

# DIREITOS HUMANOS PARA QUEM? O PARADOXO DA EFICÁCIA

*Human rights for whom? The paradox of effectiveness*

**Resumo:** O artigo tem por objeto os direitos humanos e objetiva analisar a existência de paradoxos no discurso tradicional dos direitos humanos. Por meio do método dedutivo, o artigo problematizou se existem paradoxos no discurso de direitos humanos de caráter tradicional e moderno. Entendeu-se que os direitos humanos são um dever ser, os quais possuem um paradoxo da eficácia em razão de que normas não são sempre aplicadas.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos; Direito Internacional dos Direitos Humanos; Eficácia.

**Abstract:** The article focuses on human rights and aims to analyze the existence of paradoxes in the traditional discourse of human rights. Through deductive method, Article conceptualized if there are paradoxes in the discourse of human rights of traditional and modern character. It was understood that human rights are an ought, which have a paradox of effectiveness on the grounds that rules are not always enforced.

**Key-words:** Human Rights; International law for Human Rights; Effectiveness.

## 1 INTRODUÇÃO

Os direitos humanos, principalmente desde o ano de 1945, com o surgimento das Nações Unidas, são tradicionalmente entendidos como textos jurídicos: são palavras (criações humanas), isto é, as Convenções, os Pactos, as Declarações. Em suma, são o Direito Internacional dos Direitos Humanos e o Direito Nacional dos Direitos Humanos.

Para entendermos o que significa essa formulação dos *direitos humanos* e as suas implicações sociais, culturais, econômicas e políticas, também é necessário compreendermos, além dos processos de sua construção, que culminaram na universalização de uma natureza humana dotada de direitos, as fissuras desse discurso. Entender os direitos humanos pressupõe entendermos os seus paradoxos mais latentes.

Este artigo tem por objeto os direitos humanos e objetiva analisar a existência de paradoxos no discurso tradicional dos direitos humanos. Por meio do método dedutivo, o artigo problematizou se existem paradoxos no discurso de direitos humanos de caráter tradicional e moderno, isto é, o discurso das Nações Unidas. Nesse sentido, em primeiro lugar, será analisado o porquê falamos de paradoxos dos direitos humanos. Sequencialmente, será analisado o paradoxo do lugar comum dos direitos humanos, que culmina no problema da eficácia dos direitos humanos. Entendeu-se que os direitos humanos são um dever ser

(deontológicos), os quais possuem um paradoxo da eficácia em razão de que normas não são sempre aplicadas, em razão da ausência de recursos públicos, de que o transplante de políticas públicas de um região para outra nem sempre é satisfatório, bem como porque algumas pessoas, em razão do seu *status* social, têm menos acesso a alguns direitos do que outras pessoas, etc.

## 2 A QUESTÃO DOS PARADOXOS NO DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS

Nesta seção, a intenção é a de questionar a existência de paradoxos no discurso dos direitos humanos. Para tanto, parte-se, como teoria de fundo para a análise, do próprio discurso jusnaturalista de direitos humanos, que culminou na Declaração do Homem e do Cidadão, bem como do discurso das Nações Unidas sobre direitos humanos. A ideia não é a de questionar politicamente a importância desse discurso, que representa um avanço político e jurídico importante na defesa da dignidade humana, mas mostrar que, além dos avanços, também existem retrocessos, como o problema da efetividade.

Parece existir um paradoxo desconstrutivo do discurso tradicional dos direitos humanos, que remete ao século XV, mas, principalmente, que emerge no bojo do pensamento iluminista do século XVIII. Para exemplificar, em tempos recentes, há que se recuperar a noção das atrocidades e dos genocídios cometidos durante os séculos XIX e XX, a exemplo das torturas cometidas na prisão de Guantánamo e os campos de concentração nazistas. Ainda, pode-se pensar nas milhares de pessoas que morrem de fome ou de doenças evitáveis. Não é patente que a noção do humano possuidor de direitos universais, forjada pelo discurso tradicional dos direitos humanos, não corresponde à imagem do humano em sociedade, detentor da necessidade de satisfação das próprias necessidades?

Esse pensamento se refere a uma ideia anti-humanista, por meio da qual as necessidades humanas de cunho material e imaterial são colocadas à margem das suas possibilidades de satisfação.

De fato, em meio a um multiculturalismo de valores em escala mundial, o discurso tradicional dos direitos humanos representa o que mais próximo se tem de um consenso político, ainda que pouco corresponda à sua eficácia prática. Por exemplo, quando falamos em *igualdade formal*, falamos de uma igualdade no desfrute da condição abstrata de sujeito de direito, ou seja, de uma igualdade enquanto cidadão, perante a lei. Contudo, na prática, conforme Lamy e Rodrigues (2010), o acesso efetivo à justiça (à jurisdição), ainda constitui

um privilégio de uma ínfima parcela da população. Até porque, nenhum documento de princípios, por si só, sem os mecanismos adequados, é garantia da efetiva concretização de direitos.

A instância jurídica, mais precisamente a dimensão jurídica da instância político-jurídica, pode ser vista como o sistema de comunicação formulado em termos de *normas* “[...] para permitir a realização de um sistema determinado de produção e de trocas económicas e sociais”, que, no caso da instância jurídica ocidental, não esconde uma tendência hegemônica do direito como sistema de comunicação no modo de produção capitalista (MIAILLE, 1979, p. 91).

Daí porque, em termos jurídicos, ao abordar o tema dos direitos humanos, acreditamos que estamos perante *normas jurídicas* integralmente exigíveis perante os tribunais.

Segundo Miaille (1979, p. 91, 97, 230), o direito, no afã de reduzir as contradições sociais, não faz mais do que ocultá-las. Ou seja:

[quer] se trate dos <<pontos de partida>>, quer das instituições estabelecidas, o sistema jurídico funciona bem como o reproduzidor das relações sociais dominantes. Assim, é nesta função histórica, pouco a pouco autonomizada na sucessão de novos modos de produção, que ele afirma implicitamente a sua contingência e a sua fragilidade. Vimos como na mais pequena das instituições jurídicas, no processo aparentemente mais normal, na prática mais banal, se alojava a ideologia da sociedade capitalista. Todas as noções de interesse geral ou de bem comum, de sujeito de direito ou de justiça constituem o imaginário das relações sociais reais que quotidianamente vivemos.

Contudo, por mais que se possa, por vezes, exigir direitos individuais, tal como a liberdade de expressão, por que os direitos sociais, económicos e culturais são, por muitas vezes, reduzidos a princípios orientadores de políticas económicas?

Em assim sendo, transformados em normas programáticas, os direitos de cunho social, económico e cultural, detém eficácia limitada, vindo a declarar a impossibilidade de o Estado atender a todos os reclamos populares.

Conforme Bobbio (2004, p. 60, 65), os direitos sociais são mais difíceis de serem protegidos do que os direitos de liberdade, que requerem, no mais, uma atitude de abstenção por parte do poder público. Além disso, segundo ele, a universalidade e igualdade presentes na Declaração Universal, que se justifica mais na atribuição e “[...] no eventual gozo dos direitos de liberdade não vale para os direitos sociais, e nem mesmo para os direitos políticos, diante dos quais os indivíduos são iguais só genericamente, mas não especificamente”.

Nesse sentido, ante a ineficácia de algumas normas de direitos humanos, principalmente as de direitos sociais, econômicos e culturais, afirma-se que são normas em caráter programático. Sobre o tema das normas programáticas, Rodrigues afirmou:

[...] criação da figura de normas programáticas dentro da teoria constitucional contemporânea é um dos artifícios que permite ao Estado impor-se legalmente obrigações e deveres sem que os tenha de efetivar. As teorias criadas sobre o grau de aplicabilidade e eficácia da norma constitucional conseguem justificar a omissão do Estado, sem questionar a natureza do sistema econômico a ele subjacente. Esta nítida visão entre direitos civis e políticos e direitos sociais encontra-se também presente nas normas internacionais. A ONU, a partir de 1948, patrocinou uma série de declarações, pactos e convenções sobre diversos aspectos dos direitos humanos. Entre estes, apenas um documento, o *Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*, de 1966, trata diretamente a questão social, econômica e cultural. Todos os demais têm como preocupação central as liberdades e garantias individuais e/ou os direitos políticos. Além disso, este único pacto sobre o tema apresenta a característica acessória de que a sua aplicação não será imediata, estando submetida à disponibilidade de recursos em cada Estado. Possui uma aplicação progressiva. Repete-se a nível internacional a criação de normas programáticas. (1989, p. 35-56).

Isso, em que pese a Conferência Internacional sobre Direitos Humanos de 1968, em Teerã, ter reconhecido expressamente no art. 13, a característica de *indivisibilidade* dos *direitos humanos*, estabelecendo que, assim “[...] como os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a plena realização dos direitos civis e políticos sem o gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais é impossível.”, visto que o progresso da garantia dos direitos depende das políticas públicas, nacionais e internacionais, de desenvolvimento econômico e social (ALVES, 2005, p. 150-160).

Salientamos que mesmo ante a prevalência dos direitos civis e políticos, não obstante os avanços no campo das democracias, os retrocessos também são grandes. Em 1970, por exemplo, aproximadamente 30 países recusaram o sufrágio universal e direito de participação das eleições, com a discriminação recaindo sobre as mulheres. Ainda que essas restrições ao sufrágio tenham sido, nos dias atuais, praticamente abolidas, a Arábia Saudita, além de outros países, ainda restringe o direito de voto das mulheres e a percentagem de cargos ocupados por via eleitoral é variável.

Também salientamos que na América Latina e nas Caraíbas, a maioria “[...] dos países não era democrática em 1970 e várias democracias regrediram para o autoritarismo durante a década de 70. Em virtude da onda de mudança política que se seguiu, quase 80% dos países eram democráticos em 1990. Em 2008, graças às mudanças dos regimes do Equador e do Peru, a proporção chegava aos 87%” (NAÇÕES UNIDAS, 2010, p. 72).

Aliada à *indivisibilidade*, coexiste a *interdependência*, que preceitua que todos os direitos humanos são interconectados (alheio à ideia geracional de sucessão). Daí que não se

pode efetivar uns direitos em detrimentos de outros, pois todos são igualmente direitos humanos. Essa característica foi muito abordada na Conferência Mundial de Direitos Humanos de 1993, em Viena, que culminou na Declaração e Programa de Ações de Viena.

Normas jurídicas, assim como normas morais, possuem natureza *normativa*. Não descrevem fatos, ou seja, não detém caráter ontológico. Em virtude disso, salientou Herrera Flores (2009a, p. 45-46) que as normas jurídicas, inclusive as programáticas de políticas públicas, constituem-se em seu caráter deontológico, postulando um *dever ser*, caso contrário, se reduziriam a descrições sociológicas.

Em sentido similar, embora tenha partido de premissas distintas, Rodrigues (1989, p. 35-56) considera que os *direitos humanos* se configuram num dos grandes mitos da modernidade reflexiva. Para ele, aparentemente os direitos humanos, quando constitucionalizados, passam a ser garantidos por um Estado de Direito, cuja existência prévia é garantia da existência da própria democracia.

Todavia, Rodrigues (1989, p. 45-50) considera que, nessa ordem, esquecemos que a relação entre esses direitos humanos positivados e a democracia liberal é garantidora do sistema econômico capitalista que, ao sobrepor os direitos individuais e políticos aos direitos sociais, econômicos e culturais, na prática, impede a efetivação de uma grande parcela de direitos.

Significa, para o pensador, que a positivação de direitos humanos não implica necessariamente em sua garantia efetiva, mesmo no âmbito de um Estado Democrático (RODRIGUES, 1989, p. 55-56).

A norma é um meio, dentre outros, a partir do qual podem ser estabelecidos caminhos para a satisfação, de modo normativo, das necessidades sociais. Ela (a norma) depende do conjunto de valores que imperam em uma sociedade concreta: os valores dominantes que dividem o fazer humano.

No âmbito do ordenamento jurídico brasileiro – *direitos fundamentais* –, por exemplo, existe a *normatividade* intrínseca dos *direitos*, estejam eles positivados por meio de *princípios* ou de *regras*, fazendo com que ambos, por serem *normas jurídicas*, detenham observância obrigatória.

Em assim sendo, *direitos fundamentais* são preceituados por *normas jurídicas* abstratas, imperativas e coercitivas, inclusive por via jurisdicional contenciosa. Detém, ainda, conforme o art. 5º, da nossa Constituição Federal de 1988, aplicabilidade imediata, sem necessidade de regulamentação infraconstitucional.

Todavia, os direitos individuais se sobrepõem aos demais direitos fundamentais, pois que os direitos individuais requerem, em suma, a liberdade individual para se concretizar, além de ser mais comum de ser judicializada. Mais do que isso, conforme Lamy e Rodrigues (2010, p. 170), a *abrangência* e o *alcance* do caráter de aplicabilidade imediata dos direitos, principalmente em se tratando de direitos econômicos, sociais, coletivos, etc., por mais que se defenda a aplicabilidade imediata de quaisquer direitos fundamentais (SARLET, 2010, p. 248), estes aspectos ainda não foram satisfatoriamente definidos pela jurisprudência ou doutrina, fazendo com que não exista um consenso no que tange às suas características e ao seu alcance.

Ademais, nem todos e todas têm igual possibilidade de pleitear seus direitos, dependendo da posição que ocupam no contexto societário, como os grupos marginalizados, os de baixo grau de escolaridade, os imigrantes, os sindicatos, etc. E aqui nos referimos ao acesso à justiça e não somente ao acesso ao judiciário. Daí decorre a necessidade de nos questionarmos, sob o ponto de vista da eficácia dos direitos, a quem cabe realiza-los e de onde advém os recursos para tal fim. Principalmente no campo dos ditos *direitos sociais*, importa saber quais as políticas públicas, vinculadas as concepção de desenvolvimento econômico, para saber os recursos materiais disponíveis para a implementação e a garantia desses direitos já positivados (ARRUDA JÚNIOR; GONÇALVES, 2004, p. 31-35).

Por consequência, conforme afirmou Herrera Flores (2009a, p. 48), a identificação entre o empírico e o normativo implica acreditar na efetividade dos direitos humanos na vida prática de todos e todas, não obstante os Relatórios anuais do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNDU) apontarem para o crescente abismo que só tende a aumentar entre os países pobres e ricos. Inclusive nos territórios dos países ricos, nos quais existe um aumento dos bolsões de miséria, desemprego e marginalização da camada empobrecida da população, perante as quais as teorias políticas, jurídicas e econômicas não reagem.

Ainda existe um elogio aos direitos de *primeira dimensão*: direitos individuais. Isso, em razão de que, para os direitos de caráter social-coletivo ainda não existe uma construção política e jurisdicional que consiga efetivar plenamente sua concretização (ARRUDA JÚNIOR; GONÇALVES, 2004, p. 19).

Na realidade, ainda que por meio do discurso tradicional dos direitos humanos, as pessoas denunciem os horrores que acontecem em todos os instantes no que tange à dignidade e à vida digna, por outro lado, esse discurso é paradoxal no que concerne à sua efetiva implementação de maneira substancial, para garantir os bens necessários a uma vida digna, assim como a própria vida.

A título de exemplo, delineamos que, segundo o Relatório de Desenvolvimento Humano de 2010 (RDH), integrante do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, cerca de 1/3 da população dos 104 países analisados, ou seja, 1,75 bilhão de pessoas vivem em estado de pobreza extrema, com o máximo de 1,25 dólares por dia (NAÇÕES UNIDAS, 2010).

A África subsaariana possui o produto interno bruto (PIB) inferior a uma transnacional europeia ou Norte-Americana, e tem a mais elevada incidência de pobreza multidimensional. Mais do que isso, a pobreza extrema se concentra no sul da Ásia (844 milhões de pessoas) e no continente africano (458 milhões de pessoas).

Embora o compromisso dos relatórios do PNDU (RDH) e a necessidade da publicidade dos indicadores de análise, que impedem o ocultamento do crescimento das desigualdades e explorações, antagonicamente, ainda padecem de dependência de um trabalho estatístico dependente de dados informativos fornecidos pelos próprios Estados ou por instituições a eles vinculadas, dados estes que, por óbvio, podem influir nas políticas desenvolvimentistas que condicionam a concessão de créditos aos Estados e têm como condição prévia o cumprimento da concepção ocidental e hegemônica dos direitos humanos.

Acima de tudo, existe uma castração *discursiva* do humano na imobilidade, pois não é possível de se travar uma luta pelo que já que tem (como no discurso de direitos humanos que preceitua que todo o humano já nasce com direitos humanos). Daí porque analisar o discurso tradicional dos direitos humanos se refere a analisar o discurso como uma enunciação, como um encadeamento de ideias (RODRIGUES, 2010, p. 35-56), bem como a forma como tais ideias, desde uma determinada ideologia, se articulam e se utilizam de ações políticas, jurídicas, econômicas, culturais e sociais para construir e legitimar uma determinada percepção da realidade.

Primeiramente, devemos mencionar que os direitos humanos estão discursivamente presentes na modernidade de diversas formas, assim como são entendidos de maneira heterogênea, posto que o discurso não comporta somente uma direção, mas uma multiplicidade de tendências que recorrem a também múltiplos tipos de argumentação, com o objetivo que impulsionar diferentes pretensões. Não existe, portanto, um discurso homogêneo. Todavia, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, podemos afirmar que, hegemônica e tradicionalmente, existe um discurso *manifesto* dos direitos humanos.

Trata-se de uma fundamentação historicista e positivista dos direitos humanos, que possui uma profunda limitação ao dispor que seu requisito de existência reside em seu

reconhecimento por normas positivas. Nesse sentido, os direitos humanos se confundem com as normas positivas que os constituem.

Nós, os humanos, vivemos num mundo material que existe de maneira autônoma. Todavia, não podemos naturalizar esse mundo, visto que não somente lhe atribuímos signos, como também, a partir de nossas ações, modificamos sua estrutura. Daí que para entendermos esse mundo contextual – político, econômico, filosófico, imanente, etc. –, no qual estamos inseridos e para podermos vislumbrar as fissuras escondidas, devemos conhecer os paradoxos que subjazem a noção tradicional-ocidental dos direitos, que tem sua trajetória histórica a partir da Revolução Francesa, embora nunca linear e sem aberturas, e que ainda impera na modernidade.

### 3 O PARADOXO DO LUGAR COMUM

Em primeiro lugar, podemos dizer que os *direitos humanos* passaram a ser entendidos enquanto um *topoi*: um lugar comum generalizável e universal. *Topos*, conforme Warat (1984, p. 96), são diretrizes retóricas, *lugares-comuns*:

[...] revelados pela experiência e aptos a resolver questões vinculadas a círculos problemáticos concretos. Os tópicos operam como fio condutor de natureza retórica para toda a sequência de argumentos que determinam o efeito da verossimilhança da conclusão. Os argumentos que o raciocínio fundado em tópicos apresenta podem ser contraditórios, opostos, mas se são compatíveis com os tópicos, a contradição se desvanece na enunciação e não se manifesta no raciocínio. Assim, os tópicos compatibilizam as oposições e contradições. A referência aos tópicos, como denominador comum do raciocínio demonstrativo, permite que argumento ambíguos ou contraditórios concorram para a sustentação da conclusão.

Por um lado, a noção de lugar comum pode ser entendida em um sentido positivo, como a possibilidade criativa de articularmos, todos e todas, espaços de encontro de subjetividades para a construção compositiva e múltipla (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 7-46; GUATTARI, 1987; TOURAINE, 1993; 1996, p. 44-45). O espaço é um lugar comum, para Bakhtin (1997), quando ocorre uma forma de relação social de intersubjetividades humanas.

Concomitantemente, mas também, por outro lado, incorre-se num lugar que pode se apresentar enquanto local fechado, ortodoxo e imutável à intervenção humana (HERRERA FLORES, 2009b).

Que melhor descrição artística dos *lugares fechados* (lugar *público*) da sociedade contemporânea que o ensaio *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury (1982). A trama é simples. O conteúdo simbólico, desnudador. Em uma pretensa democracia, não existem espaços públicos

por onde os cidadãos e cidadãs possam debater as ideias e comunicar-se em sua *convivência*. Tudo é restrito à órbita do privado.

Nessa fictícia sociedade, os livros são considerados objetos perigosos, capazes de relegar qualquer humano à infelicidade. Portanto, são incendiados e engolidos pelas chamas do fogo implacável. A função dos bombeiros não mais era a de apagar o fogo, de salvar vidas. Os próprios bombeiros é que incendiavam todos os livros, até não haver mais exemplares. Ler é considerado crime e os livros são armas perigosas que devem ser aniquiladas, juntamente com todo o possível conhecimento. Isso porque o conhecimento gera a possibilidade de uma percepção alternativa do mundo, de vislumbração das fissuras do intransponível, a capacidade de crítica, de propositura ações, de dissenso. E não há nada mais perigoso para a ordem que o dissenso. Um mundo sem livros também é uma metáfora para um mundo no qual não existem espaços públicos por onde os humanos possam transitar.

Conforme denominou Marc Augé (1994), o lugar comum é um *não-lugar* quando é utilizado, politicamente, apenas como um local de abstratos direitos e de obrigação. É no interior do não-lugar, da ausência do *político*, que se instaura o sistema patriarcal de dominação de marginalização, de imperialismo cultural e de invisibilizações. Ao contrário, o lugar realmente *comum* implica na existência de um espaço de interação de subjetividades, no qual a política cumpre sua função de produção e reprodução das relações humanas intersubjetivas em contextos concretos (AUGÉ, 1994).

O *não-lugar* foi o termo proposto por Marc Augé (1994) para designar o oposto de um *lugar antropológico – lugar comum* –, o qual detém uma identidade relacional e histórica. Para o autor, o *não-lugar* é um espaço de anonimato, descaracterizado e impessoal, que existe mas nada alberga. Igualmente, é a medida de uma época em que se caracteriza pelo excesso factual, pelo excesso de superabundância dos espaços e, mesmo assim, pelo excesso de individualização das referências, que faz com que haja um também excesso de individualismo e uma aceleração do tempo (*fast*), que transformam os *lugares* (antropológicos) em *não-lugares*, apenas espaços de passagem, incapazes de dar forma à qualquer tipo de identidade (AUGÉ, 1994).

Na realidade, esse segundo sentido delineado melhor poderia ser chamado de lugar *não comum* ou mesmo de um *não-lugar*. Um lugar no qual não se convive conjuntamente, pois se apresenta em individualidades parceladas, fechado ao novo e às singularidades, verticalizado.

Um lugar *não comum* por não ser compartilhado pelos seres humanos na construção de suas reações aos contextos concretos de relações nos quais se encontram. Além disso, uma

função tópica que ocupa um lugar-não-comum e converte os *direitos humanos* em fundamentos-ficcionais da ordem do capital transnacional.

Internacional e juridicamente, no interior de não lugares – no vazio – é que os *direitos humanos* são reconhecidos e garantidos, tal como escreveu Norberto Bobbio (1992, p. 21-28) em seu livro *A Era dos Direitos*, razão pela qual a importância não mais residia na busca de um fundamento – razão de existência – dos direitos, os quais já haviam sido estabelecidos, mas a busca por sua garantia efetiva na prática da vida cotidiana.

Pensar os direitos humanos dessa maneira nos leva a reconhecer a necessária passividade política e social que se impinge ao ser humano. Como diria Sartre (2001), a má-fé do próprio humano. Condenado a ser livre, o humano age de *má-fé* quando nega sua liberdade, abstendo-se de escolher – escolhe a negação da escolha – e atribuindo tal papel, com seu conseqüente resultado, ao *outro* (SARTRE, 2001, p. 530-540).

Se transformarmos os dogmas hegemônicos, criados a partir do que se considerou os direitos humanos, em ortodoxias imutáveis, naturalizadas, transcendentais e universais, não nos sobra espaço para a crítica, para a reflexão ou para a propositura de mudanças.

Não haveria sequer a possibilidade de pensarmos algo diferente, pois se consideraria que o que existe, *existe* como de fato deve existir, independentemente dos diferentes modos de vida, culturas e contextos concretos, que diferem geográfica, espacial e temporalmente.

Assim denunciou Herrera Flores (2009b, p. 48). Os direitos humanos se converteram, aparentemente, em um *lugar-comum* que, por si só, se fecha em um sistema total por negar a possibilidade de se pensar livremente, bem como por considerar apenas uma concepção reduzida de liberdade: minha liberdade *termina* onde começa a do outro.

A partir da teoria crítica dos direitos humanos, devemos assumir a tarefa de perceber a dignidade humana em sua complexidade. Isso exige uma atitude política de comprometimento cidadão, visto que os direitos humanos são fenômenos tanto de cunho jurídico quanto político. Justamente em razão disso, são permeados por interesses ideológicos. Daí que se torna impossível compreendê-los à margem dos contextos dos quais emergem.

O grande problema reside no fato de que, quando um fenômeno é reconhecido juridicamente, assume uma esfera de *neutralidade*, que suprime o seu caráter ideológico e sua vinculação aos interesses concretos, bem como o seu caráter político. Ocorre uma ocultação do contexto. Em virtude disso, o direito pode ser objeto de análises lógico-formais e submeter-se às epistemologias disjuntivas dos contextos e interesses subjacentes (HERRERA FLORES, 2009b, p. 55-56).

Por exemplo, para Rodrigues (1989, p. 35-56), politicamente, o discurso dos direitos humanos tradicional representa um papel mítico, tendo como função a socialização: ao se esvaziar e cristalizar o real, separando-o dos contextos concretos, pacifica-se a consciência e inflige aos seres humanos a aceitar passivamente a situação social que lhes foi imposta.

Podemos afirmar que, política e ideologicamente, existe uma identificação entre *direito* (direitos humanos) e *legislação* (leis, normativas) que busca assinalar a ausência de contradições sociais e, por isso mesmo, a desnecessidade da busca por direito foram do alcance do direito positivo (das leis).

Ao adotar uma visão gramsciana, Lyra Filho (1982) percebe a necessidade *extirpar essa passiva aceitação da situação social*, por meio de uma visão dialética que alargue o foco do *direito* para abranger lutas coletivas da sociedade e que *descristalize essa pureza do real*. Se o *direito* se reduzisse à pura legalidade, desde já haveria uma dominação ilegítima do social.

A separação entre a esfera do político e todas as demais que permeiam a sociedade não ocorre somente no que toca aos direitos humanos. Conforme afirmou Lefort (1991, p. 25), esse fato se reproduz na esfera do político (o que engloba a questão dos direitos humanos) quando, ao deixar de se localizar a política em suas relações factuais na sociedade, ou seja, na superestrutura (relações de produção), mas essencialmente em um fato particular (objeto de conhecimento), distinto dos demais fatos sociais (econômico, jurídico, científico, etc.), o resultado que se obtém é o fato de que as sociedades democráticas modernas passam a se caracterizar, também, pela delimitação da política como uma esfera de relações e instituição não conectadas às demais esferas contextuais da sociedade, como a econômica, a jurídica, a cultural, etc.

O direito, no entanto, está completamente vinculado às questões sociais, culturais, econômicas, etc. Sabemos que nos países do Sul – de economia periférica – os direitos *sociais* somente podem ser garantidos quando há uma combinação de prestações estatais, políticas públicas e estratégias econômicas de desenvolvimento, que estejam comprometidas com a diminuição da desigualdade de riquezas e de oportunidades concentradas. Isso porque a promoção desses direitos pode garantir a integração do *sujeito* alijado do *pacto social* (ARRUDA JÚNIOR; GONÇALVES, 2004, p. 40).

Da não compreensão dessa situação resulta a equivocada crença apontada por Rodrigues (1989), de que o Estado democrático liberal, ao se autolimitar, garante os direitos humanos por meio de sua simples enunciação (positivação) nas Cartas Constitucionais. A limitação do poder e arbítrio do Estado é garante somente da liberdade dos indivíduos, ou

seja, dos direitos individuais e políticos. Por mais que a positivação constitucional dos direitos humanos imponha limites ao poder Estatal e assuma teoricamente o compromisso de efetivação e da garantia dos direitos ali elencados, o que ocorre de fato é que o discurso mítico legitima o Estado e o sistema econômico e, por outro turno, limita a efetivação dos direitos humanos positivados, assim como limita a possibilidade da luta por novos direitos.

Postular um saber crítico que revele os ocultamentos resultantes do reconhecimento jurídico dos direitos promove um retorno à esfera do político e insere os direitos humanos no marco dos contextos em que nascem e se transformam, vindo a permitir a possibilidade de proposição de alternativas (HERRERA FLORES, 2009a, p. 56).

Nesse sentido, um exemplo que necessita ser visibilizado é o fato que a maior concentração de riquezas e maior desigualdade no acesso aos bens materiais e imateriais que garantem uma vida digna, resulta em um menor acesso à educação e permanência no ensino – além da qualidade do ensino –, fazendo com que seja difícil, ao ponto da impossibilidade, do exercício da liberdade política de discussão de assuntos públicos, constituindo grupos de discussão, integrando-se a associações, fiscalizando, etc., enfim, exercendo seu papel de sujeito (ARRUDA JÚNIOR, GONÇALVES, 2004, p. 40-41).

Daí porque seria pura demagogia buscar transformar a democracia em uma participação popular quando e enquanto sabemos que não houve uma *socialização* do conhecimento e uma compreensão dessa condição.

Quando falamos em um retorno à esfera do político, devemos nos perguntar: o que significa o *político* em nosso tempo? Para Lefort (1991, p. 23-36), primeiramente, devemos pensar em uma contradição entre o totalitarismo e a democracia. O totalitarismo moderno surgiu de uma mutação de ordem simbólica no âmbito da política: uma mudança no estatuto do poder, ou seja, um partido de eleva como o único portador das aspirações do povo e detentor de uma legitimidade que o coloca acima da lei e, ao tomar o poder, além de destruir as oposições, subtrai-se ao controle legal. Existe uma lógica de identificação do poder com o partido e ambos com o povo, florescendo a representação de uma sociedade homogênea.

O poder, por conseguinte, reina absoluto, como se a tudo englobasse. Contrapondo-se a esse modelo ideal, surge um também ideal modelo de democracia, que não se reduz a um sistema de instituições. Conforme Lefort (1991, p. 23-36), o nascimento da democracia significa a edição de uma sociedade *na* e *com* história, assinalando não somente uma mutação de ordem simbólica, mas também uma nova posição de poder, a institucionalização do conflito, o poder *infigurável*. O essencial é que a democracia se institui e se mantém pela *dissolução dos marcos de referência da certeza*.

O colapso do comunismo, para Mouffe (2003), ao invés de conduzir-nos à democracia pluralista, pelo contrário, nos conduziu para uma pluralidade de conflitos – nacionalistas, étnicos, etc. –, que não são compreendidos pelo pensamento liberal, que percebe o *antagonismo* como referência ao passado pré-moderno. Marcado pelo *universalismo abstrato* e pelo individualismo, esse pensamento nega ao político a qualidade do antagonismo e o reduz ao âmbito econômico ou ético. Diante disso, extirpa-se do âmbito do político.

Em sentido diferente, Mouffe (2003) percebe que a radicalidade da democracia e do papel do âmbito político não só deve ser entendido complexamente, mas também pela *inerradicabilidade* do dissenso, ou seja, a prática democrática “[...] não só consiste na defesa dos direitos de identidades pré-constituídas, mas antes na constituição dessa identidade mesmas, num terreno precário e sempre vulnerável.”.

Aceitando que as relações de poder permeiam o âmbito social, para essa autora, o papel da democracia e da política é o de se constituir formas de poder que sejam compatíveis com os valores da democracia pluralista, chamada por ela de *pluralismo agonístico*. Mais do que isso, também requer a abolição dos *essencialismos* para perceber que as identidades sociais se constituem no processo histórico. Nesse sentido, a *política* é entendida como o conjunto de instituição e práticas que intentam conceder uma organização para a coexistência humana em condições sempre conflituosas. Por isso, perpassa complexamente todos os âmbitos da vida humana.

Em virtude de não se poder consensual e racionalmente sem ocasionar nenhuma exclusão, a política assume a tarefa de tentar criar uma unidade num contexto de potencial dissenso. Daí que o *outro* passa a ser visto como um *adversário*, que significa alguém cujas ideias podemos discursar e lutar, mas que também lutaremos por seu direito de defendê-las.

Para entendermos o desenvolvimento humano (dignidade humana) de maneira contextual, politicamente, devemos perceber a importância da garantia do *bem-estar* (com a expansão das liberdades), a *capacitação das agências* (de pessoas e grupos para que lutem por dignidade), bem como a *justiça* (expansão da igualdade/equidade).

Não podemos nos silenciar, ademais, quando falamos da capacitação política, de que as violações aos direitos humanos positivados são difíceis de serem verificadas, visto que os regimes mais repressivos ocasionam uma comunicação difícil das informações. Aí reside o motivo pelo qual se torna praticamente inadequada a utilização de dados de um governo ou de uma organização vinculada a um governo (NAÇÕES UNIDAS, 2010, p. 75).

Nesse ponto, existem sempre escolhas políticas, muito embora não sem limitações. Algumas escolhas são mais aptas e outras menos aptas a luta e garantia da dignidade, da redução da pobreza e da sustentabilidade. O sucesso, em grande medida, é avaliado pela própria capacidade das pessoas de viverem e desfrutarem de sua dignidade, bem como de estarem capacitadas para moldarem seu próprio destino em uma sociedade partilhada.

O paradoxo é flagrante. Impuseram-nos pautas mínimas de direito – éticas, morais, políticas, culturais –, por meio das quais todos, pelo simples fato de serem humanos, são considerados iguais em direitos universais e inalienáveis. Pois bem, diversamente, se vislumbrarmos, como exemplo, a história dos mais de 60 anos de existência da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, percebemos a sucessão sistemática de suas violações (NAÇÕES UNIDAS, 2010).

A única saída possível é deixar o *não-lugar* para que possamos habitar um verdadeiro lugar comum: um espaço de encontro de subjetividades e de construções múltiplas. Devemos deixar de lado o formalismo dos direitos humanos, embora a sua reconhecida importância, para também vislumbrarmos a necessidade da correlação e indissociável vinculação da teoria ao concreto e real da vida.

De igual maneira, para que possamos habitar um lugar que seja realmente comum, antes, devemos abdicar da noção restrita de liberdade, que preceitua *minha liberdade termina quando começa a do outro*, para passarmos a perceber politicamente a liberdade enquanto libertação para a convivência humana, ou seja, *minha liberdade começa somente quando e onde começa a do outro*.

Para entendermos melhor essa afirmativa, devemos, primeiramente, analisar a questão da liberdade sartreana, que, para nós, se configura como uma *liberdade que começa somente quando e onde começa a do outro*. A liberdade é constitutiva da filosofia existencialista sartreana. Embora cunhada para ser aplicada na vida prática, não somente filosoficamente teorizada, em um primeiro momento, a liberdade configurava-se apenas como individualmente exercida nos momentos de escolha, sem qualquer implicação política ou social (SARTRE, 2001).

Trava-se da liberdade do *eu (para-si)*, sem relação com os bilhões de *outros* co-existentes no mundo. Para que a liberdade do *ser-para-si* fosse exercida, bastava à decisão individual (OLIVO; GRUBBA, 2010, p. 5-8). Isso quer dizer que, pondo fim ao *solipsismo*, Sartre (2001) percebe que o *ser*, em um primeiro plano, é o *ser-em-si*, que *é o que é*, ou seja, o vazio – o *não-ser* ou o nada –, sobre o qual repousa a absoluta liberdade. Contudo, quando o *ser-em-si* age por escolhas conscientes, interage por meio do pensamento, da linguagem e

constrói sua realidade, emerge dele o *ser-para-si*. O humano primeiro existe no mundo para, após, tornar-se algo nesse mesmo mundo e se definir por meio de suas escolhas, através de suas ações e lutas, sendo o que fizer de si (OLIVO; GRUBBA, 2010, 3-4).

Condenado a ser livre, o humano age de *má-fé* quando nega sua liberdade, abstendo-se de escolher – escolhe a negação da escolha – e atribuindo tal papel, com seu consequente resultado, ao *outro* (SARTRE, 2009; OLIVO; GRUBBA, 2010, p. 2).

Com o advento da Segunda Guerra Mundial e a invasão da França pelas tropas alemãs, Sartre passou a se preocupar em atuar politicamente pela defesa de ideais sociais, econômicos e humanitários. A *liberdade* ganhou nova feição, passando a acarretar a responsabilidade. Angariou importância, então, a noção das *consequências* das ações. Daí a importância na escolha livre com responsabilidade (ROWLEY, 2006, p. 11).

Quanto à sistematização do método, no capítulo reservado ao *ter, fazer e ser*, presente na obra *O Ser e o Nada*, Sartre (2001) percebe o humano em constante construção. Sua existência decorre de suas escolhas e de seu projeto fundamental. O humano é concebido como uma totalidade, no qual suas diversas escolhas apontarão para o projeto fundamental de sua existência, que será apreendido por meio de um método comparativo. Em virtude de que todas as condutas dos humanos revelam o seu projeto fundamental, é necessário compará-las para vislumbrar a identidade em suas diferenças (SARTRE, 2001).

A liberdade, nesse sentido, não pode ser tratada como mero conceito abstrato, mas como o método no qual se identifica o que é comum em todos os projetos individuais. Embora não haja natureza humana, Sartre (2001) aponta para a existência de condições comuns, que são um conjunto de limites e restrições, como manutenção da vida, a inevitabilidade da morte, viver em um mundo já co-habitado por outros humanos, etc. Diante disso, em que pese não haver pessoas idênticas, os projetos são semelhantes e a liberdade sempre será limitada a uma determinada gama de opções.

A liberdade, em sua nova feição, está no cerne da vida coletiva, presente nas relações intersubjetivas dos membros da comunidade e relação de *convivência* do *eu-outro*. O existencialismo é um humanismo e essa afirmação implica percebê-lo como uma filosofia para tornar a vida humana possível. Além disso, que toda realidade pressupõe um meio e uma subjetividade humana. Não só um humano é responsável por sua liberdade, como também é responsável por todos os demais: *a liberdade de cada um começa somente onde e quando começa a dos outros*.

Nesse sentido é que afirmamos que os *direitos humanos* não podem mais ser pensados somente a partir de sua construção tradicional, de matriz liberal-individualista,

perante a qual todos os *indivíduos* detêm uma liberdade isolada dos demais (ARRUDA JÚNIOR; GONÇALVES, 2004, p. 27).

#### 4 CONCLUSÃO

Este artigo tem por objeto os direitos humanos e objetiva analisar a existência de paradoxos no discurso tradicional dos direitos humanos. Por meio do método dedutivo, o artigo problematizou a existência de paradoxos no discurso tradicional dos direitos humanos. Nesse sentido, em primeiro lugar, foi analisado o porquê falamos de paradoxos dos direitos humanos. Sequencialmente, no segundo capítulo, foi analisado o paradoxo do *topos* dos direitos humanos, que culmina no problema da eficácia dos direitos.

Percebeu-se que os direitos humanos foram convertidos num lugar comum e, mais do que isso, num não-lugar, onde os humanos não podem transitar. Conforme analisado, os direitos humanos universalistas proclamaram direitos individuais e direitos sociais, econômicos e culturais, prevendo a prevalência dos direitos individuais civis e políticos, em caráter de *normas programáticas*.

De fato, as normas jurídicas, assim como normas morais, possuem natureza *normativa*. Não descrevem fatos, ou seja, não detêm caráter ontológico. Assim, as normas jurídicas, inclusive as programáticas de políticas públicas, constituem-se em seu caráter deontológico, postulando um *dever ser*. Isso significa que a positivação de direitos humanos não implica necessariamente em sua garantia efetiva.

A norma não passa de um meio, dentre outros, a partir do qual podem ser estabelecidos caminhos para a satisfação, de modo normativo, das necessidades sociais. O discurso dos direitos humanos, nesse sentido, parece ser paradoxal no que concerne à sua efetiva implementação de maneira substancial, para garantir os bens necessários a uma vida digna, assim como a própria vida de milhares de pessoas.

Devemos assumir, por conseguinte, a tarefa de perceber a dignidade humana em sua complexidade. Isso exige uma atitude política de comprometimento cidadão, visto que os direitos humanos são fenômenos tanto de cunho jurídico quanto político. Justamente em razão disso, são permeados por interesses ideológicos. Daí que se torna impossível compreendê-los à margem dos contextos dos quais emergem.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, José Augusto Lindgren. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de; GONÇALVES, Marcus Fabiano. *Direito: ordem e desordem, eficácia dos direitos humanos e globalização*. Florianópolis: IDA, 2004.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451*. Barcelona: Virgen de Guadalupe, 1982.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- GUATTARI, Félix. *A revolução molecular*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- HERRERA FLORES, Joaquín. *A reinvenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b.
- LAMY, Eduardo de Avelar; RODRIGUES, Horácio Wanderlei. *Curso de processo civil: teoria geral do processo*, vol.1. Florianópolis: Conceito Editorial, 2010.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito?* São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MIAILLE, Michel. *Uma introdução crítica ao direito*. Lisboa: Moraes, 1979.
- MOUFFE, Chantal. *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*. In. *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política*. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. v.1. n. 3. (2003). Florianópolis: UFSC: Cidade Futura, 2003.
- NAÇÕES UNIDAS. *Relatório de desenvolvimento humano 2010*. A verdadeira riqueza das nações: vias para o desenvolvimento humano. Disponível em: <[http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2010\\_PT\\_Complete\\_reprint.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_PT_Complete_reprint.pdf)>. Acesso em: 30 mar. 2011.
- OLIVO, Luis Carlos Cancellier de.; GRUBBA, Leilane Serratine. Entre quatro paredes: a questão da liberdade em Sartre. In. *Revista Sequencia*. v. 31. n. 61. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2010. p. 147-170.

RODRIGUES, Horácio Wanderlei. *O discurso dos direitos humanos como veículo da dominação exercida pelos países centrais*. In. CAUBET, Christian Guy. (Org.). *O Brasil e a dependência externa*. São Paulo: Acadêmica, 1989, p. 35-56.

ROWLEY, Hazel. *Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: tête-à-tête*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Huis Clos*. Barcelona: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2001.

TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidade*. Madrid: Temas de Hoy, 1993.

\_\_\_\_\_. *O que é a democracia?* Petrópolis: Vozes, 1996.

WARAT, Luis Alberto et alii. *O direito e sua linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 1984.