

IDEOLOGIA E DIREITOS HUMANOS: PARA ALÉM DO UNIVERSALISMO E DO RELATIVISMO.

IDEOLOGY AND HUMAN RIGHTS: BEYOND UNIVERSALISM AND RELATIVISM.

Ana Lia Almeida¹

RESUMO

A noção de ideologia é de extrema importância para compreendermos o debate teórico dos direitos humanos. A forma tradicional de compreensão desta categoria - *direitos humanos* - costuma transitar entre as perspectivas universalista e relativista, desconsiderando uma historicização do problema que possibilite situá-lo dentro do horizonte ideológico liberal. Desse modo, entre universalismo e relativismo, a própria noção de direitos humanos nunca é posta em xeque como algo que pode ser superado no processo histórico. O objetivo deste trabalho é situar o problema dos *direitos humanos* de acordo com as suas perspectivas ideológicas centrais, com o aporte teórico do marxismo, entendendo que a dicotomia universalismo/relativismo é insuficiente para a compreensão do problema.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos; Marxismo; Ideologia.

ABSTRACT

The concept of ideology is of utmost importance to understand the theoretical discourse of human rights. The traditional way of understanding this category - human rights - transits between universalist and relativist perspective, disregarding one historicizing of the problem that allows to situate it within the liberal ideological horizon. Thus, between universalism and relativism, the notion of human rights is never called into question as something that can be overcome in the historical process. The objective of this paper is to discuss the issue of human rights in accordance with its central ideological perspectives, with marxism theory support, understanding that the universalism / relativism dichotomy is inadequate for understanding the problem.

KEY-WORDS: Human Right; Marxism; Ideology.

1. Introdução

O campo dos direitos humanos é bastante heterogêneo e comporta os mais diversos discursos e práticas: há tendências predominantemente academicistas; há segmentos que atuam

¹ Ana Lia Almeida é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, instituição na qual leciona Teoria do Direito e coordena o Grupo de Pesquisa Marxismo, Direito e Lutas Sociais (GPLutas).

nesse campo por identificá-lo como um novo filão de negócios; há quem privilegie a análise pelo viés do direito internacional; existem também atuações que identificam os direitos humanos com as lutas concretas dos movimentos sociais, etc. A abordagem teórica que se costuma conferir à questão apresenta duas posições dicotômicas para a compreensão dos direitos humanos: o universalismo e o relativismo.

O primeiro concebe, em linha gerais, os direitos humanos como um mínimo de direitos de que todas as pessoas seriam portadoras pelo fato natural de pertencerem à espécie humana, que deveriam ser realizáveis em todas as sociedades, independentemente de seu contexto cultural. Por outro lado, o relativismo conceberia os direitos humanos de acordo com as especificidades histórico-sociais dos agrupamentos humanos, sustentando que a pertença à espécie humana não determinaria, *a priori*, a identificação de nenhum direito universalmente atribuível fora dos limites culturais de certa sociedade ou grupo social.

Entendemos que a dicotomia universalismo/ relativismo não oferece uma análise adequada para a compreensão das variadas perspectivas a respeito dos direitos humanos, que devem ser analisadas enquanto posicionamentos ideológicos comprometidos com determinados interesses e movimentações mais amplas frente à conjuntura de determinado período histórico. Tais teorias são, em verdade, processos de consciência orientados em direção a certas práticas políticas; indicam uma consciência prática da realidade - são ideologias, portanto.

2. A noção de ideologia utilizada

Antes de darmos início à análise das principais posições ideológicas a respeito dos direitos humanos, cumpre delimitar o que tomamos por ideologia, tendo em vista que essa categoria de análise possui uma história conceitual complexa e confusa, sendo a compreensão de seu significado bastante diversa entre os intelectuais que se ocuparam dela, desde o seu surgimento.

Em seu uso comum, costuma-se identificar ideologia com um tipo de conhecimento desqualificado porque apaixonado, típico de quem está demasiadamente próximo de um objeto para emitir um julgamento desejavelmente imparcial². Um pensamento ideológico, dentro dessa perspectiva, levaria a uma distorção da compreensão por conta de rígidos pré-conceitos, gerando

² Tal compreensão remonta ao positivismo de Émile Durkheim (2004), em "As regras do método sociológico". Tal método - o sociológico -, segundo ele, estaria em oposição ao "método ideológico", que não partiria da observação dos fatos, e sim de pré-concepções, defendendo a objetividade no conhecimento que somente poderia ser alcançada com as devidas distâncias e neutralidades do observador para com o objeto de conhecimento.

uma equivocada percepção do mundo. Para evitar tal equívoco, deveríamos nos portar de modo "razoável" e "científico" a respeito da análise da realidade, postura que, irônica e ideologicamente, quase sempre coincide com a posição de quem empreende tal crítica - daí a ideologia ser, no dizer de Eagleton (1997, p.16), algo como um mau hálito: são sempre os outros que têm e nunca identificamos em nós mesmos.

A distinção entre ciência e ideologia guarda um tom positivista e evidentemente se baseia no interesse (ideológico) em apresentar o próprio ponto de vista como verdadeiro (portanto, científico) em oposição a outro que é falso, incorreto, não-científico, ideológico. Ela está na base da original concepção de Marx e Engels, apresentada em "A Ideologia Alemã", de modo que a postura "científica" do materialismo histórico dialético deveria passar a ocupar o lugar científico da verdade em contraposição à defesa ideológica da ordem do capital. No entanto, como veremos, dentro do próprio pensamento marxiano a questão da ideologia aparece também com outras conotações.

A forma pela qual o termo ideologia surge na história envolve um contexto absolutamente ideológico, de todo conflituoso quanto ao seu próprio significado. Refiro-me à disputa política entre Napoleão Bonaparte e certo grupo de filósofos do início do séc. XIX, representados por Destutt de Tracy, os quais o primeiro denominou pejorativamente como ideólogos (EAGLETON: 1997, p.67 a 71; KONDER: 2002, p.22; CHAÚÍ: 2006, p.25 a 28; FREITAS: 2005, p.03). É irônico, em face da oposição corrente que se faz entre ciência e ideologia, que tais filósofos estivessem empenhados em construir precisamente uma ciência. Na esteira do sonho iluminista de império total da racionalidade, a ciência da ideologia explicaria a formação fisiológica das idéias, ou seja, por quais processos físicos o pensamento se forma na mente humana a partir das sensações empíricas. O projeto foi apoiado por Napoleão na França pós-revolucionária, mas tão logo o grupo começou a apresentar divergências em face das pretensões restauradoras e autoritárias bonapartistas, instalou-se o conflito político que levaria à impaciência, descortesia e até perseguição de Napoleão para com esses "ideólogos".

No entanto, é com a tradição marxista que o conceito de ideologia ganha os seus principais contornos, embora, como sabemos, a perspectiva teórica marxista (assim como qualquer outra) não seja um corpo teórico uníssono e homogêneo. Quanto à noção de ideologia, podemos perceber que ela é divergente ou mesmo descontínua não só entre os pensadores

marxistas, mas no interior da própria obra marxiana e também de alguns outros marxistas considerados isoladamente.

Por isso entendemos equivocada a compreensão de Norberto Bobbio quando sustenta que as várias concepções de ideologia podem ser agrupadas de acordo com o seu sentido "fraco" ou "forte"³. Segundo ele, o sentido "forte" de ideologia, atribuído a Marx, a identifica com uma "falsa consciência ligada à dominação" (noção apresentada em *A Ideologia Alemã*, como veremos), enquanto outro sentido - o "fraco" - seria neutralizante em relação a estar a ideologia a serviço da dominação de classe, concebendo-a como um sistema de crenças ou idéias que não necessariamente está ligado à conservação da ordem.

Nossa discordância em relação ao tratamento que Bobbio confere à questão relaciona-se a três motivos. Primeiro porque a alusão à "força" e à "fraqueza" dessas perspectivas é pobre em sentido analítico e, ainda que se argumente não ser essa a intenção, tem um tom pejorativo que desqualifica as perspectivas agrupadas segundo o sentido "fraco". Segundo porque a dicotomia simplesmente não dá conta da multiplicidade de formulações a respeito do tema. Por último, e mais importante, tal chave analítica desconsidera as complexas variações a respeito do tema na obra marxiana, que não podem ser resolvidas com a separação costumeira entre o "jovem Marx" e suas obras de maturidade. Em outras palavras, esse sentido identificado por Bobbio como "forte" não é linear na obra marxiana, nem mesmo nos escritos pós-1845, a partir de *A Ideologia Alemã*, considerada um marco para o pensamento "maduro" de Marx.

Em "*A Ideologia Alemã*" (1846), é verdade que Marx e Engels tratam de uma consciência invertida da realidade engendrada pela classe dominante com vistas à dissimulação e perpetuação de seu domínio (MARX e ENGELS: 2007 e MARX E ENGELS: 1981). Nessa obra, escrita entre 1845 e 1846, ideologia é apresentada como uma consciência invertida da realidade, uma ilusão provocada pela classe dominante no interesse de naturalizar e perpetuar a sua própria dominação, de modo que "as idéias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes (...), são as idéias de sua dominação" (Idem: p.47).

Ao enxergar a realidade desse modo invertido, os homens seriam portadores de uma falsa consciência da realidade - expressão que, embora não esteja literalmente presente nesta obra, foi utilizada posteriormente por Engels numa carta a Franz Mehring (KONDER: 2002, p.49) e se

³ Vide o verbete do termo em questão em BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. VARRIALLE et alii. 5ª ed. Brasília: UNB, 1993, v. 1.

consagrou como síntese da perspectiva em questão. Há toda uma polêmica a respeito dessa forma de compreender os processos ideológicos: em que medida a consciência poderia se envolver numa falsidade? A própria realidade em que o sujeito está inserido pode ser "falsa"? Que juízo estaria autorizado a identificar onde residiria a "verdade" que a ela estivesse oposta? A abordagem gnosiológica da questão da ideologia, ocupada em estabelecer a "verdade" ou a "falsidade" das idéias, apresenta inúmeras fragilidades, de modo que parece sensato concluir, como Eagleton (1997, p.191), que

muito do que as ideologias dizem é verdadeiro, e seria ineficaz se não o fosse, mas as ideologias também têm muitas proposições que são evidentemente falsas, e isso não tanto por causa de uma qualidade inerentemente falsa mas por causa das distorções a que são submetidas nas suas tentativas de ratificar e legitimar sistemas político injustos, opressivos.

No entanto, em obras posteriores, Marx apresenta o problema da ideologia desde um outro ponto de vista. Em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (escrita entre 1851 e 1852), Marx, considera que as idéias podem ser limitadas pela posição de classe dos sujeitos, teoricamente impulsionados na mesma direção dos interesses que lhes impulsionam materialmente (Idem: 2008, p.246). Ou seja, a burguesia pode efetivamente acreditar nas idéias que propaga, estando ela própria "iludida", termos que distanciam tal perspectiva da noção de "falsa consciência" com o deliberado propósito de iludir e dominar. Não se deve crer, segundo ele, que a pequena-burguesia queira impor sobre o todo da sociedade seus interesses particulares de modo egoísta, pois ela realmente julga que tais interesses são gerais. Além do mais, tais representantes democráticos, às vezes nem são membros da pequena-burguesia, mas “sua cabeça não ultrapassa os limites que aquele [o pequeno-burguês] não ultrapassa na vida” (Idem), e por isso se movem na direção dos mesmos interesses. Nessa forma de ver, Marx argumenta que existem barreiras ou limites ao pensamento que são postos pela própria condição de classe, e esse entendimento difere da consideração de haver uma intenção deliberada em "inverter a realidade" para possibilitar a dominação de classe.

Também no Prefácio da *"Crítica à Economia Política"* (1982), texto de 1859, não parece que Marx conceba a questão em termos de uma mera ilusão quando menciona as formas ideológicas (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas), no terreno das quais os sujeitos se tornam conscientes do conflito fundamental da sociedade e passam a lutar para

resolvê-lo. Aqui, a noção de ideologia encontra-se absolutamente imbricada com o campo da ação política, e é a partir dessa concepção de ideologia que Lukács desenvolverá suas considerações a respeito do tema em sua *Ontologia do Ser Social*⁴. É também com base nessa formulação marxiana que István Meszáros (2004) desenvolverá suas instigantes análises sobre a questão da ideologia, concebendo-a como uma consciência prática da realidade, que orienta práticas políticas antagônicas que se enfrentam em torno de todos os aspectos centrais à formação social capitalista.

Para completar, a noção de fetichismo da mercadoria, cujos contornos começam a ser delineados com a teoria da alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra escrita em 1844 (MARX: 2010, p.80 a 87) e se conclui em 1867 com "*O Capital*" (MARX: 1988, p.70 a 78), decididamente levando o debate para mais além do plano da consciência, visto que tal ilusão passa a ter uma materialidade concreta, engendrada pelo próprio processo produtivo. A categoria de alienação⁵ traduz o processo segundo o qual o "trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como um objeto estranho" (MARX: 2010, p.83). Esse estranhamento, que deriva da divisão social do trabalho, não é somente para com o produto do trabalho, mas com a própria atividade produtiva; como se o trabalho, mesmo, fosse algo fora do trabalhador, algo que lhe fosse exterior - até porque esse trabalho é entendido como pertencente a outro (ao patrão, senhor do trabalho). Todo esse processo ideológico, além de resultar no estranhamento com os produtos que o seu próprio trabalho gerou e, portanto, com a atividade produtiva, resulta também no estranhamento de si próprio e para com o gênero humano, como se ele fosse algo que também não lhe pertencesse (uma coisa que pertence a outro, assim como o fruto de seu trabalho) nem pertencesse à humanidade (Idem, p.79 a 88).

A esse caráter enigmático que o produto do trabalho adquire tão logo se transforma em mercadoria, prenhe de sutilezas metafísicas, Marx dá o nome de fetichismo em "*O Capital*" (a última obra marxiana, cujo primeiro volume, no qual constam essas idéias, foi publicado em 1867). Marx esclarece que esse processo "não é mais nada que determinada relação social entre

⁴ Ao contrário do que argumenta Armando Boito Jr., sustentando que Lukács e os lukacsianos estabeleceriam uma equivalência entre as categorias de ideologia e fetichismo da mercadoria (2013, p.43)

⁵ De acordo com Jesus Ranieri (2010, p.11-23), embora o termo alienação tenha se difundido mais solidamente nas traduções em língua portuguesa dos *Manuscritos*, a palavra estranhamento traduz de forma mais apropriada a idéia de Marx a respeito deste processo ideológico que é consequência do fetichismo da mercadoria. Isto porque alienação significa exteriorização, e portanto diz respeito a parte da questão (o fato de o trabalhador conceber o produto do seu trabalho como algo exterior a si próprio), enquanto estranhamento tem o significado de não-reconhecer-se, no caso, no produto do trabalho, no processo produtivo, na própria humanidade.

os próprios homens, que para eles, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas" (MARX: 1988, p.71), e que essa forma reificada "apenas se desprenderá de seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado" (Idem: p.76).

Diferentemente do debate de "A Ideologia Alemã", o fetichismo da mercadoria não é uma inversão da realidade proveniente das idéias da classe dominante que fazem com que as relações apareçam de cabeça pra baixo no plano da consciência; é antes algo que opera materialmente no cerne do processo produtivo e faz com que a mercadoria pareça ao trabalhador como algo mítico, alheio ao seu trabalho. É bem verdade que Marx não atribui a esse processo o termo ideologia, podendo ser uma impropriedade de nossa parte fazê-lo, como argumenta Slavoj Žižek (1996, p. 15). Por outro lado, as grandes semelhanças temáticas não podem deixar de ser notadas quanto à preocupação de identificar formas de ilusão, engodo, véus nebulosos que obscurecem a realidade e dificultam aos trabalhadores pensar em termos de sua emancipação.

A confusão relacionada à categoria de ideologia passa, portanto, por ambiguidades conceituais dentro do próprio quadro teórico marxiano, inclusive se considerada a cisão entre as suas obras iniciais e aquelas em que o materialismo histórico-dialético, enquanto caminho para a classe trabalhadora tomar o poder e promover uma radical alteração no sistema produtivo, estava consolidado. Há, portanto, certa descontinuidade e até mesmo ambiguidade no tratamento conferido à categoria ideologia, que pode ser identificada não só na obra marxiana, mas também na de influentes intelectuais marxistas considerados isoladamente. É o caso de Lukács e Althusser, por exemplo⁶.

Louis Althusser empreendeu esforços para retirar a noção de ideologia do campo da "consciência", em aberta polêmica contra o marxismo historicista, como se pode notar em "A favor de Marx" (1979). A instigante perspectiva do autor inaugura o que chamamos de estruturalismo como uma das submatrizes da tradição marxista. Em "A favor de Marx", ele parece se dirigir a Lukács, criticando severamente o que identifica como uma tendência humanista do marxismo, que recorre à teoria "pré-marxista" da alienação para resolver problemas históricos concretos (ALTHUSSER: 1979, p.212) e situa a ideologia na região da "consciência" (Idem: p. 206). Na análise althusseriana, a ideologia pouco teria a ver com a consciência, sendo,

⁶ Utilizamos estes dois exemplos por representarem matrizes divergentes dentro da tradição marxista, respectivamente, a perspectiva historicista e o estruturalismo

antes, estruturas que se impõem aos homens enquanto relação vivida de seu mundo (Ibidem, p.206). A ideologia, desse modo, incide sobre nós por meio de processos que nos escapam.

Sua teoria da ideologia é apresentada centralmente em "Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado" (1969) como algo oposto à ciência, cuja função é a de assegurar a coesão social, sendo a ideologia possuidora de uma materialidade concreta que se consubstancia através das práticas dos Aparelhos Ideológicos do Estado (KONDER: 2002, p.118-123). Nas palavras de Althusser (Ibidem, p.204), "uma ideologia é um sistema (possuindo a sua lógica e o seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, idéias ou conceitos, segundo o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no seio de uma sociedade dada". Ainda nessa obra, o autor sustenta que a ideologia é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades, mesmo aquelas em que tenham desaparecido as classes sociais, nas quais seriam indispensáveis para a formação dos homens, no sentido de adaptá-los às exigências da sociedade. Dessa forma, as ideologias não se referem apenas a processos de dominação às lutas que os enfrentam, mas são em si mesmas necessárias para manter a coesão social, ainda que numa ordem que não se apresente mais dividida em classes antagônicas.

Segundo Terry Eagleton (1996, p.219), Althusser oscila entre considerar a ideologia como (a) um instrumento para perpetuar a dominação de classe; (b) um instrumento necessário aos processos de socialização e adaptação social; e (c) algo que fornecesse uma espécie de mapa imaginário da totalidade social, muito difícil de ser apreendido na vida cotidiana.

Com Gyorgy Lukács, a situação permanece em alguma medida ambígua em relação ao que seja ideologia, se considerarmos o todo da sua obra. A preocupação central de Lukács no seu rico debate sobre ideologia gira em torno da categoria de consciência de classe, sobretudo na sua polêmica e influente obra "História e consciência de classe" (Lukács: 2012), publicada em 1923, dentro da qual se situa o ensaio "A reificação e a consciência do proletariado". Ao escrever este ensaio, Lukács não conhecia o debate de Marx sobre a alienação (ou estranhamento) contido nos Manuscritos econômico-filosóficos; tendo tomado como ponto de partida para suas reflexões as idéias sobre o fetichismo da mercadoria d'O Capital (KONDER: 2002, p.62). Nesses escritos, segundo Eagleton (1996,p.188), parece haver duas teorias da ideologia em Lukács: como fetichismo da mercadoria e como visão de mundo ligada a um sujeito de classe⁷. Há passagens,

⁷ Lukács é bastante criticado por apresentar certos traços idealistas em "*História e Consciência de Classe*", postura inclusive admitida por ele próprio em uma de suas auto-críticas⁷. Quanto ao debate da ideologia, Lukács refletiu que o

ainda, em que Lukács (2012, p.147) defende haver também a barreira objetiva imposta pela situação de classe, tal qual fez Marx em "O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte" (Zizek: 1996, p.191).

Contudo, a partir do início dos anos 30, Lukács abandonou alguns aspectos da perspectiva que tinha de ideologia em "História e consciência de classe", e a questão se tornou "menos dramática que no livro de 1922", como avalia Leandro Konder (2002, p.65). No entanto, esse aspecto de conceber a ideologia como algo não necessariamente ligado à dominação burguesa aparece no conjunto de sua obra. Em seu último esforço teórico, os "Prolegômenos para uma ontologia do ser social", adverte que, ao falar em ideologias

estas não devem ser entendidas no enganoso uso atual da palavra (como uma consciência antecipadamente falsa da realidade), mas assim como Marx a concebeu no Prefácio de Para a crítica da economia política, como formas "nas quais os seres humanos se conscientizam desse conflito" (isto é, daqueles que emergem dos fundamentos do ser social) "e o combatem" (Lukács: 2010, p.38).

Prossegue Lukács (Idem) sustentando que Marx, nessa aludida passagem, não oferece nenhuma resposta definitiva sobre a questão de as ideologias serem corretas ou falsas. Em "Para uma ontologia do ser social", Lukács firma uma noção de ideologia que continua a considerar, e ainda com mais firmeza, que as ideologias tanto podem nos aproximar corretamente da realidade como nos afastar dela:

A correção ou falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia (...) Somente depois de se tornar veículo teórico ou prático para combater conflitos sociais, quaisquer que sejam, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, eles são ideologia.

A dimensão da prática política resta reforçada, nesta formulação última de Lukács, como inseparável do horizonte ideológico. Até aqui, já se pode ter uma idéia do quanto não é fácil se movimentar nesse terreno de fronteiras teóricas tão árduas. Segundo Carlos Nelson Coutinho

problema da alienação não está bem colocado, tendo em vista, inclusive, o fato de ele não conhecer, à época, os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx (Ibidem, p.26). Aduz, ainda, que é deficiente a sua compreensão da consciência de classe dos trabalhadores, por conta de sua postura idealista (Idem, p. 18). Além disso, as limitações dessa obra também devem ser compreendidas diante do contexto histórico desanimador para o movimento socialista, com as descobertas das atrocidades do regime stalinista e uma grave crise ideológica do proletariado. O que estava em jogo para Lukács, diante de seu compromisso revolucionário, era a superação desta crise para que a história socialista seguisse seu rumo. Assim, estes escritos de Lukács "adquiriram significado representativo não apesar, mas precisamente *por e com* suas limitações", como sustenta Mészáros em "Para além do capital" (2011, p.83).

(2011, p.164), as análises marxistas do tema transitariam entre um enfoque epistemológico, preocupado com a verdade ou a falsidade das idéias; e um enfoque ontológico, ocupado na compreensão da ideologia como um meio de cognição para a intervenção prática na realidade.

Nossa abordagem do tema situa-se dentro desse segundo enfoque, o ontológico, no qual entendemos situar-se a concepção de István Meszáros, trazida centralmente em O Poder da Ideologia; assim como a análise de Lukács em "Para uma Ontologia do Ser Social", em diálogo com a forma com que Marx expõe o problema no Prefácio de Para a Crítica da Economia Política.

Dessa forma, concebemos ideologia como uma consciência prática da realidade que incide sobre os processos de disputa de poder em torno de conflitos centrais a uma formação social. Esta forma de ver não tem pudores em considerar-se a si mesma como ideológica, não identificando ideologia exclusivamente com a manutenção da dominação de classe. Essa compreensão não resulta na identificação de ideologia com um mero "sistema de idéias" e/ou "crenças", devendo dizer, antes, das relações dessas formas de consciência com práticas políticas inseridas em disputas de poder concretas (MEZÁROS: 2004; EAGLETON: 1997). Não são quaisquer disputas de poder, contudo, mas aquelas "centrais a toda uma forma de vida social" (EAGLETON: 1997, p.21), ainda que a definição a respeito de quais as lutas "centrais" não seja livre de tensões a serem resolvidas na arena política.

Boa parte das questões, embora não todas, que são costumeiramente identificadas com os "direitos humanos" estão fortemente relacionadas a estas disputas centrais, articuladas, todas elas - ainda que esta articulação não seja óbvia -, com a dominação de classe da formação social capitalista. Por isso é tão importante resgatar a noção de ideologia para compreender as posições existentes quanto aos direitos humanos, que, como veremos, não são adequadamente explicadas pela chave analítica dicotômica que opõe uma posição universalista versus uma posição relativista na "defesa" destes direitos.

3. Uma caracterização ideológica dos Direitos Humanos: superando a dicotomia universalismo/relativismo.

O debate dos direitos humanos costuma ser marcado pela dicotomia entre uma posição universalista em contraposição a uma posição relativista a respeito do tema. Do ponto de vista universalista, os direitos humanos estariam relacionados a um mínimo de direitos de que todas as pessoas seriam portadoras pelo fato natural de pertencerem à espécie humana, que deveriam ser

realizáveis em todas as sociedades, independentemente de seu contexto cultural. Por outro lado, o relativismo conceberia os direitos humanos de acordo com as especificidades histórico-sociais dos agrupamentos humanos, sustentando que a pertença à espécie humana não determinaria, a priori, a identificação de nenhum direito universalmente atribuível fora dos limites culturais de certa sociedade ou grupo social.

O universalismo é, sem dúvida, um aspecto central dos direitos humanos, segundo a perspectiva que os introduziu historicamente na tradição moderna. De fato, como argumenta Douzinas (2010, p.31), a Declaração de Direitos francesa iniciou uma tendência a considerar estes direitos como "naturais, inalienáveis e sagrados", numa forte ligação com a tradição clássica do Direito Natural. O recurso à generalização destes direitos fazia parte de uma necessidade ideológica da burguesia em apresentar as benesses da nova formação social - que, sob sua direção, se consolidava - como acessíveis a todos, obscurecendo a percepção de que estes direitos só estavam, de fato, ao alcance do indivíduo burguês. É exatamente esta a crítica trazida por Karl Marx em Sobre a Questão Judaica (1843), a propósito da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, como aprofundaremos adiante.

No entanto, ainda que a reivindicação da universalidade dos direitos humanos tenha historicamente servido à satisfação dos interesses da burguesia, não é correto atribuir a defesa do universalismo a uma posição ideológica necessariamente contrária aos interesses imediatos da classe trabalhadora e, digamos, das "minorias" ou grupos sociais subalternizados. Pensemos, por exemplo, na situação dos negros sul-africanos em luta contra o regime do apartheid, e de como o discurso universalista dos direitos humanos justificava, concretamente, a luta dos negros pela superação do racismo enquanto uma política de Estado naquele contexto histórico.

A posição relativista, por sua vez, identifica no universalismo uma tentativa de imperialismo cultural, argumentando que os direitos humanos reivindicados como universais e transcendentais são apenas os verificáveis nas sociedades modernas européias. Pelo contrário, tais direitos devem ser identificados de modo a respeitar as especificidades culturais de cada agrupamento social. No entanto, esta forma de ver não necessariamente implica num posicionamento ideológico "anti-imperialista", "avançado", "progressista", ou a favor dos interesses da classe trabalhadora e grupos subalternizados. Para continuar no exemplo da questão racial, é bom lembrar como muitas vezes a escravidão dos povos africanos é justificada sob a alegação de que esta prática já estava presente nos países de origem de muitos escravos negros,

como se este aspecto, tido como "cultural", diminuísse a responsabilidade dos países centrais pela dominação perpetrada contra a população dos países africanos.

O maior problema da dicotomia, no entanto, é que nenhuma das duas concebe uma forma de sociabilidade para além do horizonte dos direitos humanos, e, portanto, para além da ordem do capital. Sejam os direitos humanos universais ou contextualizados de acordo com cada sociedade, em qualquer caso o mundo é supostamente inconcebível sem eles. Aí reside o principal motivo pelo qual devemos investir teoricamente na superação desta dicotomia, pois, em ambas as atitudes teóricas, é inimaginável que seres humanos se relacionem sem a mediação dessa categoria - direitos humanos -, o que implica na existência Estado, por sua vez situado dentro dos limites da sociedade dividida em classes.

As diversas posições teóricas a respeito dos direitos humanos não podem ser reduzidas ao universalismo e ao relativismo, sendo mais acertadamente compreendidas quando analisadas enquanto posicionamentos ideológicos comprometidos com determinados interesses e movimentações mais amplas frente à conjuntura de determinado período histórico. Tais teorias são, em verdade, processos de consciência orientados em direção a certas práticas políticas; indicam uma consciência prática da realidade - são ideologias, portanto.

De acordo com István Meszáros (2004, p.67), podemos identificar três posições ideológicas fundamentalmente distintas em relação à compreensão da ordem social, que acarretam profundas consequências quanto às formulações teóricas a elas relacionadas. A primeira delas apóia, de forma acrítica, a ordem estabelecida como um horizonte absoluto. A segunda identifica os problemas sociais assume uma postura crítica frente às estruturas que a geram, mas “sua crítica é viciada pelas contradições de sua própria posição social – igualmente determinada pela classe, ainda que seja historicamente mais evoluída” (Idem). Por fim, um terceiro posicionamento contrapõe-se aos dois anteriores, questionando a viabilidade histórica da própria sociedade de classe e propondo a sua superação.

No que diz respeito às teorias dos direitos humanos, também é possível encontrar estes três posicionamentos ideológicos principais, no interior dos quais podem existir tendências ligeiramente diferentes, como veremos.

A primeira perspectiva ideológica quanto aos direitos humanos situa-se dentro dos marcos da conservação da ordem e é herdeira da tradição liberal, ainda que apresente uma certa variante cuja ligação com o liberalismo não é óbvia, tal qual analisaremos adiante. Uma segunda

perspectiva, não mais no campo da conservação, mas no da transformação da ordem, defende que tais direitos representam uma conquista para a humanidade, e são plenamente compatíveis com o modo de produção capitalista, ainda que para isso seja necessário impor limites à lógica da acumulação do capital, reformando a ordem sócio-econômica para que ela se “humanize”. O terceiro posicionamento ideológico quanto à questão, francamente minoritário na atual conjuntura histórica, compreende que os direitos humanos não podem ser plenamente realizáveis dentro do modo de produção capitalista, marcado inexoravelmente pela dominação de classe.

3.1. Defendendo a ordem: posições conservadoras quanto aos direitos humanos.

Esta primeira posição ideológica é herdeira da tradição liberal e reivindica os direitos humanos apenas no tocante às pautas que reforçam ou, ao menos, não representem uma ameaça a ordem sócio-econômica do capital. Aqui pode ser identificado, primordialmente, o compromisso com conservação da ordem, ainda que isso signifique sustentar a própria negação dos direitos humanos naquilo que é percebido como uma ameaça a uma posição privilegiada e dominante quanto ao padrão hegemônico de subjetividade burguesa (o homem rico, branco, heterossexual, pai de família etc.).

Desse modo, podemos identificar duas tendências no interior desta matriz ideológica: a primeira, a que denominamos, com a devida licença irônica, "*direitos humanos fashion week*", concebe os direitos humanos de um modo cínico e fetichista, sem acreditar, no fundo, na possibilidade de realização destes direitos. A segunda, a que identificamos com a síntese "*direitos humanos para humanos direitos*", apresenta uma aparente contradição com o discurso liberal, aproximando-se de uma perspectiva fundamentalista, que, como buscaremos analisar, guarda uma relação íntima com a tradição liberal.

3.1.1. A turma dos Direitos Humanos Fashion Week

Com esta expressão, utilizada nos círculos da Assessoria Jurídica Popular na Paraíba, pretende-se fazer alusão a certos eventos internacionalmente conhecidos que apresentam as últimas coleções do mundo da moda, com a intenção de evidenciar o viés fetichista segundo o qual a questão dos direitos humanos vem sendo abordada por uma parte significativa dos sujeitos que reivindicam essa categoria.

Esta tendência, que ganha espaço em nossos dias, opera a noção de direitos humanos como uma espécie de fetiche, gerando uma atitude cínica perante os mesmos. Propagam aos quatro cantos os direitos humanos, dizem-se defensores e grandes estudiosos deles, mas na verdade não acreditam realmente na possibilidade da sua realização. Partindo da análise de Žižek (2011, p.62-71), podemos denominá-los fetichistas-cínicos dos direitos humanos, já que aceitam sem pudores a fórmula "sabemos que o igualitarismo é um sonho impossível, então vamos fingir que somos igualitários e aceitar calados as limitações necessárias" (Idem, p.65). Os sujeitos ligados a esse campo ideológico sabem muito bem que as injustiças existem, mas infelizmente podem fazer muito pouco a respeito - além de identificar o exato tratado internacional que um determinado caso em evidência viola. Fingem estar severamente preocupados e às vezes empreendem certas movimentações como se, de fato, se preocupassem. Mas a verdade é que boa parte dos sujeitos propagadores desse discurso nunca estiveram concretamente diante de uma situação de violência para com os sujeitos postos à margem desses direitos em uma posição de solidariedade.

Esta versão liberal-cínica é dominante na conjuntura dos direitos humanos hoje. Tal hegemonia está relacionada à predominante leitura liberal que é atribuída à noção de cidadania no campo jurídico. Como observa Ivo Tonet em Educação, Cidadania e Emancipação Humana⁸, e também em A Educação numa encruzilhada (TONET: 2003, p.08), na ótica liberal clássica, nem a cidadania nem a democracia são vistas como instrumentos para suprimir completamente as desigualdades sociais. Isso porque estas desigualdades seriam naturais, tendo em vista uma natureza humana egoísta, base de certos direitos naturais (porque decorrentes da natureza humana), sendo o direito à propriedade privada o principal deles. Em outras palavras, a natureza humana egoísta engendra inexoravelmente uma sociedade desigual, ainda que mediada pelo Estado como garantia do bem comum, implicado na proteção de certos direitos aos cidadãos.

Desse modo, a dimensão democrático/cidadã é, ao mesmo tempo, expressão e condição da reprodução da desigualdade social. O que significa que, por mais aperfeiçoada que seja a cidadania, ela jamais eliminará a desigualdade social, jamais permitirá aos indivíduos serem efetiva e plenamente livres (TONET:2012, p.49). Talvez por isso haja uma defesa tão fácil da cidadania e dos direitos humanos, em que cabem inclusive sujeitos ligados fortemente ao campo da conservação da ordem. Afinal de contas, essas categorias não representam, por si só, um

⁸ Disponível em <http://www.ivotonet.xpg.com.br>. Acesso em Fev/2014. Sem maiores referências para citação.

compromisso com a superação das desigualdades sociais. Mas é importante pontuar que há posicionamentos mais avançados dentro da concepção liberal da cidadania, como é o caso, por exemplo, de Hanna Arendt e Noberto Bobbio, que inclusive servem de influência a alguns posicionamentos do campo da via democrática ao socialismo, como observa Tonet (Idem, p. 14). No entanto, as posições liberais, sejam elas mais ou menos progressistas, evidentemente se movimentam dentro dos limites da ordem capitalista. É emblemático a respeito as idéias de Bobbio em *Liberalismo e Democracia* (2000, p. 42 e 97), defendendo a tese da inclinação do liberalismo para a democracia, ainda que isso exclua a realização do conteúdo mais profundo da igualdade, para além dos arranjos formais.

A tendência em questão reforça, normalmente, um dogmatismo positivista - ainda que no âmbito dos direitos humanos - que sai facilmente em defesa da ordem posta, acentuando os valores liberais relativos à propriedade privada e à liberdade de comércio. No entanto, há uma variante liberal mais radicalizada que é digna de nota, cujas posições muitas vezes extrapolam o campo da conservação da ordem, chegando mesmo a defender o seu retrocesso, que é o caso de um significativo setor que costumam identificar-se com a máxima "Direitos humanos para humanos direitos".

3.1.2. Direitos Humanos para humanos "direitos"

Esta tendência ideológica da conservação da ordem mantém uma aparente contradição com o marco liberal, já que seus adeptos se mostram abertamente mais retrógrados e, em muitas ocasiões, chegam mesmo a empreender um processo de negação dos direitos humanos.

Costuma assumir as posições mais reacionárias quanto às principais questões que se colocam na pauta dos direitos humanos hoje: entendem que a homossexualidade é um desvio, e por isso são contrários às garantias de direitos dos homossexuais; avaliam que os "sem-terra" são vagabundos quando realizam ocupações, reduzindo a meros casos de polícia toda a problemática da reforma agrária; defendem que as mulheres que morrem em decorrência de abortos inseguros estão arcando com as consequências de ter cometido uma ilegalidade; são preconceituosos para com os cotistas (estudantes beneficiários da política afirmativa de cotas para negros e estudantes de escolas públicas nas universidades); defendem abertamente a pena de morte. Compreendem, grosso modo, as lutas sociais como mera "baderna" que deve ser reprimida com violência por parte do Estado

A síntese “direitos humanos para humanos direitos” desdenha cinicamente do horizonte discursivo da igualdade formal burguesa. O que se pode perceber nessa tendência ideológica é a propagação de valores muitas vezes de inspiração próxima ao fascismo, a negação absoluta da igualdade, a pretensão mesmo de aniquilar o "outro" considerado desviante da ordem; enquanto que os liberais tradicionais tendem a ser um pouco mais republicanos, até o exato momento em que essa posição não entre em contradição, de fato, com um interesse seu.

A propósito, as análises de Domenico Losurdo (2006) em *A contra-história do Liberalismo* são valiosas para compreender a relação aparentemente contraditória entre a ideologia liberal e posicionamentos extremamente conservadores. Ao problematizar o que, de fato, caracterizaria o liberalismo, Losurdo chama atenção para a incompatibilidade entre o discurso liberal, definido abstratamente como a intransigente defesa da liberdade do indivíduo, e a justificação da escravidão por parte de intelectuais considerados grandes referências dentro desta tradição - como Calhoun, John Locke e Andrew Fletcher; além da condição de senhor de escravos de parte significativa dos liberais norte-americanos (Idem, p.13 a 24).

Portanto, como observa Slavoj Žižek (2011, p.71), liberalismo e fundamentalismo (aqui entendido não em sentido religioso, mas como propagador de ideologias radicais conservadoras) formam uma totalidade, porque "sua oposição se estrutura de modo que o próprio liberalismo gera o seu oposto". Embora os valores da igualdade, liberdade e fraternidade componham o horizonte discursivo do liberalismo, a ordem social instaurada sob a ideologia liberal, comprometida com as aspirações da burguesia, contradiz a possibilidade concreta de realização destes mesmos valores. Para além do plano discursivo, este ideário é impossível de se realizar, uma vez que o capitalismo necessariamente aprofunda a desigualdade social, gerando uma ordem social desigual e exploratória - ao invés de igual e livre - para a grande maioria das pessoas. É aí que entra em cena o horizonte ideológico fundamentalista, como uma reação à marginalização que a ordem do capital, sob o discurso do liberalismo, necessariamente engendra. Na verdade, olhando de perto, não há uma fronteira rígida entre esta posição ideológica mais abertamente opressoras e a posição liberal. A verdade é que essas duas posições são altamente cambiáveis; são, no fundo, faces de uma mesma moeda.

3.2. Reformando a ordem: posições "críticas" quanto aos direitos humanos.

Esta posição ideológica quanto aos direitos humanos costuma conferir a eles um potencial efetivamente transformador da ordem, daí resultando iniciativas na direção de propor ajustes no sistema legal e nas instituições jurídicas com a intenção de coibir as suas violações e implementar, de fato, estes direitos. Essa é a perspectiva dos sujeitos que integram o campo dos direitos humanos segundo uma visão crítica, que se distancia da visão hegemônica ligada à tradição liberal.

Se, a partir desta destinação originária dos direitos humanos à proteção do sujeito burguês, o desenrolar da luta de classes passa a atribuir outros significados a esta categoria, se, e em que medida ela nos é útil para defender a classe trabalhadora e os grupos sociais subalternizados, este é um outro debate, bastante complexo, a propósito, que enfrentaremos no próximo capítulo deste trabalho.

Esta visão "crítico-dialética", no entendimento de Joaquín Herrera Flores em *A (re)invenção dos direitos humanos* (2009), articula a noção de direitos humanos às lutas concretas dos grupos sociais oprimidos. Encontramos nesse campo importantes e influentes contribuições teóricas, como as do já mencionado Herrera Flores, e as de Boaventura de Sousa Santos, por exemplo. Os "defensores de direitos humanos" ligados a esta perspectiva acreditam, de fato, no papel emancipatório destes direitos - ao contrário da tendência liberal cínica anteriormente mencionada. Acreditam também, de um modo geral, que estes direitos são plenamente compatíveis com o modo de produção capitalista, ainda que esta compatibilidade exija a imposição de limites à lógica excludente da acumulação do capital, reformando o sistema econômico para que ele "se humanize" (ALMEIDA: 2013, p.29).

De um modo geral, refletimos que a perspectiva ideológica em questão tende a afirmar um novo "espírito" do capitalismo, que possibilita o seu reconhecimento como um projeto igualitário – o que Zizek (2011, p.40) chama de "ecocapitalismo", uma visão que admite a situação de exploração gerada pelo sistema de livre mercado até agora, mas compreende que esta força econômica também pode servir a metas ecológicas, à erradicação da pobreza e outros fins humanísticos.

Desse modo, o novo éthos de responsabilidade global poderia, supostamente, fazer o capitalismo funcionar como um instrumento mais eficiente para o "bem comum". O dispositivo ideológico básico do capitalismo – podemos chamá-lo de "razão instrumental", "exploração tecnológica", "ganância individualista" ou do que quisermos – é separado das condições

socioeconômicas concretas (relações de produção capitalista) e concebido como vida autônoma ou atitude “existencial” que deve (e pode) ser superada por uma nova postura mais “espiritual”, conservando intactas essas mesmas relações capitalistas (grifos do autor) (ZIZEK:2011, p.40).

Aqui se localiza boa parte dos investimentos intelectuais do que se convencionou chamar de “teorias críticas” do direito, relativamente bem difundidas no Brasil - ao menos nos setores ligados à esquerda do campo jurídico, embora não por mérito do ensino jurídico tradicional. Com uma clara inspiração na Escola de Frankfurt, as teorias críticas, em geral, cumprem com o objetivo pós-moderno de promover uma certa atenuação dos conflitos sociais (MÉSZÁROS: 2004, p.68), esvaziando o projeto revolucionário de inspiração marxista em nome de um projeto de sociedade que, no fundo, busca conciliar os interesses das classes sociais antagônicas. Nesse sentido, concordamos com o argumento de Douzinas de que os direitos humanos são a ideologia "depois do fim", ou seja, um sinal da re-orientação ideológica nas esquerdas após a decadência do projeto socialista (2010, p.20).

No Brasil, tendências como o direito alternativo, o pluralismo jurídico, praticamente toda a crítica ao ensino jurídico e boa parte das práticas mais recentes no campo da assessoria jurídica popular têm uma forte inspiração das teorias críticas, e essas iniciativas tem todo o nosso respeito. Nomes como Antônio Carlos Wolkmer, Luís Alberto Warat, José Geraldo Souza Júnior, Horácio Wanderlei Rodrigues, Edmundo Lima de Arruda Júnior, José Eduardo Faria, José Reinaldo Lima Lopes, até mesmo Roberto Lyra Filho e mais uma série de teóricos, que têm uma enorme contribuição no que diz respeito ao empreendimento de uma crítica ao campo jurídico - influenciados, em alguma medida, por certas formulações da tradição marxista - ao nosso ver, se encontram dentro dessa perspectiva ideológica.

3.3. Rompendo com a ordem: a posição marxista quanto aos direitos humanos.

A última posição ideológica concebe os direitos humanos - e o direito, de uma forma geral - como um elemento indissociável do modo de produção capitalista. Desse modo, estaria o direito inescapavelmente entranhado à ordem burguesa, sendo o próprio capital em forma jurídica, conforme a tese de Paschukanis em A Teoria Geral do Direito e o Marxismo (1924). Embora o sistema jurídico apresente algumas contradições internas pontuais quanto ao reconhecimento de certos interesses da classe trabalhadora e grupos sociais subalternizados, tais

práticas não questionam a exploração fundante da relação capital-trabalho, que encontra-se entrincheirada às demais opressões e desigualdades sociais. Ademais, estes direitos “interessantes” para a classe trabalhadora e grupos sociais subalternizados jamais se acharão plenamente realizados dentro do modo de produção capitalista, marcado inexoravelmente pela lógica da exploração.

Esta posição, no entanto, não implica no entendimento vulgar de que o marxismo seria, por assim dizer, um inimigo dos direitos humanos; tampouco nega o papel das lutas por tais direitos. Na verdade, a crítica marxiana aos direitos humanos, presente sobretudo em *Sobre a Questão Judaica*, “diz respeito à contradição fundamental entre os ‘direitos do homem’ e a realidade da sociedade capitalista, onde se crê que esses direitos estejam implementados”, como argumenta Mészáros (2008: p.204). Em que pese a importância dessa obra, é verdade que nela ainda não se achava uma formulação mais amadurecida a respeito do materialismo histórico-dialético e suas implicações para um projeto revolucionário, o que limitava uma formulação mais contundente a respeito do direito - e, conseqüentemente, dos direitos humanos.

A preocupação teórica com o direito permeará apenas difusamente a obra marxiana, ocupando mesmo uma posição secundária em suas análises, como sustenta Engels e Kautsky (2012, p.34) em *O socialismo Jurídico*. No entanto, podemos encontrar de modo mais robusto uma análise jurídica em sua *Crítica ao Programa de Gotha* (escrita em 1875, mas apenas publicada 15 anos depois, em 1891). Merece ser transcrita certa passagem dessa obra, de extrema importância para a análise do direito segundo a perspectiva marxiana:

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: 2012, p.232).

E, contra o equivocado argumento de que Marx estaria, com essa passagem, aludindo a um possível direito que não estivesse moldado nos termos do "estrito horizonte" burguês, cabe analisar outra passagem deste mesmo texto, em que ele critica a formulação dos lassaleanos sobre

a "repartição equitativa dos frutos do trabalho". Marx analisa que, embora este "direito igual" represente um avanço, ainda não representa uma situação ideal, em que se deve reconhecer as desigualdades entre os trabalhadores - o fato de uns trabalhadores serem casados, outros não; uns terem filhos, outros não, uns terem alguma limitação na capacidade de trabalhar quando comparados com outros, etc, implica na repartição desigual desses frutos do trabalho. Em virtude dessa análise, ele conclui que o direito igual, "no fundo é, como todo direito, o direito da desigualdade" (Idem). Não há como escapar a essa análise; o direito, portanto, está inexoravelmente ligado à sociedade de classes, que, quando superada, na fase superior do comunismo, terá superado também o direito. Dispensável dizer que segue a mesma sorte os direitos humanos. Isso não quer dizer, obviamente, que não haverá mecanismos de regulação das relações sociais; mas a esses processos, por serem radicalmente diferentes do que concebemos hoje em termos de "relações jurídicas", não deveremos atribuir a denominação "direito".

No entanto, não podemos concluir que os direitos humanos, e sobretudo os embates reais travadas em torno da sua ausência e da sua reivindicada implementação, sejam desimportantes para o marxismo. Os socialistas não devem, portanto, renunciar a propor certas reivindicações jurídicas, o que não significa que devam empreender, a partir do seu programa, uma nova filosofia do direito (Engels e Kautsky: 2012, p.46). Quanto aos direitos humanos, na medida em que a sua reivindicação é útil para a defesa dos interesses da classe trabalhadora e os grupos sociais subalternizados, então eles não devem ser simplesmente negados pela tradição marxista.

Não há, portanto, uma "incompatibilidade" entre marxismo e as lutas por direitos humanos, desde que elas sejam concebidas como uma tática que acumule forças dentro de uma estratégia política revolucionária. Esta compreensão é particularmente importante no contexto dos países dependentes, em que, segundo a tese de Florestan Fernandes, a "revolução dentro da ordem" se articula e se confunde com a "revolução contra a ordem", apresentando para a classe trabalhadora como primeira tarefa política a de "revolucionar a velha sociedade em sentido burguês-capitalista" (FERNANDES:2009, p.29), já que essa não é uma tarefa que a burguesia nacional, nos países dependentes, fará. Portanto, a "defesa dos direitos humanos" pode acabar assumindo, aqui, implicações revolucionárias.

4. Considerações Finais

Por mais que a categoria direitos humanos possa, hoje, estar associada a um campo político progressista, ou mesmo ser identificada com certos setores das "esquerdas", a posição ideológica dominante quanto aos direitos humanos situa-se no âmbito da conservação da ordem, aqui situadas também a maior parte dos posicionamentos ligados às abordagens universalista e relativista.

A idéia de direitos humanos é criação das aspirações da burguesia sob o discurso ideológico liberal dos séculos XVIII e XIX, defensor da propriedade privada, da liberdade de comércio e da igualdade perante a lei. De fato, os interesses que motivaram a burguesia a defender essas idéias cumpriram, de início, com um papel revolucionário - dirigir o processo de fundação de uma nova ordem social, radicalmente diversa da existente durante toda a Idade Média feudal. Mas, tão logo a burguesia consolidou seu domínio de classe nessa nova formação social, a classe trabalhadora achou-se frustrada em seus interesses de aprofundar o conteúdo desses mesmos direitos, em nome dos quais as revoluções burguesas haviam sido justificadas. Os direitos humanos estão inexoravelmente implicados, portanto, na conservação da ordem sócio-econômica centrada na acumulação do capital e na dominação de classe que ela engendra.

Não devemos nos iludir com as conquistas traduzidas em termos de "direitos humanos" dentro da ordem do capital, embora, boa parte das vezes, devamos apoiá-las. Foi a classe trabalhadora que esteve na vanguarda das conquistas liberais e democráticas como o direito ao voto, a liberdade de organização partidária, o direito à greve, os direitos sociais, etc; e, na verdade, essa forma de expansão da democracia é "potencialmente oposta ao capitalismo", como afirma Carlos Nelson Coutinho (1994, p.77 e 78). Desse modo, os direitos que interessam à classe trabalhadora não podem ser plenamente realizáveis dentro da formação social capitalista, em que o principal direito humano é a propriedade privada dos meios de produção, e em algum momento da luta de classes esse "direito humano central" entrará em choque com os demais "direitos humanos". A solução para esse impasse está, sobretudo, no campo da ação política, e diz da necessidade de mudar radicalmente a estrutura das relações sócio-econômicas, rompendo com o modo de produção capitalista e o seu direito através de um processo revolucionário.

Referências

ALMEIDA, Ana Lia. **A ideologia e os grupos de assessoria jurídica popular**. II SEMINÁRIO DIREITO, PESQUISA E MOVIMENTOS SOCIAIS, 26-28 abr. 2012, Cidade de Goiás. Anais. Cidade de Goiás: Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais, 2013. ISBN: 978-85-67551-00-5

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado. Lisboa: Editorial Presena/Martins Fontes, 1980.

_____. A favor de Marx. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. VARRIALLE *et alii*. 5ª ed. Brasília: UNB, 1993, v. 1.

BOBBIO, Noberto. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

CHAUÌ, Marilena. **O que é ideologia**. Coleção Primeiros Passos, 2a Ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2010.

EAGLETON, Terry. **Ideologia. Uma introdução**. Trad. Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

_____. **A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental**. Em:

ENGELS, Friedrich e KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. São Paulo: Boitempo, 2012.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. São Paulo: Global, 2009.

FREITAS, Lorena. **Marxismo, Direito e a problemática da ideologia**. Trabalho apresentado no 4º Colóquio Marx e Engels, na UNICAMP. Campinas: Anais do 4º Colóquio Marx e Engels, 2005.
Disponível em
<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT2/gt2m2c4.pdf>. Acesso em dezembro de 2013.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida (SP): Idéias & Letras, 2006.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
_____. **A questão judaica**. São Paulo: Ed. Moraes LTDA, 1991.
_____. **O capital: crítica da economia política. Livro I**. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 25ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira:2008.
_____. **Manuscritos Econômicos Filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
_____. **O dezoito Brumário de Luís Bonaparte**. Em: A revolução antes da revolução. São Paulo: Expressão Popular, 2008
_____. **Crítica ao Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
_____.; _____. **A ideologia Alemã (I Capítulo)**. Lisboa: Edições Levante, 1981

MÉSZÁROS, István. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.
_____. **Marxismo e direitos humanos**. In: _____. **Filosofia, Ideologia e Ciência Social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

PACHUKANIS, E. B. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. São Paulo: Ed. Acadêmica, 1988.

TONET, Ivo. **Educação Contra o Capital**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
_____. **Educação, Cidadania e Emancipação Humana**. Disponível em <http://www.ivotonet.xpg.com.br>. Acesso em fevereiro de 2014.
_____. **A Educação Numa Encruzilhada**. IN: Trabalho, sociabilidade e educação - uma crítica à ordem do capital. MENEZES, Ana M. D. e FIGUEIREDO, Fábio F. (orgs). Fortaleza: UFC, 2003, p. 201-219.

ZIZEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.