

OS DIREITOS HUMANOS COMO SÍNTESE DA IGUALDADE E DA LIBERDADE: ENSAIO PARA SUPERAR ALGUNS IMPASSES*

Luciano Oliveira**

1. INTRODUÇÃO

Um dos grandes problemas com que lidam as chamadas ciências humanas diz respeito à própria imprecisão dos conceitos com que elas trabalham. Tal imprecisão, para desespero dos muitos positivistas preocupados com a “exatidão” dos conceitos, não é propriamente uma “deficiência”, mas uma das características mais essenciais dessas ciências, na medida mesma em que os próprios conceitos que compõem o seu acervo não são puras descrições mas envolvem, com frequência, juízos de valor que dificilmente são apaziguáveis pelas virtudes da demonstração. Dito de outro modo, tais conceitos são, eles mesmos, objetos de confrontos político-ideológicos que perturbam o seu “esclarecimento” definitivo.

Peguemos, por exemplo, um conceito como democracia. Basta imaginar que, até bem pouco tempo atrás, os regimes políticos do Leste europeu se qualificavam como “democracias populares”, para se ter uma idéia das dificuldades que enfrenta quem se proponha a refletir — como será o

* Este ensaio reúne algumas idéias que foram expostas na parte teórica, de uma tese de doutorado — *Images de la Démocratie: le thème des Droits de l'Homme et la pensée politique de gauche au Brésil* —, sustentada na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris, 1991.

** Pesquisador do Departamento de Ciência Política da Fundação Joaquim Nabuco.

nosso caso aqui — sobre conceitos que envolvam tomadas de posição de natureza política. A nossa intenção é a de refletir sobre um conceito que apresenta dificuldades análogas: o de direitos humanos. Como veremos logo a seguir, ele não tem um sentido unívoco dado de uma vez para sempre.

A nossa reflexão terá como pano de fundo uma disputa política envolvendo a tradição liberal e a socialista. Como se sabe, a formulação clássica dos direitos humanos remonta à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da revolução francesa (1789), texto fortemente marcado pelo individualismo burguês em ascensão. Detalhe significativo: dos quatro “direitos naturais e imprescritíveis do homem” consignados em 1789 -- “a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão” (art. 2) —, justamente o segundo, a **propriedade**, foi o único que chegou a ser considerado como “inviolável e sagrado” (art. 17).

Eis por que quando Marx empreende a crítica radical à sociedade burguesa, esse aspecto não lhe passa despercebido. “Assim — diz ele — nenhum dos pretensos direitos do homem ultrapassa o homem egoísta, o homem enquanto membro da sociedade burguesa, isto é, um indivíduo separado da comunidade, ensimesmado, preocupado apenas com o seu interesse pessoal, obedecendo unicamente à sua arbitrariedade privada” (MARX, 1978: 39). Essa visão, ainda que pertencendo a uma obra de juventude (**A Questão Judaica**), não foi desmentida nos seus trabalhos posteriores. **N'O Capital**, por exemplo, ela volta a ser reafirmada: “A esfera (...) da circulação ou da troca de mercadorias, dentro da qual se operam a compra e a venda da força de trabalho, é realmente um verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem. Só reinam aí liberdade, igualdade, propriedade e Bentham” (MARX, 1980: 196).

Daí em diante, como lembra Claude Lefort, “A expansão do marxismo (...) caminhou por muito tempo lado a lado com uma depreciação do direito em geral e a condenação veemente, irônica ou ‘científica’ da noção burguesa dos direitos do homem” (LEFORT, 1983: 38).

Quando, ao fim da segunda guerra, esses direitos foram reescritos pela ONU, a formulação liberal ainda prevaleceu, mas já não foi exclusiva. Como consequência das lutas sociais levadas a efeito no decorrer dos séculos XIX e XX — das quais, aliás, o próprio movimento marxista foi um dos grandes atores —, a Declaração da ONU abrigou uma série

de direitos econômicos e sociais que, daí em diante, passaram também a compor o conceito de direitos humanos. Com efeito, dos 30 artigos que compõem esse documento, 7 (dos artigos 22 a 27) tratam explicitamente de direitos sócio-econômicos.

Em virtude de todas essas peripécias se tem, ordinariamente, uma dicotomia entre direitos do primeiro tipo, conhecidos como civis e políticos — de inspiração liberal —, e direitos do segundo tipo, conhecidos mais abreviadamente como direitos sócio-econômicos — de inspiração socialista. Como observa José Maria Gómez, para a “definição contemporânea ampliada dos direitos do homem” contribuíram, “de maneira decisiva e desde posições contrapostas”, o liberalismo e o marxismo (GÓMEZ, s/d: 5).

O problema é que, segundo esse mesmo autor, essa disjunção conceitual “foi determinante para perpetuar uma falsa oposição no debate ideológico entre as liberdades ‘formais’ de inspiração burguesa e os direitos ‘materiais’ de inspiração socialista” (Idem, p. 6). O nosso ensaio intenta explorar essa “falsa oposição”: de um lado, os direitos civis e políticos, onde se encarna o valor liberdade; de outro, os direitos sócio-econômicos, onde se encarna o valor igualdade.

O nosso ensaio tentará defender a hipótese de que, tanto no plano conceitual como no histórico, essa oposição pode na verdade ser lida como uma relação de complementariedade: o valor liberdade puxando atrás de si, quase naturalmente, o valor igualdade. Mas, atenção: naturalmente não quer dizer necessariamente. Ou seja: trata-se de uma possibilidade aberta à reflexão e à ação — o que está de acordo, aliás com nossa observação inicial sobre os embates político-ideológicos que vivificam os conceitos.

Para realizar nosso intento, nos apoiaremos em reflexões de autores ligados à filosofia política, latino-americanos e europeus, e também em experiências históricas concretas. A primeira dessas experiências, que é o nosso ponto de partida, é a da luta pelos direitos humanos que se desenvolveu no continente latino-americano por ocasião das ditaduras militares dos anos 70. A partir dessa luta, como é sabido, houve uma mutação na cultura política de esquerda, cujos militantes passaram a valorizar, ao lado dos direitos sócio-econômicos, também os direitos civis e políticos da tradição liberal.

Ocorre que esses militantes, que dentro da tradição marxista viam nos direitos humanos apenas uma cortina de

fumaça para proteger a sacrossanta “propriedade”, passaram a vê-los com outros olhos quando, de repente, tiveram de apelar para um desses direitos cujo valor eles tinham esquecido: a “resistência à opressão”...

Para esses militantes — freqüentemente designados e às vezes mesmo autodesignados como **nova esquerda** —, o socialismo, que permanece o objetivo a alcançar, já não pode mais ser construído com o sacrifício da democracia; a preocupação com o coletivo já não se confunde com o “coletivismo” stalinista, maoísta, ou mesmo guevarista, e o seu compromisso com os chamados direitos sócio-econômicos corre junto com um não menos sincero compromisso com as chamadas liberdades individuais — aquilo que a antiga cultura marxista-leninista chamava de “liberdades burguesas”. A nova palavra de ordem parece ser, assim, igualdade com liberdade. Começamos, nesse caso, por ver como operam esses dois valores aparentemente contraditórios no debate político atual.

2. O VALOR IGUALDADE NA MODERNIDADE

Para os autores ligados à “nova esquerda”, existe um “resíduo” substantivo mínimo fora do qual a democracia não pode ser pensada como possível: esse “resíduo” é aquele da superação da miséria social que atinge tão duramente nossos países (ver, entre outros, COUTINHO, 1984, e WEFFORT, 1984).

Ou seja: se, de um lado, o igualitarismo extremo que era colocado no horizonte do marxismo tradicional quase não é mais pensado como possível no quadro das sociedades complexas do mundo contemporâneo, de outro lado essas mesmas sociedades são vistas como estando obrigadas a encarar e resolver o problema das grandes diferenças sócio-econômicas. O brasileiro Carlos Nelson Coutinho o diz nos termos seguintes: “Reporto-me aqui a uma velha tradição da filosofia política, que vem de Aristóteles, passa por Montesquieu e chega a Rousseau: não há regime democrático onde não haja um mínimo de igualdade econômica e social” (COUTINHO, 1986: 99). Isso quer dizer que, para ele, mesmo a democracia dita “formal” exige um “conteúdo” — mesmo que seja mínimo — como condição de existência.

E de fato não poderia ser diferente, pois é uma verdade inegável que no mundo moderno a pobreza — e com

mais razão ainda a miséria — perdeu toda justificação e mesmo sua legitimidade. Com efeito, como nos informa o historiador Bronislaw Geremek, contrariamente ao que se passava na Idade Média, por exemplo — época em que “os pobres sabem que lugar eles ocupam e que papel eles desempenham na ordem social enquanto aqueles que criam a possibilidade de ‘ganhar’ a salvação graças à beneficência da qual eles são o objeto” —, “na mentalidade coletiva moderna a pobreza é percebida de maneira unicamente negativa” (GEREMEK, 1987: 27 e 13, respectivamente).

Esse processo de laicização do mundo nasce junto com a própria idéia burguesa de progresso, terreno sobre o qual, aliás, surge também o “socialismo científico” moderno. Aliás, vale aqui observar que já no próprio bojo da revolução francesa — geralmente tida como a revolução burguesa por excelência —, já surge essa preocupação tipicamente socialista e moderna em torno dos direitos sócio-econômicos.

Como é sabido, desde o instante em que a revolução ganhou as ruas e incorporou as massas miseráveis de Paris, o movimento revolucionário mudou de rumo e se radicalizou: em 1793, uma nova Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão via a luz do dia. E, nela, o artigo 21 prescrevia o seguinte: “O socorro público é uma dívida sagrada. A sociedade é devedora da subsistência aos cidadãos miseráveis, seja lhes proporcionando trabalho, seja assegurando os meios de existência àqueles que não têm condições de trabalhar”. Depois, evidentemente, a voz das ruas foi devidamente abafada pela restauração napoleônica... — mas a verdade é que, desde então, a chamada “questão social” nunca mais deixou de fazer parte da agenda política moderna e se espalhou pelo mundo. Eis porque mesmo as ditaduras de direita na América Latina não dispensam o discurso em favor do desenvolvimento, da justiça social, etc.

Ora, uma hipótese que poderíamos então deduzir dessas observações é a de que no pensamento político moderno (e não apenas no de esquerda) o valor “formal” da democracia exige um **mínimo** de igualdade real dos indivíduos como ponto de partida para que possam funcionar as chamadas “regras do jogo”. Aliás, essa metáfora nos parece ela mesma bastante reveladora, pois contém a idéia de que os jogadores dispõem de alguma coisa para colocar na mesa; e que se eles nada têm, o jogo também não existe...

Coutinho cita Aristóteles, Montesquieu e Rousseau, mas ele poderia citar também um outro clássico que não é es-

pecialmente conhecido por sua preocupação em relação às necessidades dos humildes: Hobbes, que diz o seguinte: "Visto que muitos homens tornam-se, em conseqüência de circunstâncias inevitáveis, inaptos a prover suas necessidades pelo trabalho, eles não devem ser abandonados à caridade das pessoas privadas: incumbe às leis da República assisti-los, na medida requerida pelas necessidades da natureza" (HOBBS, 1984: 26).

Dessa pressão tipicamente moderna não escapam nem mesmo os autores mais antimarxistas que sejam. Assim se passa com Raymond Aron, para quem "o conservadorismo das democracias não exclui as reformas", e chega até a fazer da "redução da distância entre a miríada privilegiada e a massa da espécie humana que não saiu da pobreza", uma das condições indispensáveis à manutenção da paz no mundo (ARON, 1983: 155 e 468). Mesmo um ultraliberal como Hayek não pode deixar de reconhecer que "não existe razão para que o governo de uma sociedade livre deva se abster de assegurar a todos uma proteção contra a privação extrema, sob a forma de uma renda mínima garantida, ou de um patamar de recursos abaixo do qual ninguém pode cair" (HAYEK, 1985: 147).

Num registro diferente, essa mesma recusa em aceitar a coexistência entre democracia e miséria é encontrada em autores cujo pensamento se dirige de preferência à conceitualização da primeira do que às condições de superação da segunda — por exemplo, Norberto Bobbio e Hannah Arendt.

O primeiro, como se sabe, insiste sobre os "procedimentos" como constituindo elementos essenciais para a definição de democracia. Mas, observa ele, "... já não basta mais a justiça comutativa (...), que consiste em fazer corresponder ao bem (ou ao mal) realizado um bem (ou mal) igual e contrário com base no critério da igualdade aritmética. Para que uma sociedade qualquer permaneça reunida é preciso que se introduza também algum critério de justiça distributiva" (BOBBIO, 1987: 112).

Hannah Arendt, que dificilmente alguém poderia suspeitar de ser indulgente em relação ao marxismo, lembra que "virar os olhos da miséria e da infelicidade da massa da humanidade não era mais possível na Paris do século XVIII nem na Londres do século XIX, onde Marx e Engels deviam meditar sobre as lições da Revolução Francesa, da mesma forma que hoje em certos países da Europa, na maior parte dos

países da América Latina, e em quase todos da Ásia e da África" (ARENDD, 1967: 104).

Noutro local, meditando sobre o conflito que opunha em 1962 os Estados Unidos e a jovem Revolução Cubana, ela escreve essas palavras quase comoventes: "... penso que nossa [dos americanos] conduta demonstra que nós não compreendemos o que significa para pessoas reduzidas à pobreza (...), o fato de emergir da obscuridade, de sair dos seus ranchos, de suas casas, de ser autorizados a mostrar sua miséria, e convidados a percorrer as ruas de uma capital que eles não conheciam. O desconhecimento da aventura cubana não foi tanto o efeito de uma informação errônea do que a incapacidade de compreender o espírito revolucionário, de captar o que se passa quando os miseráveis se mostram em plena luz do dia e lhes é dito: tudo isso pertence a vocês, são suas ruas, seus edifícios, suas propriedades, e assim seu orgulho. A partir de agora, vocês não vão se apagar diante de ninguém, vocês vão caminhar com dignidade" (ARENDD, 1989: 207-208) grifo no original. Mas a dignidade, nós sabemos todos; não floresce na desigualdade extrema, nos "abismos de morte que cava a miséria na Ásia, na África, na América Latina" — para citar Claude Lefort, outro teórico da democracia (LEFORT, 1981: 30).

Igualdade — eis uma palavra que é preciso reter quando tentamos captar as idéias fundamentais que constituíram o imaginário político moderno. Um outro grande liberal, Alexis de Tocqueville, tinha já no século XIX considerado "a igualdade de condições" como "o fato particular e dominante que singulariza os séculos atuais". Já tinha ele advertido que, "nos nossos dias, a liberdade não pode se estabelecer sem o seu apoio, e o próprio despotismo não poderia reinar sem ela" (TOCQUEVILLE, 1981: 120 e 123). Como observa Pierre Rosanvallon, "Não se encontra ninguém hoje em dia para estimar (ao menos publicamente) que a redução das desigualdades econômicas ou sociais não constitua um objetivo social maior" (ROSANVALLON, 1984: 37).

Eis, na nossa avaliação, o que é importante reter: nas sociedades modernas, onde o discurso político já não é capaz de justificar as grandes diferenças materiais, a persistência de tais diferenças significa, de fato, a ausência de uma verdadeira democracia. Por isso mesmo, quando o discurso da "nova esquerda" latino-americana põe no mesmo combate a luta pela democracia e pela solução da miséria social que

dilacera o continente, ela se insere na linguagem direta de uma tradição duas vezes secular: a dos direitos do homem — o que nos leva de volta ao nosso assunto específico.

3. DIREITOS ECONÔMICOS E DIREITOS POLÍTICOS: UMA FALSA QUERELA?

A discussão que fizemos na secção precedente pode ser colocada no terreno conceitual dos direitos humanos. Nesse caso, o problema que temos de enfrentar é o da articulação — aparentemente contraditória — entre os direitos civis e políticos, de inspiração liberal, e os direitos sócio-econômicos, de inspiração socialista. Os primeiros são o que Luc Ferry e Alain Renaut chamam de “direitos-liberdades” — “definindo para o indivíduo possibilidades intelectuais (liberdade de pensar, liberdade de expressão, liberdade de culto...) ou físicas (liberdade do trabalho, liberdade do comércio, liberdade de reunião...)”. Trata-se, assim, de direitos “oponíveis ao Estado”. Já os segundos são o que eles chamam de “direitos-créditos” — “definindo não poderes de agir oponíveis ao Estado, mas poderes de obrigar o Estado a um certo número de serviços, dito de outra forma, são direitos de crédito do homem sobre a sociedade” (FERRY e RENAUT, 1985: 28).

Evidentemente a articulação dos dois tipos de direito, na teoria mas também na prática, nem sempre é uma operação bem sucedida, pois os direitos-liberdades significam menos Estado, enquanto que os direitos-créditos significam mais Estado. Se os direitos-liberdades são animados pela idéia de liberdade, os direitos-créditos são animados pela idéia de igualdade; se os primeiros convivem facilmente com as desigualdades sociais, os segundos querem suprimi-las — e assim por diante. Como se sabe, o risco que essa última operação acarreta é o de, ao se querer de toda forma suprimir as desigualdades, termine-se por suprimir todas as diferenças...

Chegamos assim a uma preocupação análoga à dos militantes da “nova esquerda” em relação aos valores democráticos: os “direitos-créditos, certo, permanecem primordiais, pois, no fim das contas, o direito à vida permanece (mesmo instintivamente...) o mais fundamental; mas, ao mesmo tempo, de forma alguma pensa-se em realizá-los ao preço do sacrifício sistemático dos “direitos-liberdades”. Na verdade, de uma maneira geral — em todo caso, de uma ma-

neira hegemônica —, os grupos e movimentos que compõem a “nova esquerda” latino-americana dos anos 80 reivindicam esses dois tipos de direitos com a mesma determinação. Como lembram Viola e Mainwaring, a respeito da nova cultura política que se extrai desses movimentos, eles “criticam o capitalismo por seu fracasso em resolver as necessidades materiais básicas, por sua progressão a gerar grandes desigualdades sociais no Terceiro Mundo, e por sua tendência a promover um **ethos** individualista. Mas enfatizam as liberdades individuais, rejeitando o comunismo como sistema totalitário” (VIOLA e MAINWARING, 1987: 167) grifo no original.

Palavras que traduzem essa nova preocupação aparecem por toda parte. Fala-se do socialismo “como um sistema baseado simultaneamente na igualdade e na liberdade” (REIS FILHO, 1989: 8); celebra-se o homem como um “sujeito” capaz de edificar uma nova ordem “negando coletivamente as necessidades materiais e aprofundando a sua individualidade” (GENRO, 1988: 15); e no que diz respeito à luta pelos direitos humanos na América Latina, diz-se que ela “engloba e unifica em um mesmo momento histórico, atual, a reivindicação dos direitos pessoais, sociais e políticos tradicionais herdados da tradição liberal, e os direitos dos trabalhadores” (NEP, 1987: 90).

Essa última exigência (os direitos dos trabalhadores) nos remete à questão da articulação entre os “direitos-liberdades” e os “direitos-créditos”. Se bem que sua oposição teórica sempre seja possível, vale a pena nos perguntarmos se, **historicamente**, essa oposição sempre se deu. Ora, segundo certos textos de um debate que teve lugar no início dos anos 80 na França sobre o direito e a política, a resposta seria de preferência negativa (ver THIBAUD, 1980).

Com efeito, se considerarmos a experiência histórica das democracias européias, não somente não haveria incompatibilidade entre esses dois gêneros de direitos mas, o que é mais importante, haveria mesmo complementariedade — os direitos-créditos sendo, de uma certa maneira, um prolongamento dos direitos-liberdades, na medida em que, como lembra François Furet, “a dinâmica das sociedades democráticas consistiu essencialmente em integrar, progressivamente, os excluídos da igualdade” (FURET, 1989: 55).

Ferry e Renaut, refletindo sobre o “republicanismo” de Gambetta mas também sobre o “socialismo” de Jaurès, escrevem: “Onde o sufrágio universal é realmente livre e es-

clarecido, essa condição **formal** da democracia leva então inevitavelmente, no que diz respeito ao **conteúdo** das decisões governamentais, à consideração, talvez parcial, talvez lenta e progressiva, das exigências da solidariedade social. Os direitos-participação, ao mesmo tempo que pressupõem o respeito dos direitos-liberdades, asseguram dessa forma, pelo seu simples exercício, a realização gradual do que os socialistas consideram como direitos de crédito” (FERRY e RENAUT, 1985: 170) — grifos no original. No mesmo diapasão, Claude Lefort lembra que nas sociedades ocidentais as “liberdades formais tornaram possível reivindicações que fizeram evoluir a condição dos homens”; e que “tudo se passa como se os direitos novos se revelassem retrospectivamente fazendo um só corpo com o que tinha sido julgado como constitutivo das liberdades públicas” (LEFORT, 1986: 53 e 50, respectivamente).

A esse respeito é interessante notar que, também na América Latina, essa complementariedade é normalmente aceita pelos autores que atualmente refletem sobre o tema dos direitos humanos — e isso apesar do fato de que nessa região do mundo tal complementariedade longe esteja de constituir uma experiência histórica concreta... Não raramente, por exemplo, esses autores falam dos direitos sócio-econômicos como sendo direitos humanos de “segunda geração”, a “primeira geração” sendo os da tradição liberal, isto é: os direitos civis e políticos clássicos (ver RODRÍGUEZ, 1990: 38). Essa linguagem, obviamente, sugere antes uma relação de parentesco do que de ruptura...

Como quer que seja, a exigência inafastável permanece sempre a nos interpelar: sem a garantia dos direitos sociais básicos, uma verdadeira democracia estará aquém de suas promessas. Essa exigência está inscrita o mais profundamente possível no imaginário da modernidade. Ela é tão poderosa que houve um tempo em que a solidariedade aos “condenados da terra” (FANON, 1987) chegou a transformar os espíritos mais lúcidos em “compagnons de route” — para usar uma expressão francesa que correu o mundo...

Com efeito, um fenômeno que sempre pareceu desconcertante aos críticos do totalitarismo de esquerda foi a extrema tolerância que os simpatizantes do socialismo sempre demonstraram em relação às chamadas “ditaduras do proletariado”. Por exemplo, sua recusa em condenar esses regimes da mesma forma que condenavam as ditaduras de direita. Uma pergunta sempre se impôs: por que essa resistência

obstinada em designar como crime a morte de milhões de pessoas durante a coletivização agrícola na União Soviética, por exemplo? Como se manter firme apesar da repressão em Berlim, Budapeste, Praga? ..

Atualmente na Europa, como o **Leste** não existe mais, esse problema já nem se coloca. Mas na América Latina, de um modo geral, os militantes dos direitos humanos ainda têm o seu "Leste". Ele se chama Cuba. O regime de Castro, com efeito, continua a gozar de boa reputação no seio dos militantes dos direitos humanos, apesar de sua recente — e sem nenhuma dúvida sincera — adesão aos valores democráticos.

Como explicar essa renitente simpatia pelo regime cubano, malgrado o fato de que se trata, sem nenhuma dúvida, de uma ditadura já trintenária? Certo, é verdade que a ditadura de Castro nunca perpetrou delírios genocidas do tipo perpetrado pelo "Khmer Vermelho" no Cambodja; que ela nunca promoveu "expurgos" de dimensões stalinianas; que a tortura sistemática de prisioneiros nunca fez parte dos hábitos "normais" do regime — o próprio "Líder máximo", aliás, sendo um adversário resoluto dessas práticas tão comuns nas ditaduras latino-americanas (ver CLERC, 1988: 237 e 259). Tudo isso é verdade mas a verdade incômoda continua de pé: face às exigências dos "direitos-liberdades", o regime cubano permanece uma típica "ditadura do proletariado". Assim, como explicar essa simpatia aparentemente anacrônica?

Ocorre que, como disse certa vez um dos líderes da teologia da libertação no Brasil, Frei Betto, essa ditadura "traz (...) vida a seu povo" (BETTO, 1986). Entendamos: a vida no sentido mais elementar do termo — isto é, o milagre que se reproduz cotidianamente pelo simples efeito de se poder comer três vezes por dia, o que não é algo sem importância numa região do mundo onde ferozes ditaduras de direita substituem o "populismo" quando este já não é capaz de manter o povo pobre num estado de miséria que a sensibilidade moderna considera inaceitável. O relato de um jornalista francês (ou seja: não latino-americano) diz tudo: "O mínimo vital, e isso é um ponto de honra da revolução, está assegurado a todos que permaneceram [na ilha]. Se bem que isso já tenha sido repetido à saciedade, é preciso redizer que não existem mendigos em Cuba, nem crianças desnutridas ou doentes sem cuidados, nem idosos deixados sem recursos. (...) É um imperativo da honestidade dizer que

Cuba é mais humana do que a maior parte dos outros países subdesenvolvidos, na medida em que o verdadeiro fator de vergonha, que não é a pobreza mas a desigualdade escandalosa, lá é imperceptível” (CLERC, 452-453).



Se bem que bastante próximas, a literatura e a reflexão política têm cada uma sua própria especificidade. O lugar-comum, por exemplo, que na primeira é um defeito imperdoável, na segunda reflete às vezes uma verdade solidamente estabelecida. Podemos assim concluir da seguinte forma: enquanto a democracia não conseguir resolver — ou pelo menos a levar a sério... — a questão social, ela não terá nenhuma chance nesta parte do mundo. Nem ela nem os direitos humanos.

BIBLIOGRAFIA

1. ARENDT, Hannah. **Essai sur la Révolution**, Paris, Gallimard, 1967.
2. ————. **Penser l'Événement**, Paris, Belin, 1989.
3. ARON, Raymond. **Mémoires**, Paris, Julliard, 1983.
4. BETTO, Frei. Entrevista dada ao jornal **Folha de S. Paulo**, 10.05.86.
5. BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
6. CLERC, Jean-Pierre. **Fidel de Cuba**, Paris, Ramsay, 1988.
7. COUTINHO, Carlos Nelson. **A Democracia Como Valor Universal**, Rio de Janeiro, Salamandra, 1984.
8. ————. Comentário publicado em **As Esquerdas e a Democracia**, Rio de Janeiro, Paz e Terra/CEDEC, 1986.
9. FANON, Frantz. **Les Damnés de la Terre**, Paris, La Découverte, 1987.
10. FERRY, Luc e RENAUT, Alain. **Philosophie Politique 3 — Des droits de l'homme à l'idée républicaine**, Paris, PUF, 1985.
11. FURET, François. "Le Destin d'une Idée", in **Courrier de l'UNESCO**, Paris, junho de 1989.

Os direitos humanos como síntese da igualdade e da liberdade

12. GENRO, Tarso. **Introdução Crítica ao Direito**, Porto Alegre, Sérgio Fabris, 1988.
13. GEREMEK, Bronislaw. **La Potence ou la Pitié**, Paris, Gallimard, 1987.
14. GÓMEZ, José María. **Direitos do Homem, Política e Autoritarismo no Cone Sul**, mimeo, sem data (s/d).
15. HAYEK, citado por FERRY e RENAUT, op. cit.
16. HOBBS, citado por ROSANVALLON, Pierre. **La Crise de l'Etat-Providence**, Paris, Seuil, 1984.
17. LEFORT, Claude. **L'Invention Démocratique — Avant-propos**, Paris, Fayard, 1981.
18. ————. **A Invenção Democrática**, São Paulo, Brasiliense, 1983.
19. ————. **Essais sur le Politique — XIXe. et XXe. siècles**, Paris, Seuil, 1986.
20. MARX, Karl. **A Questão Judaica**, Lisboa, Cadernos Ulmeiro, 1978.
21. ————. **O Capital** (Livro I, vol. I), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
22. NEP (Núcleo de Estudos Para a Paz e Direitos Humanos). **O Direito Achado na Rua**, Brasília, UNB, 1987.
23. REIS FILHO, Daniel Aarão. "Um Mundo de Ponta Cabeça", in **Teoria & Debate**, São Paulo, n. 8, 1989.
24. RODRÍGUEZ, Eduardo. "Los Servicios Legales, los Nuevos Movimientos Sociales y los Procesos de Transformación en América Latina", texto apresentado no colóquio **Sociologia Jurídica en América Latina**, Oñati, Espanha, 1990.
25. ROSANVALLON, Pierre. **La Crise de l'Etat-Providence**, op. cit.
26. THIBAUD, Paul. "Droit et Politique", in **Esprit**, Paris, março de 1980.

27. TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la Démocratie en Amérique — II**, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

28. VIOLA, Eduardo, e MAINWARING, Scott. "Novos Movimentos Sociais — Cultura Política e Democracia: Brasil e Argentina", in **Uma Revolução no Cotidiano? — Os Novos Movimentos Sociais na América Latina**, São Paulo, Brasiliense, 1987.

29. WEFFORT, Francisco. **Por Que Democracia?**, São Paulo, Brasiliense, 1984.

