direitos humanos enquanto direitos "burgueses". O movimento pela "Anistia ampla, geral e irrestrita" de 1976 a 79 foi o desaguadouro de todo este processo de mudança que contribuiu para o fim da ditadura.

Porém a Anistia, promulgada pelo parlamento[3] em 1979, não se deu da maneira que as forças de oposição queriam: ela foi imposta à sociedade pelos militares no poder, criando assim uma situação paradoxal. O Estado "anistiava" os militantes políticos de oposição, a grande maioria dos quais já havia sido presa, morta, torturada, exilada, perseguida; e "anistiava" igualmente os agentes da repressão de todos os crimes hediondos cometidos: assassinato, estupro, tortura, sequestro, desaparecimento forçado de pessoas, ocultação de cadáver, impedindo, assim, não somente que eles fossem punidos, mas também que suas identidades e seus atos fossem conhecidos e se tornassem públicos.

Este foi o alto preço que a redemocratização brasileira pagou pela transição "lenta, gradual e segura" que os militares conseguiram impor ao país, garantindo assim a impunidade para eles mesmos: uma lei, na verdade, de autoanistia.

[3] O parlamento naquela época era composto pelos únicos dois partidos permitidos, a ARENA e o MDB e contava com os senadores biônicos, ou seja, indicados pelos militares. Sobre a Anistia ver: 40 Anos Da Anistia No Brasil: Lições de Tempos de Lutas e Resistências. Tosi, Giuseppe Ferreira, Lúcia de Fátima Guerra Zenaide, Maria de Nazaré Tavares, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

A radiografia dos atingidos pela repressão política ainda está longe de ser concluída, mas calcula-se que, pelo menos, 50 mil pessoas foram presas somente nos primeiros meses de 1964; cerca de 20.000 brasileiros foram submetidos a torturas; cerca de 400 cidadãos foram mortos ou desaparecidos[4]; ocorreram milhares de prisões políticas não registradas, 130 banimentos, 4.862 cassações de mandatos políticos, uma cifra incalculável de exílios e refugiados políticos[5] (BRASIL. PNDH 3). Como afirma Chiavenato:

Um balanço ainda precário registra a prisão de 50 mil pessoas. Pelo menos 20 mil sofreram torturas, além dos 320 militantes da esquerda mortos ou "desaparecidos". No fim do governo Geisel, existiam cerca de 10 mil exilados. As cassações atingiram 4.862 cidadãos. Foram expulsos das faculdades 243 estudantes (CHIAVENATO, 1997, p.131).

A esses dados devem ser acrescentados os da repressão no campo contra as ligas camponesas e outras populações rurais e os povos indígenas. Apesar dos recentes levantamentos da *Comissão de Anistia* esses dados continuam ainda muito subestimados e talvez nunca sejam conhecidas na sua integralidade e verdadeira dimensão.

[4] Os números variam. A estimativa de 400 desaparecidos se aproxima do número fornecido pela Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos, que o fixa em 379. A lista completa está em: http://www.desaparecidospoliticos.org.br/pessoas.php?m=3. Entretanto, em sublink do mesmo site, o número não é considerado fechado, a partir de 258 vítimas.

Ver: http://www.desaparecidospoliticos.org.br/pagina.php?id=221

[5] A intolerância do regime instaurado pelo golpe civil-militar de 1964 promoveu o exílio de inúmeros brasileiros nas décadas de 1960 e 1970, afastando e eliminando as diferentes gerações que lutavam por diversos projetos: reformas de base, revolução social, redemocratização. Ver: http://www.memoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/campanha/exilados-e-banidos-da-vida-publica/index.htm. Há registros que falam em cerca de 5.000 exilados, como o da Folha de São Paulo. Ver: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2003200512.htm. Corrobora este número de exilados (5.000), a obra de Cristina Pinheiro Machado (1979).

Essas violações sistemáticas dos Direitos Humanos provocadas pelo Estado durante o regime ditatorial são desconhecidas pela maioria da população, em especial pelos jovens. Depois de mais de 30 anos da promulgação da Lei de Anistia, durante os quais o Brasil viveu, pelo menos formalmente, sob um Estado democrático de Direito, a questão da Lei de Anistia continua não resolvida. Neste ensaio, analisamos o que o Brasil fez e deixou de fazer para resolver esta herança da ditadura, no contexto mais amplo do que se chama Justiça de Transição.

JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO: ENTRE A VINGANÇA E O ESQUECIMENTO

O conceito de "justiça de transição" é relativamente novo na linguagem político-jurídica, e se refere a todas aquelas medidas tomadas nos processos de transição de regimes totalitários ou autoritários para regimes democráticos (QUINALHA, 2013). Entende-se, portanto que a justiça de transição deve ser "democrática", nos seus meios e objetivos, ou seja, deve prescrever como as democracias devem tratar os crimes cometidos durante os regimes "de exceção", uma vez que esteja restabelecida a "normalidade" democrática.

A preocupação com uma saída "jurídica, moral e politicamente negociada e socialmente compartilhada" (PORTINARO, 2011, p.11) dos regimes ditatoriais e violentos é algo típico da política contemporânea. Durante a maior parte da história, os caminhos trilhados eram dois: ou a vingança perseguida sistematicamente ou o esquecimento e a anistia

(palavra que tem a mesma raiz da amnésia) [6]. As mudanças ocorreram após a segunda guerra mundial, como afirma Portinaro: "Grande parte da literatura sobre o tema que apareceu na segunda metade do século XX teve como ponto de partida a tragédia do Holocausto" (PORTINARO, 2011, p. 14).

O conceito de justiça de transição é um aspecto da questão maior do "acerto de contas com o passado", e não se refere unicamente ao tema da justiça *stricto sensu*, mas inclui outras dimensões: "O conhecimento do que aconteceu, os parâmetros morais e jurídicos para avaliar o que aconteceu, a solidariedade para com as vítimas e a vontade de que o que aconteceu não se repita" (PORTINARO, 2011, p. 15) [7].

Portanto, os caminhos de uma justiça de transição em sentido amplo no Brasil, seriam os seguintes:

1) **Reconhecimento** moral e político oficial das responsabilidades do Estado pelos crimes praticados por agentes públicos, **reparação** moral e **ressarcimento** material dos danos sofridos pelas vítimas e pelos familiares.
2) **Justiça**: punição dos agentes públicos que cometeram crimes durante a ditadura, o que no caso brasileiro implica na reavaliação e reabertura da Lei de (auto)anistia de 1979;
3) Memória e **verdade:** resgate amplo dos conhecimentos e informações ocultadas durante o período ditatorial[8].

[6] Anistia ou amnistia, do grego, *amnestía*, "esquecimento", *a-mnéme,* falta de memória, de onde vem a palavra amnésia: a palavra possibilita assim uma certa ambiguidade.

[7] Em alemão *vergangenheitsbewaltigung*, que pode ser traduzido com "acertar as contas com o passado", e, em italiano, *fare i conti con il passato*. Ver: PORTINARO, 2011 p. 15. O autor indica quatro etapas pelas quais passou a justiça de transição, desde o tratado de Versalhes, após a Primeira Guerra Mundial, até o 11 de setembro de 2001, passando pelos processos de Nuremberg e Tóquio, e pelos tribunais penais internacionais instaurados após o fim da guerra fria. Ver PORTINARO, 2011, pp. 17-22.

[8] Há uma quarta dimensão da justiça de transição que é tão importante quanto as outras e que se refere à reforma das instituições perpetradoras de abuso, à promoção da reconciliação, e ao fortalecimento das instituições democráticas, que não abordaremos neste ensaio.

O objetivo principal e primordial de uma justiça de transição deste tipo é evitar a repetição do que aconteceu, e o seu lema é "nunca mais" ou a "educação para o não-retorno". É uma tentativa para esconjurar ou desafiar a reversibilidade dos acontecimentos históricos, colocando (pelo que é humanamente possível) um ponto firme, uma virada de página, um ponto de não-retorno, uma cláusula pétrea no pacto social que funda um Estado Democrático de Direito.

A seguir vamos analisar, ainda que sumariamente, se e como o Brasil respondeu a este desafio[9]. O que está em jogo nesta discussão é a "qualidade" da democracia brasileira e do processo de transição democrática. A hipótese que vamos trabalhar é que o Brasil, à diferença de outros países da América Latina e de outras partes do mundo[10], não processou adequadamente todas as dimensões da transição democrática e que, portanto, esta transição é incompleta, inconclusa: as "heranças malditas" deixadas pela ditadura continuam a condicionar o sistema democrático brasileiro como um todo, sobretudo no âmbito da segurança pública dos cidadãos.

[9] Para este fim utilizaremos como referência o texto do Programa Nacional de Direitos Humanos 3, lançado em 21 de dezembro de 2009, através de Decreto do Presidente da República n. 7.037 e assinado por todos os Ministros, especialmente o Eixo Orientador VI: *Direito à Memória e à Verdade*.

[10] Como os exemplos de Argentina, Chile e Uruguai, que levaram à prisão até mesmo ex-presidentes de suas respectivas ditaduras. Sobre as acusações que levaram à prisão do ex-ditador Argentino, Jorge Rafael Videla, ver: http://www.lanacion.com.ar/1582872-las-causas-que-enfrento-jorge-rafael-videla. Para a justiça de transição chilena, até a prisão de Pinochet, ver: PALMEIRA, Pamela: *Os caminhos da judicialização: uma observação sobre o caso chileno*, em REÁTEGUI, Félix (Org.). *Justiça de Transição – Manual para a América Latina,* Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011 (pp. 291-305). Para a prisão de Juan María Bordaberry, ex-ditador uruguaio, ver: BURT, Jo-Marie, Desafiando a impunidade nas cortes domésticas: processos judiciais pelas violações de direitos humanos na América latina, em REÁTEGUI, Félix (op. cit., p. 307).

RECONHECIMENTO E REPARAÇÃO

Podemos inicialmente dizer que as políticas de transição brasileiras se caracterizam por ter acentuado os aspectos relativos à primeira dimensão, ou seja, ao reconhecimento político, à reparação moral e ao ressarcimento material dos danos sofridos pelas vítimas e pelos seus familiares.

Depois da Lei de Anistia de 1979, a primeira oportunidade para que o Estado Direito brasileiro promovesse a reparação das vítimas da ditadura foi a Constituição de 1988, que estabeleceu, nas disposições transitórias, o seguinte:

TÍTULO X - ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS ART. 8º.

*É concedida **anistia** aos que, no período de 18 de setembro de 1946 até a data da promulgação da Constituição, foram atingidos, em decorrência de motivação exclusivamente política, por atos de exceção, institucionais ou complementares, aos que foram abrangidos pelo Decreto Legislativo n.º 18, de 15 de dezembro de 1961, e aos atingidos pelo Decreto Lei n.º 864, de 12 de setembro de 1969, asseguradas as promoções, na inatividade, ao cargo, emprego, posto ou graduação a que teriam direito se estivessem em serviço ativo, obedecidos os prazos de permanência em atividade previstos nas leis e regulamentos vigentes, respeitadas as características e peculiaridades das carreiras dos servidores públicos civis e militares e observados os respectivos regimes jurídicos.*

A Constituição não se pronunciou sobre a revogação ou reabertura da lei de (auto)anistia que os militares impuseram ao país, nem sobre a

abertura dos arquivos da ditadura. Limitou-se a reconhecer a anistia aos perseguidos políticos, mas esta disposição só veio a ser regulamentada em 2001, após pressão da sociedade civil organizada e, sobretudo, dos familiares das vítimas.

Desde os anos 1990, foi a persistência dos familiares de mortos e desaparecidos que obteve vitórias significativas nessa luta, coma abertura de importantes arquivos estaduais sobre a repressão política do regime ditatorial. Em dezembro de 1995, coroando difícil e delicado processo de discussão entre esses familiares, o Ministério da Justiça e o Poder Legislativo Federal, foi aprovada a Lei n.º 9.140/1995, que reconheceu a responsabilidade do Estado brasileiro pela morte de opositores ao regime de 1964.

Essa Lei instituiu a *Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos*, com poderes para deferir pedidos de indenização às famílias de uma lista inicial de 136 pessoas e para julgar outros casos apresentados para seu exame. No art. 4º, inciso II, a Lei conferiu à Comissão Especial também a incumbência de envidar esforços para a localização dos corpos de pessoas desaparecidas, no caso de existência de indícios quanto ao local em que possam estar depositados.

Um passo ainda mais significativo aconteceu em 24 de agosto de 2001, quando foi criada, pela Medida Provisória n.º 2151-3, a **Comissão de Anistia** do Ministério da Justiça. Esse marco legal foi reeditado pela Medida Provisória n.º 65, de 28 de agosto de 2002 e finalmente convertido na Lei n.º 10.559, de 13 de novembro de 2002. Essa norma regulamentou o Art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988, que previa a concessão de

anistia aos que haviam sido perseguidos em decorrência de sua oposição política.

Os resultados obtidos pela Comissão de Anistia são impressionantes. Até outubro de 2012 haviam sido julgados cerca de 60 mil processos, dos 70 mil protocolados, desde a sua criação em 2001[11]. Até março de 2013, a Comissão de Anistia havia realizado 68 Caravanas[12] e mais de 700 sessões de julgamentos, possibilitando a participação da sociedade nas discussões, e contribuindo para a divulgação do tema no país. Até 2013 outros 12 mil pedidos aguardavam julgamento, sendo possível, ainda, a apresentação de novas solicitações.

Trata-se de eventos que têm uma grande repercussão na sociedade e que muito contribuíram para a retomada do tema da memória e da verdade na agenda política do Brasil.

JUSTIÇA

No aspecto da justiça, ou seja, da reavaliação e reabertura da lei de anistia para punição dos agentes públicos que cometeram crimes durante a ditadura, o caminho brasileiro é muito mais acidentado, na medida em que a lei de Anistia não foi revogada nem revista. Coube aos

[11] No site da Comissão de Anistia, lê-se: "O tempo médio de tramitação destes casos foi de 56 meses. Ou seja: quase cinco anos, um prazo razoável para processos desta complexidade e integralmente coerente com a média geral dos pedidos apresentados ao órgão, que entre 2001 e 2012 apreciou mais de 60 mil pedidos de anistia. Ver: http://blog.justica.gov.br/inicio/concessao-de-anistia-segue-principios-de-igualdade-leia-nota/

[12] As Caravanas da Anistia são um projeto itinerante que visita os vários Estados da Federação com sessões para realização de julgamentos públicos de processos de cidadãos e/ou familiares atingidos pelos atos de exceção no período de 1946 a 1988. Por exemplo, no dia 8 de março de 2013, foi realizada na USP a 67ª Caravana da Anistia no Ministério da Justiça em homenagem às mulheres. Foram julgados sete processos de mulheres que sofreram perseguição durante a ditadura. Ver: http://blog.justica.gov.br/inicio/tag/comissao-de-anistia-2/ e http://blog.justica.gov.br/inicio/tag/marcas-da-memoria/.

familiares das vítimas e às organizações da sociedade civil levar ao Poder Judiciário ações que provocaram o debate sobre a interpretação das leis e apuração de responsabilidades.

Em 1982, um grupo de familiares entrou com ação na Justiça Federal para a abertura de arquivos e localização dos restos mortais dos mortos e desaparecidos políticos no episódio conhecido como "Guerrilha do Araguaia". Vinte anos depois, em 2003, foi proferida sentença condenando a União, que recorreu e, posteriormente, criou a Comissão Interministerial, pelo Decreto n.º 4.850, de 2 de outubro de 2003, com a finalidade de obter informações que levassem à localização dos restos mortais de participantes da "Guerrilha do Araguaia". Os trabalhos da Comissão Interministerial encerraram-se em março de 2007, com a divulgação de seu relatório final, que não foi conclusivo nem satisfatório[13].

Em 2005 e 2010, duas famílias iniciaram, na Justiça Civil, ações declaratórias para o reconhecimento das torturas sofridas por seus membros, indicando o responsável pelas sevícias[14]. Ainda em 2008, o

[13] No link abaixo, confirma-se o caráter inconclusivo daquele relatório. Depois de um resumo com 9 itens com as "conclusões" principais do relatório (*vide* sublink com a íntegra do documento). Ver: http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=2817&Itemid=1

[14] O casal Maria Amélia e César Augusto Teles moveram ação contra o Coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, ex-comandante do DOI-CODI/SP, acusando-o de ser o responsável pelas torturas que sofreram. Ver: http://averdade.org.br/2012/10/amelinha-teles-o-povo-do-brasil-precisa-conhecer-a-sua-historia/. Também em: http://www.viomundo.com.br/denuncias/amelinha-teles-e-preciso-botar-um-fim-na-impunidade-dos-torturadores-da-ditadura-militar.html. Ver ainda a entrevista por eles concedida em http://www.youtube.com/watch?v=OApkFxymEGU.

Também a família de Luiz Eduardo da Rocha Merlino, morto em 1971, entrou na justiça civil em 2010 e conseguiu, pela primeira vez, que a Justiça obrigasse um agente da ditadura a pagar reparação financeira a familiares de uma vítima de tortura.

Fonte: http://www.senado.gov.br/noticias/senadonamidia/noticia.asp?n=732131&t=1 (o site do Senado reproduziu reportagem da Carta Capital, *Edição 709).Ver também o Diário da Justiça (SP), com*

Ministério Público Federal, em São Paulo, propôs Ação Civil Pública contra dois oficiais do exército acusados de determinarem prisão ilegal, tortura, homicídio e desaparecimento forçado de dezenas de cidadãos[15].

Em julho de 2008, o Ministério da Justiça e a Comissão de Anistia promoveram audiência pública sobre "Limites e Possibilidades para a Responsabilização Jurídica dos Agentes Violadores de Direitos Humanos durante o Estado de Exceção no Brasil", que discutiu a interpretação da Lei de Anistia de 1979 no que se refere à controvérsia jurídica e política, envolvendo a prescrição ou imprescritibilidade dos crimes de tortura.

Em abril de 2009, o Ministério da Defesa, no contexto da decisão transitada em julgado da referida ação judicial de 1982, criou um Grupo de Trabalho para realizar buscas de restos mortais na região do Araguaia, sendo que, por ordem expressa do Presidente da República, foi instituído o Comitê Interinstitucional de Supervisão, com representação dos familiares de mortos e desaparecidos políticos, para o acompanhamento e orientação dos trabalhos. Após três meses de buscas intensas, sem que tenham sido encontrados restos mortais, os trabalhos foram temporariamente suspensos devido às chuvas na

publicação do relatório do caso em http://www.jusbrasil.com.br/diarios/38464464/djsp-judicial-1a-instancia-capital-05-07-2012-pg-387/pdfView

[15] O Ministério Público Federal (MPF) denunciou por sequestro qualificado o coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ustra e mais dois delegados de São Paulo, um deles ainda na ativa. Segundo a denúncia, Ustra e os delegados Alcides Singillo e Carlos Alberto Augusto foram responsáveis pelo sequestro de Edgard de Aquino Duarte, em 1971, que continua desaparecido. Fonte: www.defesa.gov.br/phocadownload/arquivos_resenha/2012-10-18/resenha%20completa_18%20out%202012.pdf.

Para a íntegra da denúncia do processo de n. 0011580-69.2012.403.6181, *vide*: http://www.prsp.mpf.gov.br/sala-de-imprensa/pdfs-das-noticias/Denuncia%20-%20Edgar%20de%20Aquino%20Duarte%20final.pdf

região, e posteriormente retomados em 2010 e 2012, devendo ir até 2014[16].

Ao mesmo tempo, foi promovida pelo Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) a ação de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF), junto ao Supremo Tribunal Federal, que solicitava à mais alta corte brasileira um posicionamento formal para saber se, em 1979, houve ou não anistia dos agentes públicos responsáveis pela prática de tortura, homicídio, desaparecimento forçado, abuso de autoridade, lesões corporais e estupro contra opositores políticos, considerando, sobretudo, os compromissos internacionais assumidos pelo Brasil e a insuscetibilidade de graça ou anistia do crime de tortura.Em maio de 2010, por maioria dos seus membros, a Suprema Corte brasileira negou o pedido da OAB, encerrando assim aparentemente as possibilidades internas de fazer justiça às vítimas da ditadura militar[17].

Paralelamente a essas ações internas, entidades da sociedade civil haviam se mobilizado para levar o caso ao **sistema regional de Direitos Humanos da OEA**. Em agosto de 1995, o Centro de Estudos para a Justiça

[16] O Grupo de Trabalho tem como objetivo localizar restos mortais de militantes do Partido Comunista do Brasil, camponeses e militares que fizeram parte da Guerrilha do Araguaia durante as décadas de 60 e 70. Desde o início dos trabalhos de busca na região, 24 restos mortais foram recolhidos e encaminhados à perícia para identificação. O GTA foi criado em 2009 e é coordenado pelos Ministérios da Justiça, da Defesa e pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH-PR). O grupo é formado por representantes dos governos de Tocantins e Pará, além de peritos das polícias Federal e Civil do Distrito Federal, membros do Ministério Público e especialistas no assunto. Ver: http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2012/09/ultima-expedicao-do-ano-para-buscas-no-araguaia-sera-feita-em-outubro.html

Ver também: http://camponesesdoaraguaia.blogspot.com.br/p/institucional-diretoria.html.

[17] Para a íntegra do Acórdão do STF na ADPF/153, ver: http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=612960.

e o Direito Internacional (CEJIL) e a *Human Rights Watch/América* (HRWA), em nome de um grupo de familiares, apresentaram petição à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), denunciando o desaparecimento de integrantes da "Guerrilha do Araguaia".

Treze anos depois (!), em 19 de novembro de 2008, o Estado brasileiro foi comunicado que a CIDH expedira o Relatório de Mérito nº 91/08, datado de 31 de outubro de 2008, através do qual recomendou ao Estado brasileiro:[18] ***a)*** a adoção de medidas para garantir que a Lei de Anistia brasileira não mais representasse obstáculo para a persecução penal de graves violações de direitos humanos que constituíam crimes contra a humanidade; ***b)*** a implementação de medidas jurisdicionais para a identificação, responsabilização e sanção penal dos responsáveis pelos desaparecimentos forçados das vítimas da Guerrilha do Araguaia, sendo que o Estado deveria levar em conta que tais crimes contra a humanidade eram insuscetíveis de anistia e imprescritíveis; ***c)*** a implementação de medidas legais e administrativas a fim de sistematizar e publicar todos os documentos relacionados às operações militares contra a Guerrilha do Araguaia; ***d)*** o fornecimento de recursos financeiros e logísticos aos esforços já empreendidos na busca e sepultura das vítimas desaparecidas; ***e)*** conceder reparação aos familiares das vítimas, incluindo o tratamento físico e psicológico; ***f)*** implementar programas de educação em direitos humanos

[18] O presente resumo do relatório e das recomendações consta na própria Defesa do Estado brasileiro perante Corte Interamericana, no *Caso Gomes Lund*, disponível em http://nei-arcadas.org/docs/caso-lund-contest.pdf (*vide* itens 21 a 26 daquela defesa). Para a íntegra do Relatório CIDH, ver: http://www.cidh.oas.org/demandas/11.552%20Guerrilha%20do%20Araguaia%20Brasil%2026mar09%20PORT.pdf. Para a íntegra da sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos no "Caso Gomes Lund", ver: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf.

permanentes em todos os níveis hierárquicos das Forças Armadas brasileiras, com específica menção ao caso Araguaia e aos instrumentos internacionais de direitos humanos; ***g)*** promover o ajustamento normativo a fim de tipificar no ordenamento interno o crime de desaparecimento forçado, conforme os elementos constitutivos estabelecidos nos instrumentos internacionais.

Entretanto, em virtude de o Estado brasileiro não implementar a contento aquelas recomendações – mesmo depois de a CIDH atender a dois pedidos de prorrogação de prazo solicitados pelo Estado brasileiro – o caso foi remetido à Corte Interamericana de Direitos Humanos, braço jurisdicional da Organização dos Estados Americanos-OEA.

Em novembro de 2010, a Corte condenou o Brasil, em sentença que submeteu ao julgamento de mérito os seguintes tópicos: desaparecimento forçado e os direitos violados das 62 pessoas desaparecidas; aplicação da Lei de Anistia como empecilho à investigação, julgamento e punição dos crimes; ineficácia das ações judiciais não penais (violação dos direitos às garantias judiciais e à proteção judicial); falta de acesso à informação sobre o ocorrido com as vítimas desaparecidas e a executada; falta de acesso à justiça, à verdade e à informação.

MORAES (2011) [19] resume bem os termos da sentença. Primeiro, o Tribunal deu pela não-controvérsia quanto ao desaparecimento forçado dos integrantes da Guerrilha do Araguaia e quanto à responsabilidade

[19] Artigo de Ana Luísa Zago de Moraes: *O Caso Araguaia na Corte Interamericana de Direitos Humanos*, publicado pelo Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, revista Liberdades - nº8 - setembro/ dezembro de 2011, disponível em http://www.ibccrim.org.br/site/revistaLiberdades/_pdf/08/artigo4.pdf

estatal. No entanto, havendo uma diferença relacionada com o número de desaparecidos, conferiu prazo de 24 meses, contados a partir da notificação da sentença, para a suficiente prova de sua identificação, a fim de considerá-los vítimas, adotando as medidas reparatórias pertinentes. Estabeleceu que o Estado deveria, *ex officio* e sem demora, iniciar uma investigação séria, imparcial e efetiva, sobre as violações de direitos humanos ocorridas na repressão à guerrilha para fins de responsabilização dos perpetradores dos crimes em comento, visando um dos elementos essenciais de toda reparação eficaz das vítimas, por sua vez, fator fundamental para um sistema de justiça equitativo, pertinente no contexto dos processos de transição. Rechaçou, em seguida, práticas de Estado tendentes à eternização do prazo de processo de investigação (como invocar alegações de segredo de Estado, confidencialidade de informação, razões de interesse público ou segurança nacional, poder discricionário da decisão de negar de informação etc.), considerando que houve violação do prazo razoável na ação ordinária que visava ao acesso aos documentos sigilosos das operações no Araguaia.

Em arremate, pontua a autora que a Corte...

> ...reputou como lesionados, pelas ações e omissões do Estado acima discriminadas, as vítimas dos desaparecimentos forçados e seus familiares. Reconheceu a existência de danos morais e de danos materiais, fixando indenizações, por critério de equidade, a favor de cada um dos familiares considerados vítimas pela sentença. Além disso, determinou que o Estado preste atendimento psicológico aos familiares. Por fim, determinou, outrossim, o dever do Estado de determinar as correspondentes responsabilidades penais e aplicar efetivamente as sanções e consequências

> que a lei disponha, da seguinte forma: *a)* determinar a responsabilidade dos autores materiais e intelectuais do desaparecimento forçado das vítimas e da execução extrajudicial, ressaltando que, por se tratar de violações graves de direitos humanos, e considerando a natureza dos fatos e o caráter continuado ou permanente do desaparecimento forçado, o Estado não poderá aplicar a Lei de Anistia em benefício dos autores, bem como nenhuma outra disposição análoga, prescrição, irretroatividade da lei penal, coisa julgada, ne bis in idem ou qualquer excludente similar de responsabilidade para eximir-se dessa obrigação; *b)* garantir que as autoridades competentes realizem, *ex officio*, as investigações correspondentes, tendo acesso à documentação e informação pertinentes e autorizando a participação dos familiares das vítimas (MORAES, p. 106).

Em outras palavras, o Tribunal declarou a Lei da Anistia brasileira incompatível com a convenção Americana de Direitos Humanos, mais conhecida como Pacto de São José da Costa Rica, de 1969, no tocante à obrigação de promover a persecução e a punição criminal dos agentes violadores de direitos durante o regime militar. E, por fim, instou o Estado a adotar, em prazo razoável, todas as medidas necessárias para ratificar a Convenção Interamericana sobre o Desaparecimento Forçado de Pessoas e tipificar o delito de desaparecimento forçado, em conformidade com os parâmetros interamericanos.

Eis os principais pontos daquela que foi a primeira condenação do Brasil por uma corte internacional de direitos humanos.

MEMÓRIA E VERDADE

Com relação ao resgate da Memória e da verdade sobre os acontecimentos e as informações ocultadas durante o período ditatorial, é preciso dizer que o Brasil processa com dificuldades o

resgate da memória e da verdade sobre o que ocorreu com as vítimas atingidas pela repressão política durante o regime de 1964. A impossibilidade de acesso a todas as informações oficiais impede que familiares de mortos e desaparecidos possam conhecer os fatos relacionados aos crimes praticados e não permite à sociedade elaborar seus próprios conceitos sobre aquele período. Somente na década de 2000, o Governo Federal acelerou o processo, sobretudo por impulsão da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República e do Ministério da Justiça, em particular através do excelente trabalho realizado pela Comissão de Anistia.

Em dezembro de 2005, o Governo Federal determinou que os três arquivos da Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) fossem entregues ao Arquivo Nacional, subordinado à Casa Civil, onde passaram a ser organizados e digitalizados. Em agosto de 2007, em ato coordenado pelo Presidente da República, foi lançado, pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH/PR) e pela Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), o livro-relatório "*Direito à Memória e à Verdade*", registrando os 11 anos de trabalho daquela Comissão e resumindo a história das vítimas da ditadura no Brasil (BRASIL, 2007).

A trajetória de estudantes, profissionais liberais, trabalhadores e camponeses que se engajaram no combate ao regime militar aparece como documento oficial do Estado brasileiro. O Ministério da Educação e a Secretaria Especial dos Direitos Humanos formularam parceria para criar um portal que incluirá o livro-relatório, ampliado com abordagem que apresenta o ambiente político, econômico, social e principalmente

os aspectos culturais do período. Foram distribuídas milhares de cópias desse material em mídia digital para estudantes de todo o País.

Em maio de 2009, o Presidente da República coordenou o ato de lançamento do projeto *Memórias Reveladas*, sob responsabilidade da Casa Civil, que interliga digitalmente o acervo recolhido ao Arquivo Nacional, após dezembro de 2005, com vários outros arquivos federais sobre a repressão política e com arquivos estaduais de 15 unidades da Federação, superando 5 milhões de páginas de documentos (www.memoriasreveladas.arquivonacional.gov.br).

A partir de junho de 2009, a Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República (SECOM/PR) planejou, concebeu e veiculou abrangente campanha publicitária de televisão, internet, rádio, jornais e revistas de todo o Brasil, buscando sensibilizar os cidadãos sobre essa questão. As mensagens solicitavam que informações sobre a localização de restos mortais ou sobre qualquer documento e arquivos, envolvendo assuntos da repressão política entre 1964 e 1985, sejam encaminhados ao "Memórias Reveladas". Seu propósito é assegurar às famílias o exercício do direito sagrado de prantear seus entes queridos e promover os ritos fúnebres, sem os quais desaparece a certeza da morte e se perpetua a angústia, que equivale a uma nova forma de tortura.

Em julho de 2009, em Belo Horizonte, o Ministro de Estado da Justiça realizou audiência pública de apresentação do projeto Memorial da Anistia Política do Brasil, envolvendo a remodelação e construção de um novo edifício junto ao antigo "Coleguinho" da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde estará disponível para pesquisas todo o acervo da Comissão de Anistia.

Cabe, agora, completar esse processo mediante recolhimento ao Arquivo Nacional de todo e qualquer documento indevidamente retido ou ocultado, nos termos da Portaria Interministerial, assinada na mesma data daquele lançamento. Cabe também ao Legislativo a aprovação do Projeto de Lei n.º 5.228/2009, assinado pela Presidenta da República Dilma Rousseff, que introduz avanços democratizantes nas normas reguladoras do direito de acesso à informação. O projeto foi transformado em Lei (Nº 12.527), sancionada pela Presidenta da República em 18 de novembro de 2011, que tem o propósito de regulamentar o direito constitucional de acesso dos cidadãos às informações públicas; seus dispositivos são aplicáveis aos três poderes da União, Estados, Distrito Federal e Municípios[20].

Importância superior nesse resgate da história nacional está no imperativo de localizar os restos mortais de pelo menos 140 brasileiros e brasileiras que foram mortos pelo aparelho de repressão do regime ditatorial. Porém, ainda não foram abertos todos os arquivos dos aparatos repressivos durante a ditadura: ainda hoje, mais de 30 anos após a Lei de Anistia, não sabemos o que aconteceu com os desaparecidos, como afirma Marcelo Torelly:

> Apesar de todos os esforços, incluídos na classificação deste estudo na seara da "memória", no escopo daquilo que definimos como "direito à verdade", o Brasil ainda tem severas pendências por sanar. Restam excluídos do acesso público de três importantes conjuntos de arquivos, alegadamente destruídos: o arquivo do CISA (Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica); o arquivo do CIE (Centro de Informações do Exército) e o

[20] Ver o link Governo Federal sobre esta Lei: http://www.acessoainformacao.gov.br/acessoainformacaogov/acesso-informacao-brasil/index.asp

> arquivo do CENIMAR (Centro de Informações da Marinha). Para que sejam identificadas e tornadas públicas as estruturas utilizadas para a prática de violações aos direitos humanos e sejam discriminadas as práticas de tortura, morte e desaparecimento, a localização desses arquivos – que fortes indícios apontam estarem nas mãos de particulares – ainda é fundamental (TORELLY, 2012, pp. 289-290).

A COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE.

Este processo de reconstrução da memória e da verdade tomou um impulso em 2012 com a criação da Comissão Nacional da Verdade, ligada à Casa Civil da Presidência da República. No dia 13 de maio de 2010, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva mandou ao Congresso projeto de lei que criava a Comissão Nacional da Verdade, com o objetivo de esclarecer – inclusive a autoria – casos de torturas, mortes, desaparecimentos forçados, ocultação de cadáveres, ocorridos entre 1946 e 1988.

O projeto foi aprovado pelo Congresso Brasileiro e sancionado pela Presidenta Dilma Rousseff em 18 de novembro de 2011 (Lei nº 12.528)[21]. A comissão da Verdade foi instalada no dia 16 de março de 2012, sendo composta por sete membros, indicados pelo Presidente da República[22], e tendo mandado de dois anos, a partir de sua instalação para apurar violações aos direitos humanos, produzir relatório circunstanciado sobre

[21] Ver: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12528.htm

[22] São membros da Comissão da Verdade: Cláudio Fonteles (ex-Procurador Geral da República), Gilson Dipp (Vice-presidente do Superior Tribunal de Justiça), José Carlos Dias (ex-Ministro da Justiça, advogado criminalista), José Paulo Cavalcanti Filho (advogado, jurista, consultor da UNESCO), Maria Rita Kehl (psicanalista, Mestra em Psicologia Social e Doutora em psicanálise), Paulo Sérgio Pinheiro (doutor em Ciência Política pela Universidade de Paris; professor titular de Ciência Política e pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Violência, da Universidade de São Paulo) e Rosa Maria Cardoso da Cunha (advogada, professora universitária, mestre em direito penal pela USP, doutora em ciência política pelo IUPERJ, atualmente vinculado a UERJ).

os casos investigados e apresentar conclusões e recomendações de políticas públicas para que aquele tipo de violação não volte a se repetir[23].

A nova instância também deve identificar e tornar públicos estruturas e locais das violações, colaborar com o Judiciário na apuração delas e mandar à mesma Justiça todas as informações que obtiver. Para realizar seu trabalho, a Comissão pode requisitar informações a órgãos públicos – mesmo que sigilosas –, convocar testemunhas, realizar audiências públicas e solicitar perícias, entre outras medidas. Com a instalação da Comissão, o governo espera "efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional".

O trabalho da Comissão é auxiliado pelas comissões estaduais da verdade, criadas por vários Estados[24] pelo poder legislativo ou executivo e por outras comissões promovidas por Universidades e por setores da sociedade civil, com a as seções estaduais da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) ou dos sindicatos de trabalhadores.

Esta é a última esperança da sociedade brasileira para efetivar o direito à memória e à verdade histórica sobre as vítimas da ditadura militar e assim permitir também a reparação e a justiça.

CONCLUINDO

Como dissemos no começo deste trabalho, o que está em jogo nesta discussão é a "qualidade" e da democracia brasileira, ou seja, é avaliar

[23]Site da Comissão Nacional da Verdade: http://www.cnv.gov.br/

[24] Até o começo de 2013 foram instaladas as comissões dos Estados do Rio Grande do Sul, São Paulo, Paraná, Pernambuco, Paraíba, Maranhão e está prevista a instalação das comissões de Bahia, Alagoas, Pará e Espírito Santo.

se, após 50 anos do início e mais de 25 anos do fim da ditadura, podemos considerar que a transição para a democracia esteja concluída e as instituições democráticas consolidadas. Sobre este tema, se acendeu no Brasil um interessante debate entre os que defendem que, apesar de todas as limitações apontadas, o Brasil (e também outros países da América Latina, com as devidas diferenças) está atravessando um franco processo de consolidação democrática e os que afirmam que a herança da ditadura não se configura como algo pontual, com reflexos somente em algumas instituições, como os aparelhos de segurança pública, mas algo muito mais abrangente, que "representa um Estado de exceção permanente[25].

Não podemos obviamente enfrentar aqui esta questão que vai além do conceito de uma justiça de transição; mas queremos concluir citando um famoso livro do intelectual marxista brasileiro recentemente desaparecido, Carlos Nelson Coutinho. Em 1979, no mesmo ano da Lei de Anistia, ele escreveu um livro intitulado *A democracia como valor universal* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979). Em 2000, publicou uma coletânea de ensaios sob o título *Contra a Corrente* (São Paulo: Cortez, 2000), no qual voltou a abordar o mesmo tema, mas dando-lhe um título diferente: "A democratização como valor universal".

Se entendermos a democracia não como algo concluído uma vez por todas, mas como um contínuo processo em movimento, podemos entender a justiça de transição em todas as suas complexas dimensões

[25] Ver a respeito o debate jornalístico a distância entre, de um lado, Paulo Arantes e Edson Teles (Carta Maior, 18/07/2012, "O Brasil forjado na ditadura representa um Estado de exceção permanente") e do outro, Tarso Genro (Carta Maior, 24/07/2012, "Estado de Exceção no Brasil?").

como um processo contínuo de democratização, com altos e baixos, recuos e avanços, com heranças malditas que continuam condicionando a democracia brasileira e conquistas que impedem o retrocesso.

O que é importante ressaltar é que, neste processo de "democratização da democracia", conforme a eficaz fórmula de Boaventura de Souza Santos (SANTOS, 2002), é fundamental que a memória, a reparação, a justiça e todos os aspetos que abordamos neste ensaio sejam continuamente processados, relembrados e comemorados coletivamente para a consolidação do pacto social e de uma cultura democrática que está base do Estado Democrático de Direito e que é preciso ser constantemente renovado e atualizado.

Por isso, concluímos este breve balanço citando as palavras do Programa Nacional de Direitos Humanos 3:

A investigação do passado é fundamental para a construção da cidadania. Estudar o passado, resgatar sua verdade e trazer à tona seus acontecimentos, caracterizam forma de transmissão de experiência histórica que é essencial para a constituição da memória individual e coletiva. A história que não é transmitida de geração a geração torna-se esquecida e silenciada. O silêncio e o esquecimento das barbáries geram graves lacunas na experiência coletiva de construção da identidade nacional.

Resgatando a memória e a verdade, o País adquire consciência superior sobre sua própria identidade, a democracia se fortalece. As tentações totalitárias são neutralizadas e crescem as possibilidades de erradicação definitiva de alguns resquícios daquele período sombrio, como a tortura, por exemplo, ainda persistente no cotidiano brasileiro.

O trabalho de reconstituir a memória exige revisitar o passado e compartilhar experiências de dor, violência e mortes. Somente depois de lembrá-las e fazer seu luto, será possível superar o trauma histórico e seguir adiante. A vivência do sofrimento e das perdas não pode ser reduzida a conflito privado e subjetivo, uma vez que se inscreveu num contexto social, e não individual.

A compreensão do passado por intermédio da narrativa da herança histórica e pelo reconhecimento oficial dos acontecimentos possibilita aos cidadãos construírem os valores que indicarão sua atuação no presente.

Somente através do reconhecimento oficial das responsabilidades do Estado pelas atrocidades cometidas durante a ditadura, através do resgate da memória histórica desse período e da justiça e reparação às vítimas, o Brasil poderá finalmente concluir o processo de transição e de democratização das instituições e da sociedade, iniciado com o fim da ditadura e dar início a um novo ciclo e a um novo patamar de democracia.

9

O QUE RESTA DA DITADURA? ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E EXCEÇÃO NO BRASIL [1]

É difícil, neste momento histórico que o Brasil e o mundo estão vivendo, de aceleração dos acontecimentos de forma tão rápida, arrasadora e brutal, dizer algo que não seja só um grito de indignação e de lamentação. A nossa capacidade de reação e de análise está comprometida, pelo menos a minha. Por isso, vou tentar socializar as angústias e as preocupações e intentar algum tipo de análise que possa nos ajudar a entender o que está acontecendo.

Desde os tempos míticos a figura da esfinge nos desafia: "decifra-me ou te devoro". Estamos literalmente nesta situação, ou decifframos "os sinais dos tempos" ou seremos (e de certa forma já estamos sendo) devorados por eles.

Uma questão que considero central neste momento é o tema da democracia. Há um debate e um conflito interpretativo sobre a "qualidade" da democracia brasileira (e da democracia em geral). Segundo alguns analistas, as falhas e limitações do processo de transição da ditadura para a democracia são tão graves que o Brasil não

[1] Palestra no Seminário: Os direitos humanos em face dos dispositivos de vigilância e controle da cidadania**.** O que resta da ditadura: Estado democrático de direito e exceção no Brasil - UNISINOS – 25 e 26.10.2016. Parte deste ensaio foi publicada com o título "Justiça de Transição no Brasil: o que resta da ditadura", in JERÓNIMO, Patrícia (org.). *Temas de investigação em direitos humanos para o século XXI*. Braga: Universidade do Minho, 2016, p. 97-122. Agradeço a Jair Pessoa, Marcello Torelly, Waldir Porfirio e Lúcia Lemos pelas valiosas contribuições que melhoraram muito o texto.

pode ser considerado um Estado democrático de direito, mas um Estado de exceção permanente; outros, apesar de compartilhar com os primeiros várias preocupações, não concordam com esta tese.

O QUE RESTA DA DITADURA?

A pergunta fundamental é: quais são as consequências que uma justiça de transição inacabada ou incompleta, como mostramos no ensaio anterior, comporta para o Estado democrático de direito brasileiro?

Estas reflexões nos introduzem para o aspecto mais relevante da nossa questão, que atinge a democracia brasileira como um todo e que abriu um debate entre os que defendem que "o Brasil forjado na ditadura representa um estado de exceção permanente" e os que consideram esta tese "um arroubo esquerdista e não uma formulação teórica séria".

Estou me referindo ao debate a distância entre os filósofos Paulo Arantes e Edson Teles, de um lado e Tarso Genro ex-ministro da Justiça do governo Lula, à época Governador do Rio Grande do Sul, um dos fundadores e líderes do Partido dos Trabalhadores, do outro. Para expor este debate, utilizaremos a entrevista da jornalista Bia Barbosa que apareceu na revista eletrônica "Carta Maior" e a resposta de Tarso Genro na mesma revista, para depois tecer alguns comentários[2].

[2] A entrevista a Paulo Arantes e Edson Teles apareceu na revista "Carta Maior" em 18/07/2012, sob o título: "Brasil forjado na ditadura representa Estado de exceção permanente". Disponível em: http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Direitos-Humanos/-Brasil-forjado-na-ditadura-representa-Estado-de-excecao-permanente-%0d%0a/5/25670. A resposta de Tarso Genro aparecer na mesma revista no

A jornalista parte da definição comum de "estado de exceção" como um momento de suspensão temporário dos direitos e das garantias em situação de emergência nacional, nos regimes democráticos, ou como prática permanente dos regimes autoritários. O seu oposto seria o Estado democrático de direito. No entanto, afirma a jornalista, num seminário realizado em São Paulo em 2012, "a existência de um estado de exceção dentro do Estado de direito seria exatamente a característica do Brasil atual, forjada no período da ditadura militar e que, mesmo após a redemocratização do país, não se alterou".

Esta é a tese do filósofo Paulo Arantes, deputado na Constituinte de 1988 e professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), o qual avalia que:

> Que tipo de Estado e sociedade temos depois do corte feito em 64, do limiar sistêmico construído por coisas que parecem normais numa sociedade de classes, mas que não são? O fato de a classe dominante brasileira poder se permitir tudo a partir da ditadura militar é algo análogo à explosão de Hiroshima. Depois que a guerra nuclear começa ela não pode mais ser desinventada. Quando, a partir de 64, a elite brasileira branca se permite molhar a mão de sangue, frequentar e financiar uma câmara de tortura, por mais bárbara que tenha sido a história do Brasil, há uma mudança de qualidade neste momento.

Para o filósofo, o país foi forjado pela ditadura porque parte da população e das instituições apoiou o autoritarismo dos militares.

> A ditadura não foi imposta. Ela foi desejada. Leiam os jornais publicados logo após 31 de março de 1964. Todos lançaram manifestos de apoio ao

dia 24/07/2012, com o título "Estado de Exceção no Brasil?" Disponível em: http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/%27Estado-de-Excecao-no-Brasil-%27/4/25641

> golpe, era algo arrebatador. CNBB, ABI, OAB, todo mundo que hoje é advogado do Estado de Direito apoiou. Se criou um mito de que a sociedade foi vítima de um ato de violência, mas a imensa maioria apoiou o golpe.

Da mesma forma, sustenta Arantes, a ditadura não foi derrotada, mas acabou quando alcançou os seus objetivos:

> E a ditadura se retirou não porque foi derrotada, mas porque conquistou seus objetivos. A abertura de Geisel foi planejada, já tinha dado certo com o milagre econômico. Tanto que seus ideólogos estão aí, como principais conselheiros econômicos da era Lula-Dilma, e que a ordem militar está toda consolidada na Constituição de 88.

A jornalista, então, introduz no debate Edson Teles, membro da Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos do Brasil e professor de filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), o qual afirma que:

> A Constituição de 1988 foi apenas uma das formas de lançar o Brasil num Estado de exceção permanente, definido por ele quando a própria norma é usada para suspender a ordem; ou quando aquilo que deveria ser a exceção acaba se tornando ou reafirmando a própria norma.
> Em um Congresso controlado pela ditadura, a Lei de Anistia adotou a suspensão da possibilidade de punição de qualquer crime. Um momento ilícito foi tornado lícito, com o silenciamento dos movimentos sociais e pela anistia, que exigiam esclarecimentos sobre os crimes. O que o Estado montou foi algo que manteve a ideia de impunidade. Depois veio o Colégio Eleitoral, que fez uma opção por uma saída negociada entre as oligarquias que saíam e as novas que chegavam, decidindo manter a anistia aos crimes da ditadura. Foi o grande acordo do não-esclarecimento.

O julgamento no Supremo Tribunal Federal em 2010 sobre a interpretação da Lei de Anistia foi, segundo Teles, o coroamento desse silêncio e a instauração de um Estado de exceção no país.

> Baseada em ideias fantasmagóricas de que novos golpes que poderiam ser dados, nossa transição foi a criação de um discurso hegemônico de legitimação deste Estado de exceção. Faz-se este discurso como forma de legitimar essa memória do consenso, mas se mantem o Estado de exceção permanente, reconhecendo as vítimas sem nomear os crimes.

Por isso, continua Paulo Arantes, não vivemos num Estado Democrático de Direito, mas num Estado oligárquico de direito, um Estado dual, com uma face garantista patrimonial, que funciona para o topo da pirâmide, e uma face punitivista para a base.

> Esse Estado bifurcado é uma das "n" consequências da remodelagem do país a partir dos 21 anos de ditadura. Basta pensar no que acontece todos os dias no país. Trata-se de um outro consenso, também sinistro e indiferente, senão hostil, a tudo que nos reúne aqui. Um Estado de exceção que não é o velho golpe de Estado, mas um novo modo de governo do capital na presente conjuntura mundial, que já dura 30 anos.

Esse artigo suscitou uma resposta quase que imediata de Tarso Genro que, se referindo à entrevista da jornalista Bia Barbosa e ao seminário realizado sobre o tema em São Paulo, resumiu assim as teses dos interlocutores:

> A matéria informa que ali [no seminário] foi consagrado que o Brasil vive um “estado de exceção permanente”, condição ensejada pela própria Constituição de 88; que a “elite brasileira branca” permitiu-se molhar a mão de sangue e frequentar e financiar câmaras de tortura; que a ditadura se retirou, não porque foi derrotada, mas porque cumpriu os seus objetivos; e

> que paira no Brasil, sobre os mortos e desaparecidos, um grande acordo do "não esclarecimento".

A sua resposta se concentra sobretudo na problematização da tese de que vivemos um "estado de exceção permanente", porque:

> Desta concepção medular podem partir conclusões graves para a não aceitação de uma estratégia democrática, no difícil processo de construção da democracia no país, tendo como referência a Constituição de 88. Validada a ideia de que estamos num "estado de exceção permanente" nos restaria, como estratégia central, buscar a quebra do atual Estado Democrático de Direito, pois - segundo os referidos críticos - este Estado é em si mesmo um "estado de exceção".

Tarso Genro, então, enfrenta diretamente o tema central reafirmando a convicção de que o Brasil, apesar de tudo, é um Estado democrático de direito:

> Parto, na minha análise, das seguintes convicções: é preciso defender e expandir o Estado de direito no Brasil, mesmo que ele só garanta avanços lentos e moderados para reduzir as desigualdades; não vivemos nenhum "estado de exceção" no Brasil, mas um Estado Democrático de Direito, com democracia política limitada, como em todas as democracias, pela força que o poder do capital exerce sobre as instituições do Estado e sobre a própria política em quaisquer sistemas democráticos do mundo; a democracia atual permite a inclusão de milhões de pessoas na vida produtiva, na sociedade formal, na educação e na política, criando sujeitos sociais novos e novas demandas, que tendem a alargar a democracia econômica e social e bloquear as reformas neoliberais ainda em curso no mundo.

Quanto à ditadura, concorda em parte com Arantes, ao reconhecer que não foi derrubada violentamente, nem derrotada, mas que acabou devido a uma negociação imposta:

> Além de termos sido derrotados na luta pela derrubada da ditadura (o que ocorreu foi uma transição negociada), nosso processo de mudanças institucionais e econômicas é mais difícil, porque enfrentamos um ambiente internacional de derrota das ideias libertárias da esquerda socialista, "queimadas" pela nossa escassa capacidade de renovação e também pelo fracasso das ditaduras burocráticas dos partidos comunistas tradicionais.

Reconhece também, como Arantes e Teles, as limitações que isto comportou para a transição democrática:

> Esta transição, que teve como consequência altamente negativa as "salvaguardas" para os criminosos civis e militares dos aparatos clandestinos ou institucionalizados da repressão, por outro lado teve o mérito de evitar uma guerra civil de consequências certamente brutais para o nosso país e que jogaria, na sua base, brasileiros contra brasileiros, já que as pessoas do povo – de ambos os lados – são sempre a "bucha-de canhão" de qualquer guerra ou revolução.

Então, passa a contestar algumas das premissas que sustentam a conclusão da "exceção permanente", como a tese da elite branca, que ele chama de "categoria política e sociológica tipicamente populista"; a tese de que a ditadura saiu vitoriosa, porque "ela, na verdade, foi acuada e desenvolveu uma bem estruturada retirada em ordem, sem ser vitoriosa, apoiada por amplos setores da burguesia (a tal "elite branca"), porque o seu projeto não tinha mais condições de ser sustentado social e politicamente" e finalmente nega a existência de um acordo de "não esclarecimento":

> Pelo contrário, dentro da transição conciliada este tema tem sido tratado com arrojo e seriedade, sem fazer provocações às corporações da Forças

> Armadas[3]. Não só pelas organizações que defendem os direitos dos familiares dos mortos e desaparecidos e militam na defesa dos Direitos Humanos, mas também pelo Estado. Este, com as Caravanas da Anistia, que instituímos no Ministério da Justiça (interpretando a Lei da Anistia), anistiou os guerrilheiros do PCdoB, Lamarca e Marighela, além de outras centenas de resistentes ou revolucionários.

Finalmente lamenta a decisão do STF, mas nega que isso comporte um estado de exceção permanente:

> O STF é que, numa decisão lamentável, interpretou a Lei de Anistia como aplicável aos torturadores, acolhendo o sentido que o regime militar em recuo, emprestou à Lei na época da sua aprovação. Esta interpretação trouxe, sim, para dentro da transição democrática, até agora, a imunização penal dos assassinos e torturadores, fato que não caracteriza um regime de "exceção permanente", mas uma limitação das democracias que sucedem ditaduras militares e não emergiram de revoluções.

E valoriza o trabalho que o governo brasileiro e a sociedade civil irão realizar através da Comissão Nacional da Verdade, que, naquela época, estava começando os seus trabalhos:

> Através da Comissão da Verdade e das centenas de comissões que deverão se abrir no país, reabrir-se-á o tema da impunidade dos assassinatos e das torturas, que a ditadura promoveu inclusive fora da sua própria legalidade arbitrária. A continuidade desta luta seria impossível num regime de "exceção permanente".

Genro, então, apresenta e comenta a tese de Carl Schmitt, jurista e filósofo alemão de formação católica, que deu sustentação ao nazismo, e foi o inspirador da teoria do "estado de exceção"; e confronta o Brasil

[3] Esta frase revela muito sobre os limites, as ambiguidades, as omissões da política diante dos militares.

com esta teoria para demostrar, de maneira bastante óbvia, as diferenças entre o estado de exceção teorizado por Schmitt e praticado pelo nazismo, e o Brasil atual.

> Dizer que no Brasil vivemos num estado de "exceção permanente" é um arroubo esquerdista e não uma formulação teórica séria. Tanto pode ser uma idealização de um regime democrático, que está num horizonte improvável, como uma abstração dos seus ideais de origem, plebeus e revolucionários. Também pode ser uma provocação à margem da História, para estimular que não se faça política dentro da democracia, pois num regime de exceção o que se deve perseguir, conscientemente, é a sua derrubada. Sim, a sua derrubada, pois a "exceção permanente" extingue a política e o crime, absorvendo ambos, internalizando-os no Estado, monopolizando, tanto a fabricação das leis como a sua violação impune.
> A "exceção permanente" é, pois, a supressão radical das condições do Estado minimamente público, pois este se torna um grande ente privado, propriedade de um Líder, cuja força está na transformação do poder de polícia e do poder do sistema repressivo em força política, capaz de promover a sua aparente legitimação pelo terror e pelo silêncio.

E conclui com um apelo para a defesa da "revolução democrática"

> O sucedâneo da Constituição de 88 é a democracia política, a inclusão social e educacional massiva. É o início da revolução democrática no Brasil, que tanto pode retroceder como avançar, aí restaurando a ideia do socialismo, conjugada com a democracia, a pluralidade política e a inserção soberana do país num mundo hostil e globalizado. A "exceção permanente" faria todos os democratas, socialistas ou não, comunistas ou não, esquerdistas ou não, encontrarem-se no fundo dos cárceres, para novamente revisar as concepções que lhes levaram à divisão ou à impotência.

Esse debate aconteceu em 2012, durante o governo da presidenta Dilma Rousseff, que representava a continuidade do governo Lula desde

2003, do qual Tarso Genro foi Ministro da Justiça, cargo que deixou para assumir o governo do Estado do Rio Grande do Sul. Como se sabe, nos anos seguintes, os acontecimentos precipitaram rapidamente. Não sei se hoje Tarso Genro afirmaria de novo que: "Dizer que no Brasil vivemos num estado de "exceção permanente" é um arroubo esquerdista e não uma formulação teórica séria". Naquela época, ao defender essas posições, Genro estava também defendendo o governo do qual ele havia participado.

Aparentemente o Brasil estava vivendo um período de relativa estabilidade democrática, desde o impeachment de Collor, que suscitava a esperança de uma consolidação e um fortalecimento da democracia de tal forma que fossem definitivamente superadas as rupturas institucionais que caracterizaram a história política brasileira. No entanto, esta calmaria foi só momentânea e aparente, porque com a eleição da presidente Dilma para o seu segundo mandato, começou um processo de desgaste político que levou ao golpe institucional de 2016, provocou uma ruptura da estabilidade democrática e jogou o país numa situação de crise, política e social, agravada pela crise econômica e pelo aumento assustador da violência.

O impeachment foi um verdadeiro golpe, de qualquer ponto de vista se olhe, uma grave ruptura institucional que conduziu à deposição de uma presidenta sem crime de responsabilidade, e à posse de um governo ilegítimo, com ministros a maioria dos quais havia perdido as eleições, para realizar um programa que nunca foi submetido às urnas e realizar reformas radicais, inclusive constitucionais, sem ter nenhuma legitimidade para tanto.

Neste contexto, o conceito de Estado de exceção se tornou não mais um "arroubo esquerdista" ou uma "moda acadêmica" discutida em teses e dissertações e em artigos científicos, mas uma poderosa ferramenta de análise da conjuntura brasileira[4], e se espalhou e tomou conta de toda a sociedade. Hoje, falar de estado de exceção é algo comum e corriqueiro, desde os blogs e portais das redes sociais, as manchetes dos jornais, aos debates parlamentares, e na opinião pública.

Para avançar na discussão, precisamos, então brevemente definir de onde vem este conceito para entender o seu alcance.

O ESTADO DE EXCEÇÃO EM SCHMITT E AGAMBEN

A utilização sempre mais frequente no Brasil do conceito de estado de exceção se deve sobretudo à difusão da obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, que retomou um conceito de Carl Schmitt e o fez tornar o paradigma de qualquer tipo de governo, no primeiro capítulo do seu livro, intitulado: "O estado de exceção como paradigma de governo" (AGAMBEN, 2004, p. 12-49).

O livro e, a partir dele, toda obra de Agamben, começou a ter uma repercussão e um grande sucesso no Brasil, e a categoria do estado de exceção começou a ser utilizada em diferentes contextos como uma explicação de vários fenômenos sociais e políticos, em particular pelos

[4] Entre a imensa literatura sobre o assunto, assinalo: TELES, Edson. *Democracia e estado de exceção*. Transição e memória política no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP. RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leira; Passo Fundo: Editora IFIBE, 2012. GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Sobre direitos humanos na era da biopolítica. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 118, dez./2008, p. 267-308. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/kr/v49n118/02.pdf

estudiosos da segurança pública. O conceito invadiu as ciências sociais e políticas, sendo utilizado e citado por inúmeros pesquisadores, estudantes de graduação e pós-graduação, professores, militantes dos direitos humanos[5].

Como é notório o termo aparece no *incipit* dos ensaios de Schmitt sobre a *Teologia Política* e a doutrina da soberania, que se tornou famoso pela sua contundência: "Soberano é quem decide sobre o estado de exceção" (SCHMITT, 2006, p. 7). Schmitt coloca este conceito como base da sua doutrina "decisionista" do direito e do poder político, afirmando que: "O conceito de ordem jurídica, aplicado irrefletidamente como algo óbvio, contém, em si, a contradição de dois elementos diversos do âmbito jurídico. A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma" (SCHMITT, 2006, p. 11).

E continua:

> Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo Direito é "direito situacional". O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório, em que a palavra decisão é utilizada no sentido geral ainda a ser desenvolvido (SCHMITT, 2006, p. 14).

[5] Uma sumária pesquisa no portal de periódicos da CAPES, colocando a palavra "estado de exceção" resultou em mais de 4.473 resultados, se colocarmos também a palavra biopolítica de Foucault, conceito muitas vezes associado ao de estado de exceção, teremos muito mais citações.

Nesse contexto, o estado de exceção, "é mais interessante do que o caso normal", porque revela a vero fundamento do poder estatal e da norma jurídica:

> O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa de razão/direito (SCHMITT, 2006, p. 14).

Em polêmica com os juristas como Hans Kelsen ("Fica claro que um neokantiano como Kelsen, não sabe, sistematicamente, o que fazer com o estado de exceção", IDEM, *ibidem*), Schmitt quer afirmar que na relação entre Política, (entendida como monopólio da força)[6] e Direito, (entendido como norma positiva), é a política que cria as condições de possibilidade da existência do Direito. O soberano é como o demiurgo platônico que retira a ordem do caos.

Não podemos acompanhar aqui todo o longo discurso de Schmitt sobre o tema[7], mas há uma questão que me parece essencial. Soberano é quem decido sobre o estado de exceção; mas para fazer o que? Aparentemente, conforme admite o próprio Schmitt, para instaurar um regime jurídico, e assim retirar a ordem do caos. Mas que tipo de regime jurídico? Esta é a questão central.

O soberano pode decretar um estado de exceção permanente e instaurar uma ditadura, como foi o caso do regime fascista de Mussolini e nazista de Hitler. A respeito deste último, em uma das poucas

[6] Mas seria melhor falar de "o político", que é caracterizado por Schmitt pela relação amigo/inimigo.

[7] Para uma visão ampla da obra de Schmitt, ver o livro coletivo organizado por Roberto Bueno: Carl *Schmitt hoje. Política, Direito e Teologia*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2015.

referências explícitas de Schmitt ao regime ao qual havia aderido, ele exemplifica: "O fim da constituição de Weimar foi representado por uma lei de modificação constitucional (de 24 de março de 1933) que atribuiu ao Chanceler do Império Hitler poderes monstruosos, consentindo-lhe a total eliminação da constituição e dos outros partidos políticos" (SCHMITT, 1972, p. 23).

Schmitt comenta este fato com uma frase muito elegante, que procura justificar a legitimação da posse de Hitler posição por ele assumida à época. Ele afirma que em 1932, durante a discussão em torno da questão da admissibilidade constitucional da nomeação de Hitler a Chanceler do Império, ele procurou "elevar este fato a um nível de consciência no plano do direito constitucional", com a afirmação de que se tratava de "uma recompensa política (*præmium*) ao possesso legal da força" e de uma "mais-valia política por competências jurídicas" (SCHMITT, 1972, p. 23)[8].

É difícil entender o que significam estas fórmulas, para além de serem uma "desculpa amarela" por um comportamento do passado que pretende de alguma forma justificar. O que nos interessa é mostrar que o soberano, neste caso, utilizou o estado de exceção para criar um regime totalitário.

Mas poderíamos trazer o exemplo oposto, ou seja, em 25 de abril de 1945, na Itália, o *Comitato di Liberazione Nazionale* (CLN), apoiado pelos aliados, decretou o estado de insurreição e de emergência a assumiu os plenos poderes, (o que legitimou inclusive a ordem de fuzilar Mussolini),

[8] Estas afirmações se encontram na Premissa de Schmitt à edição italiana do livro "Le Categorie del politico", escrita em 1971. A tradução é minha.

para retirar a Itália do caos da invasão alemã e da guerra civil e criar "uma situação normal", como afirma Schmitt, ou seja, criar as condições políticas para o estabelecimento de um nova ordem constitucional, através de uma constituinte exclusiva que elaborou uma Constituição que vigora até os dias atuais.

Poderíamos então concluir, utilizando os critérios de Schmitt, que "soberano é também quem decide sobre **a suspensão** do estado de exceção".

Mas não é essa a conclusão a que chega Giorgio Agamben ao retomar este conceito schmittiano. Inicialmente o aplica ao estado nazista:

> Toma-se o caso do Estado nazista. Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue) Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro o *Decreto para a proteção do povo e do Estado,* que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou 12 anos" (AGAMBEN, 2004, p. 12-13).

Mas esta definição, para Agamben não vale somente para os regimes totalitários, mas para qualquer forma de governo, inclusive os democráticos:

> O totalitarismo moderno pode ser definido como a instauração, por meio do estado de exceção de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político Deste então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda eu eventualmente não declarado no sentido técnico)

> tornou-se uma das práticas essenciais dos Estado contemporâneos, **inclusive dos chamados democráticos** (AGAMBEN, 2004, p. 12-13).

Esta generalização do conceito de estado de exceção como paradigma fundante de qualquer governo, conduz Agamben a proclamar uma indistinção "entre democracia e totalitarismo":

> Diante do incessante avanço do que foi definido como uma "guerra civil mundial", o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma do governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nesta perspectiva, como um patamar de **indeterminação entre democracia e absolutismo** (AGAMBEN, 2004, p. 13).

E cita como exemplo o *USA Patriot Act* promulgado pelo Senado americano em 2001 em resposta aos atentados de 11 de setembro, e a prisão de Guantánamo. Mas poderíamos citar, hoje, o estado de emergência que vigora na França desde o atentado terrorista ao Bataclan de 2016, que restringe as liberdades individuais em nome da segurança pública; como poderíamos citar a legislação de exceção promulgada na Itália em 1993, após a morte dos juízes Falcone e Borsellino contra a Máfia que cria, entre outras medidas, o regime de prisão de segurança máxima para os chefes mafiosos e a delação premiada para os mafiosos "pentiti" (arrependidos).

São todas exceções, algumas delas gravíssimas e infames como a prisão de Guantánamo, mas que não fazem dos Estados Unidos, ou da França ou da Itália, Estados de exceção permanente ou Estados

totalitários. Nestes casos, a exceção volta a assumir o seu sentido originário e comum, de suspensão do estado de direito por algum tempo ou para algumas categorias de pessoas que ameaçam o estado de direito. A questão, nesses casos, é até que ponto essas exceções se justificam ou são meros pretextos para excluir ou penalizar parte dos cidadãos.

Entre o Estado de direito ideal (nunca realizado) e um estado totalitário (segundo Hannah Arendt realizado nos regimes nazista e estalinista) há um *continuum* de gradações: desde a exceção temporânea à exceção permanente, desde a exceção para alguns, até a exceção para a maioria ou para todos; até o momento crucial em que se dá a ruptura institucional "qualitativa" que estabelece o fim do Estado democrático de direito e o começo de um regime autocrático, autoritário ou totalitário.

AS EXCEÇÕES BRASILEIRAS

No Brasil a situação é mais complexa, porque, devido à fragilidade da nossa democracia, há uma longa lista de exceções que ameaçam a consolidação do Estado democrático de direito.

Em 1º de abril de 1964, a ditadura "civil-militar", como hoje muitos historiadores a definem (DANTAS, 2014), assumiu o poder soberano e criou um Estado de exceção que se regia através dos Atos Institucionais e que durou mais de 21 anos e que só terminou (pelo menos formalmente) com a Constituição de1988, em que o "povo soberano" decidiu o fim do Estado de exceção e a volta do Estado democrático de direito. Mas esta transição, como evidenciou o debate anterior, teve

algumas falhas graves, entre elas a manutenção da Lei de Anistia de 1979 e a promessa não cumprida de reforma das instituições.

Estas exceções, nas palavras de Paulo Arantes, transformam o Estado democrático de direito num "Estado oligárquico de Direito, um Estado dual, com uma face garantista patrimonial, que funciona para o topo da pirâmide, e uma face punitivista para a base".

Não precisamos recorrer às estatísticas da violência ou a refinadas análises sociológicas para reconhecer isto; a experiência pessoal e coletiva de cidadãos e de militantes pela defesa e promoção dos direitos humanos é suficiente para reconhecer que no Brasil não há uma única cidadania para todos, mas cidadanias diferenciadas conforme classes, corporações, grupos sociais, e que, enquanto a alguns são garantidos os direitos (ou os privilégios), para os outros vale o estado de exceção de que falava Benjamin a respeito dos oprimidos.

Baste pensar no extermínio dos jovens, negros e pobres das periferias urbanas, ao qual os aparelhos do Estado assistem sem nada fazer, quando não são coniventes, cumplices ou participantes ativos. A sensação de estar num Estado policial, em que as forças de segurança se consideram acima da lei, é muito forte, diante, por exemplo, da impunidade dos agentes públicos perpetuadores das violências, ontem como hoje. O exemplo mais gritante é a tortura, que continua a ser praticada pelos agentes públicos em ampla escala e na total impunidade

nos presídios[9], nas delegacias[10], nos quarteis e nas comunidades pobres[11] (BELLI, 2004).

A polícia brasileira é uma das mais violentas do mundo, segundo as análises das organizações nacionais como o Núcleo de Estudos da Violência da USP (NEV, 2015) e o Observatório da violência Policial em São Paulo (2015) e internacionais, tais como a *Human Rights Watch* (2015). O Brasil é um dos países do mundo em que os policiais matam mais e, ao mesmo tempo, onde morrem mais policiais em serviço ou fora dele; o que mostra a falência do sistema de segurança. E não mencionamos aqui a situação das prisões e cadeias, que se parecem como o *Inferno* de Dante.

Tudo isto se dá em um contexto de falta de enraizamento de uma cultura democrática num país, que viveu longos períodos de autoritarismo, desde a sua fundação, e inclusive no período republicano. Apesar de terem passado quase 30 anos da promulgação da Constituição de 1988, o compromisso da maioria da população com a democracia é muito frágil e lábil, como afirma uma pesquisa recente:

> Pesquisas anuais revelam que no Brasil o número de cidadãos "democráticos", isto é, aqueles que dizem preferir a democracia a outras formas de regime político, é significativamente pequeno (40%), em

[9] Caso de tortura no Presídio Regional de Joinville ainda não tem punições". Disponível em:

http://anoticia.clicrbs.com.br/sc/seguranca/noticia/2015/09/caso-de-tortura-no-presidio-regional-de-joinville-ainda-nao-tem-punicoes-4858723.html

[10] "Jovem acusa policial de tortura dentro de delegacia. Disponível em:

"http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2016-01-18/jovem-acusa-policial-de-tortura-dentro-de-delegacia.html

[11] "PMs de UPP são presos e afastados após denúncia de tortura em favela do Rio". Disponível em:

http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/12/26/pms-de-upp-sao-presos-e-afastados-apos-denuncia-de-tortura-em-favela-do-rio.htm.

> comparação com a média dos países latino-americanos (53%). Acrescente-se a isso o elevado número de "ambivalentes" (54% da população brasileira contra 40% da média latino-americana), cidadãos que, apesar de preferir a democracia a outros regimes políticos, não aderem a ela como a única alternativa aceitável (SEVAYBRICKER, 2013).

Fenômeno que reforça o entendimento de que o golpe não foi somente militar, mas civil-militar, ou seja, contou com o apoio de amplos setores da classe dominante e de classe média, representadas por instituições poderosas e prestigiosas como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Associação Brasileira da Imprensa (ABI) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), que só posteriormente se distanciaram e fizeram oposição à ditadura (DANTAS; NUNES; SILVA, 2014).

Naquela conjuntura de guerra fria houve um elemento ideológico determinante para a deflagração e o êxito do golpe: o anticomunismo, que contava com o apoio de amplos setores das classes dominantes, mas também das classes médias e populares. Os recentes episódios ocorridos no Brasil de intolerância religiosa e política, de apelo à volta dos militares, de retorno de um anticomunismo primitivo, de incitamento ao ódio social, que circulam nas redes sociais e nas ruas, em algumas manifestações públicas e são ampliados pelos meios de comunicação, são um sinal preocupante de que a ideologia que apoiou e deu sustentação ao golpe continua exercendo uma influência social considerável e perigosa[12].

[12] Ver "A ameaça da regressão autoritária" a "espada de Dâmocles" na transição". In QUINALHA, 2013, p. 86-92.

Também precisamos ressaltar as perseguições, ameaças, atentados, assassinatos contra os trabalhadores rurais, os povos indígenas, as mulheres, os defensores dos direitos humanos, as campanhas dos meios de comunicação para desqualificar e caluniar o trabalho de denúncia e fiscalização dos órgãos do Estado e da sociedade civil. "Os Direitos Humanos só defendem bandidos", e "Os direitos humanos são somente para os humanos direitos", são chavões tão repetidos pelos programas policiais, e em geral pelos meios de comunicação, que destroem e desqualificam qualquer trabalho de educação para a paz e a cidadania; e é muito difícil desconstruir este discurso que se tornou senso comum.

Esta parcela, talvez majoritária, da sociedade é a mesma que apoiou o golpe militar e quer poderia apoiar de novo se existissem as condições históricas, porque "ainda" a cultura democrática não se consolidou no nosso meio, inclusive no meio popular.

(IN)CONCLUSÕES

Retomamos, então o debate anterior, para apesentar algumas reflexões que possam nos ajudar a decifrar a esfinge que nos está devorando impiedosamente.

Acreditamos que Genro levanta uma questão pertinente: a categoria de estado de exceção não pode recobrir e ocupar todo o espaço teórico e prático do Estado de direito, senão se perderia a diferença "qualitativa" entre democracia e totalitarismo. A exceção é um estado (minúsculo) dentro de um Estado (maiúsculo), quando ela se torna

permanente saímos do Estado democrático de direito e entramos num Estado (maiúsculo) de exceção. Me parece ser a questão central do debate: se o Brasil superou esta linha vermelha e se tornou um Estado de exceção permanente ou se continua um Estado democrático de direito.

Genro está disposto a reconhecer como pertinentes várias críticas de Arantes e Teles ao Estado de Direito brasileiro: reconhece as inúmeras "exceções" a que o Estado brasileiro está submetido: "as limitações da democracia política pela força que o poder do capital exerce sobre as instituições do Estado"; reconhece que fomos "derrotados na luta pela derrubada da ditadura (o que ocorreu foi uma transição negociada)", que "esta transição teve como consequência altamente negativa as "salvaguardas" para os criminosos civis e militares dos aparatos clandestinos ou institucionalizados da repressão"; reconhece também que o STF "numa decisão lamentável interpretou a Lei de Anistia como aplicável aos torturadores, o que trouxe, sim, para dentro da transição democrática, a imunização penal dos assassinos e torturadores".

A estas limitações e exceções Genro contrapõe as ações realizadas pela sociedade civil, através das organizações que defendem os direitos dos familiares dos mortos e desaparecidos e militam na defesa dos Direitos Humanos, e pelos partidos e pelo Estado, através da Comissão de Anistia, da Comissão da Verdade, e das inúmeras comissões estaduais e de outras ações do Estado de que tratamos acima. Tudo isto não seria possível, afirma ele, se vivêssemos num estado de exceção permanente, "que é a supressão radical das condições do Estado minimamente

público, que extingue a política e o crime, absorvendo ambos, internalizando-os no Estado, monopolizando, tanto a fabricação das leis como a sua violação impune". Não é isso o que está acontecendo no Brasil, apesar de todas as limitações e as mazelas da sua democracia frágil e recente.

Por outro lado, a democracia tem um calcanhar de Aquiles: ela pode ser suprimida "por via democrática", como aconteceu com a ascensão ao poder de vários ditadores, e como pode voltar a acontecer no Brasil nesses tempos perigosos que estamos vivendo. A despolitização, a judicialização e a criminalização indiscriminada da política, somada à politização do judiciário e à espetacularização da mídia, podem ser um poderoso fator de descrédito da democracia e de procura de solução e atalhos autoritários.

Mas isto não significa avalizar a identificação instaurada por Agamben (e em parte por Arantes e Teles), entre Estado de direito e estado de exceção. Neste aspecto, estou com Tarso Genro, porque não temos alternativas senão fortalecer este mesmo Estado de direito:

É preciso defender e expandir o Estado de Direito no Brasil, mesmo que ele só garanta avanços lentos e moderados para reduzir as desigualdades; não vivemos nenhum "Estado de exceção" no Brasil, mas um Estado Democrático de Direito, com democracia política limitada, como em todas as democracias.

Afirmar a identidade, ou mesmo a "indeterminação", entre democracia e absolutismo, ambos tendo como paradigma fundante do "estado de exceção permanente", é perigoso, porque nivela a diferença

entre um regime totalitário e um regime democrático[13]. Diferença que é fundamental, como sabem todos os que viveram a experiência dos dois regimes políticos.

O Estado democrático de direito é, com efeito, um "estado de exceção", mas pelo motivo contrário ao alegado por Agamben, justamente porque é uma exceção rara e frágil na longa história dominada por regimes autoritários e totalitários. Ele, mesmo com todos os seus defeitos, é precioso demais para jogá-lo fora junto com a água suja do banho. O que precisamos fazer é fortalecer o "poder soberano" para que seja capaz de **suspender** o estado de exceção e evitar que a exceção se torne a regra.

Acredito que, apesar das diferenças conceituais, tanto Arantes e Teles como Genro, concordariam como o fato de que o processo de transição e de democratização das instituições e da sociedade, no Brasil e na América Latina, só poderá ser consolidado se for garantida a justiça, revelada a verdade, cultivada a memória histórica, realizada a reparação ética, política e econômica das vítimas e reformadas as instituições do Estado democrático de direito, para que "nunca mais" se repitam os crimes e as atrocidades da ditadura civil-militar do passado e possa iniciar um novo ciclo e um novo patamar democrático.

[13] Foi justamente após as terríveis experiências da "Era dos Totalitarismos" que, segundo Bobbio sucedeu a ela a "Era dos Direitos" (BOBBIO, 2004). O esquema pode ser simplista e otimista demais, mas mantém um ponto firme: a diferença histórica e teórica entre totalitarismo e Estado de direito. Ver também os verbetes *Totalitarismo*, *Estado Contemporâneo* e *Estado de sítio*, no *Dicionário de Política* (BOBBIO, N.- MATTEUCCI, N. - PASQUINO, 1992). Um verbete dedicado ao *Estado de exceção* não comparece no Dicionário, nem na edição italiana atualizada de 2004. No entanto, está presente no *Dicionário de Filosofia do Direito,* organizado por Vicente de Paulo Barreto (São Leopoldo: Ed. UNISINOS- Rio de Janeiro: Ed. RENOVAR, 2006) e no *Dicionário de filosofia Política,* também organizado por Vicente de Paulo Barreto (São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010).

No entanto, como a democracia não é algo estático, mas em movimento, como ela é um processo de democratização contínuo, com avanços e recuos, a transição nunca estará totalmente concluída. Consolidar este processo significa, antes de tudo, evitar perigosos retrocessos sempre possíveis porque nada é irreversível na história e continuar com pequenas e grandes reformas das instituições e das ideologias, para que a democracia faça parte integrante da nossa sociedade, da nossa cultura, do nosso senso comum, e não somente das nossas leis.

É uma tarefa que podemos perder ou ganhar, mas que é quanto mais necessária nesses tempos sombrios que o Brasil está vivendo, para o êxito da qual precisamos da contribuição de Arantes, Teles e Genro e de todos os se preocupam com a defesa da democracia como uma conquista civilizatória para o nosso país.

A eleição do Bolsonaro, produto do golpe institucional contra Dilma e Lula, coloca em dúvida exatamente a democracia e os direitos humanos como conquistas civilizatórias: é o que vamos a analisar em seguida.

10

AS LIÇÕES DE NORBERTO BOBBIO PARA A DEMOCRACIA BRASILEIRA EM TEMPOS DE CRISE

O Brasil, até pouco tempo atrás, promovia uma política externa de multilateralismo, de apoio às Nações Unidas da qual foi um dos países fundador, de neutralidade e não intervenção nos assuntos internos dos Estados, de respeito e fortalecimento interno e internacional dos direitos humanos: uma política fortalecida no período de transição da ditadura para a democracia, sobretudo a partir da II Conferência Mundial da ONU sobre Direitos Humanos, celebrada em Viena em 1993 com ampla participação das Organizações Não Governamentais nacionais e internacionais.

Esta política foi levada adiante pelos governos Fernando Henrique Cardoso, Luis Inácio Lula da Silva e Dilma Vânia Rousseff de maneira continua, sem rupturas e começou a mudar com o governo Temer e se encontra ameaçada pelo novo governo orientado claramente por uma política "soberanista", de afastamento das Nações Unidas, unilateral, fortemente ideológica internacionalmente e internamente.

O Brasil, a partir do *impeachment* da presidenta Dilma, do governo Temer e da posse do governo Bolsonaro, está plenamente inserido nesse novo contexto, através de uma aliança entre um populismo autoritário de extrema direita, e um neoliberalismo econômico. O que está em jogo é a democracia na sua concepção liberal, são os princípios do liberalismo

político, que analisaremos a seguir à luz de algumas categorias de Norberto Bobbio.

OS DIREITOS HUMANOS.

Os Direitos humanos são um tema sensível para verificar a qualidade de uma democracia. Depois da II Conferência Mundial de Direitos Humanos de Viena, em 1993, o Brasil tomou algumas atitudes afirmativas neste campo:

O Brasil foi um dos poucos países que criou um Programa Nacional de Direitos Humanos, o PNDH 1 em 1996, com objetivos, metas, propostas que foram reavaliados e atualizados em 2002, com o PNDH 2 e em 2009 com o PNDH 3.

Em 1997, o governo criou a Secretaria Nacional de Direitos Humanos, confiada ao José Gregory e Paulo Sérgio Pinheiro (que é hoje o Alto Comissário das Nações Unidas para a Síria) para executar ações de Estado de promoção dos direitos humanos.

O ministério das Relações Exteriores do governo Fernando Henrique Cardoso, Celso Lafer incentivou o Congresso a aprovar e ratificar vários tratados internacionais de Direitos Humanos, criando novas responsabilidades públicas no plano global, regional e nacional.

Para promover o direito à memória e à verdade foram criadas a Comissão de Mortos e Desparecidos Políticos, a Comissão de Anistia e a Comissão Nacional da Verdade, ainda que tardiamente.

O Conselho Nacional de Educação introduziu o ensino e a formação em Direitos Humanos na Educação Básica e Superior como conteúdo

obrigatório nas Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos;

Como prevê o Manual das Nações Unidas, o ensino dos direitos humanos foi incorporado na formação das polícias militar e civil, guardas municipais e agentes penitenciários com a criação de Matrizes Orientadoras da Formação.

Com os governos de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Vânia Rousseff as ações de políticas públicas no campo dos direitos humanos tiveram continuidade e fortalecimento:

A Secretaria dos Direitos Humanos assumiu o status de Ministério tendo a coordenação de Nilmário Miranda, Paulo Vannuchi (presos políticos durante a ditadura militar) e Maria do Rosário.

Foi criada a SECADI, Secretaria de Alfabetização, Diversidade e Inclusão no Ministério da Educação.

Foi criado o Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos que elaborou o Plano Nacional de Educação em Direitos Humano (2003), que promoveu entre outras coisas, a EDH como tema transversal e obrigatório em todos os níveis de ensino desde o ensino fundamental ao superior, medidas que foram sancionadas pelo Conselho Nacional de Educação, em 2012.

Foi fortalecida a Comissão de Anistia vinculada ao Ministério da Justiça que realizou um extenso trabalho, analisado e julgando mais de 70.000 processos.

Foram realizadas inúmeras conferências municipais, estaduais, e nacionais para elaborar as políticas públicas em todas as áreas.

Foram fortalecidos os Conselhos de Direitos Humanos em vários níveis e áreas.[1]

Foram implementados programas sociais como o "Bolsa Família" e "Luz para Todos", voltados para os direitos econômicos e sociais da população pobre.

O Brasil se situou internacionalmente em total apoio à ONU e aos organismos internacionais numa visão multipolar e de respeito e promoção dos direitos humanos.

Os Conselhos de Direitos e Políticas Públicas promoveram Conferências Nacionais em Direitos Humanos pautando ações para agenda pública.

No campo da Educação Superior, as universidades a partir dos anos 90 inseriram os direitos humanos no Plano Nacional de Extensão; articularam a inserção dos direitos humanos no ensino de graduação e pós-graduação, construindo uma Rede de Nacional Formação em Direitos Humanos, além da criação de Núcleos, Comissões e Observatórios em direitos humanos, violência contra a mulher, educação em direitos humanos.

Essas iniciativas, que conectavam sociedade civil e governo, não foram suficientes para acabar com as graves e gravíssimas violações aos direitos humanos, por parte inclusive de agentes do Estado, basta pensar somente na situação calamitosa da segurança pública. Tais iniciativas indicaram, porém, uma vontade política e uma persistência

[1] Sobre o alcance e os limites das conferências, ver: LYRA, 2009 e 2011.

por parte do governo e da sociedade civil em pautar a agenda dos direitos humanos como política de governo.

Houve a ilusão de que a política dos direitos humanos havia se tornado uma política de Estado e não de governo, ilusão que caiu rapidamente com a posse dos governos Temer e Bolsonaro. As secretarias que atuavam no campo dos direitos humanos, como a Secretaria de Educação Continuada, Diversidade e Inclusão (SECADI) do MEC, a Secretaria dos Direitos Humanos, a Secretaria de Promoção das Mulheres, a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial foram extintas ou drasticamente redimensionadas e colocadas sob a direção de pessoas com posições ideológicas contrárias ou hostis aos direitos humanos.

A Comissão de Anistia foi totalmente redimensionada com a saída de 19 membros, e os processos de reparação interrompidos, com a ameaça de que haverá uma revisão geral que poderá levar a um cancelamento parcial ou total das indenizações concedidas pela Comissão às vítimas da ditadura ou aos seus familiares.

O governo Bolsonaro, antes e durante do período eleitoral, promoveu uma campanha ideológica baseada no slogan de que "os Direitos Humanos defendem bandidos", que "os Direitos Humanos defendem quem não presta", que "os Direitos Humanos somente deveriam valer para os 'humanos direitos'". A campanha permanente de difamação, descrédito e desinformação contra os Direitos Humanos e os militantes e defensores, produziu efeitos deletérios. Uma pesquisa do Instituto IPSOS em 2018 sobre a percepção dos Direitos Humanos mostrou que no Brasil 66% da população acreditava que os Direitos Humanos defendem pessoas e grupos sociais que não merecem ser

protegidos. Essa percepção é ainda maior na região Norte (79%) e entre os que possuem nível superior (76%). [2]

Trata-se de um entendimento distorcido e perigoso, uma vez que os Direitos Humanos não são de esquerda ou de direita, são os alicerces da nossa Constituição e do nosso *pacto social*, são o padrão mínimo de uma convivência civilizada: sem os Direitos Humanos voltamos à barbárie do estado de natureza (BEDIN - TOSI, 2018).

AS REGRAS DO JOGO.

Se olharmos a situação política brasileira na ótica da democracia procedimental, e das bobbianas "regras do jogo", veremos que elas não foram respeitadas na passagem do governo Dilma para o governo Temer; transição que não se deu através de uma "normal" alternância eleitoral, mas de um processo de *impeachment***,** que de qualquer ponto de vista é algo traumático. A derrubada da presidenta Dilma aconteceu em 2016 através da orquestração de um "golpe institucional" promovido pelo Vice-Presidente, em acordo com o Presidente da Câmara e o líder da oposição. E o debate e a votação no Congresso sobre o *impeachment* mostrou claramente a inconsistência de uma denúncia por crime de responsabilidade tão grave que fosse um ataque à Constituição e justificasse a derrubada de uma presidenta eleita com 54 milhões de votos.

O que aconteceu, como reconheceram muitos congressistas, foi um voto de desconfiança pela perda do apoio político, um típico caso de

[2] Pesquisa Pulso Brasil, IPSOS, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44148576>.

parlamentarismo em um sistema de governo presidencialista, uma mudança das regras do jogo durante o jogo. Isto foi tão verdadeiro que o congresso não cassou os direitos políticos da presidenta, numa evidente manifestação de hipocrisia: mas a hipocrisia, dizia La Rochefoucauld, é "a homenagem que o vício presta à virtude".

A segunda etapa do golpe foi a prisão do presidente Lula, num processo altamente controvertido, de caráter eminentemente indiciário e inquisitorial, sem provas consistentes, sem as devidas garantias processuais, com o uso e o abuso da delação premiada, como comentaram vários juristas nacionais e internacionais[3]; e sobretudo sem um juiz imparcial e isento: no momento em que o juiz pediu a condução coercitiva do presidente Lula com uma enorme aparato policial, já estava decretada a sentença condenatória. A nomeação do juiz Sérgio Moro de Curitiba para o Ministério da Justiça do novo governo (após ter declarado taxativamente que não assumiria cargos políticos), poucos dias após o resultado da eleição, levanta a *legittima suspicione* de que o ministério foi um reconhecimento ao juiz da Lava-jato por ter eliminado da disputa eleitoral o candidato que poderia derrotar o presidente eleito; e favorece a leitura dos que entendem este processo como uma perseguição política e o maior exemplo de até que ponto pode chegar a judicialização da política e o seu reverso, a politização do judiciário. Chama a atenção também a adesão

[3] Ver: Luigi Ferrajoli. Uma agressão Judicial à democracia brasileira: "Lula. Estamos diante do que Cesare Beccaria, em "Dos delitos e das penas", chamou de "julgamento ofensivo", em que "o juiz", em vez de "pesquisador imparcial da verdade", "se torna o inimigo do réu". *Il Manifesto*, 07.04.2018. Disponível em tradução brasileira em:< https://www.ocafezinho.com/2018/04/11/ferrajoli-julgamento-e-prisao-de-lula-insultam-a-democracia-brasileira/ > Ver também: CITTADINO, Gisele et alii. *Comentário a uma sentença anunciada: o processo Lula.* Bauru-SP: Canal 6 editora, 2017.

incondicional de um magistrado a um presidente que fez pronunciamentos em defesa das milícias, da ditadura militar e que declarou o seu voto favorável ao impeachment enaltecendo o torturador da presidenta Dilma.

A operação Lava-jato, que começou como um instrumento de combate à corrupção política inspirada na "operação mãos limpas" da Itália, tornou-se assim um instrumento para acumular e concentrar um poder político e econômico de setores da Magistratura e do Ministério Público, dois poderes que gozam de privilégios salariais e vantagens funcionais, que fiscalizam os outros poderes, mas que não admitem serem fiscalizados e controlados. Episódios como aquele do suicídio do Reitor da Universidade Federal de Santa Catarina, a intimação coercitiva do Reitor de Minas Gerais e a condução coercitiva do presidente Lula são exemplos desses procedimentos ao arrepio da Lei.

Finalmente o desfecho do golpe foi a ascensão através do voto popular, em uma eleição dominada por *fake news* e manipulações da opinião pública, de um capitão e de um general para os dois maiores cargos da República. Um governo que traz à tona o lado sombrio da história e da sociedade brasileira, que não compartilha dos princípios éticos da democracia, que prega a violência contra as minorias, o armamento da população, a licença de matar para os policiais, que apresenta um forte viés ideológico anticomunista, que alimenta os preconceitos machistas e homofóbicos, que acena com a volta dos tempos de exceção, e que considera o adversário como um inimigo interno a ser destruído, como reza a Lei de Segurança Nacional.

Isso mostra a fragilidade de uma democracia que não é substantiva, mas meramente formal e procedimental, uma vez que as regras do jogo são jogadas num contexto de relações de forças. E lembra as críticas do realismo político ao formalismo jurídico: não é o direito que cria um fato, mas o contrário é o direito que nasce do fato (*ex facto oritur jus*); o direito legitima uma situação de fato (*ex post factum*); é o fato que vai procurar um direito para legitimá-lo (*factum quaerens jus*).

DEMOCRACIA E VIOLÊNCIA

Uma característica fundamental da democracia segundo Bobbio é o ideal da não violência. A democracia é o regime político que permite a existência dos conflitos, que não reprime, mas administra os conflitos, que garante o pluralismo ideológico e de interesses; porque é no conflito social, na luta de classe, na competição política que se forjam as elites políticas, portanto o conflito é benéfico e indispensável (como já haviam visto, agudamente, Maquiavel e Marx).

Porém, a característica da democracia, que a diferencia de outros regimes, é que tal conflito é resolvido de forma não violenta. Bobbio afirma que jamais esqueceu o ensinamento de Karl Popper (em *A sociedade aberta e seus inimigos*) segundo a qual a democracia é o regime de governo, em que o competidor não é considerado um inimigo a ser destruído, mas um adversário que, amanhã, pode se tornar governante, sem derramamento de sangue (*sine effusione sanguinis*) (BOBBIO 2000, p. 38).

Neste sentido, um sinal de fragilidade da democracia brasileira é a onda de violência que assola o país. O Brasil é o país onde morre mais

gente de morte violenta por habitante do que em qualquer outra parte do mundo, inclusive em países que estão em guerra.[4] Esta violência é uma ameaça aos direitos humanos, porque o Estado não consegue proteger o direito fundamental à vida de uma grande parcela dos seus cidadãos, sobretudo dos jovens negros, pobres e moradores das periferias. É uma ameaça à democracia porque gera um medo real e amplificado pelos meios de comunicação que estão lucrando sobre ele; e o medo não é bom conselheiro, sempre tende para soluções autoritárias.

Junto com a violência criminal está aumentando a violência política. Continuam na mais completa impunidade os assassinatos de líderes populares, de defensores dos direitos humanos (58 só no ano de 2018),[5] aumenta a violência contra as pessoas LGBT, a população negra e favelada, as mulheres e outros grupos vulneráveis, como as comunidades indígenas e quilombolas.

O exemplo mais estarrecedor é o assassinado da vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco e do motorista Anderson Gomes. Marielle era uma mulher vinda da favela, negra, homossexual que possuía uma grande inteligência e uma forte liderança política. Denunciava a ação da polícia, das milícias e dos grupos de extermínio que continuam atuando livremente e constituem a herança mais perversa da ditadura. E mais: denunciava as milícias, que representam o elo entre a polícia, o crime organizado, o sistema financeiro e o sistema político, ou seja, uma

[4] Ver o Atlas da violência de 2018: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2019.

[5] Ver o relatório da Anistia Internacional de 2017: Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/anistia-internacional-aponta-que-58-defensores-de-direitos-humanos-foram-mortos-em-2017-no-brasil.ghtml>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.

violência com a cumplicidade do Estado; situação que ela conhecia muito bem pela convivência, e pelos estudos realizados no Mestrado sobre as UPPs no Rio de Janeiro (FRANCO, 2019).[6]

A polícia brasileira possui os maiores índices de letalidade, mas também de mortalidade; é uma das mais violentas do mundo, mas também é uma das maiores vítimas da violência. Há um círculo vicioso entre repressão e violência policial (pensemos só no número enorme de execuções extrajudiciais num país como o Brasil que não tem nem a pena de morte, nem a pena perpétua) e de resposta igualmente violenta do crime organizado, em um movimento que não se conseguiu estancar. Há dentro do Estado um embrião de Estado policial extremamente perigoso que foge do controle dos aparelhos democráticos.

Esta violência alimenta e é alimentada por um clima de *ódio* que está sendo espalhado na sociedade, desde o processo de *impeachment*, até a última campanha eleitoral: ódios de tipo regionalista (contra os nordestinos), racista (contra os negros e povos indígenas), misógino (contra as mulheres), LGBTfóbico (contra a população LGBT), social (contra os pobres) ou ideológico (contra o "comunismo")[7] e contra os direitos humanos. Este ódio é perigoso porque pode revelar um "ódio à democracia" como diz o título do livro de Jacques Rancière (2014).

---

[6] Quando estava terminando de escrever este artigo, a polícia prendeu dois suspeitos pela morte da vereadora e do motorista, ambos ex-policiais vinculados às milícias do Rio de Janeiro. Trata-se de um fato relevante, que permite esperar que as instituições funcionem e cumpram o seu papel.

[7] "Comunismo", no contexto atual do debate ideológico brasileiro, é um conceito vago e indefinido que abrange muitos significados: remete ao "inimigo" histórico dos tempos da ditadura militar e da guerra fria, em um novo contexto totalmente diferente, passados mais de 30 anos da queda do muro de Berlim e do fim da ditadura militar no Brasil; e serve para condenar e demonizar qualquer coisa que possa se assemelhar a um pensamento de esquerda, que ameace os "valores tradicionais": Deus, a família e a propriedade.

As propostas do novo governo para enfrentar o problema da violência são fundamentalmente três: ampliar os critérios para a posse (o que vai facilitar inevitavelmente o porte) de armas à população civil, aumentar os limites da legítima defesa para a população civil como para as forças de segurança (o que significa dar licença para matar); e aumentar e endurecer as penas, colocando ainda mais presos nas superlotadas prisões brasileiras. Todas elas são medidas repressivas e nenhuma preventiva, que ataquem às causas múltiplas e estruturais desta violência.

Precisaria fazer muito mais, promover um verdadeiro pacto pela vida que reúna situação e oposição, direita e esquerda, sociedade civil e Estado, forças de segurança e academia, porque se trata de uma verdadeira esfinge, que não estamos conseguindo decifrar e que nos está literalmente devorando.

A VOLTA DOS MILITARES AO PODER.

O crescimento da violência é a justificativa principal dos que defendem a militarização sempre crescente da segurança pública, que está levando a uma militarização geral da sociedade e sobre a sociedade. O novo governo mostra uma vontade explicita não somente de rever a história recente do Brasil negando que houve uma ditadura militar, mas também de delegar aos militares um papel político relevante.

Alguns analistas afirmam que há uma diferença entre um "governo militar", e um "governo *de* militares".[8] Efetivamente não se trata (ainda?)

[8] A ascensão do governo Bolsonaro foi acompanhada por uma onda de "revisionismo histórico" amplo, geral e irrestrito, que vai desde os que fazem sutis distinções entre "ditadura", "regime", "movimento" e

de um governo militar como foi a ditadura de ´64 a ´85; porém a maciça presença de militares nos primeiros escalões do governo, (mais de cem pessoas de várias patentes que ocupam mais de 30% dos cargos) não é a título pessoal, como indivíduos e cidadãos, mas como representantes da instituição. No entanto, em uma democracia consolidada o papel político das forças armadas deveria tender ou ser igual a zero!

A presença dos militares não se limita à questão da defesa e da segurança, mas está se espalhando em todos os setores do governo, inclusive na educação: os colégios militares estão sendo propostos como modelos para a educação básica, e o projeto "Escola sem Partido" para todos os níveis de ensino, para combater a "ideologia de gênero", o "marxismo cultural", o "gramscismo" e tudo o que tenha a que ver com a esquerda ou a oposição ao governo. Significa um "patrulhamento ideológico" contra os estudantes e professores que ensinam o pensamento de Marx, Gramsci, Paulo Freire. Estão querendo substituir Paulo Freire, como patrono da educação brasileira, pelo Duque de Caixas!

Nesse contexto, uma instituição como as Forças Armadas, por sua natureza autocrática, assume um papel político relevante. Este é o desfecho de uma transição da ditadura para a democracia nunca terminada e com várias falhas na sua implementação (FERREIRA, 2014). E levanta a questão: estamos ainda em um Estado Democrático de Direito ou vivemos em um estado de exceção permanente? (TELES; SAFATLE, 2010; TOSI, 2017).

"golpe" militar, até os negacionistas, que simplesmente negam que houve uma ditadura militar no Brasil, entre eles o próprio Presidente.

O aspecto paradoxal da questão é que os militares assumem esse papel com apoio e consenso popular, o que lhe confere uma legitimidade democrática, se nos limitamos ao conceito de democracia como vontade da maioria. Mas a democracia não é só isso, é também a garantia dos direitos das minorias. O perigo real é um retrocesso do Brasil a padrões de violência e de (in)civilização piores do que já estamos vivendo. Pode acontecer no Brasil o que aconteceu em outros países do mundo, em que a democracia foi derrubada por meios "democráticos", com o apoio de ampla parcela da opinião pública, abrindo o caminho para o autoritarismo.

Esta situação atípica do Brasil coloca em questão a divisão clássica feita por Kelsen e Bobbio entre democracia e autocracia: haveria uma "autocracia democrática", o que é e deveria continuar a ser um oximoro! (BOBBIO, 1981, p. 10).

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Outro sinal preocupante para a "normalidade democrática" é a aliança entre o autoritarismo político com o fundamentalismo religioso, que Bobbio, um laico, não teria aprovado. O presidente eleito afirmou várias vezes que o Estado não é laico, mas cristão, e promoveu uma aliança poderosa com setores das igrejas evangélicas e da Igreja Católica. "Deus acima de tudo; Brasil acima de todos", é o lema deste governo, que fere os princípios do Estado laico, da separação entre Estado e Igreja, e utiliza a religião como *instrumentum regni* (ESPÍNOLA, 2018a; TOSI, 2018).

Deus é constantemente "nomeado em vão" pelos governantes para justificar uma política de ódio, de preconceitos, de intolerância, um cristianismo identitário e beligerante, que pouco tem a ver com a mensagem de Cristo e muito mais com a tomada de assalto ao poder por grupos econômicos-religiosos-políticos. (TOSI, 2018, p. 382-421).

O MONOPÓLIO DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO E AS *FAKES NEWS*

Outra fragilidade da democracia brasileira está no monopólio dos meios de comunicação de massa por um grupo restrito de grupos econômicos e políticos. A última batalha de Bobbio foi justamente contra o populismo mediático de Berlusconi, um dos resultados da "operação mãos limpas". Falta no Brasil uma mídia pública, que seja obrigada a promover debate e o contraditório político. Durante a campanha eleitoral o candidato vencedor não participou de nenhum debate político e fugiu de qualquer contraditório.

Ao mesmo tempo, o candidato lançou nos meios digitais um desafio mediático de massa incitando a um embate ideológico. Como escreve o jornal *El Pais* da Espanha, na sua edição brasileira, durante a campanha eleitoral circularam inúmeras *fake news* como estas:

> Artistas e feministas fomentam a pedofilia. O ex-presidente Fernando Henrique Cardoso e o bilionário norte-americano George Soros patrocinam o comunismo. As escolas públicas, a universidade e a maioria dos meios de comunicação estão dominadas por uma "patrulha ideológica" de inspiração bolivariana. Até o nazismo foi invenção da esquerda. Bem-vindos ao Brasil, segunda década do século XXI, um país onde um candidato a presidente que faz com que Donald Trump até pareça moderado tem mais de 20% das intenções de voto (HERMIDA, 2017).

São as *fake news* que alimentam ações de intolerância contra as religiões afro-brasileiras, os intelectuais, as expressões artísticas e os museus. Espalha-se na sociedade uma onda de "valores tradicionais" que rompe com o fundamento do nosso pacto social que deu origem à Constituinte e à Constituição. Porque não se trata de esquerda ou direita, de protestantes ou católicos, de hebreus ou muçulmanos, de pobres ou ricos, de brancos ou negros, de homossexuais ou heterossexuais, de torcedores do Corinthians ou do Palmeiras: trata-se de padrões mínimos de civilização, sem os quais se cai na barbárie. Os direitos humanos não são direitos de bandidos, são o maior legado que as gerações passadas deixaram para as futuras após os horrores das duas guerras, dos totalitarismos, do holocausto e da bomba atômica.

Alimentar uma maré de ódio, intolerância e fanatismo produz medo, que rebate de imediato nos defensores dos direitos humanos que lutam cotidianamente pelo acesso à cidadania social (ESPÍNOLA, 2018b). Este é o calcanhar de Aquiles da democracia: ela não tem anticorpos para se defender dos intolerantes, que podem tomar o poder por via democrática e gozar de um amplo consenso popular.

CONCLUINDO

O dilema que o Brasil enfrenta pode ser assim expresso utilizando as categorias bobbianas. O Estado Democrático de Direito inclui dois conceitos distintos: a "democracia" e os "direitos", que estão em tensão permanente (COSTA–ZOLO, 2006). *Stricto sensu,* "democracia" significa simplesmente a regra ou a vontade da maioria. Nesse sentido restrito,

ela recebeu as críticas mais contundentes, desde os tempos antigos até hoje: Platão a considerava uma forma de anarquia, Aristóteles de demagogia, Kant de despotismo, Tocqueville uma tirania da maioria, Stuart Mill uma tirania da opinião pública, Ortega y Gasset lamentava a *Rebelión de las masas,* Hannah Arendt lançava o seu magistral ensaio sobre os totalitarismos de direita e de esquerda e Elias Canetti chamava a atenção para o *Poder das massas*.

Os regimes totalitários podem ser denominados de regimes "democráticos", ou de "democracias totalitárias", porque gozavam de um amplo consenso popular, como aconteceu com Hitler, Mussolini ou Stalin. Eles teriam ganhado qualquer eleição ou referendo porque, de forma espontânea ou manipulada, controlavam a grande parte do eleitorado.

Para evitar o paradoxo ou o oximoro de uma "democracia totalitária" é preciso garantir os direitos, sobretudo os das minorias. O princípio da soberania popular está a fundamento das modernas constituições, fruto de uma Assembleia Constituinte, expressão da vontade popular através dos seus representantes. A Constituição, baseada nesse princípio, insere no seu ordenamento os direitos humanos, positivando-os e transformando-os em direitos fundamentais protegidos pela ordem jurídico-política (CHUEIRI-GODOY, 2010; DWORKIN, 2002).

Porém, quando a soberania popular funda os direitos, a Constituição retira da soberania popular o poder sobre eles, através da proteção às chamadas "cláusulas pétreas", que não podem ser

modificadas pela vontade popular, nem submetidas a referendo, plebiscito, consulta popular. Este é o paradoxo da democracia.

O Estado Democrático de Direito vive nesta tensão permanente entre dois extremos: uma democracia totalitária (tirania da maioria) expressão de uma cidadania plebiscitária ou uma democracia censitária, expressão de uma cidadania restrita (democracia elitista). (MOUNK, 2018; LEVITSKY–ZIBLATT, 2018).

É esta a tensão que neste momento histórico a democracia brasileira está vivendo, submetida a um teste de estresse como aqueles que os cardíacos passam na esteira ergométrica: esperamos que consiga sobreviver! Esperamos que as instituições e a sociedade civil reajam, resistam e funcionem; que as garantias e as liberdades fundamentais sejam respeitadas. Esperamos que o governo não se torne um regime que aos poucos vai sufocar a ainda frágil democracia; que este seja um ciclo, um momento, um contraponto a um período anterior e que se volte a uma alternância de governo.

Isto vale para o Brasil, mas também para outros países do mundo, onde há uma crise geral do liberalismo político e um avanço do populismo de direita e do liberalismo econômico. Parafraseando o título de um famoso livro de Bobbio (*O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*): será que a democracia liberal tem ainda um futuro ou estamos assistindo aos últimos capítulos?

11

A CRISE DO LIBERALISMO POLÍTICO E A ASCENSÃO DO LIBERALISMO ECONÔMICO E DO POPULISMO AUTORITÁRIO. O CASO DO BRASIL [1]

Quando Donald Trump, em 2016, foi eleito presidente dos Estados Unidos da América muitas pessoas se perguntaram: "como foi possível?" A mesma pergunta se fazem milhões de brasileiros: como foi possível, em 2018, eleger Jair Bolsonaro como Presidente da República Federativa do Brasil? Procuraremos, neste breve ensaio, encontrar algumas respostas, analisando o contexto internacional e os aspetos conjunturais e específicos do Brasil.

AS RAZÕES DA (RESISTÍVEL) ASCENSÃO DO CAPITÃO BOLSONARO

A biografia do candidato Bolsonaro tornaria altamente improvável qualquer hipótese dele se tornar presidente de um país tão grande e complexo como o Brasil. Serviu no exército por alguns anos, obteve o grau de Capitão e foi aposentado compulsoriamente por desobediência e graves desvios de comportamento, aos 33 anos. Entrou então na vida política como vereador do Rio de Janeiro e prosseguiu como Deputado Federal desde 1990 exercendo sete mandatos consecutivos. Em quase trinta anos de exercício do cargo aprovou somente três projetos de lei de sua autoria.

[1] Publicado In *Teoria Politica. Nuova Serie*. Annali IX, 2019, P. 227-249. Realizadas modificações.

Fazia parte do chamado "baixo clero" da Câmara dos Deputados, com atuação parlamentar pífia e notabilizada por inúmeras denúncias à comissão de ética por enfrentamentos e agressões verbais a colegas mulheres, homossexuais, opositores de esquerda, declarações bombásticas contra o sistema democrático e em defesa do golpe de Estado. As declarações eram tão absurdas e despropositadas que ele se tornou conhecido como uma figura folclórica, que ninguém tomava a sério. O auge desta postura ocorreu na sessão da Câmara para a votação do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, no dia 17 de abril de 2016.

Estava naquele dia, com minha esposa e alguns amigos, no centro de São Paulo, debaixo do viaduto do Anhangabaú acompanhando em um telão a votação junto com dezenas de milhares de manifestantes do Partido dos Trabalhadores (PT) e de outros partidos da esquerda; alguns deles estavam acampados há dias, jovens e velhos militantes reunidos. Toda vez que um deputado votava sim, eram vaias e aplausos aos poucos que votaram "não" ao impeachment: a derrota já estava no ar. Naquela sessão, as motivações que os deputados e senadores alegaram para depor a presidenta Dilma, foram as mais espúrias e inconsistentes, tornando pública a baixa qualidade política, moral e cultural de uma significativa parcela dos congressistas; mas o deputado Bolsonaro conseguiu superar a todos.

Em certo momento, tomou o microfone e declarou o seu voto favorável literalmente com essas palavras: "*Contra o comunismo, pela nossa liberdade, contra o Fórum de São Paulo*[2]*, pela memória do Coronel*

[2] Fantasmagórica associação de partidos de esquerda latino-americanos, cujo objetivo seria promover o avanço do comunismo no Continente.

Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff, pelo exército de Caxias[3]*, pelas nossas forças armadas, pelo Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos, o meu voto é sim".*

A plateia da rua ficou estarrecida e sem palavras: até a vaia ficou presa na garganta e demorou a sair, diante do espanto dessa declaração. O site da BBCNews do Brasil comentou no dia seguinte:

> "Estarrecedor", "Execrável", "Deprimente". Esses foram alguns dos termos usados por ativistas de direitos humanos ao comentarem a homenagem feita pelo deputado Jair Bolsonaro (PSC-RJ) ao coronel Brilhante Ustra, o primeiro militar reconhecido pela Justiça brasileira como torturador. Durante o regime militar, entre 1970 e 1974, Ustra foi o chefe do DOI-Codi do Exército de São Paulo, órgão de repressão política do governo militar. Ali, sob o comando do coronel, ao menos 50 pessoas foram assassinadas ou desapareceram e outras 500 foram torturadas, segundo a Comissão Nacional da Verdade". [4]

Naquele momento pensei que este seria o início do fim político desta figura excêntrica e sombria, que o deputado seria cassado por apologia de crime; mas aconteceu exatamente o contrário: o plenário da câmara o ovacionou com entusiasmo e abafou as vaias dos opositores. Deste momento em diante começou a meteórica ascensão do capitão à Presidência da República: ele vislumbrou um vazio político a ser preenchido e se jogou de corpo e alma nesta disputa que acabou vencendo dois anos depois.

Nesse episódio pode ser encontrada uma das chaves do sucesso do capitão: as falhas no processo de transição da ditadura para a democracia.

[3] Referência ao Duque de Caixas patrono do exército brasileiro.

[4] Ver: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_oab_mdb

AS FALHAS DA TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA: AS HERANÇAS DA DITADURA MILITAR.

No Brasil o processo de justiça de transição foi muito demorado e bastante limitado, em relação a outros países latino-americanos que passaram por ditaduras como a Argentina, o Uruguai e o Chile (Ferreira, 2014).

A justiça de transição tem como objetivo "acertar as contas com o passado" (Portinaro, 2011) e se fundamenta em quatro pilares. O primeiro é a **justiça**, *stricto sensu*, ou seja, a punição dos agentes públicos culpados pelos crimes contra a humanidade que não prescrevem. Este caminho foi barrado no Brasil após a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), que possui, entre outras, a função de Corte Constitucional em resposta à Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF), promovida pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). A ADPF solicitava à mais alta corte brasileira um posicionamento formal para saber se, em 1979, houve ou não anistia dos agentes públicos responsáveis pela prática de tortura, homicídio, desaparecimento forçado, abuso de autoridade, lesões corporais e estupro contra opositores políticos, considerando, sobretudo, os compromissos internacionais assumidos pelo Brasil e a insuscetibilidade de graça ou anistia do crime de tortura. (Tosi-Silva, 2014, 41-62).

Em maio de 2010, por maioria dos seus membros, o Supremo Tribunal Federal (STF) negou o pedido da OAB, reconhecendo assim a validade jurídica da Lei de Anistia de 1979, promulgada em plena ditadura militar, que muitos consideram uma lei de autoanistia,

encerrando assim as possibilidades internas de fazer justiça às vítimas da ditadura.

O segundo pilar são as ações de **reparação** moral e de **ressarcimento** material dos danos materiais e psicológicos provocados às pessoas perseguidas pela ditadura e/ou aos seus familiares. Esta reparação foi realizada, de forma eficiente embora tardia, pela Comissão de Anistia do Ministério da Justiça, instalada em 2001, que examinou mais de 70.000 processos, e realizou dezenas de "caravanas da anistia" em vários Estados.

O terceiro pilar é a reconstrução da **memória histórica** que teve um grande impulso com a Comissão Nacional da Verdade, instalada pela Presidenta Dilma em 2012, com mandado de dois anos (renovado por mais um ano) para apurar violações aos direitos humanos, produzir relatório circunstanciado sobre os casos investigados e apresentar conclusões e recomendações de políticas públicas para que aquele tipo de violação não voltasse a se repetir. [5]

A criação da Comissão Nacional estimulou o surgimento de comissões da verdade em todos os Estados da Federação, e em numerosos municípios e universidades. Este movimento capilar permitiu o levantamento de muitas informações, ainda que a maioria produzida pelas vítimas da ditadura, uma vez que muitos arquivos do Estado desapareceram. Embora a comissão não tivesse nenhum poder de punição, a sua instalação teve o efeito de provocar a reação de setores

[5] Seja-me permitido ressaltar o papel exercido no resgate da memória pelo Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB, que traduziu do italiano e publicou os anais das quatro sessões do Tribunal Russell II, realizadas nos anos setenta em Roma e Bruxelas, pela Fundação Lelio Basso. Os livros podem ser encontrados no site: www.cchla.ufpb.br/ncdh.

militares que tacharam a iniciativa de “revanchismo”; reação que o capitão Bolsonaro soube aproveitar e que foi um dos motivos do apoio das forças armadas ao *impeachment* da presidenta ex-guerrilheira.

Outro aspecto importante de uma política de transição é a **reforma das instituições** violadoras dos direitos humanos, para criar instituições públicas mais consoantes com o Estado Democrático de Direito. Esta reforma não avançou de maneira efetiva, sobretudo na área da segurança pública. As polícias civis e militares, de responsabilidade dos Estados, e a polícia federal herdaram traços da famigerada Lei de Segurança Nacional da ditadura que considerava os adversários políticos como inimigos da pátria. A presença em vários Estados, sobretudo no Rio de Janeiro, das milícias, grupos paramilitares compostos por ex-policiais e criminosos com alianças no mundo político e financeiro, é uma herança dos temíveis "esquadrões da morte” que atuavam livremente na época da ditadura.

O objetivo final de todo este processo deveria ser a **reconciliação** nacional, para tornar o período da ditadura uma página virada na história do país, ter uma memória compartilhada sobre ele e um consenso mínimo sobre os valores democráticos que lhe sucederam. A ascensão ao governo do capitão Bolsonaro enaltecendo o torturador sob os aplausos do plenário da Câmara dos Deputados, é suficiente para mostrar a ausência de reconciliação e de memória compartilhada.

Esta ascensão foi acompanhada por uma onda de “revisionismo histórico”, que vai desde os que fazem sutis distinções entre “ditadura”, “regime”, “movimento” (segundo a opção semântica do presidente do

Supremo Tribunal Federal, Dias Toffoli)[6] e "golpe" militar, até os negacionistas, que simplesmente negam que houve uma ditadura militar no Brasil, entre eles o próprio Presidente.[7]

Essas falhas na transição democrática levam sempre mais analistas a afirmar, inspirados em Giorgio Agamben (2004), que o Brasil não vive em um Estado Democrático de Direito, mas em um Estado de exceção permanente, que ameaça a consolidação da democracia (Teles-Safatle, 2010; Tosi, 2017).

Ligado a esta primeira, questão está um segundo aspecto da vitória do capitão Bolsonaro: a presença dos militares no governo.

A VOLTA DOS MILITARES AO PODER POLÍTICO

O novo governo mostrou, desde a campanha eleitoral e após a sua posse, uma vontade explicita de resgatar o papel político que os militares haviam perdido na transição democrática, após mais de trinta anos de afastamento da cena política.

Há uma diferença entre um "governo militar", e um "governo *de* militares": o governo Bolsonaro não é (ainda?) um governo militar como foi a ditadura de 1964 a 1985. Porém, a presença de um capitão e de um general nas duas máximas cargas do Estado, e de militares de várias patentes nos primeiros escalões do governo (mais de 100 pessoas que

[6] "Presidente do STF diz que prefere chamar ditadura militar de 'movimento de 1964'". Portal IG São Paulo 01.10.2018. Disponível em**:** https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2018-10-01/dias-toffoli-movimento-de-1964.html

[7] "Bolsonaro nega ditadura e diz que regime viveu probleminhas". Folha de São Paulo, 27.03.19 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/03/nao-houve-ditadura-teve-uns-probleminhas-diz-bolsonaro-sobre-regime-militar-no-pais.shtml

ocupam cerca de 30% dos cargos)[8] é muito significativa e não é a título pessoal, como indivíduos e cidadãos, mas como representantes da instituição. No entanto, em uma democracia consolidada o papel político das forças armadas deveria tender ou ser igual a zero.

A presença dos militares não se limita à questão da defesa e da segurança, mas está se espalhando em todos os setores do governo, infraestrutura, ciência, tecnologia, mineração e energia, direção de empresas estatais, questão indígena, e até na educação: os colégios militares estão sendo propostos como modelos para a educação básica, e o projeto "Escola sem Partido", —que quer combater a "ideologia de gênero", o "marxismo cultural", o "gramscismo", o pensamento de Paulo Freire e tudo o que tenha a que ver com a esquerda ou a oposição ao governo—, está sendo proposto para todos os níveis de ensino. Em nome do combate ao "comunismo"[9], está havendo uma tentativa de controle ideológico contra os estudantes e professores de esquerda, patrocinado pelo Ministro da Educação que está incentivando os alunos a denunciar os professores que professam ideologias contrárias ao governo em sala de aula.

Nesse contexto, uma instituição como as Forças Armadas, por sua natureza autocrática, assume um papel político relevante com forte

[8] "Governo Militar: Bolsonaro nomeia mais de cem militares para cargos no governo". Zero83, 03.03.2019. "Governo Bolsonaro terá mais ministros militares do que em 1964". De Fato. Rondônia. 16.12.2018, Disponível em: https://defatorondonia.com.br/2018/12/16/governo-bolsonaro-tera-mais-ministros-militares-do-que-em-1964/

[9] "Comunismo", no contexto atual do debate ideológico brasileiro, é um conceito vago e indefinido que abrange muitos significados: remete ao "inimigo" histórico dos tempos da ditadura militar e da guerra fria, em um novo contexto totalmente diferente, passados mais de 30 anos da queda do muro de Berlim e do fim da ditadura militar no Brasil; e serve para condenar e demonizar qualquer coisa que possa se assemelhar a um pensamento de esquerda, que ameace os "valores tradicionais": Deus, a família e a propriedade.

apoio e consenso popular, o que lhe confere uma legitimidade democrática, se nos limitarmos ao conceito de democracia como vontade da maioria; mas a democracia não é só isso, é também a garantia dos direitos das minorias, como lembra Bobbio.

O GOLPE INSTITUCIONAL: O IMPEACHMENT E A PRISÃO DO PRESIDENTE LULA

A eleição de Bolsonaro foi o último ato de um "golpe institucional" iniciado com o *impeachment* da presidenta Dilma, continuado com a prisão do ex-Presidente Lula, que abriu o caminho para a vitória do candidato da extrema direita.

Se olharmos a situação política brasileira na ótica da democracia procedimental, e das bobbianas "regras do jogo", veremos que a transição do segundo governo Dilma (2014-2016), para o governo Temer (2016-2018) não se deu através de uma normal alternância eleitoral, mas de um processo traumático. O debate e a votação no Congresso sobre o *impeachment* mostraram a inconsistência de uma denúncia por crime de responsabilidade tão grave que fosse um ataque à Constituição e justificasse a derrubada de uma presidenta eleita com 54 milhões de votos.[10]

O que aconteceu, como reconheceram muitos congressistas, foi um voto de *sfiducia,* pela perda do apoio político, um instrumento típico do parlamentarismo que foi utilizado em um sistema presidencialista, uma

[10] O então presidente do Supremo Tribunal Federal, Ricardo Levandowsky que presidiu a sessão do impeachment afirmou posteriormente que foi um "tropeço da democracia". Rede Brasil Atual. 20.09.2016. Disponível em: https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2016/09/impeachment-foi-tropeco-da-democracia-diz-lewandowski-8618/

mudança das regras do jogo durante o jogo. Isto foi tão verdadeiro que o congresso não cassou os direitos políticos da presidenta, como era de se esperar, em um evidente ato de hipocrisia: mas a hipocrisia, dizia La Rochefoucauld, é "a homenagem que o vício presta à virtude".

A segunda etapa do golpe foi a prisão do presidente Lula, num processo altamente controvertido, de caráter indiciário e inquisitorial, sem provas consistentes, sem as devidas garantias processuais, com o uso e o abuso da delação premiada (*pentiti*), como comentaram vários juristas nacionais e internacionais, entre eles Luigi Ferrajoli.[11] O Juiz Sérgio Moro, que presidiu a operação "Lava-Jato" de combate à corrupção, e os procuradores da mesma operação agiram de forma conjunta e combinada, não respeitando os respectivos papeis de acusação e de julgamento e não agiram de forma isenta como denunciam detalhadamente estudiosos de várias disciplinas (Proner, 2018).

Enquanto estou escrevendo este artigo, as manchetes dos principais jornais e sites do Brasil estão anunciando a interceptação de mensagens entre os Procuradores Federais e o Juiz Sérgio Moro que mostram a colaboração e o conluio entre eles e abalam a imparcialidade do Juiz da operação Lava-Jato e podem levar a anulação do processo contra Lula. Os diálogos, obtidos por uma fonte anônima, estão sendo publicado pelo site *The Intercept_Brasil*

[11] Ver: Luigi Ferrajoli. Uma agressão Judicial à democracia brasileira: "Lula. Estamos diante do que Cesare Beccaria, em "Dos delitos e das penas", chamou de "julgamento ofensivo", em que "o juiz", em vez de "pesquisador imparcial da verdade", "se torna o inimigo do réu". *Il Manifesto*, 07.04.2018. Disponível em tradução brasileira em:< https://www.ocafezinho.com/2018/04/11/ferrajoli-julgamento-e-prisao-de-lula-insultam-a-democracia-brasileira/ >.

(https://theintercept.com/brasil/) do jornalista norte-americano Glenn Greenwald em parceria com outros órgãos de imprensa. A operação, que está sendo chamada de "vaza-jato", comprova o que a defesa e vários juristas vinham denunciando há anos sem sucesso. [12]

A ausência de Lula na disputa eleitoral foi determinante para a vitória de Bolsonaro. Todas as pesquisas eleitorais davam o ex-presidente como vencedor no primeiro turno.[13] O ex-presidente Lula, ao apoiar oficialmente o candidato do PT Fernando Haddad conseguiu que ele chegasse ao segundo turno, mas não transferiu todo o seu cabedal eleitoral. Muitos dos eleitores de Lula passaram a votar em Bolsonaro.

Este dado levanta uma questão importante sobre as tipologias de voto: parte dos eleitores de Bolsonaro votou nele na ausência de Lula, outra parte votou nele para votar contra o PT e a esquerda e somente uma terceira parte (que oscila ao redor de um 30% dos votantes) votou no candidato pela identificação com as suas propostas ideológicas. O que indica que o voto não é homogêneo, e que o apoio à opção ideológica do candidato é minoritário; mostra também certa volatilidade e oscilação do eleitorado e uma presença significativa de um voto populista (de esquerda e de direita) centrado na identificação pessoal com o candidato mais do que com propostas programáticas ou ideológicas.

---

[12] Sobre a operação "vaza-jato", ver: "*Informações do The Intercept provam o "lawfare" como arma política no Brasil*". Disponível em: http://www.abjd.org.br/2019/06/artigo-informacoes-reveladas-provam-o.html

[13] "Nova pesquisa Vox Populi aponta vitória de Lula no 1º turno". Expresso, 29.05.2018. Disponível em: http://expressopb.net/2018/05/28/nova-pesquisa-vox-populi-aponta-vitoria-de-lula-no-1o-turno-veja-os-numeros/

A parcialidade do Juiz Sérgio Moro ficou evidente logo após as eleições. Apesar ter declarado repetida e taxativamente que não assumiria cargos políticos, o juiz aceitou prontamente o convite de Bolsonaro para assumir o Ministério da Justiça e da Segurança Pública do novo governo.[14] Trata-se de um claro conflito de interesses que levanta a *legittima suspicione* de que o ministério foi um reconhecimento ao juiz da Lava-jato por ter eliminado da disputa eleitoral o único candidato capaz de derrotar o presidente eleito; e favorece a leitura deste processo como mais um exemplo do uso político da justiça, de judicialização da política e do seu reverso, a politização do judiciário. [15]

Chama a atenção também a adesão incondicional de um magistrado a um presidente que fez pronunciamentos em defesa das milícias, de apoio à ditadura militar e à tortura. E aqui entra necessariamente o papel que em todo este processo desenvolveu a operação "Lava-jato".

O COMBATE À CORRUPÇÃO E A ANTIPOLÍTICA.

A operação Lava-jato começou em 2015 como um instrumento eficaz de combate à corrupção política inspirada na "operação mãos limpas" da Itália, que conseguiu desvendar a trama de relações promiscua entre o setor público e os interesses privados. Mas aos poucos se tornou um instrumento para acumular e concentrar um

[14] "Sérgio Moro aceita ser superministro da Justiça e Segurança Pública de Bolsonaro". El Pais. Brasil. 01.11.2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/01/politica/1541081900_911802.html

[15] Luiz Moreira: "A judicialização da Política alcançou patamares alarmantes no Brasil: o sistema de justiça passou a tutelar todas as áreas. *Carta Maior* 13/07/2015. Disponível em: https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Principios-Fundamentais/Judicializacao-da-politica/40/33978

poder político e econômico de setores da Magistratura e do Ministério Público, associados a grupos econômicos nacionais e internacionais.

A corrupção no Brasil sempre foi (e continua sendo) um sistema, uma prática corriqueira de promiscuidade e conivência entre o mundo político e econômico, para o financiamento dos partidos, ou de interesses pessoais, ou de ambas as coisas. Combate-se a corrupção com medidas jurídicas repressivas, mas também com medidas preventivas contra a cultura da corrupção que invade não somente o Estado, mas a sociedade, e com medidas administrativas que incentivam o controle e a punição dos comportamentos criminosos; medidas que foram implementadas nos governos do PT, como a lei da transparência, o fortalecimento dos órgãos de fiscalização e repressão, tais como a Controlaria Geral da União, a Policia Federal, o respeito da autonomia do poder judiciário e do Ministério, a aprovação da "Lei da Ficha Limpa', que impede a candidato condenado em segunda instância de participar do processo eleitoral.

Apesar dessas medidas, as responsabilidades do PT e dos outros partidos de governo são claras: o partido não quis enfrentar esta "corrupção sistêmica" e conviveu com ela em nome da "governabilidade"; o que lhe garantiu resultados notáveis. O preço a pagar foi a perda da bandeira da ética na política e a perda de uma oportunidade de promover uma reforma política há muito tempo necessária. Também não é possível negar a responsabilidade política do

presidente Lula neste processo, que é diferente da sua responsabilidade penal, pessoal e intransferível, que não foi comprovada. [16]

Aparece sempre mais claro que o combate à corrupção faz parte de um jogo político para definir relações de força entre os três poderes, as corporações, os grupos econômicos que estão se aproveitando da situação para defender os seus interesses e implementar a política de retirada de direitos sociais e de venda do patrimônio público a grupos privados nacionais e estrangeiros (Kerche; Feres, 2018).

As críticas principais se referem à personalização, a centralização de todas as operações em uma pessoa e em um grupo, monopolizando assim o combate à corrupção; a equivocada aplicação da "teoria do domínio de fato" o que dispensaria a apresentação de provas consistentes, ao abuso do instrumento das conduções coercitivas[17], ao abuso das medidas cautelares como a prisão preventiva, ao abuso da delação premiada, ao vazamento seletivo das informações sigilosas a espetacularização dos processos através dos meios de comunicação e das redes sociais; todos métodos de exceção, que estão se tornando permanentes e levaram o Ministério Público e a Magistratura a assumirem sempre mais papeis políticos invadindo a esfera do executivo e do legislativo: um exemplo de protagonismo o ativismo judiciário e de prática do *lawfare* interno e internacional[18].

---

16 Sobre o golpe institucional e a prisão do Lula, ver: Si**lva**, 2019; Proner; 2018; Reinholds. 2019.

17 Episódios como aquele do suicídio do Reitor da Universidade Federal de Santa Catarina, a intimação coercitiva do Reitor de Minas Gerais e a condução coercitiva do presidente Lula são exemplos desses procedimentos ao arrepio da Lei.

18 Um fato mostra esta relação. A força-tarefa da Lava Jato atuou desde o começo em estreita ligação com as autoridades judiciárias dos Estados Unidos. Devido a essa colaboração, a justiça norte-americana condenou a Petrobrás, a empresa brasileira estatal de petróleo, a pagar 2 bilhões e meio de reais em multas; mas essas multas foram "devolvidas" aos Procuradores e Juízes da Lava-Jato e colocadas à

Tudo isso associado à ausência de debate político público e de um contraditório nos meios de comunicação de massa, provoca a "antipolítica", uma reação generalizada contra a política e os políticos, e a tentação de atalhos autoritários ou demagógicos. Aparecem os salvadores da pátria, os populistas que prometem soluções fáceis para problemas difíceis e complexos e o quadro se torna preocupante para a consolidação da democracia no Brasil com perigos de retrocessos autoritários. Bolsonaro *docet*.

A LUTA CONTRA A VIOLÊNCIA CRIMINAL E POLÍTICA

Mas há também uma motivação mais "objetiva" para a ascensão de Bolsonaro: a onda de violência e a promessa de resolvê-la em tempos breves e com medidas drásticas.

O Brasil é o país onde morre mais gente de morte violenta por habitante que em qualquer outra parte do mundo, inclusive dos países que estão em guerra civil.[19] Junto com a violência criminal está aumentando a violência política. Continuam na impunidade os assassinatos de líderes populares, de defensores dos direitos humanos (58 só no ano de 2018),[20] aumenta a violência contra as pessoas LGBT, a

disposição em uma conta privada, como "prêmio" por ter desvendado a corrupção da empresa. Este projeto só não for efetivado pela intervenção da Procuradoria Geral da União, e do STF que decidiram que os recursos deveriam ser colocados à disposição do Tesouro. "Com 2,5 bi em caixa, a Lava Jato se prepara para substituir o bolsonarismo, por Luís Nassif". GGN, 5.03.2019. Disponível em: https://jornalggn.com.br/justica/com-25-bi-em-caixa-a-lava-jato-se-prepara-para-substituir-o-bolsonarismo-por-luis-nassif/

[19] Ver o Atlas da violência de 2018: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2019.

[20] Ver o relatório da Anistia Internacional de 2017: Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/anistia-internacional-aponta-que-58-defensores-de-direitos-humanos-foram-mortos-em-2017-no-brasil.ghtml>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.

população negra e favelada, as mulheres e outros grupos vulneráveis, como as comunidades indígenas e quilombolas.

O exemplo emblemático é o assassinado da Marielle Franco e do motorista Anderson Gomes, em 2018. Marielle era uma mulher originária da favela, negra, lésbica, que possuía uma grande inteligência e uma forte liderança política, que denunciava a ação da polícia e das milícias que representam o elo entre a polícia, o crime organizado, o sistema financeiro e o sistema político, ou seja, uma violência com a cumplicidade do Estado; situação que ela conhecia muito bem pela convivência pessoal e pelos estudos realizados no Mestrado sobre as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro (Franco, 2019).

A polícia brasileira possui os maiores índices de letalidade, é uma das mais violentas do mundo, mas também é uma das maiores vítimas da violência: há um círculo vicioso entre repressão e violência policial e de resposta igualmente violenta do crime organizado, que não se consegue estancar. Há dentro do Estado um embrião de Estado policial extremamente perigoso que foge do controle dos aparelhos de fiscalização.

Esta violência alimenta e é alimentada por um clima de ódio que está sendo espalhado na sociedade, sobretudo durante o processo de *impeachment* e na última campanha eleitoral: ódios de tipo regionalista (contra os nordestinos), racista (contra os negros), sexual (contra as mulheres e a população LGBT), social (contra os pobres), ideológico (contra o comunismo) e em geral contra os direitos humanos. Este ódio é perigoso porque revela um "ódio à democracia" como diz o título do livro de Jacques Rancière (2014).

Um papel relevante nessa campanha é exercido pelos programas policiais, verdadeiros nichos de informação de grande audiência espalhados em todo o território, que espetacularizam a violência e incitam à intolerância e que lucram com as desgraças alheias, aumentando a sensação de violência e alimentando o círculo vicioso.

As propostas do novo governo para enfrentar o problema da violência são fundamentalmente três: ampliar os critérios para a posse (o que vai facilitar inevitavelmente o porte) de armas para a população civil; aumentar os limites da legítima defesa para a população civil e para as forças de segurança (o que significa dar "licença para matar" aos policiais); e aumentar e endurecer as penas, colocando ainda mais presos nas superlotadas prisões brasileiras.[21] Todas elas são medidas repressivas e nenhuma preventiva, que ataque as causas múltiplas e estruturais desta violência.[22]

Todos os estudos indicam que aumentar a posse e o porte de armas só vai provocar um aumento e não uma diminuição da violência: qualquer briga de trânsito, qualquer desavença com os vizinhos, qualquer litígio doméstico pode se transformar em tragédias ainda maiores das que já existem em um país onde, no ano de 2018, foram

[21] Nos dias 26 e 27 de maio de 2019, 56 presos foram mortos em várias penitenciárias da cidade de Manaus, na Amazônia, em uma luta interna entre facções que aconteceu na completa indiferença e omissão das forças de segurança. No ano de 2017, houve em Manaus outro massacre de 56 presos em uma luta entre facções criminais. Fatos como esses estão se tornando corriqueiros no sistema penitenciário brasileiro, na indiferença das autoridades e da população que segue o ditado "bandido bom é bandido morto". "40% dos mortos em massacres em Manaus eram presos provisórios, diz governo do Amazonas". *Planetário*. 04.06.2019. Disponível em: https://radioplanetario.com/blog/2019/06/04/40-dos-mortos-em-massacres-em-manaus-eram-presos-provisorios-diz-governo-do-amazonas/

[22] "Pacote anticrime de Moro não é um projeto de segurança pública, avalia Lenio Streck. Jornal GGN 14/02/2019 Disponível em: https://jornalggn.com.br/justica/pcc-cv-e-milicias-ganham-status-legislativo-moro-da-bois-aos-nomes-por-lenio-streck/

assassinadas mais de 60 mil pessoas[23]. Tais medidas, que são um incentivo às milícias e às forças de segurança para aumentar a repressão, já provocaram um aumento da letalidade policial desde a posse do novo governo, turbinando ainda mais o círculo da violência.[24]

A DEMOCRACIA PLURALISTA E O OLIGOPÓLIO DA INFORMAÇÃO

Outra característica da democracia, segundo Bobbio, é o pluralismo político, ideológico, religioso, moral. Já os clássicos do liberalismo como Tocqueville e Stuart Mill alertavam para o perigo da democracia se transformar em uma tirania da maioria ou da opinião pública, quando o pluralismo não é garantido.

No Brasil o debate de opiniões é muito limitado, devido ao oligopólio das TVs privadas e dos principais jornais e redes de rádio. As televisões públicas surgiram tardiamente no governo Lula e não tem o apoio necessário para competir com o oligopólio das redes privadas.

As redes sociais são o principal canal alternativo diante do oligopólio dos meios de comunicação, graças à internet, aos blogs, aos portais, aos *whatsApp*, *twitter*, *facebook*; embora essas mesmas redes sociais sejam as que espalham boatos, mentiras, falsas notícias,

---

23 O presidente assinou em janeiro de 2019 um Decreto Lei que amplia a posse e o porte de armas para algumas categorias, por exemplo os proprietários rurais, ao mesmo tempo em que o Ministro da Justiça e da Segurança Sergio Moro apresentou um Projeto de lei sobre o mesmo tema, que está em discussão no Congresso. Ver: "Decreto sobre posse de armas de Bolsonaro é "inconstitucional", diz órgão do MPF. *El Pais 18.01.2019*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/18/politica/1547836836_214017.html

24 "Letalidade policial no Brasil já é alta, e tende a aumentar com projeto de Moro". *El Pais*. Brasil. 4.02.2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/04/politica/1549309490_990004.html.

"Letalidade policial aumenta 20% no ano; Rio tem maior número de casos. Estadão.10/08/18. Disponível em: https://www.noticiasaominuto.com.br/justica/634404/letalidade-policial-aumenta-20-no-ano-rio-tem-maior-n-de-casos

desinformação e sobretudo ódio e preconceitos de forma incontrolável. Há uma falta de educação e consciência com informações na internet. E o maior problema são as construções de "bolhas", pacotes fechados de informações e opiniões alimentados pelos algoritmos. [25] Pela primeira vez após a ditadura o debate político entrou nos âmbitos familiares de amizade de maneira disruptiva, colocando a dura prova laços afetivos muito fortes e longevos.

No caso da eleição do Bolsonaro não foi a televisão que decidiu a eleição, o candidato não participou de debates televisivos, não enfrentou contraditório e baseou toda a sua campanha vitoriosa através das redes sociais, espalhando milhões de mensagens e de *fake-news*, através de uma rede de *bots* e de seguidores, que funcionava como uma câmera de eco, reverberando essas mensagens e dominando a pauta. Há um aspecto estratégico de "cortina de fumaça" e diversão (no sentido de desviar) a atenção.

Trata-se de uma verdadeira guerra praticada pelas "milícias digitais", que foi inaugurada pela *Cambridge Analithica (UK) Ltd* no processo da *brexit*, reproduzida na campanha de Donald Trump e aplicada na campanha de Bolsonaro: Steve Bennon estava presente nos três processos eleitorais. Há uma construção de uma direita trans nacional autoritária para enfrentar as ideologias "liberalizantes", que usa um discurso contra o "globalismo". Não precisa recorrer a teorias

[25] Durante o processo eleitoral de 2018 houve um distanciamento e isolamento dos blocos políticos, que passaram a funcionar separadamente como "currais eleitorais digitais". Ver: https://catracalivre.com.br/criatividade/ferramenta-mostra-quais-sao-os-amigos-que-seguem-bolsonaro-no-facebook/

complotistas para entender que, pelo formato e pelos discursos praticados de forma similar, se trata de algo orquestrado.

MUDANÇA DE GOVERNO OU DE REGIME?

O Brasil comemorou, em 2018, trinta anos da promulgação da última Constituição; trinta anos de um processo de transição não plenamente consolidado e bastante frágil tanto nas regras formais, quanto nos aspetos mais substanciais, de uma democracia não somente política, mas social.

Apesar de todas as dificuldades, houve,—após o impeachment do presidente Collor em 1993, na passagem dos governos Fernando Henrique Cardoso, Luis Inácio Lula da Silva e Dilma Vânia Rousseff—, mais continuidades do que rupturas, se considerarmos o respeito às regras do jogo democrático. Este quadro mudou com o golpe institucional que iniciou em 2016 e a posse do governo Temer, e está mudando ainda mais rapidamente e radicalmente com o novo governo de Jair Bolsonaro, plenamente inserido no novo contexto mundial, que coloca em perigo o processo de democratização.

Diante deste quadro, a pergunta é: está havendo uma mudança de governo ou de regime político? Estamos ainda em uma democracia ou em um regime autoritário? Vivemos em um estado de normalidade democrática ou de exceção permanente? Vários são os sinais que preocupam.

A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Os Direitos humanos são um tema sensível para verificar a qualidade de uma democracia. Depois da II Conferência Mundial de Direitos Humanos de Viena, em 1993, a partir do governo de Fernando H. Cardoso (1995-2002) o Brasil tomou várias iniciativas afirmativas neste campo, que foram definidas nos Programas Nacionais de Direitos Humanos 1, (PNDH) em 1996, com objetivos, metas, propostas que foram reavaliados e atualizados em 2002, com o PNDH 2 e em 2009 com o PNDH 3. Foi criada a Secretaria Nacional de Direitos Humanos, que posteriormente assumiu o status de Ministério e Secretarias específicas para os direitos das mulheres, dos indígenas, da população negra e LGBT.

Foram ratificados vários tratados internacionais de Direitos Humanos, criando inauditas responsabilidades públicas no plano global, regional e nacional. Foram promovidas iniciativas para o direito à memória e à verdade e a reparação. O Conselho Nacional de Educação introduziu o ensino e a formação em Direitos Humanos da Educação Básica até a Superior como conteúdo obrigatório nas Diretrizes Nacionais. O ensino dos direitos humanos foi incorporado na formação das polícias militar e civil, guardas municipais e agentes penitenciários. Iniciativas que, nos governos de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2011) e Dilma Vânia Rousseff (2011-2016), tiveram continuidade e fortalecimento.

Essas iniciativas, que conectavam sociedade civil e governo, não foram suficientes para acabar com as gravíssimas violações aos direitos humanos, por parte inclusive de agentes do Estado. Indicavam, porém, uma vontade política e uma persistência por parte do governo e da

sociedade civil em pautar a agenda dos direitos humanos como política de Estado e não somente de governo; mas foi uma ilusão que caiu rapidamente com a posse dos governos Temer e Bolsonaro.

As secretarias que atuavam no campo dos direitos humanos, como a Secretaria de Educação Continuada, Diversidade e Inclusão (SECADI) do MEC, a Secretaria dos Direitos Humanos, a Secretaria de Promoção das Mulheres, a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial foram extintas ou drasticamente redimensionadas e colocadas sob a direção de pessoas com posições ideológicas contrárias ou hostis aos direitos humanos.

A Comissão de Anistia foi radicalmente modificada com a saída de 19 membros, substituídos em grande parte por militares, e sua função desvirtuada; os processos de reparação interrompidos, com a ameaça de uma revisão geral que poderá levar a um cancelamento parcial ou total das indenizações concedidas às vítimas da ditadura ou aos seus familiares, em particular as dos ex-presidentes Lula e Dilma, como fez questão de ressaltar a ministra evangélica Damares Alves.[26]

O governo atual promove uma campanha ideológica baseada no slogan de que "os Direitos Humanos defendem bandidos", que "os Direitos Humanos defendem quem não presta", que "os Direitos Humanos somente deveriam valer para os 'humanos direitos'", que produz efeitos deletérios[27].

---

26 "Lula e Dilma serão os primeiros 'julgados' na Comissão de Anistia, informa Damares". Blog do Esmael. Publicado em 03/04/2019. Disponível em: https://www.esmaelmorais.com.br/2019/04/lula-e-dilma-serao-os-primeiros-julgados-na-comissao-de-anistia-informa-damares/

[27] Duas medidas recentes chamam a atenção: o fechamento através de decreto presidencial de dezenas de Conselhos de Direitos, instrumentos de democracia participativa criados nos governos do PT; e o cancelamento do "Pacto Universitário pelos Direitos Humanos", assinado entre o Ministério da Educação (MEC) e 333 instituições, entre Universidades e Organizações não Governamentais, para promover projetos de ensino, pesquisa e extensão em direitos humanos. Ver: "Decreto de Bolsonaro pode pôr fim

Uma pesquisa do Instituto IPSOS em 2018 sobre a percepção dos Direitos Humanos mostrou que no Brasil 66% da população acreditava que os Direitos Humanos defendem pessoas e grupos sociais que não merecem ser protegidos. Essa percepção é ainda maior na região Norte (79%) e entre os que possuem nível superior (76%). [28]

Trata-se de um entendimento distorcido e perigoso, uma vez que os Direitos Humanos não são de esquerda ou de direita, são os alicerces da Constituição e do pacto social, são o padrão mínimo de uma convivência civilizada (Bedin-Tosi, 2018).

O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Outro sinal preocupante para a normalidade democrática é a aliança entre o autoritarismo político e o fundamentalismo religioso, que Bobbio, um laico, não teria aprovado. O presidente Bolsonaro quando deputado afirmou várias vezes que o Estado não é laico, mas cristão[29], e após a posse promoveu uma aliança poderosa com setores fundamentalistas e conservadores das igrejas evangélicas e católica.

---

a conselhos de participação civil" Ricardo Galhardo, O Estado de S. Paulo. 13 de abril de 2019. Disponível em: https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,decreto-de-bolsonaro-pode-por-fim-a-conselhos-de-participacao-civil,70002789906. "MEC abandona pacto de direitos humanos que envolvia mais de 300 universidades" Último Segundo - iG**. Disponível em:** https://ultimosegundo.ig.com.br/educacao/2019-05-14/mec-abandona-pacto-de-direitos-humanos-que-envolvia-mais-de-300-universidades.html

[28] Pesquisa Pulso Brasil, IPSOS, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44148576>.

[29] "Bolsonaro afirma que o Brasil é um Estado cristão e não laico". *Blastingsnews*, por Andressa Cavalcante. 11.02.2017 Disponível em: https://br.blastingnews.com/politica/2017/02/bolsonaro-afirma-que-o-brasil-e-um-estado-cristao-e-nao-laico-001463979.html. Essas afirmações foram feitas quando Bolsonaro era deputado. Após tomar posse, o discurso mudou parcialmente para não confrontar diretamente a Constituição brasileira, mas manteve a mesma ideologia: "O Estado é laico, mas eu sou cristão", diz Bolsonaro ao propor ministro evangélico para o STF. FORUM. 31.05.2019. Disponível em: https://www.revistaforum.com.br/o-estado-e-laico-mas-eu-sou-cristao-diz-bolsonaro-ao-propor-ministro-evangelico-para-o-stf/

"Deus acima de tudo; Brasil acima de todos", é o lema deste governo, que fere os princípios do Estado laico, da separação entre Estado e Igreja, e utiliza a religião como *instrumentum regni*.

O presidente Jair *Messias* Bolsonaro é considerado por vários líderes religiosos um enviado de Deus para salvar o país. Deus é constantemente "nomeado em vão" pelos governantes para justificar uma política de ódio, de preconceitos, de intolerância, um cristianismo identitário e beligerante, que pouco tem a ver com a mensagem de Cristo e muito mais com a tomada de assalto ao poder.

Não por acaso um ministério sensível ideologicamente como o dos Direitos Humanos, da Mulher e da Família, foi confiado a uma fundamentalista evangélica que afirmou no ato de posse: "O Estado é laico, mas esta Ministra é terrivelmente cristã"[30] e se notabiliza cotidianamente por afirmações contrárias aos direitos humanos que ela deveria promover. O objetivo principal é o combate ideológico a tudo que contaria os "valores" tradicionais. Nessa perspectiva, o governo está incentivando o ensino doméstico (*homeschooling*), e o ensino a distância, inclusive nos níveis fundamental e médio, para permitir as famílias de "controlar" os conteúdos a serem estudados e evitar a influência "deletéria" da escola pública, e das ideologias nelas difundidas, como o "comunismo" e o feminismo.

[30] 'Estado é laico, mas esta ministra é terrivelmente cristã', diz Damares ao assumir Direitos Humanos

Nova ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos é pastora evangélica e já disse que família brasileira 'corre riscos' em razão do Plano Nacional de Direitos Humanos. Por Fernanda Vivas, TV Globo 02/01/2019. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/estado-e-laico-mas-esta-ministra-e-terrivelmente-crista-diz-damares-ao-assumir-direitos-humanos.ghtml

Ao mesmo tempo, está sendo lançada uma campanha ideológica contra o ensino da filosofia, da sociologia, que haviam sido retiradas do currículo do ensino médio pela ditadura militar e reintroduzidas pelos governos democráticos, e que agora estão sofrendo uma ameaça de corte. Uma ofensiva que se estende a todas as ciências humanas consideradas inúteis ou nocivas à formação dos estudantes, como declarou o presidente[31], e que foi o estopim que provocou as manifestações de protestos dos estudantes professores e funcionários de 15 e 30 de maio de 2019.

AS POLÍTICAS ECONÔMICAS NEOLIBERAIS

Nos primeiros meses desse governo há retrocessos em todos os campos: na política exterior com a adesão incondicional aos Estados Unidos e a Israel em detrimento dos países árabes e latino-americanos; na política ambiental, com a ampliação do uso de produtos agrotóxicos, a flexibilização da legislação de proteção ao meio ambiente, o corte de verbas e o fechamento ou reestruturação dos órgãos de proteção ambiental e indigenista; na política econômica, com uma reforma da previdência social, centrada na capitalização privada desobrigando o Estado e as empresas e atribuindo o ônus principal ao trabalhador; uma proposta de privatização geral nos setores estratégicos das empresas

[31] "Bolsonaro decreta fim das faculdades de Filosofia e Sociologia: "Objetivo é focar em áreas que gerem retorno imediato". Enquanto os filhos - e ele próprio - são doutrinados pelo "filósofo" Olavo de Carvalho, Bolsonaro decreta fim dos estudos de humanas alegando que a educação deve servir para ensinar "leitura, escrita e a fazer conta e depois um ofício que gere renda para a pessoa". FORUM 26.04.2019. Disponível em:https://www.revistaforum.com.br/bolsonaro-decreta-fim-das-faculdades-de-filosofia-e-sociologia-objetivo-e-focar-em-areas-que-gerem-retorno-imediato/

públicas, que contraria os interesses nacionais e favorece as empresas estrangeiras; na política de segurança pública, meramente repressiva, centrada no armamento da população e das polícias; na educação através de um corte de verbas nas despesas de manutenção ordinária, e nas bolsas de estudo para a pós-graduação, associado a uma interferência na autonomia universitária, através das nomeações dos reitores e dos órgãos de direção das universidades para controlar ideologicamente e enfraquecer financeiramente a universidade pública e favorecer a educação privada.

Políticas que ocorrem em um país como o Brasil que nunca teve um sistema de *welfare state* consolidado, que é um dos países mais desiguais do mundo, onde mais de 70% dos estudantes do ensino superior estudam em faculdades privadas, onde a qualidade do ensino básico e da saúde pública é muito insuficiente e onde o número de desempregados está beirando os 13 milhões.

É muito difícil entender a atual conjuntura política, social e econômica do Brasil, porque ela muda constantemente. O governo não tem propriamente um compromisso programático, está dividido em grupos de interesses: o presidente e os seus familiares, o vice-presidente e os militares, o juiz Sérgio Moro e os magistrados e procuradores da Lava-Jato, o ministro Paulo Guedes do Tesouro e os grupos econômicos, e os grupos fundamentalistas evangélicos e católicos.

Essas várias facções estão unidos mais por um compromisso ideológico de combater e "destruir" o "inimigo", do que um compromisso programático de construir algo. Apesar da vitória nas

urnas, o governo não tem ainda uma base parlamentar sólida para aprovar as reformas, e o congresso mostra certa independência e autonomia. A oposição está ainda dividida e se reorganizando e os impasses do governo provêm mais das disputas internas do que de oposição externa.

Logo após a posse do novo governo, duas das promessas eleitorais mais importantes, o combate à corrupção e ao crime organizado, que foram os motivos alegados pelo juiz Moro para assumir o ministério, foram desatendidas: aparecem e se fortalecem todos os dias claros indícios de ligação da família e do *entourage* do presidente com esquemas de corrupção e com as milícias do Rio de Janeiro que mataram a vereadora Marielle Franco e o seu motorista, sem que as investigações avançassem e que houvesse até o momento nenhuma manifestação a respeito do Ministro da Justiça.[32]

CONCLUSÃO

Há no governo uma clara intenção autoritária que se manifesta cotidianamente nas declarações e no estilo do presidente e dos seus ministros e colaboradores e que tem o respaldo de uma minoria que se identifica ideologicamente (e que saiu às ruas de maneira expressiva no dia 26 de maio passado e voltou às ruas em 31 de junho).

[32] "As milícias, Marielle Franco e o governo Bolsonaro". *Poliarquia*. 05/06/2019. Disponível em: http://poliarquia.com.br/2019/06/05/as-milicias-marielle-franco-e-o-governo-bolsonaro/ "Caso Queiroz volta a assombrar Flávio Bolsonaro com quebra de sigilo bancário". El Pais. Brasil 13.05.2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/14/politica/1557788865_536312.html

A possibilidade de um endurecimento do regime não está descartada, assim como de um crescimento da violência criminal e política. Se isso acontecer, além das milícias digitais que espalham ódio e mentiras nas redes sociais, a violência poderia passar para as ruas: sobretudo se a crise econômica piorar e obrigar o governo a tomar medidas mais drásticas e impopulares. Ao acompanhar o dia a dia da política brasileira se há a sensação de estar lendo o livro de Levitsky e Ziblatt: "Como as democracias morrem".

Como afirmamos no começo deste ensaio, o Estado Democrático de Direito vive em uma tensão permanente entre dois opostos: uma democracia sem direitos (tirania da maioria) ou um direito sem democracia (democracia elitista). No Brasil os dois extremos se tocam.

O que mais preocupa é a associação entre violência criminal e política: até o momento há um embate ideológico acirrado, com manifestações e contraposições radicais nas redes sociais e nas ruas, mas sem passar o limite da violência verbal e ir a um confronto físico, como acontece em outros países, por exemplo, na Venezuela ou na Nicarágua. Mas a história antiga e recente do Brasil tem um lado sombrio e violento que preocupa.

Há uma evidente divisão e radicalização do país, sem possibilidade de diálogo. Não estamos (ainda?) em uma ditadura, mas também não estamos (mais?) em uma democracia liberal: o bolsonarismo se insere nos processos de autoritarismos que estão se espalhando em vários países do mundo, inclusive nos países de tradição democrática mais consolidada; e que foram analisados pelos autores que estudamos no começo deste artigo. Um autoritarismo que, no caso do Brasil, afunda

suas raízes no longo histórico de violência, de corrupção, de desigualdades sociais, de intolerância e de preconceitos raciais e de gênero que o atual governo expressa, e que colocam em xeque a imagem do Brasil cordial (Schwarcz, 2019; Souza, 2019).

Mas o Brasil não tem somente esta alternativa, já demonstrou que pode consolidar a democracia respeitando as minorias e as regras do jogo, e incluindo grande parte das massas tradicionalmente excluídas no jogo democrático, na melhoria da qualidade de vida e de consumo, em uma melhor distribuição da riqueza e do poder.

Há sinais de resistência. Houve uma volta às ruas, mobilizada não tanto pelos partidos de oposição, mas pela reação aos cortes na educação, que reuniu nos dias 15 e 30 de maio milhões de pessoas em centenas de cidades: estudantes, professores funcionários públicos de todos os níveis de ensino e que aconteceram em um clima de festa, de participação, sem violência. Um sinal de vitalidade da democracia, de esperança no respeito das regras do jogo democrático e de que a violência verbal não deságue em mais violência física do que já existe.

Apesar das falhas, nestes mais de trinta anos de transição democrática se consolidou uma consciência democrática na sociedade civil organizada e em vários setores das instituições públicas, que não pode ser eliminada por decreto presidencial ou pela violência. Isso nos faz esperar que as instituições e a sociedade civil reajam, resistam e funcionem; que as garantias e as liberdades fundamentais sejam respeitadas; que o governo não se torne um regime que aos poucos vai sufocando a frágil democracia brasileira; que este seja um ciclo, um

momento, um contraponto a um período anterior e que se volte a uma alternância de governo.

Isto vale para o Brasil, mas também para outros países, onde há uma crise do liberalismo político e um avanço do populismo de direita e do liberalismo econômico. Parafraseando o título de um famoso livro de Bobbio (*O futuro da democracia)*: será que a democracia liberal tem ainda um futuro ou estamos assistindo aos últimos capítulos?

O Brasil vai ser um bom lugar para responder a esta questão.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Paulo; GENRO, Tarso. *Os direitos da transição e a democracia no Brasil.* Estudos sobre Justiça de Transição e Teoria da Democracia. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo D. Mutações do Conceito de Anistia na Justiça de Transição Brasileira: a Terceira Fase da Luta pela Anistia. In: TOSI, et alii (org.). *Justiça de Transição. Direito à justiça, à memória, à verdade.* João Pessoa: Editora UFPB, 2014, p. 63-86). Disponível em: www.cchla.ufpb.br/ncdh

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

ANDRIOLA, Matteo Luca. *La nuova destra in Europa.* Il populismo e il pensiero di Alain de Benoist. Vedano al Lambro: Editora Paginauno, 2014.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, ("O declínio do Estado-Nação e fim dos direitos do Homem").

ARNS, P. Evaristo. *Brasil: Nunca Mais.* Um Relato Para a História. Petrópolis: Vozes, 1996.

BAGGIO, Roberta Camineiro. *Justiça de Transição como Reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro*. Instituto Humanitas. UNISINOS. Ano 12; nº 208; vol. 12.2014. Disponível em:

BARRETO, Vicente de Paulo Barreto (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito.* São Leopoldo: Ed. UNISINOS- Rio de Janeiro: Ed. RENOVAR, 2006.

BEDIN, Gilmar Antônio; TOSI, Giuseppe. Direitos Humanos: uma conquista civilizatória. *Revista Democracia e Direitos Humanos*, Ijui, ano 6, n. 12, jul./dez. 2018, p. 297-301.

BELLI, Benoni. *Violência Policial e Segurança Pública*: democracia e continuidade autoritária no Brasil contemporâneo. *Impulso*, Piracicaba, 15(37), 2004, p. 17-34

BENOIST, Alain de. *Populismo. La fine della destra e della sinistra*. Arianna Editrice, 2017.

BENOIST. *Beyond human rights*. Arktos, 2011 (eBook).

BENOIST. *Au-delà des droits de l'homme : pour défendre les libertés*. Paris: Krisis, 2004.

BOBBIO, N. (1983). *Qual socialismo,* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

BOBBIO, N. (2000a). *O futuro da democracia*, São Paulo, Paz e Terra.

BOBBIO, N. (2000b). A democracia dos modernos, comparado à dos antigos (e à dos pósteros). In: *Teoria Geral da Política. A filosofia política e a lição dos clássicos,* Rio de Janeiro, Elsevier, p. 371-385.

BOBBIO, N. (2002). *Ensaio sobre a ciência política na Itália,* Brasília, UnB.

BOBBIO, N. (2004). *A era dos direitos,* Rio de Janeiro, Elzevier.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política.* Brasília: editora UnB, 1992.

BOBBIO, Norberto. *O terceiro ausente.* Ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. In: Pietro Polito (Org.). Prefácio à edição brasileira, Celso Lafer. Trad. Daniela Versiani. Barueri, SP: Manole, 2009a.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz.* São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. *Liberalismo e democracia.* Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2000. _____. *A teoria das formas de governo*. Tradução Sérgio Bath. Brasília: UnB Editora, 1981.

BRASIL. Comissão de Anistia-MJ. Revista *Anistia Política e Justiça de Transição*; Nº 1; janeiro/Junho 2009;

BRASIL. Comissão de Anistia-MJ. Revista *Anistia Política e Justiça de Transição*; Nº 3; janeiro/julho 2010;

BRASIL. Comissão de Anistia-MJ. Revista *Anistia Política e Justiça de Transição*; Nº 4; julho/dezembro 2010;

BRASIL. Comissão de Anistia-MJ. Revista *Anistia Política e Justiça de Transição*; Nº 5; janeiro/Junho 2011

BRASIL. COMISSÃO ESPECIAL DE MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS. Disponível em: http://cemdp.sdh.gov.br/

BRASIL. Ministério da Justiça, Comissão da Anistia. FERRER, Elieter (org.). *68 A Geração Que Queria Mudar o Mundo*: Relatos. Brasília, 2011.

BRASIL. Ministério da Justiça. Portal da Comissão de Anistia. Disponível em:

RASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. CARNEIRO Ana; CIOCCARI, Marta (orgs.). *Retrato da Repressão Política no Campo- Brasil 1962-1985-* Camponeses Torturados, Mortos e Desaparecidos - Brasília, 2011.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Série Direitos à memória e à verdade, 2007.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. *Programa Nacional de Direitos Humanos 3,* 2010.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. *Camponeses Mortos e Desaparecidos: Excluídos da Justiça de Transição.* Série Direitos à memória e à verdade, 2013. Disponível em: http://dh.sdh.gov.br/download/dmv/camponeses.pdf

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos; Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. *Direito à Verdade e à Memória: Comissão Especial Sobre Mortos e Desaparecidos Políticos*. Brasília, 2007.

BRASIL: Presidência da República. Centro de Referência das Lutas Políticas no Brasil: "Memórias Reveladas":

BRENNAN, J. (2017). *Against Democracy*. Princeton, Princeton University Press.

BUENO, Roberto. *Carl Schmitt hoje. Política, Direito e Teologia.* São Paulo: Editora Max Limonad, 2015.

BURT, Jo-Marie, Desafiando a impunidade nas cortes domésticas: processos judiciais pelas violações de direitos humanos na América latina, em: REÁTEGUI, Félix (Org.). *Justiça de Transição – Manual para a América Latina,* Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011, p. 307.

CASTELLS, N. (2018). *Ruptura. A crise da democracia liberal*, Rio de Janeiro: Zahar.

CHIAVENATO, Júlio José. *O golpe de 64 e a ditadura militar*. São Paulo: Editora Moderna, 1997.

CHUEIRI, Vera Karam de; GODOY Miguel G. Constitucionalismo e democracia. soberania e poder constituinte. *Revista Direito GV*, São Paulo, 6(1), p. 159-174, jan./jun. 2010.

CITTADINO, G. et al. (2016). *A resistência ao golpe de 2016,* São Paulo, Editorial Práxis.

CITTADINO, Gisele et al. *Comentário a uma sentença anunciada:* o processo Lula. Bauru-SP: Canal 6 Editora, 2017.

COMISSÃO DE MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS. www.desaparecidospoliticos.org.br

COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (Orgs). *O Estado de Direito:* história, teoria e crítica. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COUTINHO, C. N., Contra a Corrente. São Paulo: Cortez, 2000.

COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. Rio de janeiro: Civilização brasileira, 1979.

DANTAS, Éder; NUNES, Paulo Giovani A.; SILVA, Rodrigo Freire de Carvalho e (org.). *Golpe civil-militar e ditadura na Paraíba*. História, memória e construção da cidadania. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

DE GREIFF, Pablo. Justiça e Reparações. In *Revista Anistia Política e Justiça de Transição.* N. 3 (jan. / jun. 2010). Brasília: Ministério da Justiça, 2010.

DH-NET. *Memória histórica: http://www.dhnet.org.br/memoria/index.html*

DIAS, Lúcia Lemos – MOURA, Paulo Viera de. *Educando para uma segurança pública democrática.* João Pessoa: Editora UFPB, 2014. Disponível em:

DUSSEL, Enrique. *1492. O encobrimento do outro.* A origem do "mito da Modernidade". Petrópolis: Vozes, 1993.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério.* Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EL PAIS - BRASIL. *Violência policial,* 2015. Disponível em: http://brasil.elpais.com/tag/violencia_policial/a/

ESPÍNOLA, Hugo. *Princípio da laicidade na ordem jurídica democrática.* Curitiba: Appris, 2018a. _____. *Tolerância.* Conceitos, trajetória e relações com os direitos humanos. Curitiba: Appris, 2018b.

FERRAJOLI, Luigi. Una aggressione giudiziaria alla democrazia brasiliana. *II Manifesto,* 07.04.2018. Disponível em tradução brasileira em: <https://www.ocafezinho.com/2018/04/11/ferrajoli-julgamento-e-prisao-de-lula-insultam-a-democracia-brasileira/>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2019;

FERREIRA, L.G. et al (2014). *Justiça de Transição. Direito à justiça, à memória e à verdade,* João Pessoa, Editora da UFPB.

FRANCO, Marielle. *UPP - a redução da favela a três letras*: uma análise da política de segurança pública do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edição N-1, 2019.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Sobre direitos humanos na era da biopolítica. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 267-308. Disponível em:

GRUPO TORTURA NUNCA MAIS. Disponível em: *http://www.torturanuncamais-rj.org.br/*.

HABERMAS, J. A ideia kantiana de paz perpétua: a distância histórica de 200 anos. In: *A inclusão do outro.* São Paulo: Loyola 2002, p. 185-228.

HERMIDA, José. *O discurso do ódio que envenena o Brasil*: a caça às bruxas contra artistas, professores, feministas e jornalistas se estende pelo país. Disponível em: <http://domtotal.com/noticia/1209080/2017/11/o-discurso-do-odio-que-envenena-o-brasil/>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2019.

HOBBES, Thomas. ***Leviatã.*** Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUMAN RIGTHS WATCH. *Relatório Mundial 2015: Brasil Eventos de 2014*. Disponível em: https://www.hrw.org/pt/world-report/2015/country-chapters/268103#5d8cdf

KANT, Immanuel. *A paz perpétua*: um projecto filosófico (1795). Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KERCHE, F.- Feres J. J.(org). (2018) *Operação Lava-Jato e democracia brasileira.*

LAFER, Celso. Paz e guerra no terceiro milênio: os ideais de Bobbio, balanço e perspectivas. In: TOSI, G. (Org.). *Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz.* João Pessoa: Editora da UFPB, p. 305-319.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem.* Tradução de Renato Aguiar. Prefácio de Jairo Nicolau. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LUCUTA, Gabriela Mónica. *Peacemaking, peacekeeping, peacebuilding, and peace enforcement in the 21st century*. Disponível em: <https://www.peaceinsight.org/blog/2014/04/peacemaking-peacekeeping-peacebuilding-peace-enforcement-21st-century/>. Acesso em: 25 abr. 2014.

LYRA, Rubens Pinto. A democracia participativa na gestão pública brasileira. In: Nassif, Gustavo (Org.). *Tópicos especiais de direito público e privado*. São Paulo/Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2011, p. 393-415.

LYRA, Rubens Pinto. Democracia representativa *x* democracia participativa: a participação do Estado e da sociedade nos conselhos de políticas públicas. In: _____. (Org.). *Participação e segurança pública no Brasil:* teoria e prática. João Pessoa: Ed. UFPB, 2009.

MACHADO, Cristina Pinheiro. *Os Exilados - 5000 Brasileiros à espera da Anistia.* Prefácio de Luiz Eduardo Greenhalgh. 1ª Edição. São Paulo: Biblioteca Alfa- Ômega de Cultura Universal, 1979. Ver o link:

MERQUIOR José Guilherme. *O liberalismo. Antigo e Moderno*. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

MIRANDA, Nilmário; TIBÚRCIO, Carlos. *Dos Filhos deste Solo: Mortos e Desaparecidos Políticos Durante a Ditadura Militar*. A Responsabilidade do Estado/ -2. Ed., São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

MORAES, Ana Luísa Zago de. *O "caso Araguaia' na Corte Interamericana de Direitos Humanos"*. Instituto Brasileiro de Ciências Criminais. Revista Liberdades - nº8 - setembro - dezembro de 2011.

MOUNK, Yascha. *The People versus democracy*: why our freedom is in danger e how to save it. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2018. (eBook)

OAB-RJ: Campanha Memória e Verdade. Disponível em: OBSERVATÓRIO DAS VIOLÊNCIAS POLICIAIS – SÃO PAULO. Disponível em: http://www.ovp-sp.org/

ONU BRASIL *Carta das Nações Unidas*. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/carta/>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2019.

PALMEIRA, Pamela: *Os caminhos da judicialização: uma observação sobre o caso chileno*, em REÁTEGUI, Félix (Org.). *Justiça de Transição – Manual para a América Latina,* Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011 (pp. 291-305).

PAULINO, José Alves. *O Julgamento dos Anistiados Políticos*: O Plenário. Brasília: Projecto Editorial, 2003, v.1

PESQUISA PULSO BRASIL. *IPSOS*, 2018. Disponível in: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44148576>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2019.

PINKER, S. (2018). *O novo iluminismo. Em defesa da razão, da ciência e do humanismo,* São Paulo, Companhia das Letras.

PORTINARO, Pier Paolo. *I conti con il passato*. Vendetta, Amnistia, Giustizia. Milano: Feltrinelli, 2011 (*Quaderni Jura Gentium*).

PRONER, C. et al. (2018). *Comentários a uma sentencia anunciada. O Processo Lula,* Bauru: Editorial Práxis.

QUINALHA, Renan Honório. *Justiça de Transição*. Contornos do conceito. São Paulo: Outras Expressões: Dobra Editorial, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia.* São Paulo: Boitempo, 2014.

REÁTEGUI, Félix (Org.). *Justiça de Transição – Manual para a América Latina,* Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011.

REINHOLDS. J. *568 dias até a prisão de Lula:* Vol. 1. Curitiba (e-book kindle).

RICOEUR, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*, Campinas: ed. UNICAMP, 2008.

ROMANO, Roberto. Paz de Westfália (1648). In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). *História da paz.* São Paulo: Contexto, 2008. p. 69-92.

RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória.* Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leira; Passo Fundo: Editora IFIBE, 2012.

RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória.* Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leira; Passo Fundo: Editora IFIBE, 2012.

RUNCIMAN, D. (2018). *How Democracy Ends,* New York, Basic Books.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. São Paulo, Contracorrente.

SCHMITT, Carl. *Le categorie del politico*. Saggi di teoria politica a cura di Gianfranco Miglio. Bologna: Il Mulino, 1972 (Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità).

SCHMITT, Carl. *Teologia Política.* Apresentação de Eros Grau. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHWARCZ, L. (2019) *Sobre o autoritarismo brasileiro,* São Paulo, Companhia das Letras. (e-book).

SEVAYBRICKER, Marcelo. *49 anos do golpe de 64: qual democracia? Carta Maior,* 03/04/2013. Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/?/Opiniao/49-anos-do-golpe-de-64-qual-democracia-/28588

SILVA, L. I. Lula da S. (2019). *A Verdade Vencerá: o Povo Sabe por que me Condenam*, São Paulo: Boitempo (e-book).

SORTO, Fredys Orlando. O uso da força nas relações internacionais: da paz perpétua ao terceiro ausente. In: TOSI, G. (Org.). *Norberto Bobbio:* democracia, direitos humanos, guerra e paz. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. p. 335-368

SOUZA, J. (2019). *A elite do atraso.* Da escravidão a Bolsonaro. São Paulo, Estação Brasil (e-book).

SPINELLI, Altiero, et al. *Manifesto per un'Europa Libera e Unita, Ventotene,* 1941. (1944). Disponível em: <http://www.altierospinelli.org/manifesto/it/manifestoit_it.html>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2019.

TELES, Edson – SAFATLE, Vladimir (orgs). *O que resta da ditadura.* São Paulo: Boitempo, 2010.

TELES, Edson. *Democracia e estado de exceção*. Transição e memória política no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2015.

TORELLY, Marcelo D. *Justiça de transição e Estado Constitucional de Direito. Perspectiva Teórico-Comparativa e Análise do caso brasileiro.* Belo Horizonte: Fórum, 2012.

TORELLY, Marcelo – ABRÃO, Paulo (org.); *Justiça de Transição. Direito à justiça. À memória e à verdade.* João Pessoa: Editora UFPB, 2014, p. 41-61.

TOSI, G. – SILVA, J. P. de A. *Justiça de transição no Brasil e o processo de democratização.* In. Ferreira, L. de F. (org.). *Justiça de Transição. Direito à justiça, à memória e à verdade,* João Pessoa, Editora UFPB, 2014.

TOSI, G. Justiça de Transição no Brasil: o que resta da ditadura. In JERÓNIMO, Patrícia (org.). *Temas de investigação em direitos humanos para o século XXI*. Braga, Universidade do Minho, 2016, p. 97-122.

TOSI, G. *O que resta da ditadura? Estado democrático de direito e exceção no Brasil.* IHU ideias, Ano 15 – nº 267 – Vol. 15 – 2017. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/267cadernosihuideias.pdf

TOSI, Giuseppe – FERREIRA, Lúcia de Fátima G. – TORELLY, Marcelo – ABRÃO, Paulo (org.). *Justiça de Transição. Direito à justiça, à memória e à verdade.* João Pessoa:

Editora UFPB, 2014. (O livro contém os Anais do VII Seminário Internacional de Direitos Humanos da UFPB, realizado em João Pessoa, em 2012, com o mesmo título).

TOSI, Giuseppe. Guerra e paz nas relações internacionais segundo Norberto Bobbio (e Carl Schmitt). In SALATINI, R.; MORTARI, C. (Orgs.). *Democracia e direitos humanos no pensamento de Norberto Bobbio*. São Paulo: UNESP, 2019. _____.

TOSI, G. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América (século XVI). *Verba Juris,* João Pessoa, v. 5, n. 5, p. 277-320, jan./dez., 2006.

TOSI, g. Religião e política: três possíveis relações. *Religare*, João Pessoa, v. 15, n. 2, dez., 2018. p. 382-421.

TRIBUNAL RUSSELL II. *As Multinacionais na América Latina*. Reedição do original em italiano de 1975, organizado por Giuseppe Tosi e Lúcia de Fátima Guerra Ferreira. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014c. Disponível em:

TRIBUNAL RUSSELL II. *Brasil, Violação dos Direitos Humanos*. Reedição do original em italiano de 1975, organizado por Giuseppe Tosi e Lúcia de Fátima Guerra Ferreira. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014b. Disponível em:

TRIBUNAL RUSSELL II. *Chile, Bolívia e Uruguai*. Atas da Primeira Sessão do Tribunal Russell II. Reedição do original em italiano de 1975, organizado por Giuseppe Tosi e Lúcia de Fátima Guerra Ferreira. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014a. Disponível em:

TRIBUNAL RUSSELL II. *Contrarrevolução na América Latina*. Reedição do original em italiano de 1976, organizado por Giuseppe Tosi e Lúcia de Fátima Guerra Ferreira. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014d. Disponível em: www.cchla.ufpb.br/ncdh

ZOLO, Danilo. Luzes e sombras do "pacifismo jurídico" de Norberto Bobbio. In: TOSI, G. (Org.). *Norberto Bobbio. Democracia, direitos humanos, guerra e paz*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. p. 321-333

ZWEIG, Stefan. *O mundo de ontem*: recordações de um europeu. Lisboa: Assírio & Alvim, 2017. [Edição brasileira. *O mundo que eu vi*. Rio de Janeiro: Record, 1999].

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org