

SENTIDO FILOSÓFICO DOS
DIREITOS HUMANOS

Leituras do pensamento contemporâneo 3

Paulo César Carbonari
Organizador

Castor M. M. Bartolomé Ruiz
Ésio Francisco Salvetti
Nilva Rosin
José André da Costa
Iltomar Siviero
Alcione Roberto Roani
Evandro Pontel
Olmaro Paulo Mass
Paulo César Carbonari
Leandro Gaspar Scalabrin

SENTIDO FILOSÓFICO DOS
DIREITOS HUMANOS

Leituras do pensamento contemporâneo 3

Passo Fundo
IFIBE
2013

© 2013, Editora IFIBE

Coleção Filosofia e Direitos Humanos

Editor: Paulo César Carbonari

Co-Editor: José André da Costa

Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE)

Mantido pelo Instituto da Sagrada Família

Diretor Geral: José André da Costa

Diretor Pedagógico: Paulo César Carbonari

Diretor Administrativo: Iltonar Siviero

Vice-Diretor Pedagógico: Valdevir Both

Vice-Diretor Administrativo: Moacir Filipin

Edição: Editora IFIBE

Organização: Paulo César Carbonari

Capa e projeto gráfico: Diego Ecker

Diagramação e normatização: Wanduir R. Sausen

Impressão e acabamento: Gráfica Berthier

Editora IFIBE

Rua Senador Pinheiro, 350 – Rodrigues

99070-220 – Passo Fundo – RS

Fone: (54) 3045-3277

E-mail: editora@ifibe.edu.br

Sítio: www.ifibe.edu.br

CIP – Catalogação na Publicação

S474 Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo 3 / organizador Paulo César Carbonari; Castor M.M. Bartolomé Ruiz ... [et al.] – Passo Fundo: IFIBE, 2013. 240 p. ; 21 cm – (Coleção Filosofia e Direitos Humanos; v.3)

ISBN: 978-85-8259-006-5

Inclui bibliografia

1. Direitos Humanos – Brasil. 2. Direitos fundamentais – Aspectos filosóficos. I. Carbonari, Paulo César, coord. II. Ruiz, Castor M. M. Bartolomé. III. Título.

CDU: 342.7(81)

Catalogação: Bibliotecária Daniele Rosa Monteiro - CRB 10/2091

2013

Proibida reprodução total ou parcial nos termos da lei.
Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE

Para todos e todas que
lutam para que a justiça não seja só uma promessa e seja, sim,
a “justiça às vítimas”; para que nenhuma violação se repita
e para que os direitos humanos de todas as pessoas
sejam realizados, no cotidiano!

Agradecemos
ao IFIBE, por oportunizar espaço de pesquisa e reflexão;
aos/às pesquisadores/as, por partilhar conhecimento;
aos/às leitores/as por confiar no que lhes apresentamos.

SUMÁRIO

Apresentação	11
Prefácio	
A relação paradoxal da filosofia e os direitos humanos.....	15
<i>Castor M.M. Bartolomé Ruiz</i>	
Giorgio Agamben	
(Des)governo da vida humana e direitos humanos.....	45
<i>Ésio Francisco Salvetti</i>	
Walter Benjamin	
Direitos humanos, memória e esquecimento.....	71
<i>Nilva Rosin</i>	
Jacques Derrida	
Direitos humanos: “hiatos” entre direito, política e justiça	91
<i>José André da Costa</i>	
Enrique Dussel	
Filosofia da libertação e direitos humanos.....	117
<i>Iltomar Siviero</i>	

Ronald Dworkin

Dos direitos fundamentais ao igualitarismo liberal 141

Alcione Roberto Roani

Johann Baptist Metz

Memória, política e direitos humanos 167

Evandro Pontel

Olmaro Paulo Mass

Raimon Panikkar

Interculturalidade e direitos humanos..... 187

Paulo César Carbonari

Slavoj Žižek

Em nome dos direitos humanos,

contra os direitos humanos! 209

Leandro Gaspar Scalabrin

APRESENTAÇÃO

Não somos nada sem direitos. Os direitos não são nada sem nós.
Joaquín Herrera Flores

*A sociedade dos direitos humanos deve ser a instituição na qual
ninguém seja abandonado.*
Fernando Savater

A presença dos direitos humanos na formação da educação formal, básica e superior, passou a ser uma exigência normativa depois do advento das Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, definidas pelo Conselho Nacional de Educação e publicadas no final de maio de 2012. Assim, por um motivo a mais, esta coletânea se soma ao esforço de oferecer subsídios para que a educação em direitos humanos se realize em todas as áreas do conhecimento e em todos os campos do saber.

A reflexão filosófica comparece ao debate dos direitos humanos com a sua palavra problematizadora, crítica e construtiva. Não se esgota em oferecer teorias ou definições, por mais que também as apresente. Ela se ocupa de refletir e fazer refletir sobre as muitas e múltiplas possibilidades de compreensão e de

expressão da dignidade humana. Mais do que isso, pretende problematizar o que dá sentido a esta aspiração humana que se faz desejo e obra efetiva. Nisso se justifica o título que busca o *Sentido filosófico dos direitos humanos*.

Os ensaios aqui reunidos se somam aos que os antecederam nos dois volumes anteriores para oferecer subsídios para que as posições estudadas sejam conhecidas, discutidas, analisadas, criticadas, completadas. Reiteramos que a escolha das posições, em grande medida aleatória, estriba-se na prática de cada um/a dos/as pesquisadores/as. Mais do que simples preferências, indica para a abertura ao diálogo com as diversas posições e enfoques possíveis sobre os direitos humanos.

O terceiro volume reúne ensaios que, como nos volumes anteriores, são organizados pela ordem do sobrenome do autor ao qual cada um é dedicado. Foram produzidos por professores/as e colaboradores/as do IFIBE.

O Prefácio é escrito na forma de uma reflexão crítica que faz um diagnóstico profundo sobre os direitos humanos e sua relação com a filosofia. O professor *Castor M. M. Bartolomé Ruiz*, seu autor, a quem agradecemos a gentileza da colaboração, trata de mostrar a paradoxalidade da relação entre filosofia e direitos humanos retomando aspectos históricos e sistemáticos desta problemática que instiga à reflexão e à ação.

Uma das vozes ativas no debate atual sobre os direitos humanos, Giorgio Agamben, é trazido à obra pelo texto de *Ésio Francisco Salvetti*, que trata de relacionar a crítica biopolítica à forma como os direitos humanos têm se prestado a processos de desumanização, ou seja, à forma como tem se dado o que chama de (des)governo da vida humana e sua relação com os direitos humanos.

A professora *Nilva Rosin* retoma a contribuição de um clássico da Teoria Crítica, Walter Benjamin, que mesmo não tendo podido viver o momento do reconhecimento formal

dos direitos humanos no pós-Segunda Guerra, já que sucumbiu vítima da perseguição nazista, tem uma contribuição fundamental para ajudar a refletir sobre a relação direitos humanos, memória e esquecimento.

A desconstrução como agenda filosófica é apresentada no artigo que trata do pensamento de Jacques Derrida. O professor *José André da Costa* mostra o que entende serem os direitos humanos como “hiatos” entre direito, política e justiça.

A contribuição crítica e ao mesmo tempo libertária e engajada aos processos de transformação na latino-américa de Enrique Dussel é trazida por *Iltomar Siviero*. Apresenta a relação entre a proposta de uma filosofia da libertação e os direitos humanos.

Um dos mais influentes filósofos políticos contemporâneos do mundo anglo-saxão, Ronald Dworkin, é apresentado por *Alcione Roberto Roani*. O texto faz uma relação entre os direitos humanos *qua* direitos fundamentais e o igualitarismo de recorte liberal. Traz à roda uma das vozes mais importantes do liberalismo político atual.

A proposta teológico-filosófica de Johann Baptist Metz é trazida ao diálogo no artigo de *Evandro Pontel e Olmaro Paulo Mass*. Nele sistematizam a posição deste influente pensador protestante no pós-Segunda Guerra no que diz respeito à relação entre memória, política e direitos humanos.

O pensamento do jesuíta basco-indiano Raimon Panikkar é trazido para o debate pela mão de *Paulo César Carbonari* que reconstrói a proposta de uma hermenêutica diatópica como base da interculturalidade. Somente em relações de interculturalidade é que se abre a possibilidade de direitos humanos serem diálogo e transformação, e não seu inverso.

O polêmico Slavoj Žižek é apresentado por *Leandro Gaspar Scalabrin*. O artigo faz uma reconstrução da posição crítica do pensador esloveno que hoje já é do mundo e problematiza o que chama de “em nome dos direitos humanos, contra os direitos humanos”.

O volume que apresentamos é mais uma pequena contribuição ao debate e à construção do diálogo crítico e criativo que desejamos se traduza em ação concreta de afirmação da dignidade humana no cotidiano de todas as pessoas. Esperamos que sirva de aperitivo intelectual e político para quem se dedica à reflexão e à prática dos direitos humanos no sentido de que, ao saborear os textos nele contidos, sintam-se motivados a ir às fontes e a aprofundar e a ampliar o diálogo com os textos dos próprios autores aqui apresentados.

Passo Fundo, no Dia da Mãe Terra, 22 de abril de 2013.

Paulo César Carbonari
Coordenador do Grupo de Pesquisa
Organizador

PREFÁCIO
A RELAÇÃO PARADOXAL DA FILOSOFIA E OS
DIREITOS HUMANOS

*Castor M. M. Bartolomé Ruiz**

1. O humano é indefinível e sua condição é perpassada pelo paradoxo. A relação do humano com o direito também é paradoxal. Tal condição já aparece ao percebermos que o mesmo direito que protege a vida humana a ameaça. O ser humano necessita do direito para defender-se da violência, contudo esse mesmo direito utiliza-se da violência para se impor como direito legítimo (BENJAMIN, 2012, p. 213-216). O direito protege com aquilo que ameaça, a violência. Ele é o recurso político que possibilita proteger e garantir, sempre fragmentariamente, a dignidade humana, mas se tornou também o instrumento biopolítico para normatizar a vida (FOUCAULT, 2008). O direito protege e ameaça, defende e normatiza.

* Doutor em Filosofia, Professor e Pesquisador Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNSINOS, Coordenador da Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e Violência, Governo e Governança <http://www.unisinos.br/catedra/direitos_humanos/>.

A condição paradoxal não é específica do direito, ela é inerente a todas as criações humanas por serem constitutivas do modo humano de ser. O bem e o mal não são naturalmente aferidos da natureza das coisas, nem das instituições; são relativos, históricos. Esta relatividade se encontra mediada por um critério ético que, sendo histórico, não é relativo: a alteridade humana. A alteridade humana julga a validade do direito. A validade de sua justiça é correlativa à defesa efetiva das pessoas e sua legitimidade fica invalidada como injusta quando opera como dispositivo de normatização e controle (LEVINAS, 2000).

A relação entre a filosofia e os direitos humanos não escapa à condição paradoxal do humano. Ela se estabelece no *arché* da filosofia. Mapear essa relação implica, necessariamente, apontar alguns indícios arqueológicos através dos quais se vincularam estas duas grandes práticas discursivas: filosofia e direitos humanos. A arqueologia haverá de implicar os dois grandes conceitos que articulam os discursos: o humano e o direito. Como o humano e o direito se articularam filosoficamente? Como essa articulação chegou a construir o atual discurso dos direitos humanos? Estas duas questões, sem dúvida, requereriam por si só amplas pesquisas que excedem em muito o objetivo deste escrito. Contudo, propomos alinhar algumas teses a respeito delas.

As implicações filosóficas do humano e do direito encontram-se perpassadas pelo paradoxo, tornando-se, em muitos casos, uma relação extremamente contraditória, como veremos. Indiciaremos essa implicação em três registros discursivos: o discurso da fundamentação filosófica dos direitos humanos; a construção de uma filosofia crítica dos direitos humanos; e o desenho da alteridade humana como critério ético das relatividades paradoxais dos direitos humanos.

Discurso da fundamentação filosófica dos direitos humanos

2. Um primeiro indício arqueológico da relação da filosofia com os direitos humanos denota que há uma pluralidade de discursos filosóficos construídos para tentar fundamentar a origem e o sentido último dos direitos humanos. Esta grande tradição tende a outorgar à filosofia a responsabilidade por garantir a fundamentação última dos direitos humanos. Nenhum outro discurso poderá efetuar a argumentação necessária a respeito do fundamento dos direitos humanos, a não ser a filosofia.

Esta tradição filosófica parte do princípio de que há princípios (universalmente válidos) e que é possível encontrar um fundamento último do humano e da sociedade. Nas sociedades pós-metafísicas nas quais vivemos parece ser cada vez mais urgente (re)construir uma fundamentação filosófica dos direitos humanos. Sem essa fundamentação pareceria que os direitos humanos, como o conjunto dos valores éticos, não teriam validade e perderiam legitimidade. O relativismo ético no qual estamos mergulhados parece dilapidar a solidez dos princípios de qualquer discurso ético ou político, a não ser que tenha uma fundamentação filosófica última.

A fundamentação última dos princípios haverá de ser transcendental ou naturalista, sendo o naturalismo, em última instância, uma forma de transcendentalidade da natureza. A fundamentação transcendental dos direitos humanos foi arquitetada por várias vias. Em seu conjunto se pretendeu construir sólidos discursos transcendentais sobre a universalidade dos princípios. Desta forma se pretendeu escapar à convulsão das contingências históricas do humano. Nessa hipótese, tais princípios poderiam ser encontrados na racionalidade, na linguagem, na natureza humana ou na natureza da sociedade. Sua transcendentalidade os torna universal-

mente válidos para todos. Eles seriam o fundamento último dos direitos humanos e sua universalidade constituiria uma exigência da natureza dos princípios. Os *a priori* aferidos da racionalidade humana, da linguagem, da natureza, etc., seriam uma realidade meta-histórica que permaneceria incondicionada e imutável na diversidade das subjetividades humanas. Eles seriam os incondicionados que a tudo condicionam. A racionalidade e a linguagem, por exemplo, existiriam através dos apelos *a priori* universais e meta-históricos que possibilitam o pensar humano. A fundamentação dos direitos humanos também procurou encontrar nesses universais transcendentais os critérios para serem apresentados como universalmente válidos no tempo e no espaço. Eles seriam o fruto de uma racionalidade consensual de caráter universal.

3. Um elemento universal amplamente argumentado para fundamentar os direitos humanos é a natureza humana. Apresenta-se a natureza humana como uma realidade dada, universalmente válida e necessariamente existente em todos os seres humanos, em todas as sociedades e em todas as culturas. Uma natureza humana definida biológica ou racionalmente demandaria a existência de leis universais dadas pela própria natureza. Essas leis naturais seriam o fundamento do discurso dos direitos humanos. Este, por sua vez, deveria proteger a natureza humana, mas também deveria submeter-se, como discurso, às leis dessa natureza.

Esta tradição discursiva procura encontrar o fundamento último ou primeiro dos direitos humanos num determinado conceito de natureza humana que possibilitaria deduzir um conceito de direito natural. O instrumento utilizado para articular a relação entre natureza humana e direito natural costuma ser uma particular (por ser ocidental) concepção da racionalidade humana. A origem deste discurso costuma remeter, ainda que com certos matizes, já à filosofia grega de Aristóteles. É comum identificar em Santo Tomás de Aquino,

o representante da escolástica medieval, o que desenvolveu de forma mais sólida o conceito de lei natural de Aristóteles. Santo Tomás de Aquino criou o marco teórico em que o direito natural e a natureza humana encontram uma fundamentação bem definida. Esta seria a base do posterior desenvolvimento do discurso dos direitos humanos a partir do direito natural.

4. Na modernidade as duas grandes escolas, empiristas e racionalistas, também influenciaram fortemente a procura por uma fundamentação da natureza humana. Os empiristas, Hobbes e Locke, pretenderam encontrar o fundamento primeiro da sociedade e do pensamento no “estado de natureza”. Esse estado de natureza se define por um conjunto de leis naturais dadas pela natureza humana. Elas determinariam o modo correto, natural, de construir a sociedade e o direito. A dificuldade começa ao tentar especificar quais são as leis naturais. Hobbes implantou como primeira lei natural o *co-natus*, que leva inexoravelmente a cada um dos humanos a tentar sobreviver numa competição inevitável contra o outro. *Homo homini lupus* seria, para Hobbes, a lei natural necessária que origina o direito e o Estado como estrutura violenta que deve defender a cada humano do outro humano, também violento por natureza.

Locke aceita várias teses de Hobbes, mas matiza a compulsividade de algumas leis naturais outorgando à racionalidade o papel de dirimir conflito entre os interesses próprios e o respeito aos do outro. A tradição filosófica empirista ampliou-se ao longo destes séculos, mas a marca originária da procura de uma fundamentação natural continua ativa. Na atualidade talvez as diversas filosofias naturalistas, filosofias da mente e até filosofia e neurociência, tendem a procurar o registro explicativo do comportamento humano em determinados recortes biológicos como o código genético, o sistema neurológico, o sistema hormonal, etc. Estes registros biológicos teriam as chaves da fundamentação natural daquilo que deveríamos entender por direito e por ética.

A tradição da filosofia racionalista seguiu outros rumos ao tentar definir uma fundamentação dos direitos naturais, embora também tenha se cruzado em muitos conceitos com o empirismo. O conceito de estado de natureza foi assumido por grande parte dos pensadores racionalistas, entre eles Rousseau. Contudo, Rousseau interpreta a natureza humana a partir de uma severa crítica à compreensão hobbesiana da competição selvagem. Para Rousseau, a natureza humana individual tende ao bem, sendo que é a sociedade que a corrompe. Neste caso, o direito existe para compensar aquilo que foi corrompido na natureza.

Descartes resgatou (de Platão) e popularizou a hegemonia de uma determinada visão da racionalidade humana como essência transcendental dada para todas as pessoas de forma universal e necessária. O caráter transcendental da racionalidade é o fundamento último dos princípios universais racionais que devem garantir a verdade e a legitimidade dos discursos. Bem é verdade que Descartes criou uma moral (provisória) até conseguir encontrar os princípios intuitivos que fundamentassem uma moral definitiva com validade universal e necessária. Seja como for, paradoxalmente, Descartes não conseguiu criar uma moral definitiva e ficou na moral provisória.

Foi Kant, entre outros, que assumiu para si essa grande tarefa do racionalismo. Sem dúvida, um dos maiores filósofos das luzes, Kant se propôs a confrontar-se com o desafio cético de Hume e a encontrar um fundamento último, racional, para a moral e o direito. Os *a priori* transcendentais da sua *A crítica da razão prática* constituem, até hoje, uma referência necessária para quem procura encontrar um fundamento racional dos direitos humanos.

5. A filosofia racionalista contemporânea fez uma releitura muito aberta e plural de Kant e da fundamentação racional dos primeiros princípios. Várias perspectivas se conjugaram neste empenho. Há filosofias que procuram e identificam na lingua-

gem princípios transcendentais através dos quais se viabiliza o modo de ser da própria linguagem humana. É notável, neste sentido, o debate havido entre Noam Chomsky e Michel Foucault a respeito da natureza humana (FOUCAULT, 2003, p. 87-132). No desafio destes objetivos também se encontram propostas filosóficas tão importantes como as teorias do consenso, de Habermas e Apel, e a teoria da justiça formulada por John Rawls. As releituras que estes autores fazem de Kant permite-lhes ir além do engessamento de muitos *a priori* kantianos, propondo, contudo, outros *a priori* que constituiriam a fundamentação primeira do direito, da justiça, da ética. Com eles se escaparia do relativismo ético.

Construção da filosofia crítica dos direitos humanos

6. Os paradoxos da filosofia e os direitos humanos ficam explícitos na pluralidade das abordagens. O pluralismo já é condição do paradoxo. A filosofia crítica é uma tradição filosófica mais recente. Ela mesma é uma vertente plural em que se conjugam diversas perspectivas do crítico e vários métodos para entender a condição crítica da filosofia.

O paradoxal deste enfoque é que Kant representa também a primeira referência da filosofia crítica moderna. Afinal, Kant fez da crítica o substantivo do seu projeto filosófico: *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática*, *Crítica do juízo...* Para Kant, a crítica é o método necessário para sair da menoridade. Sem crítica permaneceremos na consciência ingênua, na superstição, no senso vulgar e banal das coisas. A crítica, para Kant, é o método das luzes, da razão ilustrada, do sujeito moderno que não se conforma em receber o conhecimento tradicional e o submete à crítica. A crítica é, para Kant, também, um método filosófico que se junta ao método racionalista

transcendental. A crítica proposta por Kant visa conhecer os limites do pensamento e da moral. Podemos dizer, já a partir de Kant, que a filosofia crítica é uma filosofia dos limites. É a filosofia do limiar porque se situa no limiar da filosofia e concomitantemente problematiza seus limites.

Uma primeira variável, um desvio, da filosofia crítica aparece na relação que se estabelece entre o conhecimento e seu limite. A proposta kantiana era conhecer os limites do conhecimento com o objetivo ajustar o modo de conhecer aos limites dados. Neste caso, o limite *a priori* do conhecer é a limitação *a posteriori* do que podemos conhecer. O limite, em Kant, é natural, transcendental, intocável. Ele é a norma *a priori* que submete o modo humano de ser de forma universal e necessária. O limite, para Kant, por ser transcendental e natural, não pode ser problematizado e deve ser aceito como imperativo transcendental epistemológico ou moral categórico.

Para Kant, os limites do conhecimento e da moral eram definidos naturalmente pelos *a priori* transcendentais. Tal concepção do limite exigia pensar um sujeito transcendental (racional, universal) determinado pelos limites *a priori* da racionalidade transcendental. A filosofia crítica posterior problematiza criticamente os *a priori* da racionalidade ocidental ao extremo de caracterizar a própria racionalidade humana como uma forma histórica do ser humano se relacionar com a realidade. Não haveria uma racionalidade única, universal e necessária, mas a mesma racionalidade seria um produto das condições históricas e do modo como os seres humanos lidamos com a realidade.

A filosofia crítica contemporânea não se conformou em deixar os limites fora da crítica e se dispôs a questionar os limites (pro)postos ao conhecimento como sendo limites histórico-culturais, mais do que limites naturais. Assim, o limite se tornou o objeto crítico da filosofia (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). E a filosofia se transformou numa filosofia crítica dos limites, com o objetivo de explorar as possibilida-

des de expandir os limites, de abrir as limitações. A filosofia crítica fez da crítica do limite o método filosófico para desconstruir os presumidos naturalismos e transcendentalidades conferidas aos limites *a priori*. A crítica se transformou em desconstrução filosófica. O primeiro objeto da filosofia seria desconstruir os limites fabricados como naturais como condição necessária para possibilitar novas perspectivas críticas do pensar e do fazer. Sem essa desconstrução estaríamos presos nos limites impostos pelo próprio pensamento como sendo limites naturais ou transcendentais (DERRIDA, 1991; 2001). A filosofia crítica desconstruiu os limites transcendentais da racionalidade ocidental fazendo aparecer a razão plural, a razão simbólica, o imaginário racional, a versatilidade da racionalidade estética e as potencialidades da racionalidade mística, entre outras várias formas de pensar criticamente a racionalidade.

7. Os chamados filósofos da suspeita, Freud, Marx e Nietzsche, em muito contribuíram, cada um desde a sua perspectiva, para romper os rígidos limites traçados pela racionalidade transcendental. Nas grandes avenidas de pensamento crítico abertas por estes pensadores desenvolveram-se profícuos discursos filosóficos em que a crítica se fez aparecer como marca do fazer filosófico. O epíteto de “Teoria Crítica” serviu para reconhecer o conjunto de pensadores da chamada Escola de Frankfurt, na sua primeira geração, que fizeram da crítica da razão instrumental um objeto filosófico. Entre eles Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Fromm. Mas também a crítica constitui o método filosófico de um conjunto de pensadores mais independentes como Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort e outros inclassificáveis (porque toda classificação limita) como Foucault, Derrida, Deleuze, etc., até desembocar em pensadores contemporâneos como Giorgio Agamben, Zigmunt Bauman, Alain Badiou, Jean Luc Nancy, Slavoj Žižek, Roberto Esposito, etc. Na filosofia destes autores a crítica se tornou um método de fazer

filosofia e a filosofia uma ferramenta crítica de pensar o real. A rigor não mais poderíamos falar no singular de filosofia crítica e sempre haveria que enunciar o plural, filosofias críticas, como condição da própria crítica filosófica.

As filosofias críticas pensam a indeterminação dos limites, ou o limite como indeterminação impossível. O ser humano é o sem fundo, uma fenda inexorável em quem não é possível encontrar um fundamento último. Ele é infundado e infundável, sendo sua falta de fundamento o princípio que lhe possibilita agir criativamente e não naturalmente. O sem fundo humano torna-o um sujeito não natural, ao menos no modo como os outros objetos da natureza são naturais. Ele não tem um fundamento natural que explique seu agir e só pode (se) explicar sua potencialidade de agir criativamente porque não está preso a uma essência natural pré-definida. O sem fundo humano cria uma des-fundamentação pouco confortável para a racionalidade funcional. Ele escapa a todas as categorias racionais dos primeiros princípios significando-as sempre simbolicamente como formas possíveis de ser sem nunca ser formas naturais de agir.

No marco das filosofias críticas a relação entre a filosofia e direitos humanos aparece muito mais problematizada. A própria relação se torna problemática. Já não se acalenta a tranqüila e unidirecional racionalidade do direito como simples protetor e defensor do humano, mas se percebe seu obscuro e silenciado interesse pelo qual o direito captura e ameaça a vida. As filosofias críticas não se limitam a prospectar formas ideais de relacionar o direito com a vida, mas se propõem a desmascarar arqueologicamente as sorrateiras armadilhas através das quais a vida ficou capturada pelo direito. Seu objetivo crítico também é perceber como essa captura se tornou um dispositivo de poder legítimo que legitima as formas de poder constituídas. As filosofias críticas não pretendem desenhar modelos ideais de relação, mas se limitam (e talvez este seja um dos seus limites) a mostrar a genealogia dos dispositivos de poder do nosso presente.

8. A crítica filosófica mostra que, desde suas origens, há uma relação paradoxal entre a vida humana e o direito. Uma primeira questão problemática originária desta relação encontra-se na definição de quem é humano, ou de quem pode ser considerado plenamente humano. Os gregos partiam do princípio natural, para eles incontestável, de que os seres humanos não eram iguais por natureza, pelo contrário, sua desigualdade evidente indicava uma natureza desigual.

Eles defendiam a tese, por exemplo, de que há uma natureza desigual, não só diferente, entre homens e mulheres que torna os homens naturalmente superiores. Para os gregos, a natureza criou seres humanos com naturezas diferentes, o que impediria reconhecer nos outros humanos desiguais um semelhante já que eles não são diferentes na natureza senão desiguais por natureza. Só se poder reconhecer um semelhante entre os iguais por natureza. O princípio da desigualdade natural dos seres humanos foi o substrato ideológico pelo qual os bárbaros, assim como o conjunto dos estrangeiros, eram considerados naturalmente inferiores aos gregos, e depois aos romanos. Este princípio provava que a natureza destinou os bárbaros a serem seres humanos naturalmente inferiores que deveriam obedecer. Foi o que Aristóteles afirmou no I Livro da obra *A política*:

A mesma natureza criou certos seres para mandar e outros para obedecer, ambos se reúnem pelo instinto de conservação. Ela quis que o ser dotado de razão e prudência mande, e aquele que por condições físicas pode executar os mandatos, obedeça. Nesta segunda sociedade procuram o amo e o escravo o seu interesse comum (ARISTÓTELES, 1996, p. 28).

Não é de estranhar que no século XVI Ginés de Sepúlveda, em sua obra *Democrates Primus* (1531)¹ e nos debates das cortes da coroa espanhola de Valladolid, defendesse que os indígenas do novo mundo eram os seres inferiores por

1 Há tradução para o espanhol pela Tecnos, de Madrid (referência completa ao final).

natureza que Aristóteles mencionava. Com base na autoridade moral indiscutível outorgada a Aristóteles, Ginés de Sepúlveda defendia o direito natural dos espanhóis e europeus em colonizar, dominar e submeter estes seres inferiores por natureza. Também não é casualidade que fosse no “entreviro dialético” do debate filosófico e político sobre a (i)legitimidade da colonização europeia dos novos povos que filósofos como Francisco de Vitória e Bartolomé de Las Casas criassem uma nova filosofia dos direitos naturais dos indígenas para se contrapor às teses colonialistas de Ginés de Sepúlveda. Na obra *Releitura de Índias*, Francisco de Vitória tenta construir um novo discurso dos direitos naturais dos indígenas, reconhecendo na natureza humana dos indígenas um semelhante com direitos naturais invioláveis (VITÓRIA, 1975). O direito de conquista esgrimido por Ginés de Sepúlveda e os partidários do direito de colonização se apoiava no antigo direito romano do direito dos civilizados sobre os bárbaros que, neste caso, se traduzia na superioridade natural dos civilizados europeus sobre os indígenas selvagens. Foi Bartolomé de Las Casas, talvez o crítico mais feroz destas teses, que arguiu a favor os direitos naturais dos indígenas, inclusive direitos culturais, como princípios divinos da natureza invioláveis que deslegitimavam radicalmente a qualquer tipo de colonização. Para Bartolomé de Las Casas (2005), o direito natural dos indígenas invalida qualquer tese de superioridade de uma civilização ou cultura sobre outra.

Arqueologia de um paradoxo

9. Embora o princípio da desigualdade natural tivesse sido hegemônico nas sociedades antigas, inclusive fosse aceito como verdadeiro pelas classes dominadas, foram, primeiramente, os sofistas que questionaram a tese filosófica da desigualdade natural. Depois os estóicos ampliaram sua

argumentação, sendo o cristianismo quem efetivou o reconhecimento social da igualdade de todos os seres humanos como semelhantes. O cristianismo fez da fraternidade um princípio moral que a revolução francesa proclamou como princípio político.

Para compreendermos criticamente a relação da filosofia e os direitos humanos haveremos de rastrear essa relação nas origens históricas, já que muitas dessas tensões ainda nos pertencem. A arqueologia deste paradoxo nos remete à origem histórica do direito ocidental nas chamadas *oikos* gregas ou *domus* romanas, as casas, assim como aos *lares* e *gens*, famílias. As famílias e as casas (*gens/oikos*; *lares/domus*) foram o espaço originário do direito ocidental. Nele se teceu a paradoxal relação de proteção e captura de vida humana pelo direito que até hoje não conseguimos superar.²

As sociedades greco-romanas, sendo de origem indo-europeia, compreendiam as *oikos* e *domus* como espaços com um direito próprio. Um direito sagrado que protegia e submetia a todos os que a elas pertenciam. As casas eram espaços sagrados com um direito próprio. Elas normalmente estavam constituídas por um conjunto de famílias vinculadas à autoridade soberana de um *Pater Famílias*. Cada família, por sua vez, poderia ter um amplo conjunto de indivíduos, desde o pai, a mãe, os filhos, mas também os empregados, os agregados das terras (chamados de clientes), os escravos. As várias famílias de uma casa estavam acolhidas e submetidas ao mesmo direito sagrado, cuja autoridade máxima era sempre reconhecida num *Pater Famílias* ou um *Eupátrida*. O que constituía a casa era o direito sagrado, o direito a ter um direito próprio. Esse direito protegia e submetia ao mesmo tempo. Esse direito não era positivo, era herdado. Ninguém poderia criar uma família ou casa sem pertencimento à genealogia que dava o direito a ter direito.³

2 Sobre a importância jurídico política das *oikos* e *domus* aconselhamos a obra *A cidade antiga* (COULANGES, 1988).

3 Na perspectiva das *polis* antigas, a origem do direito está vinculado ao caráter sagrado dos *gens* e dos *lares* ver a obra *A cidade antiga* (COULANGES, 1988, p. 100).

Pertencer a uma casa dava proteção frente à violência dos outros, mas submetia o indivíduo ao regime autoritário do *Pater Famílias*. O regime de soberania imperante nas casas é concomitante ao direito que protegia seus membros das violações externas. Se alguém não formasse parte de uma casa era um indivíduo abandonado de todo direito e exposto a qualquer violência. Um *homo sacer*, uma pura vida nua.⁴ Se optasse por pertencer a uma casa, teria que se submeter ao direito absoluto do *Pater Famílias* que tinha poder de vida e morte sobre todos os que estavam sob sua jurisdição. Na sua origem, o direito protege e captura a vida humana.

Poderíamos dizer que a genealogia do direito em relação à vida humana se caracteriza por uma longa e paradoxal história de tensões, desvios, rupturas, avanços e retrocessos cujo ponto de atrito é, de um lado, a permanente tentativa do direito (utilizado pelas elites dominantes) de capturar a vida humana e, de outro lado, a constante insurgência da vida (das classes oprimidas) para fazer do direito seu instrumento de defesa. O direito não pode defender definitivamente a vida humana, mas a vida sem direitos está condenada à pura violência. Uma vida abandonada pelo direito é uma vida totalmente vulnerável, exposta a uma morte sem imputabilidade. A vida procura no direito um amparo para ser e existir, porém, paradoxalmente, o direito a ampara com violência e a defende ameaçando-a.

10. Um dos pontos nevrálgicos onde se manifesta esta tensão paradoxal é na definição do que seja pessoa humana. Com base no princípio da desigualdade de natureza entre os humanos, para as sociedades antigas havia uma diferença de natureza entre os meros seres humanos viventes e as pessoas. A pessoa era o ser humano reconhecido com direitos (IGLESIAS, 1965). Ser pessoa era ter direitos, estar protegida por um direito;

4 A figura do *Homo Sacer* como paradigma do direito antigo foi amplamente desenvolvida em *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* (AGAMBEN, 2002).

normalmente o direito de uma casa. O indivíduo que não estivesse protegido e acolhido por um direito era um mero ser vivente, um *homo sacer* naturalizado, uma mera vida biológica. Ele não era pessoa. O paradoxo da pessoa se encontra reafirmado no próprio direito já que no mesmo ato jurídico que reconhece como pessoa aqueles que estão acolhidos ao direito, seja de uma família, casa ou de uma cidade, o direito consente e possibilita abandonar como meros seres viventes os que não estão sob a autoridade de direito algum. A proteção e o abandono da vida humana são produzidos, desde as origens, pelo mesmo direito.

O exemplo mais emblemático deste paradoxo pode ser encontrado no ritual através do qual o *Pater Famílias* reconhecia o direito de pessoa para um filho. Quando o filho nascia, era colocado no chão sob o olhar do pai. Se este era um *Pater Famílias*, ou seja, se tinha uma família e casa com direito próprio, tinha o direito de soberania que lhe permitia aproximar-se da criança recém nascida, olhava, e se essa criança que acabava de nascer lhe agradava, normalmente se era um filho varão saudável, ele a levantava do chão outorgando-lhe com esse gesto o direito de ser pessoa humana. A partir desse momento e desse gesto a criança se tornava pessoa humana com direitos próprios e qualquer um que fizesse mal contra ela cometia um delito gravíssimo. Porém, se o *Pater Famílias* não se agradasse da criança, normalmente porque era mulher ou tinha defeitos físicos, virava as costas e essa criança nunca mais se tornaria pessoa. A partir desse ato, a criança ficava abandonada pelo direito, ela seria sempre uma vida sem direitos, abandonada à sua sorte. O que aconteceria com ela dependeria da boa vontade dos outros, normalmente poderiam dá-la em adoção para alguém desconhecido, mas também poderiam matá-la sem consequências. A vida da criança abandonada pelo direito era uma vida matável sem delito, qualquer mal que a ela se fizesse era inimputável. Era uma mera vida nua que não era reconhecida como pessoa.

Não é possível empreender a arqueologia da relação entre o direito e a vida humana sem reportar a investigação ao papel do direito e a vida humana nas *oikos* e *domus*. Vejamos, o conjunto de *oikos* e *domus* constituíram as *fratrias* e as *cúrias*. Agrupamentos que se afirmavam como tais a partir de um direito próprio, sempre sagrado, através do qual protegiam a todos os indivíduos deles participantes. O conjunto de *fratrias* e *cúrias* formaram as tribos e as várias tribos criaram as *polis* ou *civitas*. Na origem da *polis* grega ou da romana se encontram as *oikos* e as *domus*, as casas. Estas não desapareceram ao constituir-se as *polis*, e ainda que sua influência tenha mudado ao longo dos tempos, nunca perderam o direito próprio, um direito que se manifestava soberano, no *Pater Familias*, sobre a vida e morte de todos seus súditos.

Na *polis* grega e na república romana a relação do direito com a vida humana continuou a reproduzir o paradoxo da proteção e abandono. A maior criação política das *polis* gregas foi ter concebido um espaço isonômico onde os homens livres eram reconhecidos como cidadãos. A cidadania era a condição política em que todos os homens livres se reconheciam com os mesmos direitos. Entre cidadãos não há soberanos pois eles têm o mesmo direito, os mesmos direitos, e todos eles têm direito a exercer o poder em igualdade de condições. A invenção da cidadania foi, talvez, uma das mais prodigiosas criações dos gregos. Essa instituição, desconhecida em qualquer outra sociedade de qualquer tempo, inovou a noção de igualdade de direitos entre aqueles que têm igualdade de natureza política: os cidadãos. As *polis* criaram uma nova noção de direito como isonomia para proteger a todos os cidadãos de qualquer abuso contra a sua dignidade livre. A cidadania os protegia, através do direito, do autoritarismo de qualquer um que pretendesse ser superior.

O paradoxo da cidadania se revela ao conceber o direito de isonomia como privilégio natural de uma casta de homens livres, todos eles pertencentes a casas e famílias com

direito próprio. O paradoxo da cidadania é que sua formulação contempla a existência natural de espaços onde ela não pode nem deve ser aplicada. É o caso das *oikos* e *domus*, que continuaram a ser espaços onde não poderia haver isonomia, nem cidadania.⁵ O direito destes espaços é o da desigualdade natural. Porém, o paradoxal dessa relação é que o direito de cidadania, ao criar o espaço de isonomia, também consente e, com isso, consolida o espaço da desigualdade natural dos outros espaços. O mesmo direito que confere igualdade e protege isonomicamente aos cidadãos, consente que se mantenha a desigualdade natural da soberania absoluta nos espaços das casas. Esse consentimento implica num abandono real, jurídico e político da vida de todos aqueles que não são considerados dignos desse direito cidadão. Como é sabido, a maioria dos indivíduos não tinha o direito de ser cidadão: nenhuma mulher tinha direito de cidadania, operários, artesãos, comerciantes, escravos, crianças e estrangeiros, todos eles eram seres viventes, que na melhor das hipóteses teriam alguns direitos particulares de acordo com seu pertencimento a uma determinada família ou casa.

Um outro caso emblemático do paradoxo do direito e a vida se revela na condição jurídico política do estrangeiro nas cidades antigas. O estrangeiro era uma condição política e também antropológica. Aquele que era estrangeiro, por não pertencer a nenhuma família nem a nenhuma casa, era um indivíduo sem direitos. O estrangeiro era um indivíduo

5 Hannah Arendt desenvolveu pesquisas muito pertinentes a respeito das diferenças da *oikos* e a *polis* em relação à vida humana. No espaço hierarquizado da *oikos* a vida humana é governada, administrada. No espaço isonômico da *polis* há possibilidade de ação, autonomia e auto-gestão cidadã. Arendt mostra que o paradoxo desta tensão foi transferido para nossa realidade em que o espaço da *sociedade* reproduz a administração e o governo utilitário da vida humana. O espaço da sociedade moderna se assimila ao espaço da *oikos*, nele a vida é governada. Cada vez mais o espaço do governo administrado da vida invade o espaço público com suas técnicas de gestão da vida impedindo, cada vez mais, a ação política da autonomia e da auto-gestão coletiva dos sujeitos (ARENDDT, 2010).

abandonado do direito e, como consequência, sempre estava exposto à arbitrariedade das famílias, das pessoas e dos cidadãos. O estrangeiro era reconhecido como um inferior, um humano que não era pessoa porque não tinha direito a direitos. Sua condição era a de um *homo sacer* abandonado, ao ponto de que qualquer violência contra ele era inimputável pelo direito da cidade. A certa altura do império romano se percebeu que o papel dos estrangeiros no comércio da cidade era importantíssimo e que a condição de abandono debilitava sua contribuição para a riqueza do império. Para dar uma certa segurança aos estrangeiros foi criado um direito especial, inferior ao direito civil dos cidadãos, que não era reconhecido como direito mas como norma administrativa. Foi o denominado *Ius Gentium* que do século XVII em diante daria lugar ao direito internacional, principalmente através da filosofia de Francisco Suarez.

11. A modernidade se caracteriza pela constante tentativa de formalizar a universalização dos direitos. Os séculos de modernidade que nos precederam foram marcados pelas constantes tentativas de universalizar a grande criação grega da isonomia da cidadania. A construção dos direitos humanos talvez seja a mais recente tentativa de continuar a implementar de forma universal o direito a ter direitos.

Sucessivos instrumentos foram e continuam a ser criados no intuito de consolidar a efetivação do direito a ter direitos. Dispositivos tão relevantes como o contrato, o constitucionalismo, os mecanismos de acesso à justiça, procedimentos das democracias formais, eleições, igualdades jurídicas, Estado de Direito, etc., contribuíram significativamente para expandir o restrito direito de cidadania grego para o conjunto de pessoas em igualdade de condições. Inclusive, a condição de pessoa humana se tornou uma categoria universal reconhecida como a priori para qualquer ser humano, conferindo-lhe direitos fundamentais só pelo fato de ter nascido: mas só aos nascidos... Porém esta noção de pessoa humana já voltou a en-

trar em debate e até a ser questionada desde muitas perspectivas. É pessoa humana um ultra comatoso e como consequência sua vida é inviolável? É humano um feto de oito meses e meio? E um feto de sete meses, ou de seis meses, até quando e em que momento o reconheceremos como pessoa ou o abandonaremos como mero feto vivente? É a pessoa humana substancialmente diferente do animal? Não se deve outorgar aos animais o mesmo estatuto que às pessoas humanas? Eles são também pessoas ou nós temos que deixar de sê-lo para sermos iguais? Até onde a pessoa humana é inviolável, uma vez que a engenharia genética, a biologia sintética, a tecnologia de implantes, pode modificar substancialmente o modo de ser humanos num futuro muito próximo? Estes desdobramentos dos direitos humanos acerca da noção de pessoa humana, ainda que sejam muito importantes, são um desdobramento do paradoxo insolúvel que vincula o direito à vida humana. A intensificação do direito e as normas não resolvem o paradoxo, pois o carregam consigo. O paradoxo desafia a encarar a responsabilidade ética de nossas decisões, como veremos no último ponto, sem poder diluir nossa responsabilidade em a priori dados nem em procedimentos formais absolutos.

Num outro aspecto, os avanços realizados na formalização da universalidade dos direitos constituem aspectos positivos sem retorno na tentativa de defender, preservar e apoiar a vida humana. O esforço por consolidar a universalização dos direitos, o direito a ter direito, e a confiança nos direitos como instrumento político para defender e alavancar a dignidade humana será sempre inestimável. Os instrumentos criados e ainda por criar e aperfeiçoar em vista de uma maior consecução dos direitos são meios necessários para que o direito se implemente como técnica em favor da vida humana. A questão que nos (pre)ocupa é ficarmos ofuscados com a formalidade de nossos aparatos jurídicos e políticos confundindo o ideal formal com a realidade histórica, ou ainda, pensando que o reforço racional e jurídico do aparato formal é o

caminho político para a resolução definitiva da falta crônica de efetividade do direito para proteger a vida. A questão que propomos diz respeito à insuficiência congênita do direito e do seu aparato formal (racional ou positivo) para ser o garante último ou verdadeiro da vida humana. Isso não invalida nem o direito nem os dispositivos do formalismo político, porém os contextualiza como empenhos contingentes, nem sempre adequados, para a solução das tensões históricas das sociedades.

Para captar a profundidade da tensão que vincula o direito com a vida humana temos que mudar o foco crítico para o paradoxo, insolúvel, que os articula. Nossa responsabilidade política e ética nos obrigará a responder contextualmente às demandas históricas da vida humana sem pretender encontrar fórmulas definitivas da solução do conflito. O conflito é inerente ao ser da vida humana, ao paradoxo de existir. A análise do paradoxo nos possibilita construir com consciência crítica. Ofuscados pelo racionalismo formalista, poderemos avançar numa visão ingênua do direito em relação à vida humana.

Na modernidade, a despeito de todos os avanços formais e reais conseguidos, a relação do direito com a vida humana continua a ser paradoxal. Vejamos alguns exemplos desse paradoxo. Inicialmente, a figura do Estado de Direito que pretendeu, e em grande parte conseguiu, abolir o soberano e desterrar qualquer forma de soberania autoritária das relações de poder, oculta na sua sombra o soberano sob a figura da exceção.⁶ A exceção é uma figura jurídico política criada pelo Estado de Direito para proteger a ordem estabelecida. Há casos em que a exceção pode ser uma forma de proteger as pessoas, porém o que está em questão é o uso abusivo e quase que permanente da exceção como dispositivo biopolítico de controle e governo das pessoas e grupos considerados peri-

6 Sobre o uso da exceção como dispositivo biopolítico nas sociedades contemporâneas ver AGAMBEN, 2004.

gosos, subversivos, para a ordem social. Através deste recurso jurídico político, o Estado de direito continua a manter na sua sombra a potência autoritária da exceção soberana. Na exceção, os direitos são suspensos, total ou parcialmente. O lugar vazio deixado pela suspensão dos direitos é ocupado pelo arbítrio de uma vontade soberana. Na exceção, o direito se retira e aparece o soberano, que pode ser o policial, o governante, ou qualquer funcionário público com poder absoluto de decidir nessa circunstância fora e acima da lei, pois o direito está suspenso. Na exceção, a vida humana fica à mercê do arbítrio da vontade soberana. A vida humana sob a exceção é uma vida sem direitos, retornando à condição de *homo sacer* originária do direito. Na exceção se reproduz o dispositivo biopolítico de captura da vida humana através de uma exclusão inclusiva do direito. A vida é excluída do direito, porém é capturada numa zona de anomia onde ela se encontra abandonada à vontade soberana que nessa circunstância decide arbitrariamente o que é lei. O paradoxal da exceção é que é concomitante ao Estado de Direito. O que é ainda mais paradoxal é que o Estado de Direito vem utilizando a exceção muito frequentemente como dispositivo de controle de pessoas e populações. A exceção, pelo uso frequente, tem se tornado a norma do Estado de Direito para perseguir opositores políticos, subversivos sociais, populações indesejadas, movimentos sociais, etc. Desde as origens do Estado de direito, a exceção se tornou a norma para excluir capturando a vida daqueles que ameaçam a ordem social.

Um outro paradoxo da exceção é que para decretá-la tem que suspender o direito e a suspensão do direito só pode ser feita desde um fora do direito. Na exceção, ainda que os sistemas jurídicos procurem definir a casuística de sua aplicação, emerge a figura do soberano que suspende o direito desde um fora do direito. Ele decide de forma soberana e arbitrária quando há a necessidade da exceção. Ele decide quem deve

cair sob a exceção. Ele decide até quando e até onde vigora a exceção. Essas decisões só podem ser tomadas desde um fora do direito, pois a exceção suspende o direito corroborando a existência de um soberano que garante, em última instância e segundo a sua vontade e decisão, a ordem social instituída. Sendo a exceção uma decisão arbitrária de alguém que decide a necessidade dela, em dadas circunstâncias todos podemos cair sob a exceção. A exceção suspende os direitos para melhor controlar a vida. Aqueles que caem sob o decreto de exceção se encontram, como novos *homo sacer*, abandonados ao arbítrio da vontade soberana que decide arbitrariamente sobre a vida dos outros. A exceção pode ser policial, política, social ou até econômica.

Os exemplos de (ab)usos da exceção como forma autoritária de governo são cotidianos. Todas as hediondas ditaduras latino-americanas se implementaram, consolidaram e governaram utilizando-se da figura do estado de exceção. Muitas das determinações contra os movimentos sociais utilizam-se permanentemente da exceção para melhor os reprimir e criminalizar. O controle internacional dos migrantes cada vez mais se utiliza de formas excepcionais para decidir quem entra e quem sai, quem fica e quem é expulso, quem é retido e até quando, etc. Com base nas chamadas leis antiterroristas um amplo leque de países utilizam arbitrariamente sistemas de vigilância, controle, prisão e até de tortura. Inclusive, baseando-se no princípio do direito ao ataque preventivo, utilizam-se das formas de exceção para enquadrar “preventivamente” a possíveis ou hipotéticos suspeitos.

A exceção não se limita ao aspecto militar ou policial. Uma das versões mais agressivas do uso da exceção acontece na suspensão dos direitos econômicos e sociais. Na atual crise do capitalismo financeiro, os decretos de expropriação de fundos, a diminuição de salários, a supressão de direitos sociais, etc., se implementam nos diversos governos através

de decretos de exceção. Os chamados decretos-lei ou decretos presidenciais são, todos eles, atos de exceção. O decreto-lei é um dispositivo de exceção que confere poderes imediatos ao presidente sem que sua vontade passe pelo parlamento. Uma parte significativa das medidas anti-populares são tomadas à revelia dos procedimentos democráticos, impondo-as autoritariamente através do dispositivo jurídico político da exceção que outorga aos governantes o direito de suspender os direitos.

Os paradoxos da relação entre o direito e a vida humana se estendem a todas as vertentes. Um outro exemplo que podemos mencionar se encontra no constitucionalismo contemporâneo que reconhece a universalidade dos direitos e o direito aos direitos fundamentais de todos os cidadãos: direito à saúde, à educação, ao trabalho, à alimentação, à moradia... Porém apesar do aparato formal da universalização dos direitos, continuam a ser negados de fato a uma grande quantidade de pessoas, sem que isso seja problema para o direito. A tese que expomos é que o direito também é responsável pela inaplicabilidade desses direitos. O paradoxo está no próprio direito, pois o direito que reconhece o acesso universal é o mesmo direito que se desinteressa e abandona a vida daqueles que morrem nos corredores dos hospitais, dos que não conseguem uma educação de qualidade, dos que não têm acesso à alimentação básica, etc. O dispositivo formal do reconhecimento dos direitos cumpre sua função como técnica legitimadora da ordem, porém se omite desresponsabilizando-se da realidade da falta real de direitos. Há um vácuo muito grave entre o direito formal e seus dispositivos e a realidade da falta de direitos, sendo que o direito, ao desresponsabilizar-se dessa falta, torna-se legitimador da ordem injusta. Ainda, o direito se nega a responsabilizar os sujeitos econômicos responsáveis pela desigualdade social que nega o acesso aos direitos. Essa ausência paradoxal do direito acontece porque ele não é um instrumento formal neutro, senão uma técnica

paradoxal a serviço dos interesses de classe. O mesmo direito pode proteger ou abandonar segundo os jogos de poder e a força dos interesses em jogo.

Os exemplos da relação paradoxal entre o direito e a vida humana são amplos e permanentes. Ainda, para concluir, poderíamos mencionar o caráter paradoxal insuperável entre o direito que protege e o direito que controla. O reconhecimento de direitos protege a vida conferindo o direito de reivindicar direitos. Porém, o paradoxal é que na biopolítica das sociedades contemporâneas o direito se tornou o dispositivo por excelência para normatizar a vida.⁷ Na lógica biopolítica não funcionam os dispositivos violentos da soberania. A lógica biopolítica das empresas, por exemplo, pretende utilizar, explorar, a vida humana como um recurso natural. Para tanto, dispõe de mecanismos normativos e técnicas de controle através dos quais os sujeitos deverão se ajustar às demandas da empresa para nela continuar. A normatização interna das relações através de sofisticados mecanismos de controle de produção, tempo, qualidade, metas, etc., sujeita os indivíduos de forma imperiosa, em muitos casos autoritária, às demandas das instituições. Os processos de sujeição são essenciais para a exploração da mão de obra e para obter dela o rendimento máximo. Essa exploração opera através de dispositivos normativos nos quais o direito é utilizado como técnica de normalização dos comportamentos e ajustamento das vontades. Na lógica biopolítica, o direito é um dispositivo de normalização que garante a inserção funcional dos sujeitos às metas das instituições. O mesmo direito que será utilizado para defender-se da exploração e do controle é utilizado também como técnica normatizadora. O paradoxo continua insolúvel.

7 Michel Foucault desenvolveu excelentes pesquisas a respeito dos dispositivos de normalização e do uso do direito como técnica normatizadora dos sujeitos (Cf. FOUCAULT, 2000; 2003).

A alteridade humana, critério ético dos direitos

12. O debate filosófico sobre os direitos humanos está sempre aberto. Como todo discurso há de construir a validação de suas verdades com critérios próprios. O paradoxo dos direitos humanos não os invalida como discurso nem tampouco os consagra como uma verdade boa por essência. O paradoxo alerta para a historicidade do discurso e a relatividade de suas verdades. Se o direito e os direitos humanos são suscetíveis de vários (ab)usos, cabe perguntar-se, qual o critério de validação que podemos utilizar para validar um determinado discurso sobre os direitos humanos?

Esta questão diz respeito ao critério ético de verdade ou à verdade ética que pode ser considerada válida. Como já indicamos anteriormente, na tradição filosófica um viés utilizado para validar a ética recorreu à procura de um fundamento último, racional ou natural. Contemporaneamente, várias correntes filosóficas têm recorrido ao procedimentalismo como meio de validação ética das decisões. Há que se reconhecer que os procedimentos formais são válidos e necessários como meios para reconhecer o implementar os direitos. Num certo momento da prática discursiva política e dos direitos se terá que recorrer aos métodos procedimentais melhores e justos. Eles são imprescindíveis como momento segundo da ética, do direito e da política. Porém, os procedimentos não podem ser critério de validação porque a sua própria definição está sujeita a interesses e disputas. Os princípios supostamente originários dos procedimentos podem ajudar a aperfeiçoar a sua implementação e funcionamento, mas não poderão ser critérios éticos de validação porque seu caráter de princípio não consegue ocultar a condição de historicidade que necessariamente surge na definição dos princípios. Todo princípio só existe historicamente situado.

13. O critério ético que resta para validar o direito e a política é a alteridade humana. A alteridade humana se propõe como realidade externa irreduzível ao conceito. Embora toda compreensão da alteridade requeira o sentido, ela excede a qualquer sentido. A alteridade do outro existe como realidade inassimilável a um sentido único, seja subjetivo ou universal.⁸ A alteridade humana sempre se manifesta como excesso de sentido. Ela excede as verdades e os discursos que sobre ela operam. O ser humano é um ser de sentido, porém o ser humano não pode ser reduzido a sentido. A alteridade opera como exterioridade que julga a validade dos sentidos que sobre ela se criam.

A alteridade existe numa co-implicação paradoxal do humano. Ela se manifesta como abertura do sujeito e concomitantemente como revelação do outro. Ela não se dissolve nem se resolve numa só dimensão. A alteridade existe na dupla condição de singularidade histórica do outro e de universalidade necessária na forma da subjetivação. Ela se manifesta concomitantemente como abertura que possibilita a subjetividade humana e como reconhecimento do outro como alteridade semelhante e irreduzível a minha subjetividade. A alteridade é concomitante às duas dimensões, possibilitando ao ser humano ser humano nas formas de subjetivação e na relação com o outro.

Num aspecto, a alteridade se manifesta na abertura de todo humano na potência de reconhecer o outro como um outro, o mundo como diferente, o tempo como distância. Os seres humanos não estamos compulsivamente vinculados à natureza, existimos fraturados. A fratura humana nos confere a potência da abertura para a alteridade.⁹ Sem a abertura para a alteridade permaneceríamos como uma outra espécie

8 Levinas foi o autor contemporâneo que articulou de forma mais densa a filosofia da alteridade (LEVINAS, 2000a).

9 A respeito da fratura humana e de um maior desenvolvimento da alteridade remetemos a nossa obra *As encruzilhadas do humanismo* (RUIZ, 2006).

animal organicamente vinculados aos instintos, sem capacidade de reconhecer uma exterioridade, nem um mundo como diferente de nós, nem o outro como nosso semelhante. A alteridade emerge na fratura que nos possibilita ser humanos ao reconhecer a exterioridade e perceber a nossa interioridade como subjetividade. A alteridade é, neste sentido, universal. Ela é inerente a todos os seres humanos, pois só através dela podemos ser humanos. Contudo, a alteridade não é uma categoria que uniformiza a natureza, senão uma abertura que singulariza de forma histórica o modo de ser de cada sujeito. A alteridade só se realiza na singularidade histórica de cada forma de subjetivação. A subjetivação é constitutiva do modo de ser da alteridade. As formas de subjetivação possibilitam a realização singular da alteridade, concomitantemente a subjetivação singular dos sujeitos só é possível porque existe nelas uma abertura para a alteridade.

Num outro aspecto, a alteridade se manifesta como exterioridade que me precede. A exterioridade existe antes de mim. Ainda que a minha subjetivação a interiorize pelo sentido, ela é irreduzível ao sentido. A alteridade adquire uma relevância especial no reconhecimento do Outro. A alteridade do Outro é uma exterioridade que se apresenta como novidade do semelhante e diferença em que me reconheço. O outro é uma alteridade que me precede e me constitui como sujeito através da relação. A minha subjetivação tem muito da relação com os outros. O paradoxal da alteridade é que manifestando-se no singular de cada sujeito, ela me permite reconhecer universalmente o outro como um semelhante. A abertura para a alteridade possibilita o reconhecimento do outro como um semelhante diferente, assim como me possibilita reconhecer nos outros seres vivos uns diferentes não semelhantes. A alteridade contém a tensão da singularidade universal ou da universalidade singular. Permite o reconhecimento do semelhante em todo ser humano e concomitantemente uma concretude singular que me abre para o reconhecimento do outro

como sujeito. A alteridade é singular porque só existe na revelação do outro como sujeito único. Não é possível transferir a alteridade para um conceito universal abstrato, sob pena de negar seu caráter de singularidade histórica e consequentemente apagar a alteridade. Não podemos reduzir a alteridade a conceito, nem sequer sob a forma de humanismo, sem recair na negação da sua revelação como rosto singular do outro. A alteridade existe na singularidade do reconhecimento do outro como semelhante.

14. Esta paradoxal articulação de singularidade universal confere à alteridade a potencialidade ética de se propor como validação universal de qualquer discurso sobre o ser humano, porém só pode ser válida na historicidade de cada sujeito e na conjuntura de cada sociedade.

O discurso dos direitos humanos é relativo e paradoxal, porém a sua relatividade não é absoluta e seu paradoxo não os inviabiliza como discurso. A validade do discurso dos direitos humanos é correlativa à alteridade humana. Isso quer dizer que qualquer direito deverá ser julgado na condição histórica dos sujeitos aos que se refere. O julgamento do direito não será pela formalidade racional de seus princípios, mas pela efetividade histórica de sua relação com os sujeitos. Os discursos dos direitos humanos, assim como o direito, são instrumentos válidos para a vida humana, porém sua validade não é natural, transcendental ou intrínseca, ela é julgada pela vida humana dos sujeitos que são atingidos. A (in)validação do direito e dos dispositivos políticos se faz pela condição ética da alteridade humana.

15. A interpelação ética da alteridade humana manifestasse de forma paradigmática na condição da vítima. A vítima é sempre o resultado de uma injustiça. A injustiça causa vítimas como produto da negação do outro. A condição da vítima é sempre uma interpelação sobre a injustiça sofrida. A gravidade de seu sofrimento é proporcional à sua interpelação ética. A alteridade injustiçada da vítima é o critério éti-

co que julga e invalida a legitimidade de quem o provocou. O sofrimento da vítima se torna o critério ético que julga a realidade que o provocou. Ele é uma alteridade objetiva irredutível, que não pode ser disfarçada pelos dispositivos de alienação ou de legitimação formal que muitas vezes operam em nosso sistema.

Nós somos responsáveis pelos valores que criamos, assim como somos responsáveis pela omissão de criar. É certo que o ato de propor a alteridade humana como critério ético da validação do direito é uma opção filosófica. Porém, também é certo que se ultrapassarmos o limiar da alteridade humana relativizando-a como um mero objeto entre outros, teremos caído no campo da barbárie. Relativizar a alteridade humana objetivando-a como mero recurso natural ou uma simples abstração ética abre a porta para a legitimidade de toda violência. Se a alteridade humana do outro não é critério ético do agir, então estão dadas as condições para a legitimação da barbárie.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006

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

_____. *O homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio e Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. *La política*. Livro I. Madrid: Alba, 1996.

BENJAMIN, Walter. Por uma crítica da violência. In: *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012. p. 213-216.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. Lisboa: Clássica, 1988.

DERRIDA, Jacques. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2001.

_____. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC, 2003.

_____. *Ditos & escritos. Estratégia, poder, saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

IGLESIAS Juan. *Derecho Romano*. Instituciones de derecho privado. Madri: Ariel, 1965.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Índias*. Madrid: Cátedra, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000a.

_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

RUIZ, Castor Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SEPÚLVEDA, Ginés. *Diálogo llamado Demócrates*. Madrid: Técnos, 2012.

VITORIA, Francisco. *Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa Calpe, 1975.

GIORGIO AGAMBEN
(DES)GOVERNO DA VIDA HUMANA E
DIREITOS HUMANOS

*Ésio Francisco Salvetti**

No século XX assistimos o Estados usando indiscriminadamente a violência. Foi o século do genocídio, da limpeza étnica, do holocausto e, na América Latina, dos desaparecimentos forçados, das torturas e da repressão patrocinadas pelas ditaduras civis-militares dos anos 1960-1980. Foi o século, no qual o controle da vida passou a ser o elemento determinante da ação do governo.

Analisando de forma superficial estas questões se chegaria a conclusões otimistas, afirmando apenas o lado bom desta estratégia do Estado e do Mercado, afinal de contas, se a vida está no centro, significa que ela pode estar protegida, cuidada. No entanto, há um paradoxo na relação da vida com o “poder”: os sistemas (Mercado e Estado) se interessam por

* Doutorando em Filosofia na UFSM, bolsista CAPES, professor e secretário do IFIBE.

cuidar dela porque a veem como possibilidade da produtividade, da eficiência, ou seja, da utilidade. Contudo, se desinteressam e a abandonam quando essa mesma vida não pode mais contribuir, não é mais útil. Quando os interesses estratégicos tomam a vida como um meio podem abandoná-la quando não for mais interessante. As práticas biopolíticas põem em xeque a singularidade da existência dos humanos como seres viventes e a vida humana fica reduzida à mera vida natural, ou seja, o humano é assimilado ao biológico; é naturalizado como elemento eficiente para a consecução de resultados institucionais.¹

Estes são alguns dos potenciais autoritários do biopoder que têm desdobramentos que precisam ser investigados. Neste sentido cabe um aprofundamento teórico sobre as condições da vida humana exposta a essa lógica biopolítica contemporânea.

Para aprofundar e alargar os questionamentos e problemas levantados até o momento encontraremos em Giorgio Agamben um profícuo interlocutor com a coragem para

1 O professor Castor descreve que: “Um dos lados perversos a que o achatamento biopolítico do humano conduz já o experimentamos nas múltiplas formas de tanatopolítica que a razão moderna do Estado e do mercado implementou desde sua origem. O genocídio dos povos indígenas e a escravidão foram implementadas durante mais de três séculos como políticas de Estado moderno e estratégias de mercado que reduziu a vida de milhões de seres humanos à condição de mera vida nua, *homo sacer*, sem outro valor que força de trabalho pronta a ser explorada. Os racismos e as políticas colonialistas que, desde o século XVI até nossa contemporaneidade, se alastram sobre o Planeta, como políticas colonialistas de Estados Modernos e de mercados inovadores, tinham como escopo comum a redução biopolítica da vida humana de milhares de pessoas a seres vivos de segunda e terceira categoria. [...] O horror dos campos de extermínio nazistas se constituiu no clímax da tanatopolítica que permitiu reduzir determinados grupos humanos à mera vida natural: vidas biológicas disponíveis a qualquer experimentação ou destruição. A barbárie dos estados de exceção que durante décadas assombram a vida de nossas sociedades latino-americanas, utilizou-se da lógica tanatopolítica que reduz a vida humana dos opositores à categoria de parasitas ameaçadores que, como qualquer vírus que ameaça o corpo vivo, devem ser eliminados para preservar a vida do corpo social: a ordem instituída” (RUIZ, 2011c).

enfrentar e repensar as categorias de nossa tradição política. Agamben nasceu em Roma, no ano de 1942. É responsável pela edição italiana da obra de Walter Benjamin foi professor visitante da New York University, antes de decidir a não mais entrar nos Estados Unidos em protesto contra a política de segurança do governo Bush. A sua produção se concentra nas relações entre a filosofia, a literatura, a poesia e, fundamentalmente, a política. Tornou-se reconhecido internacionalmente, através dos três volumes da obra *Homo sacer*. Ao contrário de muitos autores contemporâneos, Agamben é um filósofo que não revela euforia diante dos desafios e das novidades que se apresentam. Continuando as pesquisas iniciadas por Foucault, principalmente na esfera da meditação biopolítica, ele concorre significativamente para o desenvolvimento da filosofia política atual. O aprofundamento de suas teses sobre o *homo sacer* e a *vida nua* se tornaram ainda mais imprescindível no momento em que testemunhamos acontecimentos como os da prisão de Guantánamo, onde pretensos terroristas árabes são martirizados, e o quase extermínio da população palestina na Faixa de Gaza. O *homo sacer* é apresentado como um ser no limiar da animalidade, uma criatura desprovida de significado e perfeitamente descartada. Já a *vida nua* define esta oscilação entre a existência e a morte, típica da situação destes humanos, que muito tem a nos dizer sobre questões da atualidade. Eles não são personagens irrealis, embora às vezes se queira acreditar que sejam, mas sim criaturas que traduzem a barbárie contemporânea. Essa é uma reflexão pertinente e trata de temas e conceitos caros para os direitos humanos. Veremos que, por meio de refinada e contundente investigação teórica, Agamben aponta certos pontos mal resolvidos na história recente e suas críticas abalam aqueles consensos que se ergueram à nossa frente como verdades incontestáveis.

Homo sacer e a produção da vida nua

As principais preocupações do filósofo Giorgio Agamben estão voltadas para a biopolítica como forma de exercer o poder nos atuais estados ditos democráticos. Este pensador pode ser considerado um continuador das pesquisas iniciadas por Foucault, na década de setenta. Mas vai além quando denuncia o risco que a vida está correndo nos atuais regimes democráticos.

No primeiro volume de *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua*, Agamben guarda uma profunda admiração pelo teórico frankfurtiano Walter Benjamin, que o inspira principalmente nas suas reflexões sobre *vida nua, estado de exceção*, etc. Benjamin colocou sob suspeita o dogma da sacralidade da vida e afirmou ser necessária uma detida investigação sobre ela, pois percebe que a *mera vida* carrega o nexo entre violência e direito. É essa vida que pode ser proclamada sacra. A partir dessas constatações de Benjamin, Agamben empenha-se na investigação do chamado *homo sacer*, já que, foi nele que pela primeira vez se afirmou existir um caráter sacro da vida.

Giorgio Agamben recorre ao modelo de *Homo Sacer*, figura emblemática do direito romano, por entender que, através dele, poderia explicar a complexidade da situação política do homem contemporâneo. Seu objetivo é encontrar um paradigma que dê conta de pensar o atual estado do homem político sem recair demasiadamente em especulações metafísicas. Nesse sentido, encontrou no direito romano as respostas para suas especulações filosóficas.

Apesar do direito romano ser antigo, se mantém, nos institutos do corpo jurídico do Ocidente, paradigmático e exemplar. É preciso fazer uma investigação mais aprofundada do portador do nexo entre violência e direito. Essa pesquisa levará o filósofo italiano a descortinar a problemática contemporânea da vida nua.

Os antigos gregos tinham dois conceitos para referir-se à vida: *zoé* e *bios*. *Zoé* designava o conceito de viver comum a todos os seres vivos. Já *bios* designava a vida racional, própria a cada indivíduo ou grupo. Segundo Aristóteles, a *bios* era uma ação moral. Para os gregos a vida se dividia: de um lado, a vida animal, a *zoé*; e, de outro, a vida política, a *bios*. A *bios*, política, era a vida qualificada, admirável. A *zoé*, a vida animal, pelo contrário, era o que aparecia como um *resto*, aquilo que não deveria vir à luz do público.²

Durante milênios o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política. No entanto, com a modernidade a sua vida de ser vivo é posta em questão na política. Ou seja, para Aristóteles

2 A vida animal era rebaixada em sua dignidade, porque era pela animalidade que o humano se tornava escravo. Havia a compreensão de que o homem era livre para agir e para falar, mas não para comer ou deixar de comer. Ali o homem grego via sua dignidade diminuída pela repetição, pelo mesmo, pela permanente renovação de uma mesma necessidade indicativa de sua servidão. A vida privada, onde se desenrolava o universo da necessidade, era uma vida vergonhosa, uma vida que não se exibia em público. A vida que não era qualificada ou superior deveria ficar oculta, escondida, ou deveria ser governada. Neste sentido, o resto da vida, a *zoé*, não podia ser prescrita dentro da legislação. Esse universo das necessidades não era passível de punição, mas aquele que conseguisse governar o “resto”, ou a vida sem qualificação, mostrava que estava habilitado a governar os outros, ou seja, a decidir pelo destino de Atenas. Os romanos traduziram *zoé* e *bios* numa só palavra, na ideia de *Vita*. Com essa simplificação, eles possibilitaram um controle jurídico da divisão entre a vida qualificada e a vida não qualificada. Ou seja, a vida digna e a vida indigna. A vida indigna, para os romanos, personificou-se na figura jurídica do chamado *homo sacer*: aquele que não pode participar. Era expulso da cidade, e uma vez fora, era passível de ser morto sem que sua morte configurasse crime ou homicídio. Para que então existia essa figura do *homo sacer*, do homem banido, do homem reduzido ao corpo, do homem que não tinha a boa vida? O *homo sacer* existia por uma necessidade cultural específica de Roma, para afirmar a absoluta soberania do governante e do *Pater Familias*. Era o soberano quem tinha o poder de dizer quem merece morrer e quem merece viver. O *homo sacer*, o resto da vida, é aquele que não se enquadra nos estatutos jurídicos. Era a lei que determinava o que era uma vida boa para ser vivida, não mais a política nem a filosofia. O resto da vida, aquilo que não se enquadrava, que para grego devia ficar confinado no privado, passou a ser qualquer coisa que poderia ser eliminada, que poderia ser exterminado, sem nenhum crime sem que nenhum excesso fosse cometido aos olhos da coletividade da cultura romana.

o fundamental não é o fato de ser vivo, mas a condução da superação deste particularismo e da realização do bem comum. A característica fundamental é que o geral tem precedência, por natureza, sobre o indivíduo. No entanto, isso mudou drasticamente na modernidade. Conforme cita Agamben: “[...] nos limiões da idade moderna, a vida natural começa por sua vez a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e a política se transforma em biopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 10-11).

Na compreensão de Agamben, o resultado dramático dessa mudança foi a animalização do homem, posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. O paradigmático é que surgem na história possibilidades de proteger a vida, mas, ao mesmo tempo, autoriza-se seu holocausto (Cf. AGAMBEN, 2010, p. 11).

Buscando compreender esse problema, o filósofo italiano evoca a companhia de dois importantes pensadores dos tempos modernos: Michel Foucault e Hannah Arendt. O objetivo de Agamben é, dando continuidade às investigações destes pensadores, compreender as consequências do processo que leva a vida biológica a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Sua investigação estará inteiramente deslocada para as áreas por excelência da biopolítica moderna, como por exemplo, os campos de concentração e as estruturas dos grandes estados totalitários.

Em Michel Foucault, Agamben aprofunda os estudos na definição de uma biopolítica que inclui a vida biológica nos mecanismos e cálculos do poder estatal; em Hannah Arendt, ele pôde identificar a associação entre primado da vida natural e decadência do espaço público na era moderna. Mas o fundamental em Arendt é que ela o ajuda a perceber a posição dos campos de concentração como instituição central da dominação totalitária. No entanto, tanto em Foucault como em Arendt, não encontramos os elementos suficientes para caracterizar o campo de concentração como espaço próprio da exceção, caracterizado por Agamben como o paradigma biopolítico moderno.

Na compreensão de Agamben, Arendt foi pioneira nas considerações sobre o campo como a instituição central da dominação totalitária, uma espécie de laboratório no qual se experimentou e se configurou o modelo totalitário de sujeição. No entanto, Arendt, quando faz a investigação sobre o totalitarismo deixa uma lacuna incompleta, não contempla, “toda e qualquer perspectiva biopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 12). Em outra perspectiva, Foucault foi original e preciso ao defender a tese de que, na “modernidade biológica”, “a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente torna-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas” (AGAMBEN, 2010, p. 11). No entanto, na compreensão de Agamben, resta uma incompletude no conceito de biopolítica em Foucault, em decorrência dele não ter transferido suas análises para os mecanismos dos grandes estados totalitários, que para Agamben foi o local por excelência da biopolítica moderna, ficando demasiadamente centrado na análise crítica de prisões e hospitais, deixando de lado os campos de concentração (AGAMBEN, 2010, p. 116-117).

Foucault não teria se dado conta de que o mais decisivo na modernidade não é tanto o ingresso da *zoé* na *polis*, pois isso é tão antiga quanto a política ocidental, mas a diluição da fronteira entre exceção e regra e a indistinção entre espaço da vida nua e espaço político, entre *zoé* e *bios*. Curiosamente, prossegue Agamben, Foucault jamais deslocou “sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários” (AGAMBEN, 2010, p. 12).

Agamben busca entender o oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico e institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ele percebeu é, precisamente, que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da *vida nua*, na esfera política, constitui o núcleo originário do poder soberano. Nesta perspectiva, afirma Agamben: “colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno

não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder a vida nua” (AGAMBEN, 2010, p. 14).

O protagonista aqui é a *vida nua*, a vida matável e insacrificável do *homo sacer*. Para Agamben ali está o enigma que constitui o paradigma do espaço político do Ocidente. Portanto, como compreender a figura do *homo sacer*?

Homo sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito e é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio, na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro (AGAMBEN, 2010, p. 186).

Essa é a definição basilar na qual Giorgio Agamben fundamenta sua argumentação. A interpretação desta figura enigmática do direito penal romano é complicada pelo fato de parecer, à primeira vista, contraditória. Estamos diante de um homem insacrificável e matável. Portanto, cabe a pergunta: se o *homo sacer* era impuro ou propriedade dos deuses, porque qualquer um podia matá-lo sem cometer sacrilégio? Se ele era vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, porque não levá-lo à morte nas formas prescritas? O que é então a vida do *homo sacer*?

O *homo sacer* se define como um homem que, por cometer um delito hediondo, foi banido, tanto do espaço sagrado como do espaço profano. É nesta figura que Agamben encontra elementos para as relações e mecanismos próprios do *estado de exceção*: o homem sacro é aquele que é obrigado a submeter sua vida nua ao poder soberano. Sua existência é hedionda, por isso é julgada para além do direito, motivo pelo qual é impunemente matável.

Homo sacer é na visão de Agamben um conceito limite do ordenamento social romano situado no espaço vazio en-

tre direito divino e direito humano. Compreende que precisa aprofundar essa análise do conceito *homo sacer*, pois nessa figura, acredita Agamben, encontrar elementos de ambiguidade, do caráter sagrado da vida, que podem explicar ou indicar como o homem contemporâneo permanece preso a esta estrutura política originária, no qual se legitima o princípio sagrado da vida e, por isso, toda a vida deve ser preservada. No entanto, paradoxalmente a isso, permite-se a inscrição da vida como meio pelo qual se conduz a política.

O que define a condição do *homo sacer* é a dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual está exposto. Esta violência não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio. Agamben encontra, portanto, uma esfera limite do agir humano. “Esta esfera é ação soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua” (AGAMBEN, 2010, p. 84).

Os estudos de Agamben buscam estabelecer a conexão entre o *homo sacer* e o soberano. Porque o soberano é aquele que mantém uma relação com a exceção, está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico e político. Deste modo, Agamben pergunta se “as estruturas da soberania e do sacratio não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente” (AGAMBEN, 2010, p. 84). O *homo sacer* apresentará a figura originária da vida presa no bando soberano. Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, é sacra, isto é, matável e insacrificável; é a vida que foi capturada nesta esfera. Portanto, aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida nua ou vida sacra e esta vida constitui o conteúdo primeiro do poder soberano. Matável e insacrificável são as vidas no bando soberano, e a produção da vida nua é o elemento útil da soberania. Segundo Agamben:

a sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2010, p. 85).

Na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal, inaugurando a chamada biopolítica.³ Nesta perspectiva, toda relação política guarda a memória de uma estrutura de abandono. O que resta desta relação soberana é a vida nua alastrada por todo o universo político.

Os processos que a humanidade recentemente assistiu: nascimento da democracia moderna, o surgimento do homem como sujeito político, o alastramento do sistema disciplinar e das sociedades de controle, os estados e exceção, por mais que as causas sejam diferentes, convergem todos para um ponto comum, a saber: a *vida nua*. Uma vida desprovida daquilo que lhe era inerente: “o que temos hoje diante dos

3 O conceito de biopolítica tardou quase duas décadas para ser compreendido e levado a sério e desenvolvido. Foucault introduziu novidades teóricas praticamente na obra *História da sexualidade I*. As novidades teóricas introduzidas por Foucault em seu projeto de uma genealogia dos micropoderes disciplinares eram suficientemente inovadoras e radicais. No entanto, Foucault não chegou a desenvolver suficientemente o tema e o conceito da biopolítica, pois seu percurso teórico sofreu uma inflexão em seu projeto de uma história da genealogia da sexualidade. Diante dos novos rumos teóricos, ou transformações teóricas, o conceito de biopolítica ficou temporariamente abandonado. Quando Foucault retoma o fio da meada com uma reflexão sobre a vida e a biopolítica, a morte prematura veio a romper-lhe o fio de pensamento. Foi apenas a partir de da década de 1990 que o conceito de biopolítica passou a receber novos e originais desenvolvimentos, inflexões e aprofundamentos. Diante das contribuições de Foucault, o conceito de biopolítica foi retomado por Giorgio Agamben, que traça seu próprio diagnóstico crítico do presente. Inspirado também em Hannah Arendt e Carl Schmitt, Agamben pensa a biopolítica no entrecruzamento de quatro conceitos diretos da política ocidental: poder soberano, vida nua, estado de exceção e campo de concentração.

olhos é de fato uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais” (AGAMBEN, 2010, p. 113).

O fator surpreendente da análise de Agamben é a compreensão do movimento evolutivo que possibilita perceber como a biopolítica se alastra pelo tecido social. Primeiramente a biopolítica parece ser o estado de proteção da vida humana, no entanto, o que se percebe é o contrário, uma linha que assinala o ponto de decisão entre o fazer viver e o fazer morrer, e a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre morte. Conforme descreve Agamben:

[...] se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do homo sacer nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que como tal desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (AGAMBEN, 2010, p. 113).

Em nossos dias, o inimigo é excluído da humanidade civil, considerado um criminoso, é eliminado sem respeitar nenhuma regra jurídica. Nesta perspectiva, novos protótipos de *homo sacer* podem ser vistos para onde quer que olhemos. Essa exposição à morte não é uma barbaridade inerente somente ao homem dos campos de concentração nazistas, mas também nas figuras dos refugiados, do sujeito da eutanásia programada, etc. Enfim, todos estão expostos à morte incondicionada.

Estado de exceção: desgoverno da vida humana

Para a definição de estado de exceção,⁴ Agamben parte do conceito de soberania formulado por Carl Schmitt desenvolvido com mais profundidade na obra *Stato di eccezione*. O conceito de soberania é, segundo Agamben, paradoxal, na medida em que, além de introduzir a discussão política entorno da relação entre regra e exceção, entre inclusão e exclusão, mostra que a figura do soberano tende a se tornar onipresente no cenário político contemporâneo. A preocupação fundamental de Agamben foi pôr as bases para a interpretação do estado de exceção como condição preliminar para definir a relação que une e, ao mesmo tempo abandona, o vivente ao direito (CASTRO, 2012, p. 75).

Carl Schmitt foi quem primeiro formulou uma teoria do estado de exceção. Ele apresenta o estado de exceção como uma ditadura. O objetivo era inscrevê-lo no contexto jurídico, articulando estado de exceção e ordem jurídica. Na compreensão de Agamben, a articulação entre estado de exceção e ordem jurídica proposta por Schmitt é paradoxal.

[...] o que deve ser inscrito no direito é algo essencialmente exterior a ele, isto é nada menos que a suspensão da própria ordem jurídica (donde a formulação aporética: “Em sentido jurídico [...], ainda existe uma ordem, mesmo não sendo uma ordem jurídica [...]” (AGAMBEN, 2004, p. 54).

O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o

4 *O poder soberano e a vida nua* é o primeiro volume da série *Homo sacer*. O seguinte a ser publicado foi o terceiro da série: *O que resta de Auschwitz* (1998). Posteriormente, apareceu o segundo volume dividido em duas partes, publicadas com quatro anos de distância: a primeira intitulada *Estado de exceção* (2003) e a segunda, *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007).

estado de exceção e de suspender a validade do ordenamento, então “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (AGAMBEN, 2010, p. 23).

Seguindo a interpretação schmittiana, o soberano se coloca legalmente fora da lei: ele está ao mesmo tempo dentro e fora do direito. O soberano, tendo o poder legítimo de suspender a lei, encontra-se ao mesmo tempo dentro e fora da ordem jurídica. Agamben compreende que designar a exceção como simplesmente externa à lei não está correto. Portanto, ele não aceita o paradoxo schmittiano. Ele coloca de lado a discussão dentro/fora do estado de exceção em relação ao ordenamento jurídico. Essa explicação parece ser insuficiente para dar conta do fenômeno que deveria explicar, e indica a relação resultante como a de uma inclusão inclusiva, que serve para incluir o que é excluído, por meio do qual o que é excluído do domínio da lei é também incluído em virtude de sua exclusão. Nesse sentido, se o soberano é aquele que decide sobre a exceção e a decisão sobre a exceção suspende a norma, aplica à exceção desaplicando-se. Surge desta forma o estado de exceção. Uma zona de anomia é criada, gerando uma tensão em que um mínimo de vigência formal coincide com o máximo de aplicação real. A aplicação divorcia-se da norma, o que resta é um excesso de aplicação inconsistente e materialmente opressivo, sem qualquer referência à norma.

Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença em que dentro e fora não se excluem mas se indetermina. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é [...] destituída de relação com a ordem jurídica (AGAMBEN, 2004, p. 39).

Na compreensão de Agamben, o estado de exceção não pode ter forma jurídica e, por escapar a todo estado normal, o estado de exceção não possui cominação legal nem precisa de

um prazo de vigência. Nesse sentido, toda tentativa de previsão constitucional do estado de exceção estará minada de expressões genéricas. Portanto, explica-se porque Agamben compreende que a exceção é ao mesmo tempo, incluída e excluída pelo direito.

Na obra *Estado de exceção*, precisamente no capítulo intitulado *Iustitium*, Agamben explica as origens históricas do *iustitium*, enquanto estado de exceção, e destaca como a suspensão do direito enfrenta os tumultos, ou necessidades.

Quando tinha notícia de alguma situação que punha em perigo a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum* por meio do qual pedia aos cônsules [...] e em alguns casos, também aos pretores e aos tribunos da plebe e, no limite, a cada cidadão, que tomasse qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado [...]. Esse *senatus-consulto* tinha por base um decreto que declarava *tumultus* [...] e dava lugar, habitualmente à proclamação de um *iustitium* (AGAMBEN, 2004, p. 67).

O estado de exceção é, segundo Agamben, um espaço vazio de direito, um espaço sem direito, uma zona de anomia em que as determinações jurídicas estão desativadas. O interessante nesta discussão é que o objetivo do autor não é apenas fazer uma retomada histórica do estado de exceção, mas, uma intensa busca em demonstrar como o estado de exceção se tornou o paradigma do governo moderno.

Agamben é enfático na tese de que os tempos atuais estão distantes da normalidade, pois o que vem se consolidando é o estado de exceção como paradigma de governo. Ele é o dispositivo pelo qual o direito integra a vida. A principal referência deste fenômeno é, sem dúvida, o Estado nazista. Hitler, por meio do decreto para a proteção do povo e do Estado, promulgado em fevereiro de 1933, suspendeu os artigos da Constituição de Weimar, acionou, após a situação emergencial do incêndio do Reichstag (27 de fevereiro de 1933), o artigo 48 da Constituição, que previa, em caso de perturbação da

ordem pública, o uso de medidas necessárias para restabelecer a segurança. Como tal ato nunca foi revogado, sua aplicação durou cerca de 12 anos, até o fim da guerra, permitindo a eliminação da vida não apenas dos adversários políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos.

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só do adversário político, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Enganamo-nos profundamente se pensamos que essa prática político-jurídica foi uma peculiaridade da segunda guerra mundial. Agamben é claro ao afirmar que “o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma do governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 13). O que dizer das reações desencadeadas pelo governo norte-americano diante dos atentados de 11 de setembro? Numa investida global contra os chamados inimigos da civilização ocidental o governo norte-americano sistematizou e tornou lei, em 26 de outubro de 2001, um documento que autoriza invasão de lares, espionagem de cidadãos, interrogatórios e torturas de possíveis suspeitos de espionagem ou terrorismo, sem direito a defesa ou julgamento. As liberdades são retiradas do cidadão. Essa prática Agamben identifica nos atos do soberano “o significado biopolítico do estado de exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 14). O “suspeito” não é senão o indivíduo que Agamben classificou como *homo sacer*. Aquele que é posto fora da jurisdição humana.

Encontramos em Agamben uma intrigante contribuição ao debate contemporâneo sobre *lógica da Segurança*. Com os recentes combates ao terrorismo e toda a ideologia criada em torno da segurança, vê-se o rápido crescimento das restrições

de direitos e do estado de exceção como aquilo que caracteriza propriamente a regra na condução da política de muitos países. O tema central da obra *Estado de Exceção* é a análise da operação da política que, sob a roupagem da prevenção da desordem, ou mesmo preservação da ordem, trabalha secretamente para a produção de emergências: “*A segurança como paradigma de governo não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem*” (AGAMBEN, 2005, p. 4-5).

Agamben observa que as principais características de muitos Estados contemporâneos é mais do que serem garantidores e administradores da ordem: são máquinas de produção e gestão da desordem. No cerne de tal projeto está a compreensão da centralidade do estado de exceção enquanto paradigma de funcionamento das estruturas jurídicas que procuram normatizar o campo da política e da ação social.

A administração da desordem é estratégia para a eliminação de quaisquer adversários políticos que não sejam integráveis ao sistema. O que era uma suspensão temporária da lei torna-se gradualmente uma técnica usual de governo. Abre-se espaço, assim, para o advento de um estado de exceção permanente e muitas vezes voluntário: um estado de exceção que não é imposto por vias subversivas, golpistas ou revolucionárias, mas que, muito rasteiramente, insere-se no coração da democracia, do Estado de Direito.⁵

O que impressiona é que os estados que agem atualmente em regime de exceção são estados compreendidos democráticos. Nesse sentido, o estado de exceção apresenta-se

5 Agamben utiliza como exemplo para elucidar essas teses a estratégia do governo estadunidense, principalmente após os ataques de 11 de setembro. Também denuncia diversos governos, que, sob o pretexto de aumentar ou solidificar a segurança nacional contra o terrorismo, implementam regras que não raramente desrespeitam direitos e/ou garantias fundamentais, ou seja, implementam uma *paz* às avessas. Assim, não somente os Países do Terceiro Mundo, mas, de maneira especial, as democracias europeias e principalmente, estadunidenses, estariam a concretizar uma nova técnica de governo abalizada unicamente na pretensa necessidade.

como um patamar de indeterminação entre a democracia e o absolutismo. O problema é que o processo de instauração do estado de exceção e de atuação do soberano sobre a vida nua tem constituído uma técnica de governo recorrente nos atuais estados democráticos, sustentando que a exceção é o dispositivo e a forma da relação entre o direito e a vida.

Desencantamento com os direitos humanos

Agamben, com sua renovada reflexão sobre a política, chama a atenção para as consequências que as declarações dos direitos humanos representaram para a vida humana. Sua intenção é analisar a instrumentalização que as declarações representam para a própria vida do ser humano sujeito ao poder soberano. Uma sujeição fácil de apreender na debilidade das tentativas de sustar a violência, mas especialmente perceptível na separação entre o humanitário e o político.

Apoiado em um artigo de Hannah Arendt intitulado *Werrefugees* e no capítulo quinto da obra *Origens do Totalitarismo*, denominado *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, onde a autora descreve a condição de refugiado e de apátrida e propõe a leitura desta condição como o paradigma de uma nova consciência histórica, Agamben acredita que convém refletir sobre este novo paradigma proposto por Arendt, pois mesmo cinquenta anos depois, ele permanece atual. Com a total compreensão do declínio do Estado-nação e a corrosão das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura do povo pensável em nosso tempo e, “ao menos até nos aproximarmos da complementação do processo de dissolução do Estado-nação e de sua soberania, a única categoria na qual, hoje consentimos vislumbrar as formas e limites de uma comunidade polí-

tica que vem” (AGAMBEN, 2010a). A partir disso, Agamben propõe o abandono dos conceitos fundamentais com que até então representamos os sujeitos políticos e propõe reconstruir nossa filosofia ético-política a partir da figura do refugiado.⁶

Diante do crescente número de refugiados diversos comitês internacionais procuraram fazer frente ao problema. No entanto, as ações ou as atividades desses comitês não possuem, segundo seu estatuto, caráter político, mas apenas humanitário e social.⁷ Ocorre que, uma vez que esse fenômeno passa a não mais representar casos isolados, mas um fenômeno de massa, as organizações como os Estados, apesar da invocação dos direitos inalienáveis do homem, mostram-se absolutamente incapazes de enfrentar e resolver esse problema de forma adequada. Dessa forma, a questão é entregue às

6 Os refugiados começaram a surgir como fenômeno de massa no fim da Primeira Guerra Mundial. Em pouco tempo, mudaram-se de seus países 1.500.000 russos brancos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos, centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos. A partir da Primeira Guerra Mundial, muitos Estados europeus começaram a introduzir leis que permitiam a desnaturalização e a desnacionalização dos próprios cidadãos: primeiro a França, em 1915, em relação a cidadãos naturalizados de origem “inimiga”; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização dos cidadãos que haviam cometido atos “antinacionais” durante a guerra; em 1926, o regime fascista editou uma lei análoga com respeito aos cidadãos que se mostravam “indignos da cidadania italiana”; em 1933, foi a vez da Áustria e, dessa maneira, até 1935, quando a Lei de Nuremberg dividiu os cidadãos alemães de pleno direito e cidadãos sem direitos políticos. Essas leis marcam uma reviravolta decisiva na vida do Estado-nação moderno e a sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e de cidadão.

7 A separação entre humano e cidadania se torna contraditória no denominado direito humanitário. Na compreensão de Castor: “estes são direitos que negam a possibilidade de ter um caráter político aos indivíduos implicados. As organizações humanitárias são instrumentalizadas, como meios para compensar as barbáries humanas dos interesses políticos. As últimas guerras do século XX foram feitas para defender os direitos humanos, quando na verdade se defendem interesses econômicos e políticos. Para compensar as tragédias humanitárias provocadas pela OTAN e pelos Estados Unidos no Iraque, Kuwait, Afeganistão, Líbia, etc. são convocadas organizações humanitárias a fim de dar assistência às populações atingidas. Nos campos de refugiados vigora o direito de cuidar da vida nua, da sobrevivência, mas se nega os direitos políticos das pessoas ali encerradas para agir” (RUIZ, 2011, p. 40-41).

mãos da polícia e das organizações humanitárias. As razões, segundo Agamben, dessa dificuldade em resolver o problema não é uma questão de egoísmo ou aparatos burocráticos, o problema está “na ambiguidade das próprias noções fundamentais que regulam a inscrição do nativo (isto é, da vida) no ordenamento jurídico do Estado-nação” (AGAMBEN, 2010a).

O refugiado é o exemplo claro para mostrar a lógica biopolítica que sustenta o Estado-nação. Conforme destaca Castor: “Quando uma pessoa um grupo populacional se torna uma ameaça para a ordem, o Estado utiliza-se da exceção jurídica para separar os direitos da cidadania da mera vida nua. Esta separação possibilita expulsar para fora do direito a vida que se pretende expulsar na forma de exceção” (RUIZ, 2011, p. 40). Desta forma, possibilita-se a transformação da vida desses humanos em *homo sacer*: expostos à fragilidade da violação sem que o direito possa ser invocado para protegê-los.

O refugiado, que deveria encarnar por excelência os direitos do homem, marca, ao contrário, a crise radical desse conceito. A concessão dos direitos do homem, baseada na suposta existência de um ser humano como o refugiado, se defrontou com homens que haviam perdido qualquer outra qualidade e relação específica, exceto o puro fato de serem humanos.

No sistema do Estado-nação, os assim chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela no momento em que não é mais possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Isso está implícito, se bem que reflete, na ambiguidade do próprio título da declaração de 1789: Declaração dos direitos do homem e do cidadão, em que não é claro se os dois termos (homem e cidadão) nomeiam duas realidades distintas, ou formam, ao revés, uma díade na qual o primeiro termo é em verdade, sempre, e desde logo, conteúdo do segundo (AGAMBEN, 2010a).

Agamben destaca que a figura do refugiado, uma vez desnacionalizada e despida de toda e qualquer condição extrínseca, sem qualquer tutela dos direitos universais e inalienáveis, cujo titular, por excelência, deveria encarnar, marcaria desta forma, crise radical. Por isso Agamben afirma que:

É tempo de deixar de olhar a Declaração dos direitos de 1789 até hoje como proclamação de valores eternos, meta-jurídicos, tendentes a vincular o legislador a seu respeito, e de considerá-la segundo aquela que é a sua função real no Estado Moderno. Os direitos do homem representam, em verdade, sobretudo a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana) que, no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no controle do Estado e se torna, por assim dizer, o seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania (AGAMBEN, 2010a).

O simples fato do nascimento dos seres humanos passa a ser considerado o nexo de pertencimento fundamental às comunidades políticas do Ocidente, o porquê da proliferação das metáforas nativas (nacional, nacionalismo, natural de), para referir-se à cidadania moderna (e como adjetivação do seu próprio modelo de Estado).

Nesta perspectiva, a passagem moderna, referida por Agamben, de uma soberania régia a uma soberania nacional, está calcada principalmente no conceito moderno de direitos humanos, ou melhor, as principais declarações de direitos humanos representam a inscrição da vida nua no cerne do Estado-nação ocidental.

El principio de nacimiento y el de soberanía, separados em el antiguo régimen (donde el nacimiento daba lugar sólo al sujeto, al súbdito), se unen ahora irrevocablemente em el cuerpo del “sujeto soberano” para constituir el fundamento de la nueva Nación-Estado (AGAMBEN, 1996, p. 43).

O fundamento implícito está na transformação do nascimento imediatamente em nação. Ou seja, os direitos são atribuídos ao homem apenas na medida em que ele é pressuposto imediatamente como cidadão. Na compreensão do professor Castor:

É o sangue e o nascimento num território que constituem a soberania moderna do Estado-nação. Aqueles que não tiveram o sangue dos nacionais nem tiveram nascido no território estão fora da soberania, e conseqüentemente, das plenitudes dos direitos. Tal vínculo confere à soberania moderna um caráter biopolítico pelo qual o principal direito é aferido da vida humana natural (RUIZ, 2011, p. 40).

Frente a esse paradigma dos Estados nacionais, os refugiados ou os apátridas representam uma parcela inquietante, pois desfiguram a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade. O refugiado representa uma ameaça aos fundamentos do Estado-nação, pois grandes parcelas da humanidade (refugiado), não são mais representáveis em seu interior. Por isso Agamben defende que: ao passo em que é destruída a velha trindade, Estado-Nação-Território, o refugiado, essa figura aparentemente marginal, merece ser, ao revés, considerada como a figura central de nossa história política (AGAMBEN, 2010a).

Conforme defendido por Arendt, a figura dos refugiados demonstra que os direitos, diferentemente de serem a priori a-históricos, não podem ser pensados na independência de um aparato estatal e, quando estes aparatos demonstram total inaptidão para defendê-los, as categorias Estado-nação e direitos humanos entram em uma situação de enfraquecimento que tende a levá-las seja ao declínio ou ao seu próprio fim, como Arendt defende no capítulo *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*.

A partir desse referencial arendtiano, a figura do refugiado procura romper com a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, fazendo surgir na

cena política àquela *vida nua* que constitui seu secreto pressuposto. Nesta perspectiva Agamben defende que é:

[...] necessário libertar resolutamente o conceito de refugiado daquele de direitos do homem, e cessar de considerar o direito de asilo (de resto, hoje em vias de drástica contração nas legislações dos Estados europeus) como a categoria conceitual na qual se inscreve o fenômeno. O refugiado é considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em radical crise os princípios do Estado-nação e, conjuntamente, permite conduzir o campo a uma renovação categorial contemporaneamente inadiável (AGAMBEN, 2010a).

Giorgio Agamben estaria defendendo uma ampliação dos direitos humanos para atingir aqueles que estão aquém do direito, designados como *homo sacer*? Não parece ser esta a solução encontrada pelo autor, pois ele vislumbra novas possibilidades na “política que vem”. Essa nova política não trabalhará mais com os conceitos jurídicos e políticos típicos das sociedades atuais, conceitos como soberania, direitos humanos, nacionalidade e cidadania. Na perspectiva agambeniana, nessa nova “sociedade que vem” a política não trabalhará mais com esses conceitos cingidos à lógica teológica e metafísica, que não conseguiu evitar os desastres da Segunda Guerra Mundial e nem evitar a repetição constante de Auschwitz nas sociedades contemporâneas.

A proposta de Agamben certamente se distancia de teorias que encampam a ideia de progresso ou admite a modernidade como uma tarefa ainda a cumprir. Admitir isso seria permitir, mesmo que oculta e subterrânea, a estrutura avassaladora do estado de exceção. Por isso, Agamben acredita que a “política que vem” precisa de novas categorias para construir uma nova felicidade. O objetivo é a recuperação da “vida” que foi apropriada pela lei. Parece que a tarefa fundamental desse pensador italiano é recuperar o sentido da ação política desconectada da violência do direito, dissociando o nexos entre direito e vida.

Considerações finais

A partir da reflexão construída, pode-se tirar as seguintes conclusões. Para Agamben, o fundamento constitutivo da biopolítica ocidental centra-se na tentativa de separar a *zoé* da *bios*. Ou seja, separar aquela dimensão considerada inumada do próprio humano. Com isso propiciou-se a criação de uma vida humana matável ou da vida indigna, que para os romanos personificou-se na figura jurídica do chamado *homo sacer*, característica daquele que não pode participar, ou pior, daquele que está passível de ser morto sem que sua morte se configure como crime ou homicídio. O que torna emblemática a leitura de Agamben é a capacidade de descrição das formas de produção da vida inumana levadas a cabo pela modernidade, nos campos de concentração. Nas fronteiras entre a humanidade e a não humanidade, entre a própria morte, são exemplos de produção da vida nua nos espaços biopolíticos da atualidade.

A tese analisada e defendida por Agamben é o da impossibilidade de separar a vida entendida como “resto”, ou como simples *zoé*, da vida qualificada, da *bios*. Ao contrário de separá-las, analisa Agamben, está a necessidade de defender a indecidibilidade constitutiva entre tais esferas, para isso é preciso desnudar a máquina antropológica ocidental que insiste na produção destas bipolaridades.

Nesta perspectiva, as denúncias feitas por Agamben, das consequências da biopolítica moderna e contemporânea e os paralelos traçados entre democracias de massas e totalitarismo apontam criticamente às tentativas dos mecanismos de poder que buscam a todo o instante a cisão entre vida nua e vida humana.

Portanto, a análise de Agamben leva à conclusão da necessidade e urgência de ultrapassarmos o humanismo reducionista que não contempla aquelas figuras paradigmáticas,

como os refugiados ou apátridas, os muçulmanos nos campos de concentração, respaldando a matança de seres humanos. Mostra também a necessidade de ultrapassarmos essa visão biologicista, que vê nos seres humanos nada mais que animais portadores de um suplemento à pura *zoé*. Essa é a proposta agambeniana: uma revisão dos conceitos biunívocos como humano-inumano, *bios-zoé*, natureza e cultura, etc. que encontraram suporte em pressupostos metafísicos que, do ponto de vista ético-político, produziram catástrofes.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. Política del exílio. Trad. Dante Bernardi. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Barcelona, n. 26-27, 1996.

_____. *Mais além dos direitos do homem*. Trad. Murilo Duarte Costa Corrêa, 2010a. Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net/politica>>. Acesso em: 11 março 2012.

_____. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008

_____. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. A Política da Profanação. Entrevista concedida a Vladimir Safatle. In: *Jornal Folha de São Paulo*, 18 de setembro de 2005, Caderno Mais!, p. 4-5

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Vidas Desperdiçadas*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

RUIZ, Castor B. O Campo como paradigma biopolítico moderno. In: *Revista IHU On-line*, ed. 372, de 05 set. 2011.

_____. A vítima da violência: testemunha do incomunicável, critério ético da justiça. In: *Revista IHU On-line*, ed. 380, de 14/11/2011a. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

_____. A testemunha, um acontecimento. In: *Revista IHU On-line*, ed. 375, de 03/10/2011b. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>. Acesso em: 10 fev. 2012

_____. A testemunha, o resto humano na dissolução pós-metafísica do sujeito. In: *Revista IHU On-line*. ed. 376, de 17/10/2011c. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

WALTER BENJAMIN
DIREITOS HUMANOS, MEMÓRIA
E ESQUECIMENTO

*Nilva Rosin**

*A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz.
O passado só se deixa fixar,
como imagem que relampeja irreversivelmente,
no momento em que é reconhecido.
A verdade nunca nos escapará.
Walter Benjamin*

Walter Benjamin nasceu em 1892, em Berlin, na Alemanha. Contribuiu de forma original na teoria estética e como crítico da arte. Benjamin viveu a trágica experiência das duas grandes guerras mundiais. Foi membro da Revista e do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Em 1933 deixou a Alemanha e buscou refúgio em Paris, onde permaneceu até a invasão nazista. Em 1940 obrigou-se a fugir ilegalmente para a Espanha. Na fronteira suicidou-se, para não ser capturado pelas tropas franquistas da Gestapo alemã que, naquele momento,

* Mestra em filosofia pela PUCRS, professora de filosofia no IFIBE.

já haviam confiscado seu apartamento em Paris. Destacam-se algumas de suas principais obras: *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* (1936), *O narrador* (1936), *Sobre a crítica da violência* (1921), *As teses sobre o conceito da história* (1940). No Brasil suas obras foram publicadas sob o título *Obras Escolhidas I*, coletânea reunindo textos sob o título de *Magia e técnica, arte e política* (1996); *Obras Escolhidas II*, com o título *Rua de mão única* (1995) e *Obras Escolhidas III*, com título *Charles Boudelaire, um lírico no auge do capitalismo; Documentos de cultura, documentos de barbárie; Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação, Passagens* (1989).

O pensamento do filósofo Walter Benjamin, nos vários gêneros e estilos que escreve, permite-nos realizar inúmeras reflexões e concentrar-nos em múltiplas direções. Neste ensaio, faremos um esforço, mesmo que incompleto, de compreender seu giro teórico na busca de elementos que possam servir de provocações e integrar o debate sobre os direitos humanos numa perspectiva estético-cultural com ênfase para a dimensão histórica dos contextos e a necessidade política da rememoração.

Walter Benjamin foi, sem dúvida, um pensador singular e enigmático do século XX. De origem judaica e herdeiro do marxismo revolucionário, experimentou fracassos sem fechar fronteiras nas suas abordagens temáticas. Deixou ampla literatura que contribuiu imensamente para a filosofia, a estética, a história e para o pensamento político contemporâneo. No fluxo do seu pensamento ele remonta projeções desenhando imagens de labirintos espelhando as ruínas que, inevitavelmente, se acumulam e entrelaçam nos secretos contextos fragmentados da história. Sua vida compõe e remonta aspectos conturbados que chega ao máximo grau de seu trágico suicídio na fronteira entre a França e a Espanha quando, foi compelido a fugir do país com a irrupção do regime nazista na Alemanha.

Imagens da memória e do esquecimento como marcas da experiência

O pensamento de Benjamin pode ser situado com as credenciais de uma teoria crítica pela constante luta a favor do que é digno de ser lido, escutado e recepcionado que justifica sua análise teórica no contexto da formação da cultura de massas, pois sustenta um processo reflexivo a partir de uma crise que exige repensar a própria cultura. A necessária reconstrução do paradigma contemporâneo de direitos humanos, com a chegada da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, exige uma nova cultura que prime pela afirmação das diferenças nas circunstâncias históricas dos indivíduos num horizonte ético baseado na dignidade humana. Na relação entre cultura e estética é possível pensar a arte em sua dinâmica reflexiva, pois ela só é obra de arte se “é crítica-vel”, uma vez que carregar consigo o germe da crítica. Esta reflexividade da arte autoriza a fazer um retrospecto pelo século XX e, na rememoração plena do vivido, perceber que a luta pelos direitos humanos foi se consolidando em meio a conflitos, torturas, guerras, horrores, terrorismos, etc. Desse modo, desafia órgãos nacionais e internacionais na perspectiva de refletir e combater as contradições decisivas no que tange à defesa e promoção dos direitos humanos, e que, necessariamente, não representa garantia contra suas violações, haja vista a opressão sofrida pela elevada fração da população economicamente desprovida do necessário para uma vida digna.

Na nona tese *Sobre o Conceito de História* enunciado por Benjamin é possível compreender a analogia articulada pelo filósofo e que envolve interesses e disputas antagônicas no âmbito político, econômico e/ou cultural na luta pelos direitos humanos, instituídos pelas condições históricas. Segundo Benjamin o que o anjo da história pintado por Klee,

Angelus Novus, evoca em nossos tempos? Ressalta a seguinte formulação:

Minha asa está pronta para o voo se pudesse eu retrocederia, pois permanecesse eu no tempo vivo teria menos sorte (Gerhard Scholem, Saudação do Anjo).

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (1994, p. 226).

Neste fragmento a figura do anjo da história nos faz pensar nas narrativas, nos acontecimentos, nos fatos que atravessamos no cotidiano e que apontam para um oceano de contradições e combinadas tensões de ambiguidades econômicas, políticas, culturais e ético-religiosas. Estes elementos são fortes indicativos com vistas à implementação de um plano de direitos humanos independente de raça, sexo, nacionalidade, credo ou outra condição de vida. Como assevera Benjamin “incansavelmente ruína” e aqui é possível pensar as ruínas da modernidade no modo como o autor enfatiza em seus escritos, pois aponta para a atividade humana e a criação artística que se transforma em indicador histórico para um diálogo intercultural. Ele insere o método crítico-reflexivo que vê nas “ruínas” novas formas de existência, porque juntando os “fragmentos” constrói imagens abertas e revigoradas a (re) interpretações. Estas imagens remetem a outros níveis de significação que devem transcender a um fato ou a uma obra de arte para continuar a existir. Isto só é possível transformando a imediaticidade e potenciando a ressignificação de

“outro” sentido, para que, assim, possa ser lido e interpretado a partir de seus múltiplos sentidos que permitem a construção de outras relações possíveis envolventes e inclusivas.

Walter Benjamin foi um crítico dos grandes valores e princípios da modernidade evidenciados num estudo crítico da história e dos historiadores. Sua interpretação considera a finalidade e a significado numa época específica. Esta análise foi desdobrada junto ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. O diagnóstico da modernidade aponta para a fragmentação da vida cotidiana (privada e social) ao longo da cultura ocidental no contexto da industrialização do capitalismo, alargando assim a exclusão social e o conflito entre as classes sociais. Nesta perspectiva, a finalidade política da teoria benjaminiana potencializa novas investigações e inquietações em relação ao contexto contemporâneo; faz ecoar múltiplas vozes na construção de um novo paradigma multicultural forjando as necessárias rupturas para o surgimento e garantia dos direitos humanos.

Em Benjamin o caráter de catástrofe e utopia é simultâneo, pois ambas coexistem opostamente com predominâncias de uma sobre a outra nos seus aspectos multifacetados: ora humanizando o ser humano e ora desumanizando-o, ao que já aponta para potenciais emancipatórios e (re)humanizantes, uma vez que, “os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror” (1994, p. 225). Contudo, mesmo com a desagregação das grandes utopias, não se trata de subtração de pensamentos, mas de pensar por imagens, proporcionando o ingresso em novas relações e desvendar novos discursos e utopias, no tempo em que, “[...] sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las” (1994, p. 226). Igualmente, os fenômenos históricos modernos não podem ser encarados como algo linear e homogêneo, o que implica encarar os acontecimentos, na história, em sua evolução e continuidade identificando as antinomias, pois as consequências são diametralmente opostas evidenciando aspectos divergentes e excludentes.

Como é possível ressignificar a esperança, no presente, de uma experiência histórica da memória individual e coletiva (muitas vezes imersa nos recalques) sem impedir os choques modernos (declínio da memória)? O que está em questão é a ascendência do esquecimento sobre a memória, o que priva as experiências históricas, pois “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (1994, p. 224). No ensaio que trata sobre *A imagem de Proust* Benjamin começa dizendo que “Nem tudo nessa vida é modelar, mas tudo é exemplar” (1994, p. 36). Isso significa dizer que, a lembrança advém da rememoração de quem a viveu numa constante luta de ressignificação, sem renunciá-la, pois o vivido é finito, mas a lembrança é interminável.

Neste contexto, Walter Benjamin e o romancista Marcel Proust reconhecem e compartilham o mesmo significado que o termo “*texto*” representava para os romanos no sentido de “*tecer*”, pois o “tecido”, de certo modo, vai entrelaçando e produzindo a trama da sua própria existência “tal como o esquecimento a teceu para nós” (BENJAMIN, 1994, p. 37), para que os elementos inacabados do passado possam ser atualizados de modo mais denso e com material novo. Isso ocorre dentro da obra de arte e na própria existência humana. Benjamin nos diz que: “Um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (1994, p. 37). Aqui é importante notar uma crítica à atrofia da experiência e que a amnésia do passado leva a perigos de diversas ordens, em face aos choques e discontinuidades da modernidade que bombardeiam a vida cotidiana.

As experiências autênticas vividas no passado individual e coletivo não significam impossibilidade de recuperação. Para Proust, o desejo de felicidade que habita o ser huma-

no remonta a ideia da felicidade, ou seja, é como a imagem de um sonho infantil onde tudo é possível: “É essa ideia elegíaca de felicidade que transforma a existência na floresta encantada da recordação” (BENJAMIN, 1994, p. 39). Este sonho abre possibilidade de atualizar o passado como sonho (dentro de nosso contexto cultural-histórico), agora confrontado em estado de vigília e, assim, atualiza a lembrança cumprindo com a tarefa da rememoração que evidencia como isto ocorre.

O sonho do autor descobre de inúmeras possibilidades que começam com as expectativas e ao percorrer o caminho a memória encarrega-se de superar as distâncias entre passado e presente para transformá-lo. A frase no livro *Alice no País das Maravilhas*: “Para quem não sabe para onde ir, qualquer caminho serve” pode ilustrar muito bem o que pode significar um sonho ou mesmo a ausência de sonho. Quando sabemos onde queremos chegar, com certeza, usamos os instrumentos necessários para percorrer a trajetória. Logo, o que se atualiza não são os instrumentos, mas a finalidade da meta que se quer alcançar, pois o passado é um horizonte e não algo fixo disponível para ser manuseado.

A dimensão estético-política da arte para os direitos humanos

Aqui vale apontar para uma das relevantes teorias de Benjamin a propósito da obra de arte aurática.¹ A aura aplica-se ao mundo da cultura e evoca a memória de indivíduos e da coletividade humana, pois intrinsecamente à própria história os grupos humanos vão incorporando um modo de

1 Para Benjamin a aura é uma “figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho” (BENJAMIN, 1994, p. 170).

existência pela sua organização, percepção e sensibilidade com o meio e as condições de vida. Nesta perspectiva, a tradição tem mostrado a importância da arte para extrair respeitáveis conclusões de como o presente é percebido graças à memória do passado, identificando fatores sociais específicos que condicionaram a dissolução da aura, ou seja, da memória coletiva, pois as marcas da violência não se anulam pelos meros acordos políticos. Assim, o ser humano separa-se da tradição e incorpora-se a uma massificação. Então, qual o problema de tudo isso?

O ser humano desmemorizado não atende ao apelo das vítimas e age de modo arbitrário conforme a transitoriedade e receptibilidade do movimento de massa. A vítima sofre os efeitos mais perversos da violência, mas aquele que medeia vítimas para o sacrifício também fica contaminado pela violência. Em nossa época da industrialização, a perda da aura faz com que o coletivo se torne “massa” e as próprias relações sociais sejam danificadas. A consciência se rende aos estímulos e às paixões, ficando de mãos atadas à vivência em sentido estrito. Por outro lado, a obra de arte pós-aurática reflete uma nova sensibilidade que os tempos modernos exigem e, na medida que se emancipa possui uma dimensão libertadora, pois as modernas técnicas de reprodução abrem um imenso espaço eficaz, quando bem orientadas, pois a função social da arte experimenta modificações: “Em vez de fundar-se no ritual, ela passa a fundar-se em outra práxis: a política” (BENJAMIN, 1994, p. 172). Neste sentido, na modernidade, o cinema, o teatro, a fotografia, a imagem, etc. abrem um campo de ação crítica que pode ser fecunda.

O caráter ambivalente da aura pode levar ao empobrecimento da cultura, mas também pode ser fecunda na tarefa de construção de uma sociedade cultural livre do medo e da miséria, capaz de criar uma rede de proteção da vida e dos direitos humanos para além de qualquer excepcionalidade ou discriminação. Benjamin reforça o movimento dialético da

imagem como elementos de análise histórica, a saber:

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura (2006, p. 505).

É possível compreender a tese benjaminiana imbricada nos processos históricos, pois a estética, em sua dinâmica reflexiva, aponta para a arte e a imagem, em seu caráter figurativo, como o lugar onde a reflexividade é fecunda, entrelaçando as dimensões da vida humana e combatendo a ideia de homogeneidade e linearidade indiferentes, acordando o mundo dos sonhos e em sua contemporaneidade multidimensional. Mas por sua crítica confere coerência na obra singular ampliando seu alcance social e histórico a partir da recepção da obra de arte, articulando o domínio do conhecimento e da experiência como heranças culturais sem renunciar a verdade. As preocupações de Benjamin nas questões estéticas incluem a dimensão dos direitos humanos, pois as relações sociais estão implicadas tanto nas dimensões estéticas quanto políticas. A arte enquanto objeto do conhecimento aponta para mudanças significativas na relação do ser humano com o mundo e nas próprias condições de produção, mudando também a relação dos sujeitos com o meio social. Como lembra Benjamin: “As relações sociais são condicionadas pelas relações de produção. Quando a crítica materialista abordava uma obra, costumava perguntar como ela se vinculava às relações sociais de produção da época” (1994, p. 122).

Nesta perspectiva, as *Teses sobre a História* articulam a possibilidade de fazer outra leitura e consequente escrita/narração da história, com exigências autênticas do necessário resgate das imagens, nas quais se assentam uma memória reivindicada que ultrapassa a experiência individual e apreenda os estigmas das experiências históricas. O interessante desta memória é de que o que nós conhecemos não podemos fingir que não conhecemos – até mesmo podemos afirmar que ninguém está a salvo do embrutecimento ao qual a violência reduz a condição humana. Na rememoração, ao assumir o esquecimento, o autor quer evocar as imagens para que elas falem ao presente e, justapostas em sua descontinuidade e ausência de cronologia, o próprio objeto exige forma do que a memória do sujeito tem gravado, mesmo que, dividido entre o sujeito, os acontecimentos e a memória,

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está a nossa espera. Neste caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente (1994, p. 123).

Na tese benjaminiana percebe-se o empenho para defender as imagens de uma época que está marcada pelo esquecimento. É um constante movimento de ir e vir, mas ainda que a distância seja suplantada, ela é sempre necessária, porque por vezes é preciso escutar vozes que emudeceram voltar ao passado destruído pela guerra, pelo fascismo, pelo holocausto, etc. O passado é sempre uma mescla de acontecimentos significativos vividos, alguns são recordados com saudades por remeter a experiências valiosas, outros, porém,

melhor se pudéssemos apagá-los da lembrança, pois estão aí na sua latência destruidora que, de modo inacabado, continua operando na memória imagética e por vezes desperta no presente. Benjamin pensa agindo e procura compreender o sentido da história a partir da eticidade intrínseca ao próprio ser humano e desvela as condições que causaram a modernidade. E, neste sentido, é uma ética que se recusa a aceitar a perversidade da modernidade e a lógica que a produziu. Assim, compromete-se em restituir a voz e faz justiça às vítimas emudecidas, empenhando-se com um processo libertário e emancipatório.

Neste contexto, talvez na “força messiânica para a qual o passado dirige um apelo” esteja também um valor histórico para o seu ressignificado e recriação, pois ainda podemos sonhar. A força “aurática” intrínseca ao ser humano é capaz de tornar próximo o que está distante sem sucumbir ao jogo do mercado que bitola a cultura de massas ao que de antemão é pensado pelo ciclo da moeda. Aí onde o próprio esquecimento (ou mesmo a banalização) é produzido tecnicamente pelo jogo do mercado anteposto às massas no panorama da vida social moderna, cujo perfil já foi traçado pelos seus conspiradores por meio de fantasmagorias, valendo-se da própria arte como mecanismo a serviço dos sonhos. É um projeto racional que orienta a experiência estética moderna individual e coletiva, no cotidiano, onde a efemeridade e o desejo se chocam massificando os “consumidores de arte”, aprisionando-os simplesmente a interesses de caráter mercadológico. O direito a memória garante a rememoração e a apreensão dos fatos e da história que, através da arte, da música, da religião, das fotografias, do imaginário entre outros, preserva as raízes históricas na luta por uma identidade autêntica e legítima sem negar esta consciência às gerações vindouras. Segundo Adorno, de regra, o pensamento de Benjamin quer recuperar e alcançar a extensão e profundidade da experiência restituindo a vida danificada:

O pensamento adere e se aferra na coisa, como se quisesse transformar-se num tatear, num cheirar, num saborear. [...] A redução da distância para com o objeto funda, ao mesmo tempo, a relação para com uma possível práxis (ADORNO, 1998, p. 236).

Podemos nos remeter à teoria crítica da Escola de Frankfurt e à sua conhecida teoria do conhecimento que integra a uma apropriada crítica filosófica, sociológica e literária à crítica à cultura de massa e na qual o conceito de indústria cultural, amplamente abordado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* ressalta a arte em seu caráter contestatório como crítica inserida nas relações sociais. Walter Benjamin no polêmico artigo sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936) e em suas teses *Sobre o Conceito de História* remete a questões amplas com fundamento crítico pautado pela luta por uma humanidade emancipada. A história é sempre uma exigência de mudança, pois seu tempo é um vir a ser incompleto e inacabado. É no tempo presente da história que tomamos consciência da temporalidade e da exigência de mudanças como desafios. A memória histórica pode nos ajudar a viver intensamente o presente. É aqui que as obras de arte como objeto único e singular aponta para possíveis análises das causas da “reprodução social”, das transformações da sociedade e das próprias percepções estéticas. Assim sendo, na luta pelos direitos humanos amplia-se a noção de direitos de modo a vir a abranger questões objetivas e subjetivas da vida humana nas inquietações permanentes que nos põe a caminho e possibilita interagir como sujeitos.

A experiência estética pode reorientar os caminhos por onde transita a arte, para os quais seus autores/artistas tornam visível um devir histórico que acolhe as “ruínas/escombros” e que nutre a possibilidade de ver os marginalizados da história, os “restos” e os “derrotados” como caminhos abertos para “redimir o presente” apontando para as contradições, não para integrá-las, mas para combatê-las. Para Benjamin:

A inteligência que fala em nome do fascismo deve desaparecer. A inteligência que o enfrenta, confiante em suas próprias forças miraculosas, há de desaparecer. Porque a luta revolucionária não se trava entre o capitalismo e a inteligência, mas entre o capitalismo e o proletariado (1994, p. 136).

O papel eficaz do intelectual engajado

Segundo Benjamin o intelectual engajado, que se ocupa no debate e pendências de seu tempo, tem um papel fundamental na orientação da vida e dos processos produtivos da qualidade dos trabalhadores. Ele será melhor e auxiliará no ajuste do aparelho de produção a serviço do proletariado se permanece solidário à condição da classe dos trabalhadores, pois a revolução proletária somente o proletariado pode fazê-la transformando os meios de produção, orientando sua atividade e divulgando a própria cultura. Contudo, há intelectuais que vão mais longe que a indignação contra a injustiça e a violência assumindo com autenticidade a marca revolucionária e solidária, compulsória às criaturas humanas uma vez que, “do ponto de vista político, o que conta não é o pensamento individual, o talento inventivo, mas a arte de pensar na cabeça dos outros” (1994, p. 136).

O capitalismo sustenta um modo convencional que separa produto do seu produtor, alienando e massificando os produtores, enquanto que Benjamin vê surgir à reformulação dos processos que modificam as condições de vida. Portanto, “o lugar do intelectual na luta de classes só pode ser determinado, ou escolhido, em função de sua posição no processo produtivo” (1994, p. 127). No campo artístico-cultural não é diferente:

[...] na evolução musical, tanto na esfera da produção como da reprodução, temos que reconhecer um processo de racionalização cada vez mais rápido [...]. O disco, o cinema sonoro, o automático musical, podem [...] fazer circular obras-primas da música em conserva, como mercadorias. Esse processo de racionalização tem como consequência que a produção musical se limita a grupos cada vez menores, mas também cada vez mais qualificados. A crise da música de concerto é a crise de uma forma produtiva obsoleta, superada por novas invenções técnicas (1994, p. 129-130).

A transformação da música em mercadoria mostra um tipo de cultura dominante. Para Benjamin há necessidade de pensar a função da arte e da cultura para além de uma paralisia da reflexão, ou seja, a partir de sua inserção social, para garantir sua autonomia contra o domínio do capitalismo e fascismo que tomam a arte, a música e a cultura como técnica e mercadoria. É preciso sinalizar possibilidades de pensar a atualidade desconstruindo o estabelecido continuamente como uma espécie de caleidoscópio, pois este reflete e recompõe as imagens por espelhos em constantes mutações (mesmo que fragmentadas), rompendo com a ordem imposta pelo olhar da mentalidade burguesa e arquitetando novas relações sociais de produção, mesmo numa configuração de mercado global.

A ideia é de que toda produção, seja ela intelectual, artístico-cultural, material ou outra, possa “vislumbrar caminhos para organizar os trabalhadores no próprio processo produtivo, [...] fazer a adaptação dos aparelhos aos fins da revolução proletária” (1994, p. 136) suprimindo as disjunções na perspectiva de criar condições protagonizantes na experiência de libertação humana o que pressupõe uma condição emancipadora como direito humano no exercício da cidadania capazes de humanizar as relações na sociedade.

Os despojos são carregados no cortejo como de praxe. Estes despojos são o que chamamos bens culturais. [...] Todos os bens culturais que ele vê têm origem sobre a qual ele não pode refletir

sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. [...] Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (1994, p. 225).

Na perspectiva benjaminiana, a consciência é mediada pela cultura humana como fruto de um processo produtivo e pode instaurar a transformação do mundo a partir de sua própria consciência histórica, como pode ser lido na condição marxista: “Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de diferentes maneiras: trata-se é de transformá-lo” (MARX, 1959, p. 633). É a corporificação do trabalho humano, portanto, da realização humana. Disso decorrem as rápidas transformações históricas, políticas, econômicas, culturais na perspectiva ética da consolidação dos direitos humanos.

No século XX o ser humano experimenta, segundo Hobsbawm, a era dos extremos nas possibilidades de crises, catástrofes, incertezas, hostilidade, etc. no que tange à negação absoluta dos direitos humanos e mesmo da democracia; por outro lado, a tecnologia alcançou um progresso inimaginável ser humano, sustentada pelo poder econômico institucionalizado da mão invisível do mercado capitalista. Esta concepção de progresso traz a marca dolorosa e trágica, apresentada por Benjamin (no quadro de Klee, *Angelus Novus*) numa de suas teses *Sobre o Conceito de História* (1994, p. 226), o que ele chama de falso progresso. Nas últimas décadas, o modelo econômico da globalização atingiu as pessoas humanas no que tange às suas dimensões individuais e sociais, nas relações da vida política, étnica, cultural e econômica, difundindo nova escala de valores e, por vezes, até minimizando os efeitos da crise social numa aparente integração de setores sociais.

A globalização exige um novo tipo de relações com o mundo presente, politizando as relações pessoais e sociais numa perspectiva plural e multicultural, confrontando

interesses e possibilidades de promoção e reconhecimento da alteridade das pessoas e povos a partir de um diálogo multicultural. Para isso é necessário partir de um novo paradigma de “globalização” que reconheça a dignidade nas relações humanas nesta época histórica e que viabilize a justiça social e o próprio imaginário que torne possível sujeitos e projetos viáveis a partir do protagonismo cidadão. Esta observação ajuda a compreender o papel do intelectual engajado em face da exigência política da crítica frente ao objeto (indivíduo ou coletividade social), ou seja, perceber as condições históricas como novo espaço para o exercício da crítica, olhando sobre as imagens do passado com um olhar histórico-político para dar-lhes a devida dimensão e sentido. Mas o século XX não foi apenas marcado por guerras, conflitos e catástrofes naturais na humanidade; apesar das contradições, a luta pelos direitos humanos avançou, mesmo que, basicamente, não represente uma garantia contra todas as formas de violações de direitos humanos. É importante pensar a relação dos seres humanos com o mundo e consigo mesmos como “quem lança sua rede no oceano, [...] contém todo o esforço, indizível, para erguer o que foi capturado” (1994, p. 49), perante a exigência palpável de transformação da realidade.

Considerações finais

Na afirmação da liberdade de pensamento e expressão é possível identificar nítidos paradoxos e vislumbrar em Walter Benjamin, como testemunha das atrocidades cometidas pelo nazi-fascismo e pelo stalinismo, um tensionamento que evidencia antagonismos e preconiza a necessidade de espaços de convivência plural, bem como, propostas alternativas que, lhe custaram (talvez se pudesse dizer que lhe valeram) a vida.

Aqui cabe a pergunta sempre latente: como fazer justiça aos que sofreram a violência do estado ditatorial? É possível compreender o Anjo de Klee, que restitui e reestabelece, a partir das “ruínas” refletidas no espelho, as imagens do mundo que possibilitam ressignificar as experiências humanas a fim de que não se percam, pois o princípio da igualdade de direitos entre os seres humanos são constantes.

O Anjo da história, segundo Benjamin, pode ser interpretado, sem sombra de dúvidas, como a luta pela efetivação dos direitos humanos. A memória das atrocidades da barbárie ocorridas ao longo dos séculos e perpetradas pelos sistemas tendencialmente totalitários, repõe a tarefa da efetivação dos direitos das pessoas, repensando e assegurando o direito à cidadania subsidiada pela garantia dos direitos humanos que trata do respeito universal à dignidade humana: “o direito de ter direitos”. Nesta perspectiva, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 é um marco histórico do reconhecimento da pessoa humana em seus direitos iguais e inalienáveis, fundamentados na justiça, na paz e na liberdade no mundo contra a guerra e a barbárie que continua violentando e vitimando altos percentuais de vidas humanas.

Compreendemos aqui os direitos humanos inseridos numa visão contemporânea de dignidade, tratando das condições dos seres humanos que lhe permitam participar da vida sócio-político-cultural e isto implica uma concepção dialética entre pessoa humana e cidadania. A elaboração do passado, considerada no pensamento de Benjamin, oferece pistas para pensar a memória e o esquecimento de maneira mais política, ou seja, desafia a enfrentar o problema da identidade multicultural sem renunciar à denúncia da prática da violência cotidiana pela tortura que persiste muito forte ainda hoje no Brasil e em muitos outros países. Esta é a necessidade política da rememoração. Mesmo enfrentando um mar de contradições na implementação de uma rede de proteção dos

direitos humanos no que tange a eliminação da violência, da pobreza extrema, da exploração econômica, do direito à alimentação e à saúde, da discriminação, do racismo entre outros, este é o desafio.

A antecipação por Walter Benjamin da relação entre direito, Estado e poder no texto *Sobre o Conceito de História* mostra sua tese sobre a confusão intrínseca à política moderna entendida por ele na perspectiva dos oprimidos. Com base nesta premissa, Benjamin proclama:

A traição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo (1994, p. 226).

Portanto, o próprio conceito de história transforma-se em responsabilidade histórica, pois jamais deve perder de vista o que um dia aconteceu, pois não pode ser considerado enganado pela história:

Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. [...] deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas (1994, p. 224).

Aponta, assim, para uma experiência ética que preconiza a libertação.

Nesta direção, a arte, longe de ser uma apologia do esquecimento ou da memória histórica, o que certamente tem um efeito promissor em prol da memória contra a cultura dominante e o resultado das ditaduras dos séculos precedentes legados à nossa lembrança dos quais os direitos humanos não podem ser prisioneiros, desempenha uma nova função social como construção humana e histórica apropriada e

produzida pela pessoa humana. Benjamin observa:

A obra de arte se emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência paradisíaca, destacando-se do ritual. [...] no momento em que o critério da autenticidade deixa de se aplicar à produção artística, toda a função social da arte se transforma. Em vez de fundar-se no ritual, ela passa a fundar-se em outra práxis, a política (1994, p. 171-172).

Nosso momento atual é paradigmático pelo modo como a cultura é produzida e oferecida pelas novas tecnologias modernas e suas mídias mais sofisticadas e eficientes em seus potenciais de utilização e compartilhamento. Mas, também, seguindo prognósticos benjaminianos há novas possibilidades de reconstrução de sentidos permitidos pela dimensão política da arte e que auxiliam aos indivíduos na apreensão da realidade que, em certo grau, foge da rotina de sua apreciação como sujeitos protagonistas de direitos.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodoro. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: *Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Origem do drama barroco. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

IANNINI, G.; PIMENTA, O.; FREITAS, R. (Org.). *Revista Artefilosofia*. Ouro Preto, Instituto de Filosofia, Arte e Cultura, Universidade Federal de Ouro Preto, n. 6, abril 2009.

JACQUES DERRIDA
DIREITOS HUMANOS: “HIATOS” ENTRE
DIREITO, POLÍTICA E JUSTIÇA

*José André da Costa**

Jacques Derrida nasceu em El-Biar, Argélia, em 1930, e faleceu a 11 de outubro de 2004. Membro do Colégio Internacional de Filosofia, professor de Ciências Sociais na École des Hautes Études, em Paris, é um dos mais ricos e controversos pensadores de nossa época. O movimento da desconstrução, que constitui o fulcro de sua obra, aborda o filosófico e o literário, mas igualmente, por meio da autobiografia, todos os aspectos políticos da vida, do direito às biotecnologias, passando pelas telecomunicações e pela religião.¹

A desconstrução proposta por Derrida não é uma destruição, mas um caminho que “transforma” a alteridade como a *alternativa* para pensar a possibilidade do discurso racional como a dimensão *escondida ou desprezada* naquilo que é aparentemente conhecido. Neste sentido, a desconstrução não pode ser entendida como um princípio apriorístico-

* Doutor em Filosofia pela PUCRS, diretor geral e professor no IFIBE.

1 Ver <www.wook.pt/authors/detail/id/9725>. Acesso em: 18 jul. 2011.

dedutivo que precede à realidade histórica. Em Derrida, os direitos humanos podem ser entendidos não como um discurso articulado e acabado, mas como um giro argumentativo para perceber as artimanhas da “razão ardilosa poderosa”. Sua proposta reflexiva é buscar o *Sentido* percorrendo outro caminho que não seja o da “razão egológica”. É muito difícil compreender a obra de Derrida segundo a “lógica discursiva” dada. Derrida mesmo teria definido sua obra como “estranha geometria”. Disse que “seria impossível, pois, fornecer uma representação linear, dedutiva, da organização interna dessas obras, que correspondesse a alguma ordem das razões” (DERRIDA, 2001, p. 10). A proposta que desenvolveremos neste artigo é uma tentativa de mostrar que a posição derridiana busca, mais que a “gramática normal”, por outros “*percursos*” e “*dis-cursos*”. Isto significa dizer que a estratégia desconstrutiva de Derrida disporá de outros “re-cursos”, entre eles os direitos humanos.

A política, o direito e a justiça, no enfoque dos direitos humanos no pensamento de Jacques Derrida são dimensões difíceis de serem equacionadas filosoficamente, pois o perigo é cair em fundamentalismos “utopistas moralistas” ou em “realismos políticos verticais”. Pretendemos refletir sobre essa temática tomando os devidos cuidados, mas ao mesmo tempo queremos enfrentar o problema do fundamentalismo na política para refletir sobre a justiça, destacando os direitos humanos, sem substantivar a política nem adjetivar a justiça, ou vice-versa. Derrida não fez uma abordagem direta sobre os direitos humanos, como aparece em outros pensadores. Em Derrida não aparece uma reflexão estrutural dentro de um esquema pré-estabelecido sobre o tema direitos humanos. A leitura derridiana nos conduz a realizar esta tarefa da “desconstrução” com muito cuidado epistêmico-filosófico. É na leitura de Derrida que se abrem os limites impostos à reflexão sobre os direitos humanos, possibilitando deslocar a leitura dogmatizante dos direitos humanos para uma perspectiva

ética e política. A nossa “inspiração” está baseada no conceito de justiça extraído do pensamento de Derrida, tendo por base a leitura do seu livro *Força de Lei*. Este livro trata das relações entre o direito e a justiça, mas também entre o poder, a autoridade e a violência. A justiça nunca é esgotada pelas representações e pelas instituições jurídicas que tentam ajustar-se a ela.

O justo transcende sempre o jurídico, certamente, mas não existe justiça que não deva inscrever-se num direito, num sistema e numa história de legalidade, na política e no Estado. Mesmo que, por sua vez, o direito prime pela força, se esse é seu dever, não há direito que não implique nele mesmo o poder de usá-la, uma técnica, pois, e a possibilidade da guerra (DERRIDA, 2007). Isto significa não levar em conta os efeitos dos sistemas totalitários na vida humana, gerando a consequência do tratamento dos seres humanos como supérfluos e descartáveis. Na perspectiva da pensadora da Filosofia Política, Hannah Arendt, isso se materializou quando milhares de pessoas foram abandonadas pelo Estado político e lhes foi negado o “direito a ter direitos”.² Hannah Arendt afirmou: “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos eram os refugos da terra” (ARENDR, 2007, p. 300).

Essa reflexão sobre os direitos humanos e os hiatos entre o direito, a política e a justiça exigirá também a exposição de outra categoria cara à filosofia de Derrida: a *diferença*. Seria a afirmação da diferença o lugar de fazer o “discurso” da lei justa ou o lugar de proclamar os direitos humanos”? Em seu livro *Força de Lei*, Derrida fez a seguinte colocação: “Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas

2 Explica ainda a autora que: “A situação, porém, tornou-se desesperadora quando se mostrou que as velhas questões metafísicas eram desprovidas de sentido; isto é, quando o homem moderno começou a despertar para o fato de ter chegado a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas, e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades” (ARENDR, 2007, p. 34-35).

porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve” (DERRIDA, 2007, p. 21). Com elas tem-se a chance de pensar sobre o caráter conflitante dos direitos humanos. Derrida se inspirou nas ideias de Montaigne e de Pascal acerca do fundamento místico da autoridade para desconstruir as relações tradicionais entre direito e justiça, desestabilizando a possibilidade de se tentar buscar na justiça um fundamento para o direito positivo (COSTA, 2007).

Assim, Derrida chama atenção acerca do perigo de uma teoria geral que procure englobar a organização humana em uma categoria sintética de justiça, postulando soluções consensuais para marginalizar os reais conflitos sociais e políticos no que tange aos direitos humanos com “maquiagens jurídicas”, em nome da normatividade da lei.

A desconstrução política

A “desconstrução política” proposta por Derrida não significa criar aversões às organizações da política e do direito em seus vários regimes. A questão de fundo é esta: *a radicalização da democracia resultará na “política justa”*? Ou será necessário desconstruir as identidades políticas (regimes) para se obter a democracia participativa? A política e os regimes desenvolvidos na cultura ocidental quase sempre se fizeram marginalizando a maioria dos cidadãos de suas legítimas instâncias. A política exercida no mundo ocidental se estabeleceu numa perspectiva linear do tempo, que é o tempo da cultura cristã e, por decorrência, do capitalismo, sendo que esse tempo linear não foi capaz de resolver os desmandos políticos, acarretando as piores injustiças para a maioria dos continentes ocidentais,

ferindo diretamente os direitos humanos em todas as suas dimensões. Derrida, na desconstrução da *Metafísica da Presença*, dimensionou esse vazio e percebeu que ele nunca poderá ser preenchido por nenhum tipo de aparato, seja jurídico, político ou policial.

Nunca se sabe com quem estamos tratando, e esta é a definição da polícia, singularmente da polícia do Estado, cujos limites são, no fundo, indetermináveis. Essa ausência de fronteira entre as duas violências, essa contaminação entre fundação e conservação é ignóbil, é a ignomínia (das *Schmackvolle*) da polícia. Antes de ser ignóbil em seus procedimentos, na inquisição inominável à qual se entrega, sem nenhum respeito, a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia construtiva. [...] Mesmo que ela não promulgue a lei, a polícia se comporta como um legislador nos tempos modernos, para não dizer como o legislador dos tempos modernos. Ali onde há polícia, isto é, em toda parte, e aqui mesmo, já não se pode discernir entre as duas violências, a conservadora e a fundadora, e este é o equívoco ignóbil, ignominioso, revoltante (DERRIDA, 2007, p. 98-100).

A “saída” política não é criar identidades, mas desconstruí-las para se estabelecer o espaço da diferença. Isto significa dizer que a política tem que ser mantida no “espaço vazio” para evitar criar “ideologias identitárias” patológicas nocivas à sociedade, que em outros termos é a violência em obra, justificada pela “institucionalidade jurídica” e materializada pela força policial, que Derrida caracterizou como “força de lei”. Sobre esse aspecto, Ricardo Timm faz uma reflexão pertinente:

Há que tratar tal força com cuidado, portanto; não é incomum tender a considerá-la uma dimensão autorrealizativa da realidade, uma dimensão que se justifica à medida que se realiza, e cuja realização é substância de sua própria determinação e índice maior de sua realidade, como, em certa medida, tende a acontecer com os modelos iluministas de liberdade (SOUZA, 2004, p. 135).

Voltando a Derrida, ou seja, para o campo da desconstrução, a sua filosofia possibilita a relação do tripé “política, justiça e direito”. Há possibilidade de revitalizar a política e do direito em Derrida, tendo a precedência da justiça? Para Derrida, a responsabilidade política não é uma promessa de lei justa ou uma ideia da razão, ela é a instância da justiça no encontro plural. Nesse sentido, ele se diferencia dos outros filósofos, porque seu questionamento sobre a justiça não é apenas uma promessa, mas é uma exigência de comprometimento ético.

A “geopoliticalização” da modernidade europeia³ gerou a crise do humanismo ocidental. Diante desse acontecimento não faltaram filósofos do “cacife” de Husserl, por exemplo, para apontarem a Europa como uma alternativa para a propalada crise da humanidade. Derrida e seu contemporâneo Emmanuel Levinas⁴ identificaram crise europeia como a impossibilidade de pensar os direitos humanos no ocidente na ótica logocêntrica europeia. O que significou o logocentrismo europeu? Ele teve uma longa história, a começar pelo conceito de Europa, cunhado no século XIV para fortalecer sua extensão, na esteira do *Penso, logo conquisto*. As Cruzadas foram a marca deste poder “conquistador”, dando início assim à militarização do ocidente. E para montar

3 “Os Tratados das Minorias diziam em linguagem clara aquilo que até então era apenas implícito no sistema operante dos Estados-nação, isto é, que somente os ‘nacionais’ podiam ser cidadãos, somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferente precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem” (ARENDDT, 2007, p. 308).

4 Nascido em Kaunas, em 1906, percorreu o século XX vindo a falecer em 1995, pouco depois de completar 90 anos. Até a adolescência morou na Lituânia, num breve tempo residiu na Rússia e, mais tarde, foi para a França, lá permanecendo até o final de sua vida onde também adotou a nacionalidade local. Nos anos do terror da Segunda Guerra Mundial foi convocado para trabalhar no exército francês, como intérprete das línguas alemã e russa. Levado para Alemanha, é mantido por vários anos prisioneiro oficial de guerra, preso num cativeiro especial para judeus.

este arsenal, a pergunta pelos direitos humanos do Outro e pela sua diferença ficou “esquecida”. Derrida identificou no discurso idolátrico da modernidade europeia – a sua megalomania – uma forma de esconder sua própria mediocridade político-cultural. No seu projeto filosófico não existe uma genealogia da política ou uma identidade originária da justiça. Em sua visão, não somos sociais por natureza nem justos pelo fato de sermos humanos. O discurso dos direitos humanos sem o reconhecimento da alteridade é pura abstração. A “desconstrução” surge de um amor pela singularidade, de um respeito infinito pela singularidade. A afirmação dessa singularidade seria ao mesmo tempo a única possibilidade de justiça e o imenso abismo de incompatibilidade da justiça com o direito (CAPUTO, 2002, p. 31). Para Derrida, o discurso dos direitos humanos se justifica na interatividade entre os sujeitos éticos de direitos, no respeito à singularidade. E esse é o diferencial do seu pensamento: mostrar que para uma reflexão filosófica ser pertinente ela tem que ser solidária e não apenas tolerante com o diferente.

A efetividade da justiça não se confunde com seus enunciados, e é grande o risco que um enunciado – “tal ação é justa”, “eu sou justo” – venha a trair exatamente o que profere [...]. A justiça não se deixa em seu conceito, por mais grandioso que esse seja, ou por magnífica que seja a conformação ou a moldura no qual um ato, pretensamente justo, pretende se cristalizar. A justiça não é um julgamento ou uma sentença; ela se dá na temporalidade da ação que fornece elementos para que alguém possa crer poder captá-la em sua realização (SOUZA, 2004, p. 138).

A referência aqui é o conceito de justiça de Derrida que se aproxima ao de Levinas devido exatamente à irredutibilidade de sua potência intelectual – na medida em que, ao considerar a relação com o Outro, a alteridade que não constitui refere-se à infinitude ética que minha finitude intelectual não é capaz de organizar. Essa tensão é desdobrada no âmago das

questões que, em termos de justiça, são eminentemente decisivas. Não fazem parte, portanto, de aspectos acessórios das questões da justiça; antes, constituem essas questões propriamente ditas enquanto tais, enquanto irredutível à sua ideia, e das quais a ideia não é e não pode ser mais, exatamente, que uma ideia.

É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidade, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade. Nunca ceder a esse respeito, manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparelho conceitual, teórico ou normativo em torno da justiça é, do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo salvo uma neutralização do interesse pela justiça. Uma insensibilidade à justiça (DERRIDA, 2007, p. 37).

O esforço teórico de Derrida é “liberar” a justiça da ontologia para justificar eticamente a responsabilidade para com a alteridade do Outro. Derrida não “ligou” a justiça à política nem ao direito. A política, para ele, não é um projeto para operar a justiça, pois para ser ética tem que supor a justiça, porém a justiça como exigência ética do respeito pela alteridade não necessita recorrer à política nem ao direito. Ainda na sua avaliação, o projeto da ilustração moderna desviou-se dessa perspectiva e, ao invés de subordinar a política e o direito à ética e à justiça, restituiu a liberdade fora dos parâmetros da política para enquadrar a justiça no direito, ficando os direitos humanos como mera retórica jurídica. Para empreender essa restituição, a modernidade estabeleceu a liberdade como ponto central de sua articulação, ou seja, a liberdade precede à justiça na escala axiológica. Primeiro a liberdade e depois, a justiça. Assim, a adjetivação da liberdade mantida no verniz dos discursos políticos liberais é que dará a estruturação da política na modernidade. Isto resultará na “destituição” dos direitos humanos, abrindo a possibilidade

de se ter os direitos humanos na perspectiva jurídico-formal e a política fora dos parâmetros da ética, deixando o caminho aberto para a banalização da violência, sem a responsabilização ético-jurídico-política dos banalizadores. Derrida tira uma consequência muito séria dos resultados da política moderna ao dizer que:

Guardando o rastro da guerra possível, a hospitalidade, desde então, só pode ser condicional, jurídica, política. Um Estado-nação, até mesmo uma comunidade de Estados-nações, só pode condicionar a paz, como só pode limitar a hospitalidade, no refúgio ou o asilo. E a primeira, talvez mesmo a única preocupação de Kant, é definir limitações e condições. Sabemos bem demais: jamais um Estado-nação enquanto tal, qualquer que seja seu regime, mesmo o democrático, ou sua maioria, seja ela de direita ou de esquerda, não se abrirá a uma hospitalidade incondicional ou a um direito de asilo sem reserva. Não seria “realista” esperar ou exigir isso de um Estado-nação enquanto tal. Este quererá sempre “controlar o fluxo de imigração” (DERRIDA, 2004, p. 109).

A linguagem da modernidade é o discurso das ciências, com a matematização do saber (eficácia calculadora). Com o desenvolvimento das teses defendidas por Descartes, a consequência foi a reificação do mundo, dispensando a linguagem simbólica do humano e da ética, o que vai produzir o seu massacre, acarretando consequências dramáticas para a cultura ocidental. Muitos filósofos fizeram duras críticas a essa reificação do mundo, entre eles, Husserl. Esta reificação, com o massacre do humano, fez a vida ficar destituída de sentido e perder seu papel constituidor do ser humano. O exemplo desta reificação da vida, na atualidade, é a clonagem, a reprodução da vida no prisma da ciência sem estar voltados para os direitos humanos.⁵ Com o advento da modernidade redutora-

5 “No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado” (AGAMBEN, 2002, p. 133).

-imantista, a vida entrou num caminho que é um beco sem saída. Apesar do progresso técnico-científico da modernidade, ela não é o “mundo” dos direitos humanos.

Passamos assim do sonho da razão emancipadora ao árduo dia a dia da racionalidade, que não sabe de si mais do que seu dia – seu momento de exercício, sua terrível tarefa de dar organicidade à infinidade dos acontecimentos, de saber socraticamente, a cada momento, que nada sabe. “A cada razão se pode opor outra’ (Camus) – e, portanto, pode-se propor à razão o inverso de si mesma: seu tempo de construção que a sustém e que ela não abarca” (SOUZA, 2004, p. 159).

Derrida sempre demonstrou desconfiança em relação ao pensamento sistemático. Levinas, especialmente, via a filosofia sistêmica como inaceitável por conta de sua simplificação da complexidade real. A esse propósito, na política precisa ser pensada com relação à complexidade das diferenças. É a relação entre os diferentes que a subjetividade é conservada, assim, o sujeito se libera do retorno a si mesmo. Nesse sentido, é muito compreensível a desconfiança de Derrida sobre a filosofia heideggeriana. Ela estava embasada na constatação dos fatos históricos, apesar do “engenho filosófico de Heidegger”, da profundidade de sua filosofia – que não fez dele um democrata nem no sentido cognitivo nem no sentido político.

Na leitura de Derrida, o confronto da modernidade com a tradição e a proposta de desconstrução da metafísica, apesar de tudo isso, fez com que a metafísica permanecesse aberta. Assim, a subjetividade e outros elementos da tradição têm que ser desconstruídos. Derrida, nesta mesma linha de raciocínio, inspirado em Nietzsche, procurou desconstruir o platonismo, alertando para uma característica da linguagem que teria envolvido e dominado a filosofia ocidental. A filosofia desde sua origem sempre foi um “discurso lógico-coerente” e, ao querer apresentar “a realidade” e o “significado”, não teria percebido o quanto se colocou de modo superior a outros discursos. O discurso filosófico não seria superior ou

inferior a outros tipos de discurso, escritos ou falados, e sofreria o mesmo revés de todo e qualquer discurso quando se dispõe a dizer o que é o “significado” e a “realidade”. Todo discurso, em tal tarefa, cairia em autodestruição e se desconstruiria. Qual seria mesmo a saída para tal tarefa? Toda a estrutura ontológica da identidade, a metafísica da presença, tem que ser descontinuada pela filosofia da diferença proposta por Derrida.

Nessa proposição derridiana, a anterioridade da filosofia é uma crítica à hermenêutica e à ontologia fundamental de Heidegger, que afirmavam um lugar privilegiado para pensar o ser. Dessa maneira, Derrida percebeu que a filosofia de Heidegger não é a diferença autêntica e verdadeira. Tal filosofia, além de não pensar a diferença, não faz a diferenciação filosófica. A pergunta pelo sentido do ser repõe a pergunta sobre se tem sentido perguntar pelo sentido do ser? A preocupação de Heidegger de querer mostrar o lugar da autenticidade da filosofia reifica a diferença, cristalizando-a na estrutura do ser, deixando a ética e a justiça sem pertinências de sentido.

Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações. Neste sentido, a justiça não coincide com a política e nem com o direito. Esse excesso da justiça sobre o direito e o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de álibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados (DERRIDA, 2007, p. 55).

A política e o direito são a Justiça no encontro plural de pessoa-pessoa. São os alicerces que fazem o “acontecer” dos direitos humanos, no sentido ético. A justiça não é outra coisa senão esse encontro plural que faz cada pessoa “ser humana”. Derrida, no ensaio *A Palavra Acolhimento*, indicou o sentido principal da categoria acolhimento, como um direito humano fundamental, quando leu a obra de Levinas, *Totalidade e Infinito*:

[...] ela nos lega um imenso tratado sobre a *hospitalidade*. Ela não se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa-se em relação a minha acolhida do Outro. É um recolhimento e acolhimento afetivo-humano. A Hospitalidade significa dar “boa acolhida ao forasteiro que bate à minha porta”, sem me avisar. A obra de Levinas é uma alteridade que me desassossega e me solicita, de forma incondicional, uma atitude de hospitalidade (DERRIDA, 2004, p. 39).

A política não é o encontro do eu com o Outro. O encontro com o Outro é uma resposta ao Infinito que exige justiça. A lei, para ser executada, sempre exigirá força, a coerção é a base constitutiva da lei, o que levaria ao cálculo do direito, juntamente com a ética e a política. Derrida tensiona o direito e a política. Seu esforço teórico é escapar da simetria ordenadora do cálculo do direito, mas ao mesmo reconhece a necessidade dele no tecido social. A justiça é o fundamento da consciência, é o que, em certo sentido, mantém a política. “Mas o que sustenta a verdade da justiça?”

Não apenas é preciso calcular, negociar a relação entre calculável e incalculável, e negociar sem regra que não esteja por reinventar ali onde estamos “jogados”, ali onde nos encontramos; mas é preciso fazê-lo também tão longe quanto possível, para além do lugar onde nos encontramos e para além das zonas já idendificáveis da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o nacional e o internacional, o público e o privado. A ordem desse é preciso não pertence propriamente nem à justiça nem ao direito (DERRIDA, 2007, p. 56).

A verdade é que o direito depende do cálculo e a justiça estaria sempre no espaço não calculável, num permanente deslocamento em relação a esta matematização. A justiça na perspectiva derridiana só aconteceria na experiência do impossível, que seria o mesmo que o assimétrico, incalculável. O desafio ético do olhar do Outro, em originalidade irreduzível, é a tentativa de corresponder a esse desafio de maneira

justa. O espaço da verdade ética não é nem uma consciência reflexiva transcendental, em processo de descoberta de sua consciência reflexiva, nem o palco de uma guerra, da qual irrompesse a verdade do Ser. A verdade dar-se-á “no nunca acontecido”, no infinito, no decorrer de um futuro ético, no qual sua inteligibilidade sustentará sua própria presença (SOUZA, 1999, p. 143).

Os direitos humanos, a diferença e o direito positivo

É no encontro entre os seres humanos que se constituem sujeitos éticos como fruto da própria ação do humano com o humano. É necessário demonstrar, ao falarmos da política, do direito e da justiça, no encontro plural, que o contexto no qual vivemos é um estabelecimento da negação dos autênticos direitos humanos. Na relação entre diferentes não há dominação do humano sobre outro humano. A problemática que envolve a relação da política e da justiça encontra-se na pluralidade dos encontros entre sujeitos éticos, num processo gradual, sendo mais do que eventualidades políticas para a consumação da ética e do respeito aos direitos humanos. De um lado está o contexto cultural, ou o conjunto axiológico, constituído historicamente, que rege a ação ética do ser humano na pluralidade de relações; e, do outro, encontra-se a teleologia, o sentido e o fim da ação ética que se justifica através da assimetria que abre “espaço” para o reconhecimento dos direitos humanos.

A justiça para com o ser humano não é uma questão de justiça para com os iguais, do mesmo porte, da mesma dignidade, essa justiça quase tautológica é o reconhecimento cabal da assimetria de origem. Ela se baseia faticamente no dado, no “dar-se à ética” que o humano expressa, em si mesmo,

fora da proporção, em sua expressão. Toda figuração desta expressão na justiça positiva chega tarde,⁶ é “desfiguração”. Esta desfiguração é imposta pelo grande “aparato jurídico todo poderoso” ao fraco violentado em sua diferença e alçado à condição de altivo sujeito burguês cercado de possibilidade de liberdade e de escolha (SOUZA, 2004, p. 181-182).

A tarefa da filosofia, em primeiro plano, é manter a racionalidade voltada para a ética na perspectiva da justiça, para se afirmar distintamente como o respeito à alteridade. Haverá que ser capaz de compor elementos críticos a esse propósito de tipificação se quiser recuperar a “unidade” que lhe compete, como dissemos em parágrafos anteriores, e que é a característica típica da filosofia. Sendo assim, a filosofia preserva-se crítica por problematizar os elementos comuns à racionalidade, cumprindo com sua especificidade e contribuindo, com isso, para que a especialização não se converta em pura fragmentação. A experiência da filosofia desenvolvida no ocidente foi a experiência da “evidência das ideias claras e distintas”, principalmente a “experiência da guerra”. A filosofia é uma tentativa de viver, começando na evidência, mas, para Derrida e seu contemporâneo Levinas, a evidência filosófica remete a uma situação em que não se pode mais dizer em termos de totalidade. Equivale a afirmar que as dimensões “utópicas de justiça” não substituem a filosofia na história, mas a prolongam. Considerando essa posição, redundante que a justiça não é um recurso esquemático anterior ou posterior para restaurar a filosofia política, mas é condição de toda a linguagem racional, junto com a dimensão ética.

A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça. As leis não são justas como leis. Não obedecemos a elas porque são justas, mas porque têm autoridade. A palavra “crédito” porta toda

6 “Mas a anistia, enquanto esquecimento institucional, toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada com um passado declarado proibido. A proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória que [...] na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação” (RICOEUR, 2007, p. 460).

a carga da proposição e justifica a alusão ao caráter “místico” da autoridade. A autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é um fundamento ontológico ou racional. E ainda resta pensar no que significar crer (DERRIDA, 2007, p. 21).

A partir dessa reflexão podemos identificar os problemas fundamentais que estão ligados à possibilidade e à validade da racionalidade ética, no que se refere ao exercício da política frente ao chamamento da justiça como interpelação à responsabilidade pelos direitos humanos. *Onde se constata essa interpelação ética?* É na constituição da totalidade ontológica cristalizada nos sistemas políticos, justificados na hegemonia do Eu absoluto. A justiça aqui é significação, mas é uma significação sem contexto e sem referência. Ela nunca se torna conteúdo político ou ideológico, ela é o que o pensamento não pode abarcar, em sua totalidade conceitual, é o incontido e o infinito que nos levam para além da tangente histórica, é o “lugar” genuíno da justiça.

A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução é a justiça. É talvez porque o direito é construível, num sentido que ultrapassa a oposição da convenção à natureza, é talvez na medida em que ultrapassa essa oposição que ele é construível (DERRIDA, 2007, p. 27).

Sem a compreensão plural da justiça e sem a perspectiva da política para além das prescrições jurídicas, podem se justificar as condutas desencontradas, o que diagnostica que a justiça, na contemporaneidade, sofre um processo de fragmentação que possivelmente alcançou um estado de “guerra permanente”. O respeito pela alteridade é o exercício da política em vista da ética para estabelecer o poder a serviço da vida. Isto significa dizer que a relação de poder que temos para com a alteridade, de quem podemos tudo e a quem devemos tudo, é o espaço do reconhecimento ou da negação dela. Na precedência da justiça à política é que temos acesso à diferença.

Todo esse “emaranhado e complexo” sistema político desenvolvido no Ocidente apresenta e denuncia as grandes questões que envolveram os vários enfoques dos sistemas filosóficos e os debates sobre a racionalidade constitutiva da ética e da justiça. A relação ética que os direitos humanos chamam está interligada no âmbito da justiça e, embora Derrida conceda o privilégio à relação com o “todo-outro” como transcendência, acaba por defender a disseminação concreta dessa relação com a alteridade no mundo da política. Portanto, compreender o sentido da ação política nessa perspectiva é recompor a racionalidade da desconstrução. A desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível. A indesconstrutibilidade da justiça torna a desconstrução possível, ou com ela se confunde. *Como pensar os direitos humanos na perspectiva da desconstrutibilidade e da indesconstrutibilidade?*

A instrumentalização da justiça nos sistemas jurídicos fragmenta a ética e expõe os sujeitos de direitos ao abandono do “amparo” da política e do próprio direito, dificultando a criação de instituições abertas que garantam a condição dos direitos humanos para que possam fazer “acordos políticos” amparados na ética, em vista de sociedades justas. Esse fato pode ser denominado “niilismo ético” e inoperância do direito, pois é quando os sujeitos de direitos, diante de situação de escolha entre uma ou outra opção de ação política ou utópica, não conseguem resgatar a justiça que está presa nas armadilhas do direito positivo. Qual é o perigo? O de instituir organizações sociais abandonadas à mercê do “voluntarismo político”, ou do subjetivismo “emocional decisionista”, que inviabiliza a solidariedade e os direitos humanos como “exercício prático” da justiça. É esse o alerta que Derrida deixa nas entrelinhas no seu livro *Força de Lei*.

O “exercício prático” da justiça como relação horizontal com o Outro, isto é, a relação do pensamento com o Infinito, é que empreenderá o transbordamento no qual se produz a

“infinitude” do Infinito, culminando na relação por excelência – que se dá ao lado da justiça e da política. A justiça que Derrida, “quer implementar” distancia-se das teorias objetivas da justiça, estabelecidas no direito positivo.

Fica evidenciada na centralidade da reflexão de Derrida sobre o direito positivo que a manutenção da lei, por definição, recorre a um lá-fora com respeito à lei. A manutenção da lei é por definição ilegal. Não só injusta, mas também ilegal. Do ponto de vista dos direitos humanos “será possível uma resolução não violenta dos conflitos”? O que fica patente é que, mais do que apenas uma perspectiva restauracionista, está em jogo uma perspectiva instaurativa e transformadora. “O direito positivo” tenta “garantir” a justiça dos fins pela justificação dos “meios”. A crítica de Derrida ao direito positivo é que ele reduz o justo ao legal, confundindo a justiça com a lei. Trata-se de recompor as bases da ética aprendendo com a crise que, além de ser uma crise do sentido do ser (ontologia), rigorosamente, é uma crise da própria razão iluminista e, por isso, a tarefa da ética é mais do que apenas oferecer códigos normativos orientadores de conduta. Isso significa discutir o próprio sentido da vida e de qualquer discurso que promova o sentido da vida como uma validade racional de conduta de vida. Tem-se que levar a sério a pergunta pelo sentido do humano, questionando se essa pergunta tem sentido, para encarar o universo da incerteza especulativa da racionalidade idealista que propõe tal sentido como a meta da razão.

O sentido dos direitos humanos

A discussão sobre o sentido dos direitos humanos nos remete para a questão de fundo levantada por Derrida, o problema do sujeito ético, ou entendendo mais a questão, o problema da subjetividade constitutiva do sentido do agir ético.

Se a subjetividade, em Derrida, é o espaço constitutivo do reconhecimento da alteridade, obviamente, ficará em segundo plano toda ênfase dada ao sentido do ser na ontologia fundamental heideggeriana, mas não o sentido do humano. Tanto Derrida como seu contemporâneo Levinas não advogaram que o sentido do ser seja a meta da razão, mas advogaram a favor da ética e da justiça como expressão exclusiva da alteridade, como o espaço para estabelecer a justiça. Para eles, a preocupação com o sentido do ser é a tradução da “subjetividade solipsista” do eu autocentrado, que resulta na injustiça e na violência, o que impossibilita o sentido ético dos direitos humanos. Com isso, não está se abrindo mão dos “ganhos” da autonomia que a modernidade legou para a compreensão da ideia de sujeito e do direito. O que se questiona, levando em conta a filosofia derridiana, é como é possível pensar o sentido dos direitos humanos a partir da autonomia do eu autocentrado da modernidade? A constituição da subjetividade do eu moderno desconhece a abertura necessária para a alteridade e não leva em conta a interdependência ontológica que vincula o sujeito com a alteridade do Outro,

O ser recebe o sentido de realidade. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade. [...] Assim, o ser em geral adquire o sentido de realidade. Em consequência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica (HEIDEGGER, 1988, p. 267).

A este propósito Heidegger fez uma reflexão indicativa, dizendo que houve uma confusão entre “ser e ente”, mostrando que o pensamento metafísico do Ocidente, movido pela necessidade de obter a certeza e a clareza do conhecimento, passou a compreender o ser como realidade, como as coisas entre as coisas.

Assim, os direitos humanos não estão reduzidos a uma totalidade ontológica, mas o sentido dos direitos humanos está voltado para a alteridade, a ética e a justiça. A intenção

de pensar o sentido dos direitos humanos, levando em conta a crítica de Derrida, é “tirar” o eu do seu enstimesmamento, mostrando que sua autonomia fere o próprio princípio da liberdade e dos direitos humanos e que ela só se justifica eticamente quando o eu se abre, interagindo com a liberdade do Outro. É neste sentido que falar do sentido dos direitos humanos tem sentido. A este propósito seguiremos a pertinente reflexão de Ricardo Timm acerca desta temática:

Apenas um acontecimento *externo* pode evocar plenamente este fato e romper com esse círculo vicioso, *traumaticamente*, e *provar* faticamente a realidade do Outro, através da *prova* pela qual tem de passar o Mesmo [...]. A verdade do Outro é determinada pela Ética, é uma *verdade ética*, um questionamento ético ao Mesmo. A verdade ética exige uma resposta – uma *responsabilidade* – ética. Essa resposta ética principia pela negativa do jogo totalitário: a liberdade não pode mais ser “absolutamente” livre, sem que se perca imediatamente seu *status* de liberdade. *Liberdade significa, agora, ouvir e responder à exigência ética que transparece na presença do Outro infinito*. Eu sou livre para oferecer minha resposta – minha resposta *justa* – à questão da Alteridade do Outro. A justiça é quem conduz, a partir deste ponto, a minha liberdade: eu sou absolutamente livre para colocar meu Eu à disposição do encontro com o Outro, ou seja, para ser *responsável*. O núcleo de minha liberdade não é ela mesma, e sim a possibilidade fundamental de engajá-la a serviço da justiça para com o Outro. O sentido de minha liberdade consiste, portanto, em escapar à tautologia fechada da autolegitimação. Eu sou absolutamente livre para não permanecer fechado em minha totalidade (SOUZA, 1999, p. 152-154).

Considerados estes elementos estruturantes que estabelecem a relação entre a política, direito, justiça e seus hiatos, o nosso esforço foi trazer toda a reflexão feita até aqui para o campo da ética e da justiça, focado nos direitos humanos – que é a problemática de fundo implicada neste artigo. A política, o direito e a justiça são questões relevantes e recorrentes no empenho filosófico de Derrida, que teve como orientação concreta a abertura para alteridade. Por outro lado, uma re-

flexão dessa natureza pode ser incorreta no sentido de que o problema do agir político na direção da justiça é muito mais profundo do que apresentamos até agora. Em todo caso, é uma temática que merece ser seguida, pois implica em discutir a própria racionalidade ética como base constitutiva da legitimidade dos direitos humanos para não macular a justiça. Em nosso giro argumentativo para a abordagem da política, do direito e da justiça, a categoria que mantivemos implícita foi a solidariedade, porque é ela que dá a possibilidade concreta da acolhida da alteridade para daí pensar nos direitos humanos. Nesse sentido é que fizemos a releitura da problemática e da proposta feita por Derrida, postulando a justiça como serviço solidário ao ser humano.

A lei não é a causa da justiça, nem da injustiça, e qualquer aproximação que se estabeleça entre lei e justiça, pressupõe a desconstrução da lei pelo desejo da justiça, mesmo que, nos fins das contas, a lei permaneça intacta” (FARIAS, 2011, p. 15-16).

Derrida, em seu livro *Força de Lei*, levou às últimas consequências o sentido da justiça como interpelação do Outro sobre o “eu solipsista” para significar e dar sentido ao ser humano injustiçado.

Como afirma Castor Ruiz, o Outro não é alguém dispensável, mas a condição de possibilidade da existência da subjetividade (RUIZ, 2007, p. 30). A relação com o ser humano é condição necessária para a consumação do sujeito ético. E essa relação é uma tensão entre alteridade e identidade (Outro/Eu).

O movimento para o Outro, em vez de me completar ou contentar, implica-me numa conjuntura que por um lado, não me concernia e deveria deixar-me indiferente [...]. A relação com o Outro me questiona, esvazia-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar alguma coisa (LEVINAS, 1993, p. 56).

Essa relação se constitui como sinalizadora de uma perspectiva de racionalidade ético-política aberta para a relação do humano com o humano. Mas somente isto não é suficiente para que a relação seja solidária e de reconhecimento dos direitos humanos. O que está em jogo é o que tentamos demonstrar ao longo da reflexão desenvolvida nos parágrafos anteriores, na problematização geral, a interseção entre a política, o direito e a justiça como ponto central. A nosso ver, as condições teóricas para efetivação dessa interseção exigirão mediações políticas. O que está em jogo, portanto, é a viabilização da solidariedade como categoria capaz de fazer o trânsito basilador entre os hiatos: a ética, a política, o direito e a justiça, explicitando, portanto, as relações sujeito ético “na feitura” subjetiva da alteridade humana.

O Outro enquanto Outro é Outrem. Requer-se a relação do discurso para “deixar ser”; o “desvelamento puro” onde ele se propõe como tema, não o respeita suficientemente para isso. Chamamos de justiça o acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça, a verdade supõe a justiça [...]. A relação e o discurso impessoais parecem referir-se ao discurso solidário ou razão, a alma que fala consigo própria (LEVINAS, 1988, p. 58).

A alteridade é a dimensão constitutiva da subjetividade, ela não é uma ficção filosófica como o *estado de natureza* nem um artifício procedimental como a *posição original*. A alteridade é uma realidade histórica em cada sujeito ético, porém universal, porque constitui a humanidade de todos os sujeitos. Ela é sempre abertura relacional, conseqüentemente ética. É a referência que possibilita pensarmos um critério universal e histórico para a justiça (RUIZ, 2007, p. 31).

Uma segunda demanda decorrente, identificada a relação dos hiatos entre direito e justiça, é a alteridade, que prepara a possibilidade da relação do humano com o humano

(alteridade) para mostrar que a justiça se pratica na solidariedade. Isto significa dizer que tanto a política como a justiça, no plural, de certa forma, estabelece o sentido dos direitos humanos. A justiça é, em primeira instância, correlativa à injustiça e não aos interesses universalizáveis do eu (RUIZ, 2007, p. 32). O sentido do justo está vinculado, em primeiro lugar, à injustiça cometida contra os direitos humanos. O sofrimento dos injustiçados, quando têm sua alteridade negada, deve ser a primeira referência do sentido da justiça. Este é o sentido de falar de direitos humanos como um apelo de justiça. E a perspectiva de “superação” da injustiça é a interpelação da ética à política e ao direito positivo como uma práxis da ação do humano sobre o humano. Não se trata de um realismo político, mas de um componente utópico e circunstancial presente na ação política e no direito positivo. A articulação desses aspectos, a nosso ver, também poderá trazer respostas para a terceira tese que levantamos sobre o sentido dos direitos humanos, indicando a articulação entre a finalidade e o sentido dos direitos humanos. Os clamores dos injustiçados (as) não são referenciais secundários de procedimento, são interpelações históricas e critério universal para “definir a justiça”.

Consideração transitória

O propósito da reflexão desenvolvida até aqui, rigorosamente falando, foi averiguar em que medida a ideia de justiça é capaz de criticar a política e o direito positivo para gestar a sociabilidade solidária e plural do respeito e do reconhecimento dos direitos humanos para o trânsito sem entraves entre as condições históricas do agir ético. O pensamento de Derrida é uma recorrência sem referência fixa que o di-

reito é essencialmente desconstrutível, seja por ser fundado, quer dizer, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis, seja porque o seu último fundamento, por definição, não é fundado. A justiça em si mesma, se uma tal coisa existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível, tal como a própria desconstrução, se qualquer coisa de tal existe. A desconstrução é a justiça (DERRIDA, 2007, p. 27). A questão posta é a desconstrução e a possibilidade da justiça. A lei é fruto das relações sociais e está voltada para interesses de determinados grupos, o que vem a formar um conjunto de preconceitos causadores de muitas injustiças. Assim, a lei é política e não é neutra em termos de valores. A desconstrução proposta por Derrida não é uma destruição das normatividades pura e simples. A desconstrução não é um pensamento impotente incapaz de dar conta do limite do direito e do alcance da justiça. A proposta desconstrutivista de Derrida é mesmo problematizar o alcance do direito e até que ponto a justiça é possível. As mediações e as finalidades da política só serão justificadas racionalmente se tiverem como horizonte e sentido a solidariedade ao ser humano. A categoria de solidariedade que mantivemos implícita nas argumentações anteriores e que agora expomos explicitamente é uma expressão do sujeito “renovado”, ou seja, a medida que o eu se deixa ser interpelado pelo Outro, ele se abre à sua alteridade. A solidariedade é a base genuína da organização política e social dos direitos humanos, é o que garante a hospitalidade, a convivência e o respeito ao Outro, abrindo-se para ele as portas. Assim, a política, o direito e a justiça, são as condições básicas e últimas para a viabilização assimétrica dos direitos humanos.

Referências bibliográficas

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

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAPUTO, John. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *As margens: a propósito de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

COSTA, Alexandre Araújo. Direito, Desconstrução e Justiça: reflexões sobre o texto *Força de Lei*, de Jacques Derrida. In: *Revista Virtual de Filosofia Jurídica e Teoria Constitucional*, v. 1, p. 1, 2007. Disponível em: <www.direitopublico.com.br/revista_VIRTU.asp>. Acesso em: 11 set. 2011.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Força de Lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FARIAS, André Brayner de. A hospitalidade: desconstruccionismo e alteridade na Filosofia do Acolhimento de Derrida e Levinas. In: *Filosofazer*, Passo Fundo, IFIBE, ano XX, n. 38, p. 11-24, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: Unicamp, 2007.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica. In: *Veritas*, Porto Alegre, Edipucrs, v. 52, n. 2, jun. 2007.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. Traumatismo e Infinito. In: *Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas. Rosenzweig*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

ENRIQUE DUSSEL
FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO
E DIREITOS HUMANOS

*Itomar Siviero**

Enrique Domingos Dussel nasceu em 1934 na cidade de Mendoza, na Argentina, mas vive radicado no México desde 1975. É considerado pensador notável e autor de uma vasta literatura filosófica crítica, onde des-nuda e aprofunda reflexões sobre a emergência e fundamentação da Filosofia/Ética da Libertação como modo de constituição da Filosofia Latinoamericana. Dedicar-se, na atualidade, a refletir sobre o que é política, as bases que a sustentam e quais foram seus desdobramentos históricos na árdua e difícil tarefa de olhar desde a história mundial. Em termos gerais, o marco referencial de seu pensamento filosófico remete a uma posição de confronto com a tradição do pensamento filosófico ocidental, recuperando e refletindo conceitos e posições que resultam em mudanças fundamentais. O ponto de partida

* Doutorando em Filosofia na Unisinos e professor do IFIBE.

da sua problematização filosófica remonta ao evento da “descoberta” da América até o final do século XX. Ao longo deste percurso histórico evidenciou-se que o modo de relação e os fundamentos teóricos buscavam sustentar a legitimidade da condição humana limitada dos povos indígenas, justificando cruéis e brutais formas de vida. Diante deste cenário irrompe o pensamento de Enrique Dussel, cuja colaboração suscitou discussões que fizeram emergir novas formas de enfrentamento teórico e prático, resultando na formulação de um novo pensamento, uma nova corrente filosófica denominada Filosofia da Libertação, embasada na perspectiva da justiça e no reconhecimento da alteridade que se delinearão como elementos fundamentais na realização dos direitos humanos.

* * *

A abordagem que pretendemos fazer nos põe diretamente em questões conflitivas. Tanto a Filosofia da Libertação quanto os Direitos Humanos são temas polêmicos, seja por sua natureza conceitual, seja pelo seu caráter de exigência de mudança de postura frente a uma certa noção e caracterização da condição humana limitada, porém tradicionalmente concebida como legítima. De um lado, o debate entre a Razão que sabe e a que não sabe e; de outro, do homem bom, civilizado, *versus* o mau, impuro. Pelas duas pontas, suscita-se o debate acerca da legitimidade da condição de dominação e de inferioridade, cultural e existencial.

A fundamentação da filosofia como razão que sabe, segundo a maioria de historiadores da filosofia, tem lugar e data certa. Remete aos padrões da matriz ocidental que tem sua origem na Grécia antiga, entre o final do século VII e início do século VI a.C. Surge como contestação do saber mitológi-

co, cuja matriz amparava-se num tipo de saber que explicava o surgimento das coisas de maneira fabulosa, longínqua, transpondo o passado para o presente, sem se importar com as contradições e levantamento de questionamentos, pois o saber que lhe advinha era uma reconstituição narrativa da verdade dos deuses. Frente a este cenário irrompe a filosofia como saber que recusa explicações preestabelecidas e com respostas que possam ser submetidas à análise, à discussão e à demonstração, passos fundamentais para alcançar sua base racional. A razão é condição fundamental para alcançar a verdade ou, dito de outro modo, a verdade que não passa pelo crivo da razão não merece credibilidade. Essa matriz explicativa da origem da filosofia passou a ser comumente aceita como a forma de conceber o que é e qual a tarefa da filosofia, a saber: da consciência que sabe – RAZÃO – *versus* a consciência que não sabe – MITO. Aqui se radica o ponto central para entender o surgimento da Filosofia da Libertação. Veio a lume na década de 1960 e 1970¹ por um grupo de pensadores audaciosos que se colocaram na contramão da história da filosofia, introduzindo um saber que pretendeu subverter a ordem da RAZÃO QUE SABE, reivindicando o espírito da filosofia na atitude do filósofo que pergunta, questiona, as bases sobre as quais a realidade está assentada, que diz menos *isto é o Ser, aquilo é o Não-Ser e mais o Ser pode se mostrar/fazer de DIFERENTES MODOS*, sendo que o que lhe interessa são as condições universais ante as quais os diferentes seres se mostram/dão/fazem. É a problematização pelos modos de realização da condição humana, pautando-se por um “discurso filosófico em que o sujeito filosófico esteja presente como sujeito. Ou seja: uma filosofia (do mundo, da existência, da vida) própria (em que este esteja presente o seu ser)” (BRANCO, 1986, p. 333).

1 Para maior aprofundamento deste contexto sugerimos: DUSSEL, [s/d.]; ZIMMERMANN, 1987; FORNET-BETANCOURT, 1993, entre outros.

A fundamentação do direito (humano), do mesmo modo que da filosofia, remonta às bases antigas. Serviram de matriz e base as teorias do direito natural de Aristóteles, Tomás de Aquino, retomadas pelo jusnaturalismo moderno e levadas a cabo por regimes políticos no século XX. Tais noções passaram o universo normatizador das condutas humanas, sendo que em muitos casos o foco de concentração do princípio do direito, ao invés de invocar a indignação contra as injustiças, tornou-se a base para sustentar modos de violações concebidos como legítimos. É o caso da conquista da América no século XV e XVI, que suscitou uma grande celeuma frente às práticas de conduta e relação com povos indígenas, considerados como maus, impuros, selvagens, naturalmente incapazes de se tornarem autônomos, inclinados, portanto, à condição de serventes e tutelados por pessoas civilizadas, aptas à elevação do saber e vivência cultural, religiosa, política e econômica. O surgimento dos direitos humanos se dá na contramão desta noção violenta que sustentou a legitimidade e o direito dos europeus na conquista das novas terras e na invocação do princípio “naturalmente justo” da submissão à servidão dos povos indígenas diante dos seus dizeres de dominação e inferioridade. Os direitos humanos pautam-se na reivindicação de que o ato político deve obter sua normatividade na pretensão política de justiça e que a condição de sujeitos de direitos não pode ser aquela do reconhecimento da condição legítima de vítimas, pois as vítimas de um sistema de direito são, na verdade, os sem direitos, dito de outro, aqueles que não têm seus direitos reconhecidos. Portanto, trata-se de pensar um novo sistema de direito que reconheça novos direitos que emergem da negatividade material e existencial, sem cair num relativismo ou naturalismo, mas, sobretudo, mudando a matriz tradicionalmente aceita, como afirmação da luta por reconhecimento da condição humana de sujeitos de direitos, indistintamente.

As noções embaadoras da tensão entre essas duas perspectivas podem ser visualizadas em três teses: Tese 1: a sobreposição do *ser* sobre o *não-ser* (demonstra a condição da negação); Tese 2: a contraposição do *não-ser* sobre o *ser* (demonstra a condição da negação da negação); Tese 3: a afirmação do *ser* do *não-ser* como *novo ser* (demonstra a condição da superação da negação).

Tese 1: a sobreposição do *ser* ao *não-ser* (demonstra a condição da negação)

A discussão da presente tese poderia ser feita desde a matriz do pensamento e contexto clássico até o século XX diante das práticas de alguns regimes políticos. Obteve maior ênfase num ou noutro contexto histórico, todavia, pela delimitação e relação temática proposta, nos ateremos ao contexto do século XV e XVI, onde evidenciam-se posições contundentes acerca do modo de sobreposição do *ser* sobre o *não-ser*. Neste contexto, o mundo foi marcado por um acontecimento que mudou a centralidade econômica e política vigente.² A base da ordem sistêmica do domínio mundial transpassou as fronteiras, mudando do oriente para o ocidente. Era a América, de ora em diante, que forneceria as condições de elevação econômica, pois era farta em riquezas e mão-de-obra barata, elementos fundamentais da ascensão do capitalismo mercantil da era colonial.

O homem europeu, impregnado pela explosão criadora do Renascimento e financiado pela vontade de dominação, da ascendente burguesia-capitalista, desencadeia, a partir de 1492, a implantação

2 A este respeito é oportuno destacar a brilhante abordagem realizada por Enrique Dussel sobre o tema O “sistema-mundo”: Europa como “centro” e sua “periferia”. *Além do Eurocentrismo* (Cf. DUSSEL, 2000, p. 51- 88).

do *sistema-mundo*, que tem, no primeiro momento, a civilização da Europa Ocidental como sendo o centro de irradiação desta civilidade para o resto do mundo (periferia). É o marco inicial das transformações que conduzirão a humanidade em direção ao mito da Modernidade eurocêntrica, no interior da qual se desenvolverá a conquista e a dominação do Outro (ALMEIDA, 2004, p. 66-67).

O evento da “descoberta da América” mudou os rumos da história e desencadeou modos violentos de relações entre os humanos, movidos pela cobiça e por noções conceituais que transformaram a condição humana da diferença num modo de sustentação legítima da desigualdade e exploração dos povos indígenas e negros. A dizimação, sobretudo, dos indígenas foi alarmante. Num período de menos de 100 anos, a população indígena diminuiu de 80 a 90 para 10 milhões. Segundo Todorov, “o século XVI veria perpetrar-se o maior genocídio da história da humanidade” (1996, p. 6).

Ao longo deste percurso muitos confrontos foram travados. Os indígenas de um lado e os colonizadores europeus de outro. O evento do qual emergiu os fundamentos de tais posições remontam ao debate de Valladolid, realizado em 1550 e 1551 (Cf. WOLKMER, 2004, p. 249). De um lado estava Juan Ginés de Sepúlveda, em defesa dos colonizadores europeus, e de outro estava Bartolomé de Las Casas, defensor da causa indígena. Nela se evidenciaram os distintos modos de justificação e reivindicação de legitimidade das ações praticadas, ora pendendo para a defesa nas justas causas das guerras contra os índios (Sepúlveda), ora pendendo para a defesa pacífica, contra a prática violenta e ilícita dos colonizadores contra os indígenas (Las Casas). Do lado dos colonizadores, a noção que os conduzia era a do padrão de *povo civilizado*, na qual o modo de ser do ser humano está determinado segundo máximas que se sobrepujam aos modos de expressão social e político, cultural e religioso, evidenciando a sobreposição do *ser* sobre o *não-ser*.

No plano social e político, segundo os colonizadores, os indígenas mostram os grandes limites da sua condição humana. A aparência humana não lhes pode ser atribuída, pois seu modo de ser é a do selvagem, dos canibais, dos quase humanos, homúnculos, telúricos, *naturmensch*.³ Vivem na e da terra, sem transformar e extrair as riquezas da terra. Sob essa determinação pesa sobre os seres americanos a noção que passa a consolidar-se como uma grande máxima: a representação de uma forma inferior de humanidade. Daí justifica-se a introdução da *encomienda* como forma de garantir o progresso econômico e político (Cf. WOLKMER, 2004, p. 229-285).

No plano cultural evidencia-se o embate entre a

“consciência-que-sabe” (a Razão ocidental/européia) e a “consciência-que-não-sabe” (a latino-americana). A Europa é a que tem Ciência e a Filosofia, Civilização e a Cultura; América Latina é a mistura confusa de negros e índios, onde a civilização não progride e a cultura se perde, onde a civilização e cultura nem nunca houve nem pode haver (BRANCO, 1986, p. 338).

Segundo Juan Ginés de Sepúlveda: “Tenha-se como certo e firme, pois afirmam-no autores sapientíssimos, que é justo e natural que homens prudentes, íntegros e humanos dominem sobre o que não o são” (SUESS, 1992, p. 531).

No plano religioso os embates foram ainda piores. Os modos de constituição do cultivo e do rito religioso dos indígenas resultaram em confronto com o credo cristão dos conquistadores. Segundo relatos registrados por Paulo Suess em *A Conquista Espiritual da América Espanhola*, “os conquistadores, quando viram o grande número de oratórios dos índios ‘cheios de demônios e diabólicas figuras’ (Doc. 62), ficaram perplexos” (1992, p. 11). A caminho de Tenochtitlan, os soldados de Cortês destruíram os deuses da tribo dos *totonacos* afirmando que:

3 Expressão utilizada por Hegel, destacando o ser americano como um homem natural, inferior, incapaz de elevar-se por si mesmo ao plano do espírito. Mais ainda, um homem condenado a perecer sob o peso do espírito europeu (Cf. FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 93).

[...] eram semelhantes a dragões espantosos, tão grandes como bezerras [...]. E quando os viram assim, feitos pedaços, os caciques e os sacerdotes que com eles estavam, choravam e tapavam os olhos e, em sua língua totonaca, pediram perdão aos ídolos dizendo que não eram mais em sua mão, e a sua culpa não era a sua, mas desses brancos, que os destruíram [...] (CASTILLO, apud SUESS, 1992, p. 11).

Em outra passagem que remonta aos argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda em defesa das justas causas de guerra contra os indígenas, afirmava:

Compara agora a prudência, o engenho, a magnanimidade, a temperança, a humanidade e religião destes homens (espanhóis) com esses homúnculos, no qual ma encontrarás vestígios de humanidade, que não só não possuem doutrina alguma, mas também não usam letras, nem conheceram, não tem nenhum monumento de grandes feitos, a não ser alguma e obscura lembrança de algumas coisas registradas em certas pinturas, nenhuma lei escrita, mas instituições e costumes bárbaros (SEPÚLVEDA, apud SUESS, 1992, p. 532, acréscimo do autor).

Do ponto de vista filosófico, esse contexto significou um modo de compreensão da condição humana fundamentada na subjetividade absoluta, universal, como totalidade resultante e final: identidade perfeita. O modelo de povo civilizado europeu serviu de modelo e todas as formas de transplante justificavam-se legitimamente, pois os homens, semelhantes às plantas, chegam num tempo em que precisam dar frutos e é prudente que sejam “cuidados” em vista disso. Portanto, tudo o que é feito está em vista desta compreensão pro-jetiva do ser humano como ser finitamente totalizado. Sua condição humana já está dada e sua possibilidade é única: adequar-se ao já-sendo, cômica que pro-jeta seu modo de ser (Cf. DUSSEL, 1977).

Do ponto de vista dos direitos humanos a questão remete para o embate entre poder-ser e dever-ser, que retomaremos na tese seguinte. Num ambiente sem nenhum amparo

e no qual era legítimo conquistar novas terras e era direito dos europeus submeter povos inteiros a sua inteira e incondicional servidão, a máxima dos direitos humanos resumia-se a: tu deves agir assim porque isso é para o teu bem. Não havia barreiras, não havia limites, muito embora tenham-se insurgido frentes interpelando pela alteridade das vítimas. Além do Frei Antônio de Montesinos (1511) e Bartolomé da Las Casas (1474-1566), mencionamos outros sujeitos que se dispuseram a desconstruir o discurso legitimador da dominação europeia sobre os povos indígenas: Francisco de Vitória (1483-1546) e seus discípulos Melchor Cano (1509-1560) e Domingos de Soto (1494-1560) e mais tarde Francisco Suarez (1548-1617)⁴ (Cf. RUIZ, 2010, p. 123). Causa espanto, pois, segundo Francisco de Vitória,

a gravidade da conquista é muito maior porque estes povos nunca agrediram ou fizeram injúria alguma contra os europeus, sendo eles injustamente agredidos, conquistados, espoliados e escravizados, sem nenhum tipo de direito sobre eles (apud RUIZ, 2010, p. 143).

Mesmo diante de tal cenário, ainda há historiadores e manuais didáticos que costumam falar de um encontro entre europeu e o ameríndio, sendo que, para Dussel:

Falar de encontro é um eufemismo porque oculta a violência e a destruição do mundo do Outro, e da cultura. Foi um choque e um choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena. É o início do processo de exclusão do mundo do Outro, de sua cultura, de seu Ser; início do mito da modernidade eurocêntrica, fundamentada em um “eu” incapaz de reconhecer e respeitar a diferença do “tu” (Outro). A relação desse “eu” com os outros (“nós”) efetiva-se a partir de modelos econômicos, políticos, jurídicos e sociais que não se sustentam na solidariedade, preferindo a dominação e a exploração do Outro, destruindo sua cultura, seus valores e seu mundo (1993, p. 64).

4 Indicamos dois textos que retomam com grande profundidade o pensamento de duas dessas figuras centrais na defesa de um novo discurso em defesa da causa e direitos dos povos indígenas: RUIZ, 2007 e TOSI, 2010.

A leitura crítica da história a partir dos modos de realização da condição humana vivenciada no contexto da colonização, a exemplo da passagem dusseliana, permite desvendar um novo cenário: o do *confronto* e não do *encontro*. As diversas práticas introduzidas na organização política, econômica, religiosa e cultural dão provas da evidência do tamanho do conflito vivenciado entre os povos no século XVI e que a tese da legitimidade da sobreposição do ser sobre o não-ser resultou em grandes consequências e discussões, cujos registros na literatura da tradição do pensamento ocidental e abordagens pelos propagadores da cultura letrada, embora tenham se passado muitos anos, ainda são muito periféricos.

Tese 2: a contraposição do *não-ser* ao *ser* (demonstra a condição da negação da negação)

As discussões presentes nesta segunda tese remontam ao processo de fundamentação da Filosofia da Libertação. A condição humana anteriormente (Tese 1) afirmada na sua forma de negação ao ser latino-americano pelos europeus deve passar por mudança de inflexão. A Filosofia da Libertação se propõe a enfrentar tal condição do seguinte modo:

A libertação, ato do oprimido pelo qual se des-oprime do reprimido pelo qual se expressa ou realiza, tem dois momentos de uma mesma atividade: negação da negação no sistema (d). O duplo momento passa desapercibido na mera dialética como negação da negação. Negar o negado pelo sistema é afirmar o sistema em seu fundamento, porquanto o negado ou determinado no sistema (oprimido) não deixa de ser um momento interno no sistema. Pelo contrário, negar o negado no sistema, concomitantemente à afirmação expansiva daquilo que no oprimido é exterioridade (e por isso nunca esteve no sistema, porque é distinto,

separado e fora desde sempre), tal duplo momento de uma só atividade é a libertação. Libertação é deixar a prisão (negar a negação) e afirmação da história que foi anterior e exterior à prisão (a do preso antes do cárcere e a história que ele mesmo foi vivendo como biografia pessoal, embora fosse na prisão, como os onze anos passados nela por Gramsci) (DUSSEL, [s/d.], p. 68).

Interessante notar que a condição presente na negação da negação pode levar a duas leituras. Uma que se vale da condição da afirmação da negação para sustentar o modelo de dominação do colonizador europeu. Como parte da ordem que defendia uma essência humana universal, única, a negação seria, no dizer do conquistador, o passo necessário da realização da humanidade. Por outro lado, uma segunda perspectiva se propõe a negar tal afirmação em vista da possibilidade de manifestação de outra realidade, modo de existência, que está fora, que escapa à máxima do humano perfeito. Portanto, a negação da negação é uma luta emblemática pela garantia da condição humana livre, sem amarras, do ser humano que se abre ao círculo do mundo como tal, onde, nas palavras de Dussel,

tal horizonte não é apenas um ser-dado, somente um estar-sendo, mas é sempre no caso do homem, um poder-ser. [...] Este poder-ser é o do homem, é o próprio horizonte do seu mundo. Agora se nos apresenta com uma nova nota essencial: poder-ser é futuro (1977, p. 52).

A nova leitura consiste na mudança de horizonte do paradigma ético do colonizador europeu, não mais voltado ao dever-ser – *ages assim porque é para o teu bem*. O fundamento da ética, presente na negação da negação, é o ser do homem que se compreende existencialmente como poder-ser. Este é o verdadeiro fundamento do dever-ser, isto é, poder-ser. Compreensão que não se restringe ao posto ou constituído,

apenas no horizonte temático, mas sim existencial. Por isso que na América Latina não cabe somente a pergunta ética do dever-ser, pois ela implica a possibilidade de escolher que o ser humano estaria neste estágio, neste lugar de experiência da liberdade (Cf. VELASCO, 1999). Mas ele não está. Frente a essa impossibilidade, a América Latina deve inclinar-se à questão do PODER-SER, que reivindica a *possibilidade de existir, de estar no mundo*, para depois poder confrontar-se com a pergunta pelo dever. Neste sentido, a condição de sujeito livre, de direitos, não é um dado, mas construção que se realiza na existência, pois sem o homem não há sentido algum e se é possível dizer que há sentido possível a ser alcançado, então, o homem é obrigado a ser. Eis o que significa a contraposição do *não-ser* ao *ser*, não como forma de continuidade, inversão de lados, mas de des-construção da máxima do humano perfeito, civilizado, frente ao quase-homem, o *não-ser*. Trata-se de reivindicar a condição da existência, da presença. Dito de modo mais radical e contundente: “A libertação não é uma ação fenomênica, instra-sistêmica; a libertação é a práxis que subverte a ordem fenomenológica e a transpassa numa transcendência metafísica que é crítica total ao estabelecido, fixo, normalizado, cristalizado, morto” (DUSSEL, [s/d.], p. 64). Em outra passagem Dussel destaca: “é a possibilidade de abertura ao outro, que está além do sistema, da fronteira da ordem estabelecida” ([s/d.], p. 67).

No plano dos direitos humanos isso significa a voz das vítimas não incluídas, afirmadas na condição de negação, dos sem direitos. A negação da negação subverte tal instituição, pois nela os direitos humanos estão resguardados a priori, somente para alguns, sob a força argumentativa do direito natural. Todavia, segundo Dussel,

por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, se estructuran históricamente como “derechos vigentes” y son

puestos em cuestión desde la consciencia ético-política de los “nuevos” movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de dignidad negada (2001, p. 151).

Tese 3: a afirmação do *ser* do *não-ser* como *novo ser* (demonstra a condição da superação da negação)

Considerando as abordagens feitas até aqui, chegamos ao ponto em se deve dizer que o ser latino-americano, historicamente negado, de natureza e condição humana limitada, reivindica novas bases de acentuação do seu modo de ser, transformando a filosofia em nova idade e evidencia o delineamento de novas bases racionais de amparo do direito na América Latina, abrindo-se para a pretensão política de justiça e a luta por reconhecimento dos novos direitos.

A voz da Filosofia da Libertação não é meramente uma tautologia da filosofia europeia e reivindica a diferença, pois fala de si, busca auto-afirmação do ser no conteúdo do conceito, no mundo da cultura e na libertação da condição de dominação e inferioridade do ser. Mas nisso não reside a redução da prática filosófica a certos temas de caráter nacional, e sim de incorporar o próprio ser na totalidade do ser e daí pensar a verdadeira universalidade. “A filosofia é o saber do ser e de todo ser” (BRANCO, 1986, p. 333). Dito de outro modo por Dussel:

Tudo o que foi dito não nega um nível onde o discurso filosófico toma em conta os núcleos *problemáticos* fundamentais e pode abordar respostas com validade universal, ou seja, como um aporte a ser discutido por outras culturas já que se trataria de um problema humano e, enquanto tal, universal (DUSSEL, 2011, p. 21).

É o modo de saber que nos envolve, tanto pelos seus problemas, pois é de nós mesmos que a filosofia fala ou deveria falar. A este respeito, em seu texto *A questão da Filosofia da Libertação*, Castelo Branco deixa uma grande legado ao dizer que:

As questões que a filosofia se ocupa são sempre as mesmas, desde os antigos gregos até o nosso tempo: a razão do mundo, o sentido da existência, o projeto de vida, a atividade política, o ético. As questões filosóficas, no entanto, são pensadas cada vez segundo a razão histórica e cultural em que são pensadas, porque o real é real cada vez. Assim também o que se reivindica quando de fala de uma “filosofia nacional”, que quer desenvolver as questões pertinentes ao ser e ao homem (a liberdade, a emergência do sujeito), mas que segundo a razão histórico-cultural do sujeito que pensa. O fundamental é que a filosofia não é “ciência”, não é “saber”, nem “absoluto” nem “puro”. A filosofia não é nem a “Suma” de Tomás de Aquino, nem o “Sistema” de Hegel. A filosofia é a instauração de sentido quando há falta de sentido. A filosofia não compete sentenciar juízos de verdade e certeza, mas enunciar juízos de valor. À filosofia não compete a pretensão de objetividade e veracidade, mas a exigência de validade e sentido. A filosofia não é a “ciência da verdade” mas gênese de sentido. O que está em pauta é a questão do sentido. O ser é o sentido, e a filosofia é esta abertura ao sentido do ser (1986, p. 334).

Em nós professores e nos próprios manuais e historiadores da filosofia há um problema ainda pouco posto: o da origem e sentido da filosofia. Isso precisa ser melhor enfrentado para compreender a profundidade da Filosofia da Libertação, ao mesmo tempo em que desmistifica a evolução da consciência ocidental em sua constituição de RAZÃO que se exerce na forma de um império que se sobrepõe aos demais povos, raças, culturas. A filosofia deve se desenvolver desde um horizonte mundial, respeitando as outras tradições filosóficas. Isso significa que: “Então, é necessária uma reformulação completa da história da filosofia com o objetivo de começar a estar preparados para o diálogo” (DUSSEL, 2011, p. 23).

A filosofia nasce como pergunta em busca da sabedoria. Move-se como paixão pela sabedoria. A este respeito, Castelo Branco remonta ao período clássico *ecaça as pérolas perdidas da tradição*.⁵ Diz:

A arte do sábio é um amor que move e que busca, que não encontra e que busca, que encontra, mas que desconfia e ainda busca, porque o que importa é a atitude de busca. E é este o sentido da pergunta no espírito daquele antigo. O antigo é um que sabe muito, mas que por isso mesmo sabe que não sabe [...]. E por isso pergunta. O espírito da pergunta é o destemor do viandante que corre o mundo e que quer saber da sua razão de ser, que conhece povos, civilizações e culturas, e que quer saber da sua razão de ser. O antigo pergunta pela razão de ser, perdido em meio ao ser, imerso no mundo, correndo o mundo, subvertendo o mundo, para exigir que o mundo explique na sua razão de ser. A essência da pergunta é a subversão, subversão da ordem das coisas e da Lei dos homens, dos costumes e dos usos, para a verdade do ser, porque a verdade das coisas e dos homens não é a do ser. O antigo sai ao mundo, em campo aberto, perguntando e subvertendo, porque está insatisfeito com a ordem do mundo, com o estado de coisas, com a Lei dos homens. É preciso subverter a ordem para reverter a ordem, para que haja ordem, porque a ordem é falsa. A filosofia é rebeldia, e a indagação de sentido da pergunta fundante é esse abismo terrível que faz o mundo perder-se e em que o próprio filósofo se perde, porque é o risco da morte para verdade do ser (1986, p. 335-336).

Eis o que significa a Filosofia da Libertação. Para Dussel ela é um pro-jeto ainda em construção, uma filosofia do futuro, é moderna, pós-moderna e de libertação. “É a quarta idade da filosofia e a primeira idade *antropo*-lógica; temos deixado para trás a *fisio*-logia grega, a *teo*-logia medieval, a *logo*-logia moderna, contudo as assumimos numa realidade que as explica” ([s/d.], p. 57). E diante deste universo, é de suma

5 Expressão utilizada pela filósofa Hannah Arendt na crítica ao esquecimento da política. Diante das práticas brutais dos regimes totalitários do século XX (Cf. ARENDT, 1979).

importância que nos reportemos à resposta de Dussel à pergunta feita por um estudante em 1975: “Que garantia pode ter a validade desta filosofia?” Diz: “Certeza absoluta, a do $2+2=4$, nunca a terá filosofia alguma. Mas não porque não seja metódica, e sim porque o tema que pensa é o homem, sua história, a realidade da liberdade” ([s/d.], p. 184).

A Filosofia da Libertação ocupa-se da questão do humano – a primeira idade antropológica. Por isso é muito difícil separá-la da luta pela consolidação dos direitos humanos. São processos que se constroem conjuntamente. A problematização e a reivindicação da abertura à expressão do modo de ser do ser humano é um investimento oriundo da Filosofia da Libertação, a começar pelo seu método que, segundo Dussel:

O método da filosofia é o teórico analético; não é intrinsecamente prático nem poético, embora esteja condicionado por ambos. O método ontológico ou dialético não é suficiente e, além do mais, quando é suposto como aquele da filosofia primeira, justifica o sistema e funda toda ideologia da dominação. Portanto, o método da filosofia da libertação sabe que a justiça é a filosofia primeira, porque a política é o centro da ética como metafísica, como superação da mera ontologia ([s/d.], p. 174).

Em sua obra *Método para uma Filosofia da Libertação*, Dussel explicita a profundidade de seu método analético e sua relação com a dialética. A analética aqui é destacada como práxis que visa responder à palavra interpelante do outro que emerge no mundo do mesmo como um rosto, como exterioridade. O rosto do outro, a alteridade, exige constante abertura, pois é sempre o dizer em pessoa, um aná-logos; isto é, palavra primeira e suprema:

[...] é o gesto significante essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato. A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. Dizemos sincera e simplesmente: o rosto do pobre

índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latinoamericano é o “tema” da filosofia latino-americana. Este pensar Ana-lético porque parte da revelação do outro e pensa a sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade (1986, p. 197).

Esta práxis perpassa todas as esferas da cotidianidade. Assim, a analética é, a um só tempo, antropológica, econômica, erótica e política, exigindo um serviço ao outro que “nunca é ‘um só’, mas também é sempre ‘vós’. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto” (1986, p. 196). A palavra do outro, pois, interpela a uma práxis histórica que não se resume a uma mera relação intersubjetiva do interpelado com o interpelante. É efetiva abertura, escuta e acolhida sincera da humanidade presente em todo ser humano.

Assim, o método analético vai mais além, supera o método dialético, que “é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes” (DUSSEL, 1986, p. 196) Ao passo que: “O método do qual queremos falar, o *ana-lético*, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (*aná*) que o mero método *dia-lético*.” (DUSSEL, 1986, p. 196). Em sua obra *Filosofia da Libertação*, Dussel esclarece que “analético quer indicar o fato real humano pelo qual todo homem, todo grupo ou povo se situa sempre além (*aná*) do horizonte da totalidade” ([s/d.], p. 163), “é ser *intrinsecamente ético*” (1986, p. 198), possibilitando a integração da classe negada, periférica (povo explorado) e o reconhecimento de sua dignidade.

Este modo de pensar analeticamente possibilita a aceitação da palavra do Outro como semelhante e, ao mesmo tempo, Distinto, capaz de realizar-se enquanto Outro. Significa conservar a *dis-tinção metafísica* que se apóia nele como outro, é respeitar a analogia da revelação, é um pensar que ouve

a voz da América Latina como uma interpelação de justiça e libertação, invocando um novo plano político e um novo sistema do direito.

Ocorre que, historicamente, sobretudo depois da modernidade, a pretensão de justiça tem no sistema de direito sua base, sua garantia procedimental e formal de legitimidade, visando consolidar a simetria democrática. É para isso e basicamente nisso que se trata da constituição de um “Estado de Direito”. Do ponto de vista formal, a regra é clara. O problema está naqueles que historicamente foram deixados à margem de tal condição. Aqueles/as que foram considerados sem direitos e que se transformaram em vítimas de um sistema de direitos institucionalizados, reconhecidos, vigentes. Nas palavras de Dussel:

La situación crítica que le interesa a la Ética (y la Política) de la Liberación se presenta cuando ciertos ciudadanos son excluidos no-intencionalmente del ejercicio de nuevos derechos que el “Sistema del derecho” no puede todavía incluir. Estos ciudadanos concientizan de ser sujetos de *nuevos derechos* se experimentan a si mismos como víctimas, sufriendo inevitablemente los efectos negativos del cuerpo del derecho o de acciones políticas en el mejor de los casos no-intencionales. Son las generaciones futuras ante los crímenes antiecológicos de las generaciones presentes; es el caso de la mujer en la sociedad machista, de las razas no blancas en la sociedad racista occidental, de los homosexuales en las estructuras heterosexuales, de los marginales, de las clases explotadas por una economía del lucro, de los países pobres y periféricos, de los inmigrantes, y aún de los Estados nacionales debilitados por una estrategia del capital global en manos de corporaciones transnacionales (a los que no se puede, por el momento imponerle un marco legal internacional que les exigiera un servicio a la humanidad, y no el estado actual de autorreferencialidad total y de destrucción ecológica y social, como efecto a sus estrategias como aumento de pobreza en el mundo) (2001, p. 151).

Essa condição obriga a pensar e mostrar que os direitos humanos não podem ser uma postulação a priori, ao modo do direito natural, positivo. Os direitos humanos nascem das lutas históricas contra a condição de negação da dignidade humana. São, portanto, a posteriori, críticos, revolucionários, porque reivindicam uma nova plataforma de fundamentação e reconhecimento dos novos direitos vigentes, diante de uma realidade opressora. Inauguram um novo cenário político, um novo Estado de Direito, uma nova condição humana, fruto da maturidade histórica que colocou o desenvolvimento da realidade humana em primeiro plano. Partem de uma realidade e situação específica, da negatividade material (a miséria, a dor, a humilhação, a violência, entre outros), da condição do não-ser, mas que não se limitam ao particular, ao contingencial, relativista, naturalista, senão que a integram e conciliam com um princípio da realização humana, universal. Por isso, a luta dos direitos humanos afirma o modo de ser do não-ser como novo ser, aquele que historicamente foi concebido como “sem direito”. Ele é o sujeito do novo direito. Nas palavras de Dussel:

Es, simplemente, la consciencia de un “nuevo” derecho descubierto en la madurez del proceso histórico (este derecho y no cualquier outro, lejos de todo relativismo), pero todavía no-institucionalizado, no-positivizado. La dialéctica, como hemos indicado, no es la del “derecho natural-derecho positivo”, sino entre “derecho vigente-nuevos derechos históricos” (2001, p. 153-154).

Trata-se de fundamentar o princípio da afirmação do Estado de Direito pautado em novas bases de relação. Historicamente esteve sustentado no princípio da exclusão, sendo que, agora, é o da inclusão. O outro não-ser é, doravante, o DIFERENTE, o DISTINTO, não mais o excluído, o vitimizado, mas base do novo critério de validade e legitimidade do direito. A condição de superação do sistema hegemônico excludente que perpetuou por muitos e muitos séculos traduz-se agora numa filosofia jurídica da alteridade. É uma construção

que cruza, a um só tempo, a legitimidade dos novos direitos que reivindicam o seu reconhecimento e a deslegitimidade de um sistema de direito que historicamente esteve amparado em modos de sustentação do poder de dominação. Enfim, trata-se da transformação crítica do sistema de direito, vista a partir de sujeitos que sofrem e “sentem na pele” os efeitos negativos da ordem do direito existente: o índio, a mulher, o negro, o imigrante, o pobre, entre tantos outros deixados à margem por séculos e séculos de história.

Considerações finais

As discussões realizadas por Dussel são paradigmáticas, tanto para o universo da filosofia, quanto para o universo do(s) direito(s) (humanos). Ao longo do texto procuramos evidenciar que a concepção de filosofia, tradicionalmente concebida, é a concepção da filosofia grega. Mas a filosofia grega não é o todo da filosofia. Há outros povos, culturas e tradições que filosofaram antes e depois do legado grego, a exemplo da China e da Índia, da América Latina e da África. O que isso significa? Isso significa que a discussão acerca da caracterização fundante da filosofia deve ser menos focada num lugar, num começo cronológico e num modelo de Razão que sabe *versus* Razão que não sabe. O que é essencial à Filosofia é a sua atitude inquieta de levantar núcleos problemáticos fundamentais. A eles é que ela deve a sua natureza e aceitação universal.⁶ Por este viés, a Filosofia da Libertação consiste num modo de filosofar que traz a lume a problemática da recôndita e cruel realidade do povo. Des-nuda a situação de um povo que foi caracterizado historicamente como habitante de um “mundo sem sentido [que] acaba por ter confim com o horizonte

6 A este respeito conferir DUSSEL, 2010 e JASPERS, 1984.

da nulidade, da barbárie, da incultura” (SILVA, 1998, p. 150, acréscimo do autor). Essa foi a condição humana vivida a partir de uma natureza humana “inferior”. Instituíram-se leis em vista destes fundamentos; negou-se direitos em nome dessa noção; matou-se muita gente em nome dessa “verdade”. O critério último, portanto, não deve ser essa lei, pois ela mata. A VIDA HUMANA deve ser o critério da lei, do direito, dos novos direitos, isto é, dos direitos humanos. Com esta perspectiva, Dussel destaca:

Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto “el Otro” (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado (2007, p. 193).

A Filosofia da Libertação possibilitou, portanto, que a América Latina tomasse consciência da sua condição de opressão ôntica e ontológica e, por isso, Dussel propôs a necessidade de fundamentação trans-ontológica, abrindo horizontes para a compreensão de que nenhuma cultura tem todos os direitos, a fim de que se estabeleça um diálogo intercultural com mútuo aprendizado e sem que, necessariamente, a luta pela afirmação e realização de ser humano tenha de ser movida pela luta e o sofrimento das vítimas deixadas à margem da “ordem justa” estabelecida. A Filosofia da Libertação e os direitos humanos, amparados na noção dos novos direitos, nos desafiaram a ver que a VIDA, o SER HUMANO, devem ser a lei da Terra, expressão resultante da nossa maturidade histórica própria ao desenvolvimento da nossa realidade humana e da nossa consciência política, somados ao avanço do processo civilizatório da comunidade política em particular e da humanidade em geral.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Dean Fábio Bueno de. América Latina: Filosofia Jurídica da Alteridade. In: WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos; VIDAL, Silvina Paula. *A latitudade da América Latina: aspectos filosóficos e culturais*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2010.
- BRANCO, Castelo. A questão da Filosofia da Libertação. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 46, fasc. 182, Junho de 1986.
- CASTILLO, Bernal Díaz Del. *Historia verdadera de la conquista della Nueva España*. México: Porrúa, 1980.
- DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, [s.d.].
- _____. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida da ética*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/Unimep, 1977. Vol. 1.
- _____. *1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves et al. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. *Método para uma filosofia da libertação*. Trad. Jan-
dir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1976.

_____. O Século XXI: nova idade na história da filosofia
enquanto diálogo mundial entre tradições filosóficas. Trad.
Paulo César Carbonari. In: *Filosofazer*, Passo Fundo, IFIBE,
ano XX, n.39, p. 9-28, Jul-Dez. 2011.

_____. *Política de la Liberación*. Historia Mundial y Crítica.
Madrid: Trotta, 2007. Vol. I.

FORNET-BETANCOURT, R. *Problemas atuais da filosofia
na hispano-américa*. São Leopoldo: Unisinos, 1993.

JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Trad. Manuela Pinto dos
Santos. 7. ed. Lisboa: Guimarães & Cia., 1984.

RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos no descobri-
mento da América: verdades e falácias de um discurso. In:
Estudos Jurídicos, ano 40, vol. 2, p. 60-65, Jul-Dez. 2007.

SILVA, Márcio Bolda. *A filosofia da libertação a partir do
contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice
Pontificia Università Gregoriana, 1998.

SUESS, Paulo (Org.). *A conquista espiritual da América
Espanhola*. Duzentos Documentos – Século XVI. Petrópolis:
Vozes, 1992.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão
do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins
Fontes, 1996.

TOSI, Giuseppe. Bartolomé de Las Casas: primeiro filósofo
da libertação latino-americana. In: *Filosofazer*, Passo Fundo,
IFIBE, n. 36, p. 23-42, Jan./Jun. 2010.

VELASCO, Sírio Lopes. Uma Ética Argumentativa da Libertação. In: PIRES, Cecília Pinto (Org.). *Vozes silenciadas*. Ensaios de ética e filosofia política. Porto Alegre: Dacasa/ Palmarica, 1999.

WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). *Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2004.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – o não-ser*. Petrópolis: Vozes, 1986.

RONALD DWORKIN
DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS
AO IGUALITARISMO LIBERAL

*Alcione Roberto Roani**

Ronald Dworkin (Worcester, Massachusetts, 11 de dezembro de 1931; Londres, 14 de fevereiro de 2013) formou-se primeiro em filosofia no Harvard College, em 1953, com o grau *Bachelor of Arts*, também concluído posteriormente na Oxford University, em 1955. Partiu para a graduação em *Jurisprudence* na própria Universidade de Oxford, em 1955, o que lhe despertou o definitivo interesse pela ciência jurídica e o levou à Escola de Direito de Harvard, onde se formou no ano de 1957. Em 1969, Dworkin foi indicado para a Cadeira de Teoria Geral do Direito em Oxford como sucessor de H.L.A. Hart. Atuante no debate público dos Estados Unidos, contribuiu com vários artigos para o *New York Review of Books* comentando decisões da Suprema Corte Norteamericana ou participando das polêmicas nacionais entorno de temas

* Mestre em Ética e Filosofia Política pela UFSC, professor na URI Campus de Erechim. Colaborador no Projeto Filosofia e Direitos Humanos do IFIBE

como aborto, pornografia, feminismo. Dworkin transformou a filosofia do direito ao longo de décadas ao propor a igualdade e a dignidade humana como dois pilares da teoria jurídica. A teoria do *direito como integridade* é uma das principais visões contemporâneas sobre a natureza do direito. Na teoria do direito como integridade enfatiza que as premissas legais são válidas se seguirem os princípios da justiça, na prática, serviu de estímulo para que os juízes usem considerações morais em seus veredictos. A Teoria Moral dos Direitos Humanos de Dworkin é uma herança do jusnaturalismo moderno que busca a fundamentação dos direitos humanos em direitos pré-estatais ou na condição moral do homem. Para Dworkin, o sistema de direitos fundamentais assenta-se na concepção de um básico “direito à igual consideração e respeito”, ou seja, o Estado deve garantir as mesmas oportunidades a todos. Tece uma crítica ao individualismo exagerado, concepção de homem perfeito e abstrato, caráter absoluto dos direitos individuais em detrimento dos interesses coletivos. Um autor que se destacou pelos vários artigos publicados, muitos destes inclusive transformados posteriormente em obras. Entre as obras do autor destacam-se: *O império do Direito. Uma questão de princípios*; *Virtude Soberana: a Teoria e a Prática da Igualdade*; *O Domínio da vida*; e *Levando os Direitos a Sério*.

Um dos principais problemas das sociedades pós-modernas localiza-se justamente na dificuldade de compactuar acerca de uma conceituação precisa e derradeira acerca dos direitos humanos. Este fenômeno é consequência, entre outras coisas, do comportamento humano nos relacionamentos em sociedade cada vez mais demarcados por uma característica multifacetária. É a partir deste contexto que Dworkin procura equacionar uma relação fortemente demarcada pela tensão entre os diferentes atores do cenário dos direitos. Isso significa que para Dworkin um dos principais problemas relacionado aos direitos humanos está localizado no que denomina de filosofia política. São os elementos depositados na filosofia

política que permitirão chegar a uma reconstrução da teoria do direito e, assim, compreender o que é um direito fundamental para a coletividade a partir do efeito que ele gera no comportamento coletivo.

Para atingir este ousado objetivo é preciso reconstruir a teoria jurídica de Dworkin e sua íntima relação com a política para então adentrar a seara do sentido de um direito fundamental. A dificuldade inicial reside em deparar-se com um dos principais problemas da filosofia do direito, a saber, equacionar de forma satisfatória aos envolvidos a relação entre liberdade e igualdade. Esta dificuldade da filosofia jurídica é também o fantasma que assombra a qualquer teoria do direito pós-moderno, pois não há como dissociar as ações políticas das jurídicas em sociedades cada vez mais complexas nas quais há uma tendência a juridicização das ações.

O problema é como conciliar dois entes, a filosofia política e a teoria do direito, na solução de um problema, a saber, o da relação entre igualdade e liberdade. Esta situação não é novidade na história da filosofia. Kant enfatizou a necessária primazia da liberdade como um dos fundamentos das ações políticas e jurídicas, portanto de forma hierárquica. Aristóteles, com a ideia do meio termo, colocou a igualdade como base das virtudes e da justiça. Mill, com o utilitarismo, reforçou que o fundamento da justiça repousa na igualdade e que esta deve nortear as decisões que afetam as ações cotidianas dos indivíduos. Habermas, com a teoria discursiva da verdade, da moral e do direito, tenta equacionar esta relação dual.

A tônica da problemática apontada por Dworkin realça o complexo antagonismo existente entre a liberdade e igualdade a tal ponto de demarcar uma relação conflituosa entre estes dois alicerces dos direitos fundamentais em sociedades pós-modernas. Esta situação é reforçada quando Dworkin assinala que os meios oferecidos pelas estruturas estatais via políticas públicas garantem o exercício da liberdade individual;

porém, por outro lado, não significa exatamente uma garantia linear de diminuição da desigualdade social. Ao utilizar o raciocínio inverso percebemos a mesma situação, as políticas públicas voltadas a priorizar a igualdade social estão diretamente associadas a uma limitação da liberdade das pessoas como sinônimo de êxito destas políticas públicas. A título de exemplo podemos utilizar a tentativa de implantação dos próprios regimes considerados democráticos na América Latina sempre demarcada por esta dualidade interna entre liberdade e igualdade.

Ao abordar a concepção de direito de Dworkin e, de modo especial, o que significa ter um direito, nos deparamos justamente com a tentativa de demonstrar que a relação de contradição histórica presente nos elementos da liberdade e da igualdade precisam ser superados. O objetivo da teoria do direito de Dworkin é justamente apresentar os meios para promover a simbiose entre estas duas esferas. Ao analisar o que é um direito Dworkin aponta para a necessidade de conciliar a teoria do direito com a filosofia política, uma vez que pretende demonstrar a tese da complementaridade entre ambas. A proposta de Dworkin parte justamente da análise da igualdade como fundamento tanto do direito quanto da política, tornando-se assim o principal elemento para a compreensão do que significa ter um direito. Ao adentrarmos por este caminho será necessário primeiro separar o direito da política para depois juntá-los novamente.

O que é o direito

Dworkin suscita uma dúvida desafiadora ao iniciar a investigação sobre o significado usual e doutrinário do direito, pois tenta encontrar uma resposta acerca da pergunta “o que é

o Direito?”. A tentativa de resposta a esta questão reacende a possibilidade de expor a integridade do direito com a principal tese do jusfilósofo. No entanto, esta será uma tarefa árdua que inicia com uma questão polêmica no seu âmago, quando Dworkin questiona a denominação adotada acerca do direito como transcrição de uma questão apenas de fato e transvestida de contaminações viciosas. Esta tese é sustentada a partir das seguintes alegações: a) o direito é resultado das decisões que as instituições jurídicas, muitas vezes arcaicas, obtém e adotam como procedimentos para a resolubilidade dos casos concretos; b) o direito tomado como consequência de um simples fato, o que significa dizer que o direito que é (acontece) não depende daquilo que ele deveria ser (dualidade entre o direito real e ideal). Dworkin salienta que

os povos que dispõem de um direito criam e discutem reivindicações sobre o que o direito permite ou proíbe, as quais seriam impossíveis – porque sem sentido – sem o direito, e boa parte daquilo que seu direito revela sobre eles só pode ser descoberta mediante a observação de como eles fundamentam e defendem essas reivindicações (1999, p. 17).

Aqui encontramos o primeiro grande desafio apontado por Dworkin, qual seja, o de delimitar o interesse pelo direito em uma dupla perspectiva: enquanto instrumento que viabiliza as garantias dos propósitos individuais ou como meio para a execução dos interesses coletivos. Esta dupla utilidade jurídica está intimamente conectada às instituições politicamente articuladoras dos interesses coletivos, o que revela uma tese de indissociabilidade entre igualdade e liberdade na efetivação dos direitos de cunho individual ou coletivo. Nesta perspectiva significa que a aceção de direito de Dworkin precisa ser externada pelos próprios reivindicantes do direito, necessita ser expressa no sentido de manifestá-lo, pois o direito é fundamentalmente denominado e entendido como um fenômeno social que nasce no seio dos interesses coletivos

cuja prática é argumentativa e vivenciada pelos próprios titulares do direito, é desta maneira¹ que

os povos que dispõem de um direito criam e discutem reivindicações sobre o que o direito permite ou proíbe, as quais seriam impossíveis – porque sem sentido – sem o direito, e boa parte daquilo que seu direito revela sobre eles só pode ser descoberta mediante a observação de como eles fundamentam e defendem essas reivindicações (DWORKIN, 1999, p. 11).

No ensaio intitulado *Rights as Trumps* Dworkin apresenta o seu argumento acerca da questão “o que é um direito?” no qual enfatiza que “direitos são melhor entendidos como trunfos (*trumps*) sobre alguma justificação de fundo de decisões positivas em vez de estabelecer uma finalidade para a comunidade política como um todo” (DWORKIN, 1984, p. 152). Isso significa então que, para Dworkin, ter um direito é um trunfo sobre o qual não recairiam limitações em nome de uma possível “justificação de fundo” na qual se utilizaria o bem-estar da comunidade. O que também significa dizer que Dworkin nega que a noção de direitos individuais esteja em conflito com a igualdade. Dessa forma, não é possível afirmar que implica em abandonar a noção clássica de bem comum implantada a partir do estado iluminista. Na ótica de Dworkin significa que o bem-estar social não precisa estar em oposição aos direitos individuais uma vez que estes assim como o bem-estar² coletivo estão fundados na igualdade.

Dworkin desafia a compreensão depositada sobre o direito ao lançar uma pergunta acerca do que significa igualdade

1 Dworkin desenvolve uma análise do direito na qual pretende evidenciar que através do estudo de casos concretos é possível demonstrar como um simples fato pode distorcer a prática jurídica em ordenamentos jurídicos com tendências positivistas.

2 Para compreender melhor o que é um direito sob o olhar igualitarista depositado por Dworkin é necessário reconstruir a crítica endereçada ao utilitarismo, uma vez que este considera que o bem-estar de qualquer indivíduo não pode contar mais do que o bem-estar geral, e, portanto, a ideia de que um indivíduo possua direitos que podem se sobrepor ao bem comum é rechaçada por alguns utilitaristas que primam pela maximização da felicidade geral.

de?. Para obter uma resposta razoável a respeito é necessário considerar que assim como a ideia de bem-estar é fundamental para as relações coletivas a de igualdade também é primordial na compreensão das políticas públicas. Para desenvolver esta análise Dworkin aponta modos de entendimento: um primeiro no qual toma a igualdade basicamente como um modo de tratar os cidadãos, isto é, considerá-los como iguais, mostrando a *mesma consideração e respeito (equal respect and concern)* para com cada um deles (DWORKIN, 1977, p. 180; 1985, p. 190). A partir desta definição surge uma outra delimitação de igualdade vinculada ao bem-estar geral na qual procura considerar cada pessoa uma e não mais do que uma. Dworkin pretende demonstrar que a base da noção de bem-estar geral é justamente a igualdade.

Isso significa que, por analogia, Dworkin reflete a mesma tese quando pressupõe que a noção de igualdade também é a base da noção de direitos individuais, pois estes mesmos direitos presentes nas relações jurídicas são considerados trunfos pessoais sobre o bem-estar geral e necessitam de alguma forma de meios para garanti-los nas relações coletivas, uma vez que a justificação dos direitos e do bem-estar geral ocorre a partir da noção de igualdade. Para melhor compreender o que acontece no caso dos direitos é pertinente examinar os direitos econômicos, os direitos sociais, os direitos civis (o rol dos direitos grifados no artigo 5º da Constituição Federal, por exemplo), ou seja, aqueles direitos que qualificam um padrão de vida decente de um indivíduo em uma sociedade. Neste caso, as políticas públicas dessa sociedade devem procurar viabilizar através dos meios disponíveis o bem-estar e, isso significa, que se uma política pública aumentar em qualquer dimensão as condições de vida da sociedade em geral ela deveria ser motivo de prioridade em detrimento a uma política que irá melhorar as condições de um grupo menor diante de uma coletividade. No entanto, se alguns indivíduos desta sociedade, dadas certas condições especiais e ocasio-

nais em que não atingiram o mesmo padrão de vida ou se mantiveram em um padrão de vida menor que a média geral, deveria esta anomalia ser corrigida? A dúvida desafia a teoria de Dworkin acerca da instauração de um padrão mínimo de vida nas sociedades complexas e garanti-lo nas relações sob uma ótica igualitarista.

Em *Taking rights seriously* Dworkin detalha a questão referente aos diferentes direitos quando enfatiza que o direito primordial é o direito à igualdade nas relações coletivas. Para Dworkin, igualdade aqui adquire uma conotação voltada à consideração e ao respeito. Partindo da igualdade é possível edificar as bases para os demais direitos se proliferarem. Isto porque em sistemas democráticos significa dizer que a norma jurídica deve zelar sempre pelo bem-estar e a igualdade, mesmo que neste caso entre em oposição com as decisões democráticas.

Ao evidenciar o conceito de direito é possível desvelar que os argumentos jurídicos adequados (neste caso significa que gozam de aceitabilidade) repousam na melhor interpretação moral possível das práticas em vigor em uma determinada comunidade, pois são situações fáticas pertinentes e dotadas de pretensões de verdade. A função hermenêutica do direito não é o único sustentáculo. Segundo Dworkin, há também o elemento da justiça, segundo a qual, todos os juízos valorativos a respeito de direitos e de políticas públicas devem estar fundamentados na tese de que todos os membros de uma comunidade são iguais enquanto seres humanos. Isso significa tratar igualmente os indivíduos independentemente das suas condições sociais ou econômicas, ou de suas crenças e estilos de vida, em todos os aspectos relevantes para seu desenvolvimento humano, com igual consideração e respeito. Além disso, Dworkin sustenta uma outra tese na qual situa o direito como um último reduto em relação ao fato de conter uma solução para quase todos os problemas do mundo

da vida, mesmo considerando as sociedades complexas.³ Isso significa que para Dworkin os princípios jurídicos seriam mais abrangentes, a tal ponto de serem capazes de abarcar tanto os direitos quanto as políticas públicas, então os casos difíceis deveriam ser decididos por meio da sua aplicação e interpretação, representando assim uma possibilidade maior de fazer justiça ao caso concreto no mundo da vida.

Dworkin entende que, nestas condições, os valores como liberdade e igualdade não necessariamente se conflitariam, pois os operadores do direito não deveriam utilizar a versão do direito como uma mera questão de fato. Porém, esses mesmos operadores “dirão que direito é instinto, que não vem explicitado em uma doutrina, que só pode ser identificado por meio de técnicas especiais cuja descrição ideal é impressionista, quando não misteriosa” (DWORKIN, 1999, p. 14).

Para Dworkin, o problema reside no entendimento acerca da operacionalidade do direito, pois uma vez que este é a instituição social mais estruturada e reveladora, consequentemente o direito deveria ser entendido como um fenômeno social cuja prática é argumentativa.

Vivemos na lei e segundo o direito. Ele faz de nós o que somos: cidadãos, empregados, médicos, cônjuges e proprietários. É espada, escudo e ameaça. Lutamos por nosso salário, recusamo-nos

3 Dworkin propõe uma leitura diferente daquela realizada pelo positivismo tradicional. Segundo Dworkin, quando um juiz se depara com um caso difícil, na ótica do positivismo tradicional, ele tem de buscar a solução onde não há lei ou decisões prévias a serem aplicadas, isso significa que o juiz irá exercer seu poder discricionário e passa a decidir o caso com base no que lhe parece correto decidir. Este modo de proceder nas decisões do positivismo tradicional não leva em conta um elemento fundamental, segundo Dworkin. Ao contestar esta forma de proceder, Dworkin pretende demonstrar que um juiz não faz o direito, mas apenas limita-se a interpretar o que já faz parte do conhecimento jurídico da própria ciência do direito, efetiva os valores nos quais o sistema jurídico se apóia. Realmente não haveria necessidade de sair do âmbito jurídico para julgar uma determinada situação fática. Porém, há a necessidade, segundo Dworkin, de aplicação de um raciocínio interpretativo para definir o que é o direito e neste caso o raciocínio sempre terá por base implicações de ordem moral e política.

a pagar o aluguel, somos obrigados a pagar nossas multas ou mandados para a cadeia, tudo em nome do que foi estabelecido por nosso soberano abstrato e etéreo, o direito [...]. Somos súditos do império do direito, vassalos de seus métodos e ideais, subjugados em espírito enquanto discutimos o que devemos portanto fazer (DWORKIN, 1999, p. 11).

O direito precisa ser tratado como um complexo emaranhado de prerrogativas e deveres ditados pela legislação. Isso, para a interpretação geral da prática legal, poder reconhecer duas limitações institucionais intrínsecas aos ordenamentos jurídicos, a saber: a supremacia legislativa e o precedente estrito nos casos em que tal é requisitado. Além destes dois referenciais em relação à prática jurídica, há um terceiro, fundamentalmente relacionado com as outras duas restrições, que se refere ao princípio do local da interpretação, como o próprio Dworkin salienta

[...] se um juiz que aceita o direito como integridade, considera que duas interpretações se ajustam, cada uma na área de seu interesse imediato, bem o suficiente para satisfazer às limitações interpretativas, então ampliará o alcance do seu estudo numa série de círculos concêntricos para incluir outras áreas do Direito e assim determinar qual das duas melhor se adapta ao âmbito mais abrangente (DWORKIN, 1999, p. 481).

A partir desta acepção emerge o que Dworkin denomina a integridade do direito. No entanto, em sociedades marcadamente bitoladas pelas instituições políticas, a integridade é resultante de uma atividade política e visa transformar a comunidade local promovendo a autoridade moral que, por sua vez, mobiliza o monopólio coercitivo do direito em um jogo de interesses.

No entanto, a integridade⁴ não reside apenas neste patamar dos jogos de cunho social. A integridade também

4 Segundo Dworkin, o direito entendido como integridade permite e promove entendimento das formas de conflito substanciais dentro da melhor interpretação do próprio direito, já que as noções de equidade, de justiça e devido processo legal costumam entrar em consonância.

contribui para a eficiência do direito, pois as pessoas ao aceitarem que são governadas não apenas por regras explícitas, estabelecidas muitas vezes por decisões políticas tomadas no passado remoto, mas principalmente por saberem que há outras regras que decorrem dos princípios. Esta tese de Dworkin ressalta a possibilidade de uma consciência jurídica nas ações dos indivíduos na medida que percebem e exploram aquilo que esses princípios jurídicos salientam.

Para Dworkin, a integridade ocorre quando um juiz considera todas as virtudes componentes, pois isso significaria que os princípios coerentes de equidade política, justiça substantiva e devido processo legal refletiriam na proporção adequada ao caso em voga. O exemplo disso é o emblemático caso do Hércules:⁵ o juiz concebido por Dworkin, além de dar

5 A figura do juiz Hércules, criada por Dworkin, simboliza as qualidades identificáveis no juiz para reconstruir a melhor decisão possível para a relação jurídica amparada na leitura moral dos princípios, pois “uma decisão jurídica de um caso particular só é correta, quando se encaixa num sistema jurídico coerente” (HABERMAS, 2003, p. 289). O desafio de Dworkin é o de provar que não há incertezas em relação a uma leitura moral da Constituição amparada em princípios. Isso significa também que o juiz deva abdicar por completo da segurança jurídica em nome de uma obsessão por fazer justiça ao caso concreto? A leitura moral da Constituição será sempre também jurídica e, por ser jurídica, será também ancorada na história, nos costumes e na integridade do ordenamento jurídico conforme salienta Dworkin em *Freedom's Law: the moral reading of the american constitution*. No entanto, Habermas propõe uma leitura diferente à realizada por Dworkin, contrariando o que afirma o jurista anglo-saxão, pois o jurista alemão entende que os casos nas relações jurídicas, quase sempre são considerados casos difíceis por envolver conflitos de direitos entre os diferentes atores sociais: “Quando se parte do princípio de que, nos casos típicos para a jurisdição atual, não entram em jogo apenas regras específicas de aplicação, mas também princípios, é fácil mostrar por que existem uma grande possibilidade de colisões – não havendo, mesmo assim, uma incoerência profunda no sistema jurídico. Todas as normas vigentes são naturalmente indeterminadas, inclusive aquelas cujo componente ‘se’ explicita a tal ponto que as condições de aplicação, que elas somente podem encontrar aplicação em poucas situações típicas padronizadas e muito bem descritas (e podem encontrar aplicação sem dificuldades hermenêuticas). Constituem naturalmente exceções as normas que Dworkin caracteriza como ‘regras’ e que, em casos de colisão, exigem uma decisão em termos de tudo ou nada” (HABERMAS, 2003, p. 289).

efetividade a esse método interpretativo da legislação, acaba revelando também a melhor interpretação dos princípios de equidade da sua comunidade.

A teoria dos princípios

A teoria dos princípios de Dworkin concebe o direito como integridade. A edificação arquitetônica deste projeto inicia com a construção de uma teoria do direito fundada em princípios que se propõe a garantir ao mesmo tempo um mínimo de segurança jurídica proporcionalmente à justiça ao caso concreto diante da ambiciosa tentativa de correção do direito. Habermas entende que o projeto de Dworkin é

[...] uma tentativa de evitar as falhas das propostas de solução realistas, positivistas e hermenêuticas, bem como de esclarecer, através da adoção de direitos concebidos deontologicamente, como a prática de decisão judicial pode satisfazer simultaneamente às exigências da segurança do direito e da aceitabilidade racional. Contra o realismo, Dworkin sustenta a possibilidade e a necessidade de decisões consistentes ligadas a regras, as quais garantem uma medida suficiente de garantia do direito. Contra o positivismo, ele afirma a possibilidade e a necessidade de decisões “corretas”, cujo conteúdo é legitimado à luz de princípios (e não apenas formalmente através de procedimentos). No entanto, a referência hermenêutica a uma pré-compreensão determinada por princípios não deve entregar o juiz à história de tradições autoritárias com conteúdo normativo; ao contrário, esse recurso obriga-o a uma apropriação crítica de uma história institucional do direito, na qual a razão prática deixou seus vestígios; Dworkin tem em mente os direitos que gozam de validade positiva e merecem reconhecimento sob o ponto de vistas da justiça (HABERMAS, 2003, p. 252).

Na teoria do direito como integridade de Dworkin os princípios exercem um papel indispensável especialmente no que tange à solução dos casos difíceis em que há conflito de interesses. É nesta mesma teoria jurídica que Dworkin propõe uma compreensão do direito fundada em diferentes concepções de normas jurídicas, concebidas como regras ou como princípios para servirem de subsídio para solucionar estes casos difíceis, casos conflitantes de direito, para os quais o positivismo jurídico não consegue encontrar uma resposta adequada que, nesta situação, significaria gozar de reputabilidade perante os reivindicantes de direitos.

Dworkin pressupõe que o positivismo jurídico parte de uma compreensão do direito como um sistema de regras jurídicas em que não há espaço para os princípios nas relações jurídicas com o mundo da vida, pois

quando os positivistas analisam os princípios e as políticas, eles os tratam como regras *manque*. Eles assumem que se eles são padrões jurídicos devem ser regras, e então eles os compreendem como diretrizes que estão tentando ser regras (DWORKIN, 1977a, p. 59-60, tradução livre).⁶

É desta forma que Dworkin pretende diferenciar os princípios das regras, salientando que os princípios dividem-se em diretrizes políticas (*policies*) e princípios em sentido estrito (*principle*). Dworkin classifica as normas jurídicas em dois patamares, a saber: (*primeiro*) princípios em sentido estrito, entendidos como

uma diretriz que deve ser implementada e respeitada não porque vá garantir ou assegurar uma situação econômica, política

6 No original "There is another, more subtle consequence of this initial assumption that law is a system of law. When the positivists do attend to principles and policies, they treat them as rules *manqué*. They assume that if they are standards of law they must be rules, and so they read them as standards that are trying to be rules" (DWORKIN, 1977a, p. 59-60).

ou social considerada desejável, mas por ser uma exigência da justiça ou da equidade ou de alguma outra dimensão moral (DWORKIN, 1977a, p. 43, tradução livre).⁷

(*Segundo*) em diretrizes políticas, que seriam na concepção de Dworkin

aqueles tipo de diretriz que estabelece objetivos para serem alcançados pela comunidade, geralmente uma melhoria em alguma área econômica, política ou social da comunidade (apesar de alguns objetivos serem negativos na medida em que eles estipulam que determinadas conquistas precisam ser protegidas de mudanças adversas (DWORKIN, 1977a, p. 43, tradução livre).⁸

Dworkin define as regras como normas sobre as quais “não podemos falar que uma é mais importante do que a outra no sistema de regras, de modo que quando duas regras conflitam, uma delas não pode ser válida” (DWORKIN, 1977a, p. 48, tradução livre).⁹

Em relação ao procedimento de resolubilidade dos diferentes tipos de normas Dworkin aplica modos diferentes a fim de buscar uma resolução de conflitos que oscilará de acordo com a norma em voga. Nesta perspectiva, emergem três procedimentos adotáveis em relação aos conflitos nas relações jurídicas:

7 No original: “I call a ‘principle’ a standard that is to be observed, not because it will advance or secure na economic, political or social situation deemed desirable, but because it is a requirement of justice or fairness or some other dimension of morality” (DWORKIN, 1977a, p. 43).

8 No original: “I call a ‘policy’ that kind of standard that sets out a goal to be reached, generally an improvement in some economia, political or social feature of the community (though some goals are negative, in that they stipulate that some present feature is to be protected from adverse change)” (DWORKIN, 1977a, p. 43).

9 No original: “we cannot say that one rule is more important role in regulating behaviour. But we cannot say that one rule is more important than another wihtin the system of rules, so that when two rules conflict, one of them cannot be a valid rule” (DWORKIN, 1977a, p. 48).

1º) o *conflito entre as regras* passa a adotar como procedimento para a resolubilidade o modo denominado por Dworkin de tudo ou nada (*all or nothing*): nesta situação se adotará como procedimento para a solução da controvérsia existente na relação jurídica a possibilidade de invalidação de uma das regras conflitantes sobre a relação jurídica ou opta-se pela incidência, diante da possibilidade disto ocorrer e de haver a previsão no ordenamento jurídico, de uma cláusula de exceção para uma das normas enquadradas na relação jurídica. Nesta segunda situação a opção será sempre por considerar a mais vantajosa para ambos os envolvidos na relação jurídica.

2º) o *conflito entre princípios* passa a adotar como procedimento de resolubilidade o quesito denominado de dimensão do peso (não da validade), sendo que o mesmo é auferido a partir de uma leitura moral (fundada em bases consuetudinárias) do direito constitucional e de modo especial do texto constitucional sempre com o objetivo de orientar a relação jurídica por princípios para que assim possa ser transformada na melhor decisão possível para aplicação do direito presente na relação jurídica.

3º) em relação às demandas jurídicas relacionadas às diretrizes políticas é necessário adotar como procedimento de resolubilidade um procedimento que remete a resoluções advindas de modo externo do próprio Poder Judiciário, isso significa pelos poderes que atuam no âmbito político administrativo. Este é o único dos três procedimentos que necessitaria de uma relação externa ao ordenamento jurídico e não depende apenas de elementos jurídicos.¹⁰

10 Incompatibilidade ou antinomia entre normas jurídicas sempre ocorre em um sentido horizontal e a solução delas remete aos princípios hierarquicamente superiores. A incompatibilidade ou antinomia entre princípios poderá ocorrer em dois sentidos: no primeiro em sentido horizontal no qual dois princípios entram em rota de colisão e adota-se como procedimento de solução o conteúdo dos princípios em voga, optando sempre pela hierarquia do

Em dois momentos, a saber, em *A matter of principle* e em *Law's empire*, Dworkin procura elucidar a tese de que o direito não poderia ser tomado como algo engessado e meticulosamente preciso, pois enfatiza que a ideia básica é a de que o direito é uma questão de interpretação e não de invenção (DWORKIN, 1985, p. 01). Essa tese é arduamente defendida por Dworkin nas obras acima citadas, onde elucida que não existe uma resposta correta para questões jurídicas, ou uma única resposta correta em direito. E em relação aos casos polêmicos (*hard cases*), que nesta acepção poderiam ser qualificados como casos em que há conflitos de direitos nas relações, seriam eles detentores da possibilidade de chegar a uma resposta correta? Estes casos geralmente não possuem argumentos fundantes que respaldem a qualquer decisão que venha a ser obtida e geralmente há mais que um princípio invocado para a tomada de decisão. Nestes casos, na maioria das vezes, a relação jurídica está próxima à inconstitucionalidade ou ao limite de interpretação posto pelos limitadores do Estado Democrático de Direito.

O problema da resposta correta para casos conflitantes, segundo Dworkin, é resultante de uma característica básica dos ordenamentos jurídicos edificados a partir de bases positivistas nos quais as leis muitas vezes vagas sempre oferecem um espaço para uma interpretação na sua aplicação (DWORKIN, 1985, p. 128). O outro fator identificado por Dworkin diz respeito aos princípios fundamentais de um ordenamento jurídico, pois estes não poderiam ser definitivamente demonstrados ou hierarquizados (DWORKIN, 1985, p. 137). Dworkin defende a tese de que deveria haver um espaço para a discricção (*discretion*) e, por exemplo, um juiz pode-

princípio que traz no seu âmago a vida como valor excelso; no segundo sentido a incompatibilidade ou antinomia ocorre quando entram em rota de colisão dois princípios de conteúdo idêntico e, nesta situação, é a vida. Para estes casos será necessário uma interpretação do direito como integridade, segundo Dworkin, e, assim, se poderia justificar a melhor decisão a ser tomada considerando o caso concreto.

ria aplicar um princípio ou outro conforme o que seria mais conveniente ao direito envolvido na relação. Isso significa então que seria possível chegar a uma resposta correta mesmo nos casos controversos?

Para Dworkin, a prática jurídica não é um mero exercício eventual de interpretação, mas, acima de tudo, é uma atividade hermenêutica fundada na essência do direito, pois este é concebido como fundamentalmente um fenômeno político. Isso significa que os operadores do direito têm de pensá-lo dentro de um determinado contexto sóciopolítico. O que também não remete a uma tendenciosidade na operacionalidade jurídica a tal ponto de viciá-la com interpretações subjetivistas ou partidaristas. Ao tomar o direito como uma atividade tipicamente hermenêutica, Dworkin enfatiza que, além do contato com as normas expressas nos diferentes códigos, será fundamental fornecer técnicas hermenêuticas sofisticadas de compreensão e interpretação da lei.

Esta é a denominada tarefa hercúlea citada por Dworkin no imaginário juiz Hércules (DWORKIN, 1977b, p. 105) que procederá de forma a encontrar a melhor solução para os casos conflitantes de direitos ou de princípios. O juiz Hércules não ignora as leis vigentes e muito menos desconsidera as decisões anteriores, assim como é pleno conhecedor do fato de que são as leis que criam e extinguem direitos invocados nas relações. Isso remete à necessidade de construir um argumento para sustentar a decisão que no mínimo seja capaz de explicitar o lugar da justiça (*fairness*) nas relações. Salientando que também deve ter uma tese com base constitucional, que nesta situação significa estabelecer quais são os princípios e políticas que devem ser seguidos para encontrar a melhor solução ao caso concreto. No sistema jurídico da *common law*, que é fundamentalmente consuetudinário, a tarefa torna-se menos árdua.

Para garantir a correção das relações jurídicas nas sociedades contemporâneas é necessário fundar a leitura dos direitos individuais e coletivos nos princípios liberais perante

os quais o direito é tomado no sentido de limitação ao poder do Estado de atuar nas relações jurídicas. É nesta perspectiva que Dworkin sustenta um conceito liberal do direito e dos princípios.

Assim, o princípio da integridade necessita ao menos ser reconhecido e respeitado pelos membros de uma comunidade (envolvidos nas relações jurídicas) para que se considerem dignos de igual respeito e consideração. A leitura moral dos direitos individuais nesta situação estaria fundada no tratamento de todos com igual respeito e consideração. Todos os precedentes judiciais para fazer a melhor interpretação do direito vigente estariam voltados para uma afirmação do interesse comum. A proposta interpretativa de Dworkin é a de manter uma coerência como elo da compreensão do direito como integridade por harmonizar passado, presente e futuro na mesma relação jurídica. A respeito do sentido de coerência adotado por Dworkin é necessário ressaltar uma advertência postada por Habermas na qual informa que

[...] coerência é uma medida para a validade de uma declaração, a qual é mais fraca que a verdade analítica, obtida através da dedução lógica, porém mais forte do que o critério da não-contradição. A coerência entre enunciados é produzidas através de argumentos substanciais (no sentido de Toulmin), portanto através de argumentos que revelam a qualidade programática de produzir um acordo racionalmente motivado entre participante da argumentação (HABERMAS, 2003, p. 289).

No olhar introspectivo depositado sobre a relação jurídica não serão abandonados os precedentes que, por força de argumento, se revelarem inadequados para resolver a relação jurídica. O objetivo demarcado é o de apresentar a melhor decisão, sempre orientada em princípios, mas com os olhos para um futuro enquanto forma de vislumbrar outras possíveis relações jurídicas. Assim

[...] o direito como integridade, portanto, começa no presente e só se volta para o passado na medida em que seu enfoque contemporâneo assim o determine. Não pretende recuperar, mesmo para o direito atual, os ideais ou objetivos práticos dos políticos que primeiro o criaram. Pretende, sim, justificar o que eles fizeram (às vezes incluindo, como veremos, o que disseram) em uma história geral digna de ser contada aqui, uma história que traz consigo a afirmação complexa: a de que a prática atual pode ser organizada e justificada por princípios suficientemente atraentes para oferecer um futuro honrado. O direito como integridade deplora o mecanismo do antigo ponto de vista de que “lei é lei”, bem como o cinismo do novo “realismo”. Considera esses dois pontos de vistas como enraizados na mesma falsa dicotomia entre encontrar e inventar a lei. Quando um juiz declara que um determinado princípio está imbuído no direito, sua opinião não reflete uma afirmação ingênua sobre os motivos dos estadistas do passado, uma afirmação que um bom cínico poderia refutar facilmente, mas sim uma proposta interpretativa: o princípio se ajusta a alguma parte complexa da prática jurídica e a justifica; oferece uma maneira atraente de ver, na estrutura dessa prática, a coerência de princípio que a integridade requer (DWORKIN, 1999, p. 274).

Esta maneira de pensar o direito enfatiza a importância do intérprete, uma vez que a própria história presente nas decisões judiciais dependem dele. Mas não é apenas isso, os precedentes também são reconstruídos pelo intérprete para que as próximas decisões sejam coerentes com a tradição das decisões judiciais. O espaço ocupado pelo intérprete permite implantar inclusive inovações ou até mesmo construir novas interpretações, sempre com o objetivo de fornecer elementos para a compreensão da realidade social amparada em uma nova leitura moral dos princípios constitucionais em que se deve buscar a melhor decisão para o caso concreto. O objetivo de Dworkin é o de romper com o relativismo do positivismo que rezava em alto e bom som que haveria apenas uma decisão correta para cada caso. Além disso, significa dizer que esta única decisão correta era decorrente da melhor leitura

moral dos princípios para o caso concreto tomando como única fonte a norma jurídica. Para Dworkin, a interpretação judicial transforma os princípios em normas e, em decorrência disso, eles se constituem em mandamentos perante as relações concretas como proibições, permissões e determinações com observância obrigatória pelo intérprete na aplicação que fará as relações em cada caso.

O igualitarismo liberal

Para vislumbrar a aplicabilidade da concepção de direito de Dworkin é necessário reinterpretar os pressupostos fundamentais do liberalismo utilizados quando Dworkin afirma em não concorda com as prioridades, dado que as liberdades básicas são mais importantes do que as diferenças econômicas e sociais. Para Dworkin, “o direito ao igual respeito não é um produto do contrato, mas a condição de admissão na posição original” (1999, p. 51). Por isso, o direito à igualdade de tratamento é devido aos seres humanos enquanto pessoas morais e não pelo *status* ou condição que venham a usufruir na sociedade. Dessa forma, Dworkin pressupõe que não é apenas afirmar que as pessoas têm um direito a certas liberdades, mas que elas têm um direito ao igual respeito e tratamento no estabelecimento de políticas. Para Dworkin a igualdade é a noção fundamental que dá legitimidade ao direito. Isso porque, para Dworkin, os indivíduos possuem direitos e estes são invioláveis. No entanto, estes mesmos direitos não existem independentemente do Estado, em uma espécie de estado de natureza.

Dworkin não concorda com o papel que o direito à propriedade tem obtido nas relações jurídicas e, conseqüentemente, da concepção minimalista de Estado ante ele em for-

ma de crítica as funções que ele deve cumprir, principalmente, a de garantir o direito ao acesso a propriedade e de zelar pela segurança dos cidadãos no exercício deste mesmo direito. Isso significa que Dworkin imaginou que se assumirmos seriamente os direitos humanos teremos que inevitavelmente condenar algumas das práticas do Estado de Bem-Estar Social. Isso por que criar impostos para fins de justificar a redistribuição de riqueza não é violar direitos nem uma forma de escravizar indivíduos. Uma das questões que Dworkin suscita refere-se a ideia de que os direitos que asseguram as liberdades básicas estão ou não em conflito real com a igualdade num nível fundamental.

Para Dworkin só há sentido em existir os direitos individuais se forem concebidos como necessários para aquilo que a igualdade requer dentro das relações jurídicas. Dessa forma, fica subjacente uma questão acerca da sua filosofia política, a saber, poderíamos sacrificar a igualdade em nome da validação de um direito ou deveríamos nos perguntar se o direito em voga é necessário realmente para oferecer proteção à igualdade nas relações jurídicas mediadas pelo ordenamento jurídico? Dworkin promove uma inversão ao tentar defender a tese de que a igualdade é a essência da liberdade. Dworkin pretende inclusive subordinar os direitos individuais à ideia de igualdade de respeito e de consideração como base para fundamentar uma ideia de direitos humanos exequíveis em sociedades complexas e com clara tendência a juridicização das relações.

A filosofia jurídica de Dworkin tem por base a filosofia política e isto fica explícito ao comparar duas obras fundamentais na edificação deste projeto: em *Taking rights seriously* Dworkin inicia a lapidação da teoria do direito e culmina este trabalho em *Law's empire*. Neste intento, Dworkin não poupa críticas, muitas vezes inclusive cáusticas, ao positivismo jurídico e utilitarismo (1977b, p. 8). Dworkin discorda do postulado de ambos, pois o primeiro sustenta que é possível

chegar à verdade nos julgamentos, uma vez que as decisões deveriam permanecer vinculadas às regras adotadas pelas instituições; já o segundo tem uma clara tendência a defender que o direito e suas instituições servem somente ao bem-estar geral. Dworkin demonstra-se incomodado com estas duas posturas ao salientar que a base da teoria jurídica deve ser os direitos humanos que não encontram lugar satisfatório e muito menos destaque no positivismo jurídico, assim como no utilitarismo.

Dworkin estrutura a sua teoria jurídica em três bases, a saber: legislação; adjudicação e concordância (1977b, p. 8). A respeito disso Dall’Agnol salienta que

[...] a primeira discute questões de legitimidade, por exemplo, descreve sob que condições um indivíduo ou um grupo está autorizado a emitir leis e quais são essas leis. A segunda estabelece padrões para juízes decidirem casos aplicando a lei e mostra porque eles, e mais ninguém, devem tomar as decisões de aplicação das leis. A última discute os limites e a natureza dos deveres que os cidadãos têm de obedecer, as leis, além das punições associadas ao seu não cumprimento. Sem entrar em maiores detalhes sobre cada uma dessas partes, fica clara a estrutura da qual uma teoria completa do Direito deve dar conta (2005, p. 56).

Dworkin defende a tese que direitos são tomados como trunfos políticos inerentes aos indivíduos e que devem ser preservados nas relações, o que não permitiria prejuízos aos detentores destes direitos. Apesar de Dworkin apenas salientar a importância dos trunfos e não confeccioná-los explicitamente, a sua teoria jurídica representa um ganho efetivo em relação à forma de proceder na fundamentação direitos naturais ou das fundamentações metafísicas dos direitos humanos. A teoria jurídica de Dworkin também realça que o ordenamento jurídico com base consuetudinária possui alguns problemas na base das decisões jurídicas. Isso significa que o direito, via as suas instituições, deve considerar a “todos

aqueles que estão sob sua responsabilidade igualmente na distribuição de algum recurso de oportunidade” (DWORKIN, 1985, p. 190). Estas condições mínimas devem ser asseguradas pelo Estado, como por exemplo, o rol dos direitos constitucionais em que

[...] devem de algum modo figurar como parâmetros porque não podemos descrever o desafio de viver bem sem fazer algumas pressuposições sobre os recursos que devem estar disponíveis para uma boa vida. *Os recursos não podem contar apenas como limitações* porque não podemos fazer sentido da melhor vida possível abstraindo completamente de suas circunstâncias econômicas (DARWALL, 1995, p. 259).

A igualdade, para Dworkin, está no poder de usufruir igualmente daquelas condições que são necessárias para o bem comum. Para postar uma análise precisa sobre a concepção de direitos humanos de Dworkin é necessário colocar lado a lado a filosofia política com a teoria jurídica. Desta junção resulta o fato de Dworkin apontar que não há conflito entre liberdade e igualdade nas relações, o que nem sempre é confirmado pelas sociedades dominadas por práticas econômicas capitalistas. Dworkin é ousado ao colocar a igualdade como fundamento da liberdade, sem considerá-la como igualitarismo.

A título de considerações finais segue uma advertência do próprio Dworkin a respeito da relação entre direito e política na abordagem das questões referentes à igualdade e à liberdade no exercício dos direitos humanos, a saber “quanto mais aprendemos sobre o direito, mais nos convencemos de que nada de importante sobre ele é incontestável” (DWORKIN, 1999, p. 13).

Referências bibliográficas

ALEXY, R. A. *A theory of legal argumentation: the theory of rational discourse as theory of legal justification*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa, 1997.

_____. *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colômbia, 1995.

BENHABIB, S. *Critique, norm and Utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Congresso Nacional, 1988.

DALL'AGNOL, D. O igualitarismo liberal de Dworkin. In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n. 111, p. 55-69, Jan./Jun. 2005.

DWORKIN, R. Foundations of Liberal Equality. In: DAWALL, S. (Ed.). *Equal Freedom*. Selected Tanner Lectures on Human Values. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

_____. *A matter of principle*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1985.

_____. *Law's empire*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1986.

_____. Rights as Trumps. In: WALDRON, J. *Theories of rights*. Oxford: University Press, 1984.

_____. *Levando os Direitos a Sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Life's Dominion*. An argument about abortion, euthanasia and individual Freedom. New York: Vintage Books, 1994.

_____. *Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Taking rights seriously*. London: Duckworth, 1977b.

_____. The Original Position. In: DANIELS, N. *Reading Rawls*. Critical studies in Rawls' *A theory of justice*. Stanford: University Press, 1989. p.16-53.

_____. *The Philosophy of Law* (Oxford Readings in Philosophy). New York: Oxford University Press, 1977a.

_____. *Uma questão de princípios*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O império do Direito*. Trad. Jefferson Luiz. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Vol. 1 e 2.

_____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [*Eficácia e vigência: contribuição para a teoria do discurso jurídico e do estado de direito democrático*]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HARDT, H. L. A. *O conceito de direito*. Lisboa: FCG, 1994.

KELSEN, H. *Teoria pura do direito* [Reine Rechtslehre]. Trad. J. B. Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

KYMILICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon, 1991.

MERLE, J. C.; MOREIRA, L. *Direito e Legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

RAWLS, J. *A theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

ROANI, A. R. Habermas e a teoria discursiva no direito como garantia da sua efetividade social. In: SARTORI, G. L. Z.; SPINELLI, J. F.; FRANKLIN, K. (Org.). *Lições: tributo a Paulo Reis Franklín da Silva*. Erechim: Edifapes, 2006. p. 129-158.

_____. Jürgen Habermas: Direitos Humanos, soberania do povo e princípio da democracia. In: CARBONARI, P. C. (Org.). *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo 1*. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

_____. Robert Alexy: argumentação e direitos fundamentais. In: CARBONARI, P. C. (Org.). *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo 2*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

_____. *Moral e Direito: Kant versus Hegel*. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

JOHANN BAPTIST METZ
MEMÓRIA, POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS

*Evandro Pontel**
*Olmaro Paulo Mass***

Que deve transmitir a religião para a miséria da vida e para as injustiças que acontecem? Deve expressar a vontade de que a injustiça, de que a tortura do inocente até a morte e o triunfo do carrasco não sejam a última palavra.

Max Horkheimer

João Baptist Metz é um dos teólogos católicos mais conhecidos internacionalmente. Discípulo de Karl Rahner, foi além da teologia antropológico-transcendental do seu mestre e propôs a teologia política, ou seja, a reflexão teológica atenta à dimensão pública e social da prática cristã. O teólogo alemão do séc. XX desenvolve o seu pensamento a partir da relação entre judeus e cristãos, sobretudo o alcance e significação de “Auschwitz” e a relevância de tal empreendimento para

* Mestrando em filosofia na PUCRS, bolsista CNPq.

** Mestre em filosofia na PUCRS, doutorando em filosofia na Unisinos e professor no IFIBE.

uma autêntica fé dos cristãos perante os tribunais da história. Nesse sentido, parte de uma apropriação do Projeto do Esclarecimento (Aufklärung), do marxismo e da Teoria Crítica da Sociedade Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin e Marcuse), em vista de analisar a sociedade europeia deste século e a complexidade do caos que a racionalidade humana produziu, nas duas grandes guerras mundiais, no holocausto, o que aponta para a instrumentalização desta racionalidade, levando à barbárie institucionalizada e à negação dos direitos humanos, em vista de projetos políticos estrategicamente bem definidos. Dentre suas obras pode-se destacar: *A fé em história e sociedade* (1980) e *Para além da religião burguesa: sobre o futuro do cristianismo* (1984).

* * *

Buscaremos dialogar sobre a possibilidade de uma resignificação da política que seja ao mesmo tempo propositiva e capaz de fazer com que o sujeito histórico da práxis possa pensar os rumos da sociedade, tornando-se senhor de si próprio, livre, porque define os rumos da polis, por um lado e, por outro, orienta-se por princípios claramente definidos (memória/recordação, narração e solidariedade) na luta pelos direitos humanos, como expressão da política capaz de definir os rumos e as bases da vida com dignidade.

O marco referencial do pensamento de Johann Baptist Metz tem suas bases conceituais no campo do pensamento filosófico, em duas grandes influências. Por um lado, a análise de Marx acerca da categoria práxis, na compreensão do ser humano como aquele capaz de construir a sua historicidade e, por outro lado, a Escola de Frankfurt, na análise crítica da modernidade e dos seus efeitos ao longo da sua pro-

cessualidade, sobretudo focando Adorno, a cultura, partindo da categoria racionalidade instrumental, que também influi de modo bem peculiar na definição da categoria memória, na sua máxima negação na modernidade, na análise da ética que se desenvolve no pós Auschwitz.

Para uma teologia política do sujeito: memória e direitos humanos

A teologia política¹ emerge dos desafios apresentados pela história, definindo a teologia como fala de Deus ao nosso tempo. A fala com sentido acerca dos “direitos humanos” requer como condição primeira que a humanidade leve em conta a conjuntura constantemente atualizada e isto implica discorrer sobre os sinais do nosso tempo.² Esses sinais apontam para alguns acontecimentos cruciais na história da humanidade, quais sejam: as duas grandes guerras mundiais, Hiroshima, Nagasaki e a peculiaridade de Auschwitz, para captarmos o núcleo central do edifício arquitetônico do pensamento de Metz. Porém, se para tal empreendimento precisa-se levar em conta a historicidade que nos remete ao caráter

1 A categoria teologia política é cunhada por Carl Schmitt (1922). Era num primeiro momento atenta à direção política da religião e, portanto, enfrenta a crítica moderna e marxista da religião, que a reduz a um assunto privado. Esse é um dos primeiros eixos da Teologia Política e logo havia outro: a Teologia Política não era um invento de Metz, mas de Carl Schmitt, jurista e cientista alemão, que reconhece a dimensão política do cristianismo. Por outro lado, ele dá uma versão antimessiânica à teologia política (MATE, 2009, p. 35).

2 Partindo dessa ótica, Metz entende que a teologia política deve ser possibilidade de reconstrução de um mundo reconciliado. Nesta compreensão, para Metz, o que pretende a teologia política é que o cristianismo formule, nesta sociedade, esquemas de convivência de um mundo reconciliado. Com essa finalidade, Metz elabora o que também podemos chamar de “teologia da memória”, deparando-se com o fenômeno Auschwitz, isto é, se depara com a significação.

perverso da ação humana, explicitada nesses eventos, cabe a seguinte pergunta: é possível falar de humanidade frente à negação do humano?

Nesse sentido, para Metz, falar sobre os horrores do passado implica não só encarar os judeus que foram assassinados e que sobreviveram, mas também considerar os problemas concernentes às contradições presentes nas sociedades, das maldades instituídas pelos poderes reinantes, seja do ponto de vista jurídico, quanto do ponto de vista moral.

Há que se analisar a catástrofe na sua imparidade. Nesta perspectiva, a historicidade precisa ser levada em conta na condução dos processos de reconhecimento dos feitos, das lutas e dos direitos humanos desrespeitados no processo evolutivo da humanidade. Mas, a fim de entender a história perversa, precisamos ouvir os testemunhos das vítimas. Esses atores sociais que passam a fazer parte do processo de esquecimento e ocultamento das barbáries humanas são frutos de estratégias governamentais, de opções políticas iníquas e injustas. Para averiguar a catástrofe no seu impacto, precisamos percebê-la radicalmente, porque, abdicando-se da percepção da história e da sociedade, significa, sobretudo, evadir-se dos desastres da história. E, dum ponto de vista epistemológico e moral, isso significa que há, de qualquer forma, uma autoridade que não devemos nunca rejeitar ou desprezar, a autoridade daqueles que sofreram, as vítimas. Tal historicidade aponta para a questão política como instância definidora dos rumos das sociedades.

O pensamento político do sujeito surge a partir dos desafios explícitos na historicidade do ser humano, da complexa gama de fatos que expressam a contraditoriedade da práxis humana que, se, por um lado, luta por ideais de libertação, novos direitos, por outro, aponta para a perversidade da ação humana, vinculada a interesses utilitaristas e pragmáticos em nome de lógicas desenvolvimentistas. Esta processualidade torna o humano meramente parte de um sistema no

progresso técnico-científico de emancipação, levando, em última instância, a barbárie numa espécie de “darwinismo social”, onde perseveram os mais fortes, os que estão mais bem preparados para enfrentar o imperativo mercadológico e neoliberal.

Esta perspectiva visa conceber a política como espaço privilegiado de atuação dos atores sociais, sobretudo os cristãos, em uma perspectiva hermenêutica teológica do Evangelho acerca da política como esfera onde o ser humano é capaz de definir os rumos da vida em sociedade, seja em nível de microestruturas, seja em nível de macroestruturas.

Depois de Auschwitz

Uma reflexão crítica depois de Auschwitz toma conhecimento dos terríveis eventos da ação humana.³ Para Metz, depois de transcorridos tais eventos, não se afirma que para os cristãos não haja outras experiências de Deus para além daquelas vivenciadas em Auschwitz, masse Ele não estava presente lá, onde mais poder-se-á encontrá-lo? Então, a questão central é ter em mente a catástrofe de Auschwitz e aceitá-la seriamente como um desafio, como estamos sendo frequentemente intimados a fazer, não só sob o ponto de vista da história

3 Adorno, na obra *Mínima moralia*, formula a problemática da ética da indiferença, ou ética abstrata. Aí se afirma que a ética como a justiça surgem como resposta às injustiças concretas, a uma experiência do mal. Para Adorno, Auschwitz é singular, daí que emerge o novo imperativo categórico, partindo da significação filosófica do sofrimento. Isto é, o sofrimento, o dano e o mal-histórico constituem, pois, o ponto de partida do novo imperativo moral. Para Adorno, tal é a problemática central: pensar que depois desta guerra a vida poderá continuar normalmente, mesmo que a cultura pudesse ser restaurada – continuar normalmente, como se a restauração não fosse já a sua negação – é idiota. Se tal situação continua sem parar, a catástrofe será perpétua. Então recordar Auschwitz é reconhecer a vigência dos direitos não satisfeitos, a permanência das injustiças passadas (Cf. ADORNO, 2001).

alemã, mas também sob o ponto de vista da cristandade e da concepção de Deus, isto é, da teologia. Sem o exercício crítico de pensar a teologia no pós Auschwitz, corre-se um grande risco, a saber: não haverá um genuíno desmantelamento do antisemitismo contra a cultura judaica.

Nessa acepção, a teologia política entra no campo da história, enquanto práxis humana, na perspectiva do sentido da vida em sociedade, seja na luta pela construção do bem comum, em um sentido clássico da finalidade da política, seja na sociedade contemporânea, na luta e efetivação dos direitos humanos na sua mais ampla compreensão, tanto do ponto de vista da fundamentação, quanto da positivação e da garantida efetivação dos mesmos direitos na sociedade civil, sendo esses entendidos como construção histórica que requer uma atenção especial com os menos assistidos pela lei e os excluídos do convívio social.

O projeto de uma teologia política como teologia fundamental prática, práxis humana, se articula em três categorias básicas: memória, narração e solidariedade. São essas as categorias que explicam o tornar-se prático da razão teológica. Para Metz, tais categorias “estão em conexão intrínseca entre si” (1980, p. 212). Isto é, apenas em conjunto, recordação, narração e solidariedade são as categorias-base de uma teologia fundamental prática. Ou seja: “recordação e narração não têm o seu caráter prático sem solidariedade, e a solidariedade não atinge o seu nível especificamente cognitivo sem recordação e a narração” (METZ, 1980, p. 212).

Memória como antídoto à repetição da barbárie

Auschwitz, enquanto evento singular, não é o primeiro nem será o último que demarca o desrespeito aos direitos humanos. É, pelo contrário, o episódio extremo de uma história

ligada à racionalidade ocidental. Portanto, para se pensar o impensado, que é a barbárie, a memória tem que se constituir como categoria fundamental. Isto é, o ato de recordar leva em si a necessidade de não se cair em uma cultura do esquecimento/amnésia, pois o esquecimento se torna repetição da barbárie. Nesta perspectiva, “por memória, pode-se entender a faculdade de memorizar/recordar, ou os conteúdos do memorizar/recordar” (GIBELLINI, 1998, p. 316). Na acepção de Metz, fala-se predominantemente dos conteúdos da memória cristã, mobilizados em função prática. Trata-se da compreensão da fé como memória. Aqui o conteúdo da fé é definido como “*memória passionis*”, ou seja, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo. Esta memória determinada tem um poder prático e mobilizador, pois convida ao seguimento; os dogmas representam as articulações desta memória, como uma memória coletiva traduzida, sendo a Igreja a transmissora pública da memória cristã.

Tal compreensão de memória ganha força a partir da teoria crítica da sociedade que desenvolveu suas dimensões práticas – como “memória perigosa”, na medida em que põe em discussão o presente, desperta esperanças adormecidas, abre horizontes de futuro e convida à ação. “No nosso caso, trata-se de memória perigosa, que acossa o presente e o questiona, porque lembra um futuro que ainda não chegou” (GIBELLINI, 1998, p. 317). Assim, a memória não consiste tanto em recordar o passado enquanto passado, mas como reivindicar esta *história passionis* como parte da realidade. Para Mate, deixar falar o sofrimento é o princípio de toda a verdade. Isto é, “a memória tem uma pretensão de verdade. Nessa pretensão da verdade da memória esconde-se a explicação de que o esquecimento é injustiça” (MATE, 2005, p. 23).

Diante da monstruosidade do ocorrido, ninguém ouaria discordar que uma das primeiras exigências morais é que este evento não se repita. A nova realidade pós-campo

de concentração acerca da fundamentação de uma ética não poderia partir do abstrato, mas da brutal experiência de desumanidade no campo. Somente o fato de que não se repita Auschwitz, significa e implica ter como ponto de partida “não perdê-lo de vista, quer dizer, recordá-lo, por isso o novo imperativo é, “o dever de recordar ou, se se preferir, a concepção moral do recordar” (MATE, 2005, p. 23). O ponto de partida é a experiência da destruição da humanidade, porque em Auschwitz não morreu somente o homem, o indivíduo na sua singularidade, mas a humanidade.

Trata-se de compreender, na ótica de Metz, a recordação com o significado de “solidariedade memorativo-narrativa” “com os mortos e vencidos, a qual quebra o encantamento de uma história enquanto história dos vencedores interpretada evolucionística ou dialeticamente” (METZ, 1980, p. 213). Dessa forma, a recordação é central como categoria da interrupção, como categoria da resistência contra o correr do tempo e o esquecimento. Ora, é tarefa da nova teologia política ativar e remeter para o debate cultural tanto a fé como a teologia. Nesse sentido, fé dogmática e práxis do seguimento continuam indissolúvelmente correlatas: aqui o dogma passa a ser entendido como memória prática, na perspectiva da fundamentação da recordação como categoria fundante de uma práxis política autêntica.

Assim, “a recordação deve ser considerada como condição de possibilidade da investigação histórica e que a História não é ilimitadamente objetivável” (DILTHEY, apud METZ, 1980, p. 221). Assim, o passado re-descoberto oferece critérios críticos de que a restauração da capacidade de recordar vai de mãos dadas “com a restauração do conteúdo cognoscente da realidade oculta, tornando-se, assim veículo da libertação” (DILTHEY, apud METZ, 1980, p. 221).

Para Metz, aplicado ao campo da teoria da sociedade e da história, isto quer dizer: A recordação do passado pode fazer surgir convicções perigosas e a sociedade estabelecida parece temer os conteúdos subversivos da memória. O recordar é um modo de se desvincular das realidades existentes, um modo da mediação que quebra, por curtos momentos, o poder onipresente das realidades existentes. “O conceito de recordação compreende-se como meio do tornar-se prático da razão como liberdade” (METZ, 1980, p. 227). Nesta determinação fundamental, recordação é memória de liberdade que, enquanto recordação de sofrimento, se torna orientação para um agir relacionado com a liberdade. A sua estrutura narrativa leva-a a crítica da tecnologia-da-história sem recordação, do mesmo modo que novos encontros com as tradições da anamnesis da memória cristã. “A forma de recordação imanente à razão crítica é “recordação de liberdade”; dela a razão adquire aquele interesse que orienta o seu tornar-se prático” (METZ, 1980, p. 227-228).

Esta recordação de liberdade é uma recordação determinada, e este recordar refere-se àquelas tradições em que surgiu o interesse pela liberdade. Enquanto história narrativa de liberdade, tais tradições partem do pressuposto da reconstrução crítica da história pela razão argumentativa. Na sua intenção prática, a recordação de liberdade é, primariamente, uma recordação de sofrimento (*memória passionis*). O respeito para com o “sofrimento acumulado na história torna a razão receptiva de um modo que não pode ser expresso na contraposição abstrata de ‘autoridade e conhecimento’” (METZ, 1980, p. 228).

Neste aperceber, a história – enquanto história recordada do sofrimento – adquire a forma de tradição perigosa, que não pode ser superada e paralisada nem numa posição meramente submetedora em relação ao passado – nem numa

atitude de crítica ideológica em relação ao passado “[...] a sua ‘mediação’ é, em todo o caso, de natureza prática; ela acontece em ‘histórias perigosas’ nas quais o interesse pela liberdade se introduz e se identifica e se apresenta a si mesmo, narrando” (METZ, 1980, p. 228-229).

Essa recordação tem, portanto, estrutura narrativa indispensável, que coloca na base da unidade abstrata do sujeito fenomenológico uma “consciência enredada em histórias”, que se explicita a si mesma narrativamente e que, na vinculação da historicidade da consciência a uma “consciência em histórias”, sugere um primado cognitivo da recordação narrada. Tal primado cognitivo da recordação narrativa encerra consequências. Leva em si a tarefa de juntar processos narrativos e argumentativos, isto é, proceder à hermenêutica crítica da realidade atual com a memória dos sofrimentos.

Narração

A recordação narrativa é a condição de possibilidade de expressão dos conteúdos da memória, pois aquilo que compõe a memória deve ser narrado. “Também a teologia, que é em grande parte uma teologia argumentativa e hermenêutica, deve ser completada por uma teologia narrativa” (GIBELLINI, 1998, p. 317). O narrar, torna-se, portanto, uma função da razão crítica. O potencial da narrativa precisa ser memorativo e narrativo, até podendo ser menosprezado, talvez pela ausência de cientificidade. Ele diz:

A teologia política, que, como apologia prática da esperança cristã, enfrenta o problema do tornar-se-prática da razão teológica, está atenta à função narrativa da teologia, pois a narração é performativa, quer dizer, tende a comunicar a experiência e

provocar novas experiências. A narração é um signo eficaz. A teologia narrativa é, pois, na teorização de Metz, uma dimensão necessária da teologia política como apologia prática da esperança cristã; mas ela teve um desenvolvimento próprio, autônomo, em diversos âmbitos da teologia (GIBELLINI, 1998, p. 318).

Uma teologia que toma isso em consideração não se exclui das discussões científicas e sociais. Ela poderia tornar-se, assim, interdisciplinarmente e sociocriticamente atraente. Ela deveria reivindicar a atenção para o “sujeito” e para o perigo de uma “práxis” sem sujeito, frente a uma consciência científica que ameaça tornar-se cada vez mais sem sujeito e já engloba em seus cálculos a “morte do homem”.

Um discurso indireto a favor da constituição narrativa da teologia resulta da observação de que todas as tentativas de expor as conexões entre história humana e história do sofrimento de maneira que pretende ser meramente argumentativa se mostram, no fim, como narrativas camufladas, ocultas a si mesmas. Assim, a introdução da

recordação narrativa e a acentuação do seu primado cognitivo na teologia não é, portanto, nenhuma construção ad hoc. Ela atualiza, muito mais, aquela mediação de história da salvação e história humana do sofrimento, como a encontramos nas testemunhas e nos testemunhos (METZ, 1980, p. 249).

Assim, o cristianismo, como comunidade dos que creem, desde o início, não primordialmente como uma comunidade de interpretação e argumentação, mas uma comunidade de recordação e narração com instrução prática: recordação-narrativa e invocativa da paixão, da morte e da ressurreição, por si só, tem estrutura narrativa indispensável. Dessa forma,

a fé na redenção da História e do “homem novo” transmite-se em vista da história humana do sofrimento, em histórias perigoso-libertadoras, sob cuja influência o ouvinte, “tocado” por elas, se torna realizador da palavra (METZ, 1980, p 249).

Solidariedade

A terceira categoria da teologia política como apologia prática da esperança cristã é a solidariedade. Esta desempenha um papel fundamental como teologia política do sujeito – pela ideia do ser sujeito de todos diante de Deus. Na forma de solidariedade memorativa com os mortos e os vencidos, como recordação perigosa não só daquilo que vitoriosamente se tornou, mas também do perdido, não só daquilo que resultou, mas também do que pereceu.

Solidariedade como categoria de uma teologia fundamental prática é uma categoria da assistência, do apoio e levantamento do sujeito frente às ameaças agudas e sofrimentos a que está exposto. Ela pertence como a recordação e a narração às determinações fundamentais de uma teologia e de uma Igreja que querem fazer valer a sua força libertadora e redentora dentro da história do sofrimento dos homens (METZ, 1980, p. 268).

Assim, memória e narração só se tornam práticas mediante a solidariedade, mas a recordação e a narração da salvação adquirem nesta solidariedade a sua práxis místico-política específica. Recordação e narração sem solidariedade não são categorias práticas da teologia, como tampouco solidariedade. Sem elas, não se exprime a forma humanizante do cristianismo. “Só conjuntamente, recordação, narração e solidariedade podem ser as categorias de uma teologia fundamental prática” (METZ, 1980, p. 268). Para Gibellini,

A estrutura dessa solidariedade se caracteriza como místico-política: mística porque nasce da fé como memória e narração da história de Jesus, política porque é práxis na história, é empenho pelo ser-homem de cada homem, pelo “tornar-se sujeito” e pelo “continuar sujeito” de todo ser humano diante de Deus, quer dizer, para que a todo homem seja reconhecida na prática sua dignidade. Trata-se, de um programa de teologia política como

solidariedade planetária, para que todos e cada um dos seres humanos sejam reconhecidos como “sujeito diante de Deus”. É nesse sentido que a teologia política é uma “teologia política do sujeito” (GIBELLINI, 1998, p. 319).

Essa solidariedade planetária, místico-política, se opõe ao princípio utilitarista de troca da sociedade burguesa na busca de uma memória cristã motivadora. Tal solidariedade tanto aponta para o movimento circular da história, os mortos e as vítimas, a história do sofrimento, com forte influência de Benjamin,⁴ passando por Horkheimer, Adorno, Marcuse, numa corrente de pensadores provenientes da origem judaica que se sensibilizaram com a dramaticidade vivida por seu povo, onde a história aparece como “história do sofrimento”. Esta categoria abordada por Benjamin passa, posteriormente, às reflexões dos representantes da Escola de Frankfurt. A categoria solidariedade se expressa como solidariedade memorativa com os mortos. No dizer de Metz,

Solidariedade em que forma? Na sua estrutura dupla: místico-política a solidariedade surge, por isso, como categoria da salvação do sujeito onde este está ameaçado pelo esquecimento, pela opressão, pela morte; como categoria do empenhamento em favor do homem, para ele se tornar sujeito e permanecer sujeito (METZ, 1980, p. 271).

Metz capta no interior da teologia política a história do sofrimento humano para a formulação de uma teologia fundamental prática: há uma teologia que olha para os esquecidos da história, os silenciados pela morte.

Ela não vê as coisas do ponto de vista dos vencedores, dos bem-sucedidos e dos que conseguiram, e sim do ponto de vista dos vencidos e das vítimas, no grande teatro do mundo, onde se desenrola a nossa história (GIBELLINI, 1998, p. 320).

4 Nesse sentido, vale conferir BENJAMIN (1996, p. 222-232) e MATE (2011).

Assim, uma história do progresso e da emancipação sem memória do sofrimento e da paixão humana seria uma história incompleta e interpretada de acordo com um modelo naturalista-darwinista, do ponto de vista dos vencedores. Tal proposição acerca da teologia política evidencia uma ética da esperança, “ética messiânica”, que abarca a complexidade das dimensões da vida: 1. na luta pela justiça econômica contra a exploração do homem pelo homem; 2. na luta pelos direitos humanos e pela liberdade contra a opressão política do homem pelo homem; 3. na luta pela solidariedade humana contra a alienação cultural real e sexista do homem pelo homem; 4. na luta pela paz ecológica com a natureza contra a destruição industrial da natureza por parte do homem; 5. na luta pela certeza contra a apatia na vida pessoal.

A palavra convoca a todos os homens a serem sujeitos: a práxis solidária se orientará pela historicidade, na memória das vítimas, nas histórias de sofrimento, como *memória passionis* de hoje. Para Metz,

[...] por isso o cristianismo não está sem opção, neutramente fora ou acima da luta histórica pela solidariedade universal dos prejudicados e necessitados. Precisa adentrar a luta em vista do tornar-se sujeito solidário de todos os homens [...] (1980 p. 275).

Só assim, se o cristianismo se insere no emergir de uma nova sociedade universal, poderá fazer valer a solidariedade sem ódio e sem violência. No entanto, o amor ao inimigo, oposição ao ódio e à violência não dispensam o cristianismo da luta pelo ser sujeito de todos.

Assim, reconhecendo-os, pode lutar pela emancipação do sujeito, na compreensão de política enquanto possibilidade de reconhecer os desafios que desabrocham na sociedade, a fim de se ter em vista a dinamização, a realização do humano em sua plenitude, como parte de um projeto maior que aponta para a efetivação de um porvir, para além do história humana.

Enfim, vale lembrar o que um dos grandes pensadores da teologia do pós-holocausto, Emil L. Fackenheim (2009) propôs como máxima que prevê duas prescrições e duas proibições. As prescrições são: a) os seis milhões de judeus assassinados não devem ser esquecidos; b) Apesar disso, continuar vivendo como judeus. As proibições são: a) o não desesperar da ideia *Mensch* [pessoa humana]; b) não desesperar de Deus.

Assim, evidencia-se a importância da união indivisível do tripé memória, narração e solidariedade sem o qual corre-se o risco de, ou esquecer-se das vítimas e narrar sem sentido, não levando em conta a práxis solidária, ou então, o de fazer a memória, mas sem que esta seja narrada, caindo no esquecimento, na amnésia, na cultura do esquecimento e da racionalização, comprometendo a práxis sem a referência da memória da paixão, morte e ressurreição das vítimas da história, podendo levar a uma práxis contraditória. E, por fim, tanto a memória, quanto a narração desta memória, sem a solidariedade, que é a expressão da práxis do ser humano, não tem sua aplicabilidade que evidencia na autêntica ação ao próximo, na luta pela efetivação dos direitos humanos.

Assim, as religiões e as igrejas não são a salvação, e nem a teologia política pretende ser isso, mas, ser sacramento no mundo, como afirma enfaticamente Schillebeeckx, “a anamnese, ou seja, a lembrança viva em nosso meio desta vontade salvífica universal, ‘silenciosa’ mas ativa, e da absoluta presença salvífica de Deus na nossa história” (1995, p. 114). A tarefa das religiões implica proferir uma palavra singular, isto é, que seja própria e insubstituível. Esta dinâmica aponta para um Deus “interessado na humanidade”, na defesa dos direitos humanos.

Considerações finais

Os seres humanos não são justamente contadores de história, são os sujeitos da história. Só por vivermos na história, poderemos chegar a ser humanos.

Na modernidade, com o projeto de emancipação, guiado pela racionalidade instrumentalizada, caiu-se numa ética pragmática e utilitarista. Em decorrência disso, temos em Auschwitz um evento de suma centralidade e imparidade, que expressa de modo peculiar este protótipo de pensamento, em vista de se analisar este processo de esquecimento apontado na ótica metziana. Assim, por extensão, foram negados os direitos humanos inerentes aos humanos: negação da vida com dignidade, apontando para a criação de religiões terrestres, nacionalismos e totalitarismos dos quais, todavia, não conseguimos sequer mensurar as consequências, tanto do ponto de vista político, moral, quanto do ponto de vista jurídico.

O critério ético central é a memória das vítimas, daquelas que foram os vencidos. Do contrário, estamos sob pena de mantermos uma “cultura do esquecimento” e repetirmos a mesma história de desrespeito aos direitos humanos fundamentais. É através da memória das histórias das vítimas que devemos ver a própria história! Ou seja, rememorar é condição sem a qual não se pode pensar ou mesmo esboçar qualquer proposta ética na atualidade. Temos de arguir por compromisso de aproximar-nos dos problemas de Auschwitz, não como evento único de desrespeito à humanidade, mas pela singularidade, significação e alcance tanto do ponto dos direitos humanos, quanto na perspectiva política. Naturalmente, a assim chamada objetividade é essencial, mas como ela está sendo entendida, pode ser letal por suprassumir o sujeito nos processos de tecnificação.

Assim, na perspectiva de Metz, evidencia-se a importância de propor a política como espaço privilegiado para a ação, levando em conta as três categorias fundamentais que expressam a essência do cristianismo: a memória/recordação, a narração e a solidariedade. Essas categorias, intrinsecamente unidas, garantem que a história das vítimas precisa ser revisada para pensar a política como exercício da cidadania, do bem viver em sociedade, a fim de narrar os sofrimentos e as boas notícias, a fim de apontar para a práxis solidária.

Em suma, tanto a memória, quanto a narração desta memória, sem a solidariedade que é a práxis, não têm sua aplicabilidade, na luta pela efetivação dos direitos humanos. Enfim, memória, narração e solidariedade levam o sujeito a ser presença construtiva e diferenciada na sociedade atual, com tantas complexidades. Desta forma, a perigosa memória dos esquecidos, a narração da historicidade que se dá na história humana/história de sofrimento deve apontar para a solidariedade universal de tornar os atores sociais ativos na história e na sociedade. A solidariedade como postura ética, levando consigo a memória e a narração, deve tornar-se práxis na história e na sociedade, reconstruindo a cidadania, o novo homem político.

Referências bibliográficas

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A Idolatria do Mercado: ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ADORNO, Theodor. W. *Mínima Moralía*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário G. Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1997.

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- CALVEZ, Jean-Yves. *A política e Deus*. Trad. Maurício Ruffier. São Paulo: Loyola, 1992.
- CULTRERA, Francesco. *Ética e Política*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRANK, Anne. *O Diário de Anne Frank*. Integral. 6. ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.
- GÉNÉREUX, Jacques. *O horror político: o horror não é econômico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Trad. Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1975.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- LIBÂNIO, João B. *Fé e Política: autonomias específicas e articulações mútuas*. São Paulo: Loyola, 1985.
- MANEMANN, Jürgen. *Em direção a uma cultura de recordação: contribuição a uma Teologia depois de Auschwitz a partir duma Perspectiva de Teologia Política*. Disponível em: <www.jcrelations.net>. Acesso em: 15 maio 2012.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade Política*. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

_____. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

_____. A memória como antídoto à repetição da barbárie. Entrevista da Semana. In: *IHU On-line*, edição 291, São Leopoldo. Disponível em: <www.unisinos.br/ihu>. Acesso em: 04 maio 2012.

METZ, Johann B. *A fé em História e Sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. Trad. António M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Teologia Política*. Trad. Luís Alberto de Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: UCS, 1976.

_____. *Para além de uma religião burguesa: sobre o futuro do cristianismo*. Trad. Mateus R. Rocha. São Paulo: Paulinas, 1984.

MUSSNER, Franz. *Teologia depois de Auschwitz*. Disponível em: <www.jcrelations.net>. Acesso em: 15 maio 2012.

SCHILLEBEECKX, Edward. Teorias Críticas e engajamento político na comunidade cristã. Teologia Prática. In: *Concilium*, Petrópolis, Vozes, n. 84, 1973.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

RAIMON PANIKKAR
INTERCULTURALIDADE
E DIREITOS HUMANOS

*Paulo César Carbonari**

Já afirmamos que a interculturalidade é o imperativo filosófico de nosso tempo. Porém também apontamos a existência de uma dupla tentação: o monoculturalismo e o multiculturalismo.

Raimon Panikkar (1918-2010)

Raimon Panikkar Alemany nasceu em Barcelona (1918) e morreu em Tavertet (2010). É filho de mãe catalã e pai hindu. Em 1946 foi ordenado sacerdote jesuíta. Sua vida foi de intenso intercâmbio entre a Europa e a Índia. Foi professor em universidades espanholas, indianas e americanas. Doutou-se em filosofia pela Universidad de Madrid em 1946; em 1958 doutorou-se em química pela mesma universidade; e, em 1961, doutorou-se em teologia pela Universidade Lateranense

* Doutorando em filosofia (Unisinos), mestre em filosofia (UFG), professor de filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE), conselheiro nacional do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH).

de Roma. Prolífico escritor, tem dezenas de obras em vários idiomas. Foi uma das principais vozes defensoras do diálogo inter-religioso e intercultural. Entre as obras que tratam da temática em análise neste artigo destacam-se: *Sobre el diálogo intercultural* (Salamanca: San Esteban, 1990), *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica* (Barcelona: Herder, 2006), além de artigos cuja referência completa está apresentada ao final. Raul Fornet-Betancourt, um dos filósofos que tem se dedicado à filosofia intercultural, localiza Panikkar como parte do programa que entende a filosofia intercultural

[...] como proposta de uma radical transformação da filosofia desde o reconhecimento de suas fronteiras atuais com outras formas de pensar como, por exemplo, a teologia; e com a finalidade expressa de reconfigurar o que-fazer filosófico como uma atividade libertadora no mundo de hoje (2003, p. 269, tradução nossa).¹

O sujeito

Em 28 de abril de 2008, ocasião em que recebeu o título de *doutor honoris causa* da Universidade de Girona, Panikkar foi apresentado por Josep-Maria Terricabras, seu padrinho. Na ocasião, declarou² que:

1 Segundo o mesmo autor, há outros dois programas de filosofia intercultural: um que pretende fazer um “[...] trabalho de interpretação e compreensão das ‘suposições’ culturais e que deveria, por isso, cultivar-se fundamentalmente como uma atitude hermenêutica intercultural”; e outro que a entende como “[...] reconstrução da história da filosofia desde a consulta às diversas tradições de pensamento da humanidade e como desenvolvimento de um ‘polígono’ entre as muitas línguas pelas quais fala a filosofia” (FORNET-BETANCOURT, 2003, p. 269, tradução nossa).

2 Laudatio a Raimon Panikkar Alemany apresentada na sessão acadêmica de concessão do título de doutor honoris causa da Universidade de Girona, apresentada por Josep-Maria Terricabras, padrinho do novo doutor. Girona, Auditorio del Centre Cultural La Mercè, 28 de abril del 2008. Disponível em: <www.raimon-panikkar.org/spagnolo/biografia.html>. Acessado em: 10/10/2011. Tradução nossa de todos os trechos de Terricabras. Mais informações sobre vida e obra de Panikkar ver <www.raimon-panikkar.org>.

Raimon Panikkar não é um pensador convencional. Muito pelo contrário, rompe muitos esquemas, convenções e preconceitos. Sua formação intelectual entre o oriente e o ocidente lhe permite refletir em sua obra um diálogo filosófico constante entre tradições, ideologias e crenças diversas. A solidez de seu conhecimento da tradição filosófica ocidental e seus excepcionais conhecimentos das tradições filosóficas e espirituais do oriente lhe conferem condições e capacidade para o diálogo inter-filosófico e inter-religioso absolutamente inabituais [...] (2008).

Na compreensão do mesmo estudioso:

A filosofia, saber aberto constantemente à reflexão do que é humano, encontra em Panikkar um pensador original e descomplicado porque sabe do que fala e porque propõe relações e aceita diferenças que só podem ser expostas e debatidas por quem as viveu e as entendeu desde o interior de cada tradição. Panikkar, que peregrinou tanto, propõe a peregrinação como símbolo da vida, porém não como a própria vida, porque a peregrinação deve ser não somente exterior senão que também interior. Daí que aceita a primazia da práxis, da vida, de uma vida que se manifesta no momento, em cada momento, e que é capaz de encontrar o universal no concreto e no particular: “Minha aspiração – manifestou – não consiste tanto em defender minha verdade, mas em vivê-la” (2008).

Em linhas gerais, o pensamento de Panikkar, segundo Terricabras é,

[...] inspirado no princípio *advaiti* (nem monista, nem panteísta, nem dualista), propõe uma visão da harmonia, da concórdia, que quer descobrir “o invariante humano” sem destruir as diversidades culturais que, afinal, se dirigem à realização da pessoa, sempre em processo de criação e recriação. Disse: “Quanto mais nos atrevemos a caminhar por novos caminhos, mais precisamos estar enraizados na própria tradição e abertos às demais, que nos advertem que não estamos sozinhos e que nos permitem alcançar uma visão mais ampla da realidade”. Por isso o diálogo é tão importante, não o diálogo meramente mecânico ou infor-

mativo, mas o que ele chama de “diálogo dialógico”, que conduz a reconhecer as diferenças e também o que há de comum, que encaminha, finalmente, para uma fecundação mútua (2008).

O tema da identidade foi abordado por ele, segundo Terricabras, numa entrevista na qual foi-lhe perguntado “onde você encontra sua identidade?”. A esta pergunta Panikkar teria respondido:

Perdendo-a, não buscando-a: não querendo me aferrar a uma identidade que ainda não está realizada e que não se pode encontrar imediatamente no passado, porque, então seria uma cópia de algo velho. A vida é risco; a aventura é novidade radical; a criação se produz todos os dias, algo absolutamente novo e imprevisível (apud TERRICABRAS, 2008).

Numa análise sobre a situação atual da filosofia, Panikkar entende, segundo Terricabras, que:

É a obsessão pela certeza a que nos tem conduzido à patologia da segurança, que é a obsessão atual. Diante disso Panikkar recomenda que a filosofia tenha humor, ou seja, que esteja atenta à polissemia, à ambiguidade, à abertura: porque somente poderá favorecer a consciência da liberdade se ela mesma estiver acima de qualquer servidão, inclusive de qualquer servidão racional ou racionalizadora (2008).

Interculturalidade

A perspectiva intercultural comparece de forma consistente para indicar uma forma própria de compreender os direitos humanos na visão de Raimon Panikkar. Ele propõe o que chama de uma filosofia intercultural³ que, entre outros

3 Segundo Diana de Vallescar Palanca, a filosofia para Panikkar tem um tríptico dom que se converte em sua tarefa e que consiste: na aceitação do *Logos*; na recuperação do *Mythos*; e na recepção do *Pneuma* (2000, p. 209-211). Nesse

aspectos, também reverbera para compreender o sentido dos direitos humanos. Por isso, antes de explorarmos a proposta de direitos humanos, passamos a uma rápida reconstrução da proposta de interculturalidade.

Ele parte da distinção entre o “pensar com símbolos” e o “pensar com conceitos”; entre o “conhecimento simbólico” e o “conhecimento conceitual”; entre o processo cognoscitivo da simbolização e o processo da conceptualização (2006, p. 44-45, 89). Com base nestas distinções advoga a necessidade de superação da segunda pela primeira das alternativas. Dessa forma, localiza um posicionamento teórico que orienta a racionalidade articulada às vivências.

Panikkar faz um diagnóstico do que significa a interculturalidade⁴ em nosso tempo, apontando a proposta e o que a impede, mas não a inviabiliza. Segundo ele “[...] a interculturalidade é o imperativo filosófico de nosso tempo” (1996, § 77, tradução nossa). Mas, alerta para o que chama de uma “dupla

mesmo texto fala que a filosofia é, para Panikkar, a) “experiência vital e orientação da vida”; b) “sabedoria do amor e do habitar humano”; c) o filósofo é um “sábio do amor”; d) uma filosofia “integradora do conhecimento e da vida”; e) que “concebe a verdade relacional”; f) “vinculadora do *Mythos* e do *Logos*”; g) para a qual “a razão é um instrumento parcial” (2000, p. 211-217).

- 4 Num texto brevíssimo chamado *Decálogo: cultura e interculturalidad*, Panikkar estabelece dez teses fundamentais para compreender a complexidade destas questões em nosso tempo. Recuperaremos a primeira frase de cada uma: “1) Entendemos por cultura o *mito globalizador* de uma coletividade em um momento dado do tempo e do espaço. [...] 2) A cultura não é objetivável. [...] 3) Podemos distinguir entre natureza e cultura, porém não são separáveis no ser humanos. [...] 4) As culturas são mutuamente incomensuráveis. [...] 5) As culturas não são folklore e não pode ser reduzidas a formas acidentais de ver e de viver a vida. [...] 6) Cada cultura tem seus valores, porém não podem ser absolutizados. [...] 7) A crença na universalidade dos conteúdos culturais é a essência do monoculturalismo e leva ao colonialismo. [...] 8) A interculturalidade descreve a situação dinâmica do homem que, consciente da existência de outras pessoas, valores e culturas, sabe que não pode isolar-se em si mesmo. [...] 9) Todas as culturas são o resultado de uma contínua fecundação mútua. [...] 10) Um fórum das culturas pode ser um meio idôneo para que as culturas se abram a um diálogo intercultural que possa levar ao reconhecimento de alguns valores que tornem possível a convivência humana livre e digna” (PANIKKAR, 2006, p. 129-130, tradução nossa).

tentação: o monoculturalismo e o multiculturalismo” (1996, § 77, tradução nossa) que estão vigentes como realidades a serem enfrentadas.

A manifestação da “dupla tentação” a que se refere Panikkar é caracterizada por ele. Sobre o monoculturalismo diz:

Existe um *monoculturalismo* sutil mesmo que bem intencionado. Consiste em admitir um grande número de diversidades culturais, porém sobre o fundo de um único denominador comum. Nossas categorias se enraízam tão profundamente no subsolo do homem moderno que acha difícil, por exemplo, imaginar-se que se possa pensar sem conceitos ou sem aplicar a lei da causalidade. Postula-se, então, uma razão universal e, portanto, comum, e uma inteligibilidade única; assim como se vê com dificuldade a possibilidade de prescindir das categorias, kantianas ou não, de espaço e tempo (1996, § 78, tradução nossa).

Sobre o multiculturalismo diz:

A outra tentação aludida provém do extremo oposto que denominamos *multiculturalismo*. Já dissemos que o multiculturalismo é impossível. Reconhecendo que a função primordial de cada cultura, que consiste em oferecer uma visão da realidade na qual o homem possa viver sua vida, poderíamos defender, por acaso, um *pluriculturalismo* atomizado e separado, isto é, uma existência separada e respeitosa entre diversas culturas, cada uma no seu mundo. Teríamos assim a *existência* de uma pluralidade de culturas sem conexão entre si. Porém, o que é manifestamente impossível é a *coexistência* desta diversidade fundamental em nosso mundo atual (1996, § 88, tradução nossa).

A fim de viabilizar o imperativo filosófico da interculturalidade, Panikkar propõe um método para a filosofia intercultural, a *hermenêutica diatópica*. Ela consiste em:

[...] uma reflexão temática sobre o fato de que os *loci (topoi)* de culturas historicamente não-relacionadas tornam problemática a compreensão de uma tradição com as ferramentas de outras e as tentativas hermenêuticas de preencher estas lacunas (2004, p. 208).

Segundo ele, “a textura humana é anterior a texto e contexto e não é fruto de nossa razão nem de nossa vontade. Esta nos está dada, é dom, encontramos-la, reconhecemos-la, aceitamos-la ou nos rebelamos contra ela, mas ela está aí como *matéria-prima*” (1996, § 119, tradução nossa). Por isso é que o simbólico tem primazia sobre o cognitivo e só porque isto é possível é que esta nova hermenêutica encontra terreno fértil.

No dizer de Panikkar, cada humano integra uma única cultura, a partir da qual se compreende e se posiciona no mundo. Todavia, “[...] talvez seja possível criar a possibilidade de uma integração mais ampla e mais profunda, abrindo-nos, no diálogo, aos outros” (2004, p. 220). Isto é possível em razão do que Panikkar chamou de “equivalentes homeomórficos”. Eles são constitutivos de um primeiro passo para a interculturalidade:

[...] os significados de uma cultura não transferíveis. As traduções são mais complicadas do que os transplantes de coração. [...] Assim sendo, devemos cavar até encontrar um solo homogêneo ou uma problemática semelhante; devemos buscar o *equivalente homeomórfico* [...]. “Homeomorfismo não é o mesmo que analogia; ele representa um equivalente funcional específico, descoberto através de uma transformação topológica”. É um tipo de “analogia funcional existencial” (2004, p. 209, grifos do autor).

Noutro texto esclarece que:

Os equivalentes homeomórficos não são meras traduções literais, nem tampouco traduzem simplesmente o papel qual a palavra original pretende exercer [...], senão que apontam a uma função equiparável [...]. Trata-se de um equivalente não conceitual, mas funcional, [...] aquele equivalente a que a noção original exerce na correspondente cosmovisão (1996, § 22, tradução nossa).

Neste sentido,

A metodologia própria da interculturalidade não pode ser a que se segue para interpretar e comparar textos. Porém tampouco

pode ser uma hermenêutica de contextos. Para interpretar um texto se precisa saber ler. Para interpretar um texto é preciso conhecer o pretexto que o tornou possível. A hermenêutica adequada para tal empresa é aquela que me permito chamar *diatópica*. Os *topoi*, ou lugares culturais, são distintos e não se pode pressupor *a priori* que as intenções que permitiram que emerjam os distintos contextos sejam iguais. Porém, com as cautelas necessárias de uma hermenêutica diatópica, podem se relacionar contextos e chegar a uma certa compreensão deles (1996, § 117, tradução nossa).

Segue dizendo que:

A interculturalidade escapa também das garras do intelecto (não dizemos a-preender, com-prender, *to grasp e be-griften?*). Não é da competência da razão. A razão somente pode operar desde seu próprio campo e desde o terreno particular de um espaço e tempo determinados. A conhecida “Sociologia do Conhecimento” inclui também uma História e uma Geografia do Conhecimento. Nossa inteligência está inserida no tempo e no espaço e não pode funcionar sem estar inscrita neles e circunscrita a espaços e tempos muito particulares. Conviria assinalar aqui, ainda que de forma parentética, que mesmo as culturas que geograficamente experimentamos como contíguas não são contemporâneas, senão diacrônicas. Cada um tem seu espaço e vive em seu respectivo tempo. Nem o relógio e nem o sol são os senhores do tempo humano, nem Newton e nem Einstein que descobriram o espaço (1996, § 125, tradução nossa).

Direitos humanos

O tema dos direitos humanos é tratado por Panikkar num texto que é referencial. Nele responde a uma pergunta que é também o título do artigo: *Seria a noção de direitos*

humanos um conceito ocidental?.⁵ O autor começa dizendo que os direitos humanos não são “uma questão meramente ‘acadêmica’” e que “são igualmente pisoteados no Ocidente e no Oriente, no norte e no sul do planeta”. Ante a constatação levanta uma questão:

Atribuindo-se parte da ganância e da maldade humanas a essa transgressão universal, não seria o caso de que os direitos humanos não são respeitados porque, em sua forma atual, não representam um símbolo universal com força suficiente para evocar compreensão e entendimento? (2004, p. 206).

Antecipa a resposta ao dizer que: “Sabe-se que a formulação atual dos direitos humanos é fruto de um diálogo bastante parcial entre as culturas do mundo, uma questão que apenas recentemente foi sentida de forma aguda” (2004, p. 2007). Aqui está posta a questão fundamental do debate. Segundo ele: “Nenhuma cultura, tradição, ideologia ou religião pode, hoje em dia, falar pelo conjunto da humanidade, muito menos resolver seus problemas. São necessários o diálogo e a interação com vistas à fecundação mútuas” (2004, p. 206). E ele alerta que “Por vezes, todavia, as próprias condições para esse diálogo não estão dadas, pois são condições não-ditas, que a maioria dos participantes não pode cumprir” (2004, p. 2006).

“Afirma-se que os direitos humanos são universais” (2004, p. 207). Para Paniikkar, esta afirmação gera a seguinte indagação filosófica: “faz algum sentido questionarem-se as condições de universalidade quando a própria questão das condições de universalidade em si está longe de ser universal?” (2004, p. 207). Logo em seguida se pergunta:

5 O texto foi originalmente apresentado num seminário realizado em Dakar que versou sobre o tema dos Fundamentos Filosóficos dos Direitos Humanos. Foi originalmente publicado em 1984. A versão que utilizamos é a tradução cuja referência completa está ao final.

podemos extrapolar o conceito de direitos humanos saindo do contexto da cultura e da história no qual foi concebido, para uma noção válida globalmente? Ou seria apenas uma forma específica de expressar – e preservar – o *humanismo*? (2004, p. 207).

Segundo Panikkar, a pergunta que dá título ao texto [*Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?*] “[...] parece oferecer apenas duas possibilidades: ou a noção de direitos humanos universais é ocidental, ou não o é” (2004, p. 207-208). Mas, para Panikkar, há “[...] uma questão anterior implicada na pergunta sobre se a noção de direitos humanos é um conceito ocidental. É a questão relacionada à própria natureza dos direitos humanos, e ela submete diretamente esta noção ao escrutínio intercultural” (2004, p. 208). Esta posição é justificada pois as duas possibilidades abertas pela pergunta na maneira como foi formulada são insuficientes. Panikkar entende que, se a noção de direitos humanos é ocidental, estar-se-ia diante de uma

[...] acusação tácita contra aqueles que não possuem um conceito tão válido, sua introdução em outras culturas, ainda que necessária, pareceria uma imposição externa clara, mais uma vez, uma continuação da síndrome colonial, a saber, a crença de que os conflitos de uma cultura particular [...] detêm, se não o monopólio, pelo menos o privilégio de possuir um valor universal que as qualifica para ser difundidas por todo o planeta (2004, p. 208).

Mas, se a noção não for exclusivamente ocidental, “[...] seria difícil negar que muitas culturas o deixaram passar dessa forma, mais uma vez, fazendo surgir uma impressão da indiscutível superioridade da cultura ocidental” (2004, p. 208).

Panikkar entende que a *hermenêutica diatópica* é o método de investigação adequado para ser aplicado à pergunta que formulou acerca dos direitos humanos. Para compreender tanto a questão de se os direitos humanos são ocidentais ou se são universais faz-se necessário submeter o assunto a um “escrutínio intercultural”, o que implica pôr as próprias pergun-

tas em questão, visto que “nenhuma pergunta é neutra, pois todas condicionam suas respostas possíveis” (2004, p. 209). Para fazer o escrutínio, lança mão de *equivalentes homeomórficos*. No caso dos direitos humanos, como diz:

[...] não buscamos transliterar os direitos humanos para outras linguagens culturais, nem devemos procurar simples analogias; tentamos, ao invés disso, buscar o equivalente homeomórfico. Se, por exemplo, os direitos humanos forem considerados como base para exercer e respeitar a dignidade humana, devemos investigar como outra cultura consegue atender a uma necessidade equivalente – o que só pode ser feito uma vez que tenham sido construídas bases comuns (uma linguagem mutuamente compreensível) entre as duas culturas. Ou, talvez, devemos questionar como a ideia de uma ordem social e política justa pode ser formulada no âmbito de determinada cultura, e investigar se o conceito de direitos humanos é particularmente adequado para expressá-la (2004, p. 209-210).

O exercício proposto por Panikkar o leva a formular a proposta de compreender os direitos humanos da seguinte forma:

[...] os direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, enxerga através de outra janela. Eu creio que a paisagem humana vista através de uma janela é, a um só tempo, semelhante e diferente da visão de outra. Se for este o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas? A última opção favoreceria um pluralismo saudável (2004, p. 210).

A metáfora formulada por Panikkar é ilustrativa da tarefa filosófica e política da interculturalidade menos como

exercício meramente epistêmico e mais como vivência. Nesta linha, Panikkar segue o exercício no qual vai atendendo ao modo da hermenêutica por ele proposta para tratar do sentido dos direitos humanos.

Faz uma análise profundamente crítica dos pressupostos e implicações do conceito ocidental de direitos humanos que encontra na Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948). Para ele, “as raízes ocidentais, principalmente liberal-protestantes, dessa Declaração são bastante conhecidas” (2004, p. 211). Panikkar localiza a origem da necessidade concreta de um sistema de valores mais amplo na Revolução Francesa, momento crucial para fundação do Estado moderno e suas noções de lei impessoal, de contrato livre ideal, que exigem “normas e deveres explicitamente racionais”. Segundo ele, “o problema se torna cada vez mais agudo com o crescimento do individualismo” (2004, p. 211), ou do “humanismo individualista” que serviu para justificar os direitos humanos, mesmo que explicitamente talvez estes pressupostos nunca tenham sido enumerados. Para Panikkar, os pressupostos filosóficos que fundamentam a Declaração são os seguintes: a) “natureza humana universal”; b) “dignidade do indivíduo”; c) “ordem social democrática”. Passamos a apresentar cada um deles.

O primeiro pressuposto, o de uma *natureza humana universal*, segundo Panikkar, articula-se à antiga noção de lei natural, sendo que a noção contemporânea de direitos humanos implica:

- a) que esta natureza humana deva ser cognoscível [...]. Caso contrário, a Declaração não poderia falar ou legislar acerca de Direitos que são universais; b) que essa natureza humana seja conhecida por intermédio de um instrumento também universal de conhecimento, geralmente chamado de *razão*. Caso contrário [...], os direitos humanos não poderiam ser aceitos como direitos *naturais*, inerentes ao Homem. Esse conhecimento deve ser comumente aceito. Não fosse esse o caso, os direitos humanos não

poderiam ser declarados como universais por uma Assembleia que não reivindica um status epistemológico privilegiado. Isto fica claro pelo uso da palavra “declaração”, [...] uma explicitação pública, um esclarecimento daquilo que é inerente à própria natureza do homem; c) que essa natureza humana seja, em sua essência, *diferente* do resto da realidade. Outros seres vivos inferiores ao homem não têm, obviamente, direitos humanos, e é provável que não existam criaturas superiores ao homem. Ele é o mestre de si próprio e do universo; é o supremo legislador sobre a terra; a questão da existência ou não de um ser superior permanece aberta, mas sem efeito (2004, p. 213-214).

O segundo pressuposto é a *dignidade do indivíduo*. Para Panikkar, isso significa que “cada um é, em um certo sentido, absoluto, irreduzível a outro”. Os direitos humanos “[...] defendem a dignidade do indivíduo frente à sociedade como um todo e ao Estado em particular” (2004, p. 214). Para Panikkar, isso implica:

a) não apenas a distinção, mas também a *separação* entre indivíduo e sociedade. Nessa visão, o ser humano é fundamentalmente o indivíduo, e a sociedade é um tipo de superestrutura que pode, com facilidade, tornar-se uma ameaça e também um fator alienante para aquele indivíduo. Os direitos humanos existem basicamente para protegê-los; b) a *autonomia* da humanidade frente ao cosmos, e muitas vezes em oposição a ele. [...] O cosmos é um tipo de infra-estrutura; o indivíduo está situado entre a sociedade e o mundo. [...]; c) ressonância da ideia do homem como microcosmo e reverberação da convicção de que o homem é *imago dei* e, ao mesmo tempo, a relativa independência desta convicção em relação a formulações ontológicas e teológicas. O indivíduo tem uma dignidade inalienável, pois ele é um fim em si e uma forma de absoluto (2004, p. 214).

O terceiro pressuposto é o da *ordem social democrática*. Esta noção parte do princípio de que a sociedade é uma “[...] soma de indivíduos ‘livres’, organizados para conquistar

objetivos que, caso contrário, não seriam possíveis. [...] Essa sociedade cristaliza-se no Estado que, em termos teóricos, expressa a vontade do povo, ou, pelo menos, da maioria” (2004, p. 215). Este pressuposto tem as seguintes implicações:

a) que cada indivíduo seja considerado igualmente importante e, portanto, com a mesma responsabilidade pelo bem-estar da sociedade. Dessa forma, cada um tem o direito de defender suas convicções e as disseminar, ou de resistir a imposições à sua liberdade inerente; b) que a sociedade seja nada além da soma total de indivíduos cujas vontades são soberanas e, em última análise, decisivas. Nenhuma instância é superior à sociedade. Mesmo que houvesse um Deus ou uma realidade sobre-humana, também seriam filtradas através da consciência humana e das instituições humanas; c) que os direitos e liberdades individuais só possam ser limitados quando colidirem com as liberdades e direitos de outros indivíduos e, assim, o primado da maioria justifica-se racionalmente. E, quando os direitos de um indivíduo forem restringidos por “razões de estado”, isso se justificaria, supostamente pelo fato de que o Estado corporifica a vontade e os interesses da maioria (2004, p. 215-216).

Coerente com a distinção que faz entre conceito e símbolo, à pergunta se o conceito dos direitos humanos é universal responde com “um sonoro *não*” (2004, p. 216) e à pergunta sobre se o símbolo dos direitos humanos deve ser universal responde com “sim e não” (2004, p. 226). Passamos a analisar brevemente as razões por ele aduzidas a cada uma das respostas que deu.

Panikkar entende que o conceito de direitos humanos não é universal por três razões: a) porque “nenhum conceito, como tal, é universal, cada um sendo válido basicamente onde foi concebido” (2004, p. 217); b) “no vasto campo da cultura ocidental, os próprios pressupostos que servem para situar nossa problemática não são reconhecidos universalmente” (2004, p. 217); c) “da perspectiva intercultural, o problema parece exclusivamente ocidental, ou seja, o que está em jogo é a questão em si” (2004, p. 219). Ele justifica esta posição no

que chama de “crítica intercultural”. Diz:

Não existem valores transculturais, pela simples razão de que um valor existe como tal apenas em um dado contexto cultural. Mas pode haver valores interculturais, ou, podemos dizer, uma crítica intercultural é de fato possível, não consistindo em avaliar um construto cultural a partir das categorias de outro, e sim na tentativa de compreender e criticar um problema humano específico com as ferramentas de compreensão de diferentes culturas envolvidas, e, ao mesmo tempo, na consideração temática de que a própria consciência e, mais ainda, a formulação do problema, já são culturalmente condicionadas. A questão que se nos coloca é, portanto, examinar o possível valor intercultural da questão dos direitos humanos, um esforço que começa pela delimitação cultural do conceito (2004, p. 221).

Por estas razões diz, em resumo, que:

[...] a crítica intercultural não invalida a Declaração de Direitos Humanos, mas oferece novas perspectivas para uma postura crítica interna e estabelece os limites da validade dos direitos humanos, oferecendo, a um só tempo, ambas as possibilidades para ampliar seus domínios, se o contexto mudar, e de uma fecundação mútua com outros conceitos de homem e realidade (2004, p. 226).

Por isso, Panikkar se põe a reconsiderar os pressupostos da Declaração tomando como referência “o guarda-chuva amplo de um pensamento pré-moderno, não ocidental” (2004, p. 223), isto porque “eles podem responder à situação, à medida que expressam uma questão humana de valor autêntico a partir de um determinado contexto, mas o próprio contexto pode estar suscetível a uma crítica legítima da perspectiva de outras culturas” (2004, p. 223).

Panikkar constrói a crítica ao primeiro pressuposto, o de que existe *uma natureza humana universal* dizendo que,

Existe, com certeza, uma *natureza humana universal*, mas ela não precisa ser segregada e diferenciada fundamentalmente

da natureza de todos os seres vivos e/ou da realidade como um todo. [...] Direitos exclusivamente *Humanos* seriam considerados como uma violação dos ‘Direitos CósMICOS’, e um exemplo de antropocentrismo que prejudica a si próprio, um novo tipo de apartheid. [...] Em segundo lugar, a interpretação desta “natureza humana universal” [...] integra da mesma forma a natureza humana. Assim, escolher uma determinada interpretação dela pode ser válido, mas não é universal e pode não se aplicar à natureza humana como um todo. Em terceiro lugar, proclamar o conceito de direitos humanos pode acabar se revelando um cavalo-de-tróia, introduzindo de forma sub-reptícia em outras civilizações, que, então, estarão obrigadas a aceitar as formas de vida, pensamento e sentimento para as quais os direitos humanos são a solução adequada em casos de conflito (2004, p. 223-24).

Ao segundo pressuposto, o da *dignidade do indivíduo*, Panikkar responde dizendo que:

Nada pode ser mais importante do que enfatizar e defender a *dignidade da pessoa humana*. Contudo, a pessoa deve ser diferenciada do indivíduo. Este é apenas uma abstração, ou seja, a seleção de alguns aspectos da pessoa para propósitos práticos. [...] Os direitos não podem ser individualizados dessa forma. [...] Os direitos não podem ser abstraídos dos deveres, ambos são correlatos. [...] Um indivíduo é um nó isolado; uma pessoa é o tecido como um todo em torno desse nó, urdido a partir da totalidade do real. Os limites de uma pessoa não estão dados, dependem como um todo de sua personalidade. Sem os nós, a rede, com certeza se desintegraria, mas, sem ela, os nós nem ao menos existiriam. A defesa ativa de meus direitos individuais, por exemplo, pode ter repercussão negativa, isto é, injustas, para outros, e talvez mesmo para mim. A necessidade de consenso em muitas tradições, ao invés da opinião da maioria, está baseada exatamente na natureza corporativa dos direitos humanos (2004, p. 224).

Ao terceiro pressuposto, o da *ordem social democrática*, Panikkar responde dizendo que:

A *democracia* também é um grande valor, infinitamente melhor do que qualquer ditadura. Todavia, impor aos povos do mundo a escolha entre democracia ou ditadura equivale à tirania. Os direitos humanos estão ligados à democracia, e os indivíduos precisam ser protegidos quando a estrutura que está acima deles (a sociedade, o estado, o ditador, ou seja qual for o nome que se dê a ela) não lhes é qualitativamente superior, ou seja, quando não pertence a uma ordem mais elevada. Os direitos humanos são um dispositivo legal para a proteção dos grupos menos numerosos de pessoas (a minoria ou um indivíduo) que enfrentam o poder dos grupos majoritários. [...] A democracia pode ser imposta e, ainda assim, permanecerá democrática? (2004, p. 225-226).

No que diz respeito aos direitos humanos como *símbolo*, Panikkar diz sim e não. *Sim*, são símbolo, pois, como “valores universais”, por oposição a um “simples valor privado”, podem ser tidos como “valor para qualquer ser humano” e a base sólida desta posição é que ao afirmarem que um ser humano, pelo simples fato de existir como humano, tem dignidade e direitos, constituem-se em um símbolo humano e de humanidade. Mas, os direitos humanos *não* são símbolo porque “[...] cada cultura expressa sua experiência da realidade e do *humanum* por meio de conceitos e símbolos adequados àquela tradição e, como tais, não universais, e, muito provavelmente, não universalizáveis” (2004, p. 228). Assim, “[...] os direitos humanos são universais da perspectiva da cultura ocidental moderna, e não universais para quem os vê de fora” (2004, p. 228). Considerando que para Panikkar é impossível a um se tornar “juiz autoproclamado de toda a humanidade”, resulta que o todo sempre será visto

[...] no âmbito e através da respectiva *parte*, e não há posição a partir da qual se possa desenvolver a integração de todas as partes. A coexistência só é possível a partir de uma base comum, um *co-esse* reconhecido pelas diferentes partes envolvidas [...] Só podemos visar o *totum* e, mesmo assim, muitas vezes esquecemos que tudo que vemos é *pars*, que, então, tomamos como *pro toto* (2004, p. 229).

Para enfrentar esta dificuldade Panikkar diz que:

[...] precisamos de uma nova hermenêutica: a hermenêutica diatópica que só pode ser desenvolvida em um diálogo dialógico⁶ [não um “duálogo”, como disse em outro texto]. Ela nos mostra que não podemos tomar a *pars pro toto*, nem crer que vemos o *totum in parte*. Devemos aceitar o que nosso parceiro nos diz: simplesmente, que tomamos o *totum pro parte*, quando estamos cientes da *pars pro toto*, o qual é, com certeza, o que lhe responderemos sem vacilar. É a condição humana e eu não a consideraria como uma imperfeição; mais uma vez, este é o tema do pluralismo (2004, p. 229).

A título de exemplo, Panikkar faz um exercício no qual procura formular uma concepção de direitos humanos a partir da tradição indiana e que contrasta com aquela proclamada pelo Ocidente. Nela aparecem como elementos os seguintes aspectos:

1. Os direitos humanos não são apenas direitos individuais. [...]
2. Os Direitos Humanos não são apenas humanos. [...]
3. Os direitos humanos não são apenas Direitos, são também deveres e ambos são interdependentes. [...]
4. Os direitos humanos não são separáveis entre si; estão relacionados não apenas a todo o cosmos e a seus deveres correspondentes, mas formam, também entre eles próprios, um todo harmonioso. [...]
5. Os

6 No Livro *Pluralismo e Interculturalidade*, no qual faz uma discussão de fundo sobre as diferenças e proximidades destas noções, trata do pluralismo como um mito e defende que o pluralismo requer “tensão dialógica ao invés de conflito dialético”. Neste sentido: “A maneira de tratar um conflito pluralista não consiste num esforço para convencer o outro e nem mesmo no processo dialético, mas em um *diálogo dialógico*, que conduza a uma abertura mútua para os interesses do outro, à busca de participar de algo comum; carisma, dificuldade, suspeita, orientação, inspiração, luz, ideal, ou qualquer valor maior que ambas as partes reconhecem e que nenhuma das duas controla. O diálogo dialógico e mais arte do que ciência, implica *techné* e *praxis*, assim como *gnòsis* e *theoria*. A dificuldade consiste em reativar dudo a cada vez, mesmo quando uma das partes se recusa a entrar num tal tipo de relação” (PANIKKAR, 1990, p. 41, tradução nossa).

direitos humanos não são absolutos. [...] 6. Ambos os sistemas [o ocidental e o hindu] elaboram a partir de um mito dado e aceito, e, no âmbito dele, ambos implicam um certo tipo de consenso” (2004, p. 232-235).

É claro, como adverte Panikkar, que podem haver posições equivalentes entre as culturas, mas “a universalização dos direitos humanos é uma questão realmente delicada” (2004, p. 236). Aliás, é exatamente por ser delicada que a busca de *equivalentes homeomórficos* poderia gerar alternativas interculturais, de forma a tomar a sério que “uma fecundação mútua de culturas é o imperativo humano de nossa época” (2004, p. 235).

Depois de dizer não à questão de se o mundo deveria, pelo fato de os direitos humanos serem um conceito ocidental, renunciar a proclamar ou a colocar em prática os direitos humanos, Panikkar afirma que: a) “os direitos humanos são um imperativo” para preservar a vida autêntica ou humana na civilização tecnológica moderna; b) deveriam ser criados espaços para que tradições não ocidentais possam desenvolver e formular suas “próprias visões homeomórficas correspondentes ou opostas aos ‘Direitos’ ocidentais”; c) deveria ser encontrado um “espaço intermediário para a crítica recíproca, que avance no sentido da fecundação e do enriquecimento mútuos”, acreditando que este intercâmbio possa vir a “gerar um novo mito e, assim, uma civilização mais humana” (2004, p. 236-237). Panikkar propõe:

Se muitas culturas tradicionais estão centradas em Deus, e algumas outras são basicamente cosmocêntricas, aquela que fez nascer a noção de direitos humanos é, com certeza, antropocêntrica. Talvez possamos agora estar preparados para uma visão cosmoteândrica da realidade na qual o Divino, o Humano e o Cósmico estejam integrados em um todo mais ou menos harmônico, segundo o desempenho de nossos direitos verdadeiramente humanos (2004, p. 238).

Considerações finais

A proposta de Panikkar não nos põe diante de um novo tema ou apenas de uma nova forma de compreender uma mesma questão, seja ela o tema da cultura ou dos direitos humanos. O que Panikkar propõe é bem mais profundo e exige que se repense a própria filosofia e também os direitos humanos como interculturalidade. A impressão que dá é que ele nos faz “plantar bananeira”, ou seja, faz com que o que acreditávamos ser cabeça não seja cabeça de coisa alguma por não estar enraizado e o que pensávamos ter pés não faz o menor sentido como concretude e vivência humana. Em suma, Panikkar desafia a desconstruir nossa forma de compreender a filosofia e também nossa forma de compreender os direitos humanos, não só porque nos desafia desde uma racionalidade profunda que pretende dialogar com uma ou com outra cultura, que pretende pôr as culturas em diálogo e, acima de tudo, transformar o diálogo no principal elemento de vivência histórico-cultural em nosso tempo.

Panikkar pretende escapar dos modos liberais de compreensão destes temas que, de regra, servem apenas para ajustar o que eventualmente emerge como ameaçador ao sistema, sobretudo em tempos de globalização. Ele não está propondo uma filosofia ou uma compreensão dos direitos humanos que seja funcional a uma época globalizada e que, portanto, exigiria interação entre as culturas, até porque, o modo globalizado de compreender estes temas continua sendo colonizador e no máximo multicultural. O que Panikkar está propondo é a reconstrução da humanidade passando centralmente por aquilo que a constitui, que lhe faz sentido, antes de ser aquilo que foi enunciado como sendo o que faz algum sentido. Assim, a sua nova hermenêutica é bem mais do que um novo modo de compreender as formas de constituição e de compreensão do sentido, ela recoloca raízes de ordem ontológica e política fundamentais e que requerem não somente repensar o fazer, mas, sobretudo, refazer o próprio agir, ao fim e ao cabo, rigorosamente, o próprio modo de ser.

Assim, a rápida exposição que fizemos desta proposta, ainda pouco conhecida entre nós, até porque praticamente não há textos traduzidos e já trabalhados, desafia ao seu estudo não por ser mais uma concepção de direitos humanos disponível entre as muitas, mas porque se propõe a recolocar seu sentido desde o *húmus*, que se transforma em *mínus* de todos quantos querem que direitos humanos sejam cada vez menos retórica e cada vez mais vivência concreta no cotidiano dos seres humanos.

Referências bibliográficas

ANTHROPOS. Dossier Raimundo Panikkar. In: *Revista de Documentación Científica de la Cultura*. Barcelona, n. 53-54, 1985.

CARBONARI, Paulo César. Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção. In: GODOY SILVEIRA, Rosa M. et al. (Org.). *Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: UFPB, 2007. p. 169-186.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Supuestos, limites y alcances de la Filosofía Intercultural. In: *Brocar. Cuadernos de Investigación histórica*, Universidad de La Rioja, n. 27, p. 261-274, 2003.

HERRERA FLORES, Joaquin. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Trad. C.R.D. Garcia et al. Florianópolis: Fundação Boiteux; IDHID, 2009.

HERRERA FLORES, Joaquin. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. In: *Revista Sequência*, Florianópolis, UFSC, v. 23, n. 44, p. 9-30, 2002.

PALANCA, Diana de Vallescar. *Hacia una racionalidad intercultural*. Cultura, Multiculturalismo, Interculturalidad. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. Madrid, 2000. Disponível em: <<http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2098802.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2012.

PANIKKAR, Raimon. Decálogo: cultura e interculturalidad. In: *Cuadernos Interculturales*, Universidad de Valparaíso, Chile, ano 4, n. 6, p. 129-130, 2006.

_____. *Mito, Símbolo, Culto*. Milano: Jaca Book, 2008. Opera Omnia. Vol. IX.

_____. *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.

_____. *Pluralismo e Interculturalitá*. Milano: Jaca Book, 2009. Opera Omnia. Vol. VI.

_____. Religião, filosofia y cultura. In: *Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 1, p. 125-148, 1996. Publicada em Polylog. Foro para filosofía intercultural, n. 1, 2000. Disponível em: <<http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>>. Acesso em: 17 out. 2010.

_____. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990.

_____. Seria a noção de direitos humanos um conceito universal? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 205-238.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 48, p. 11-32, 1997.

SLAVOJ ŽIŽEK
EM NOME DOS DIREITOS HUMANOS,
CONTRA OS DIREITOS HUMANOS!

*Leandro Gaspar Scalabrin**

Slavoj Žižek nasceu em Liubliana (atual capital da Eslovênia) em 21 de março de 1949 (quando ela ainda fazia parte da Iugoslávia). Doutor em Filosofia na Universidade de Liubliana, professor-visitante em diversas universidades norte-americanas, cinéfilo, teórico da psicanálise, teólogo amador e analista político.

Žižek pode ser considerado “o grande exemplo europeu de um filósofo pós-moderno”, uma mistura de “guru e provocador, sábio e showman”. O estilo de seus cerca de 40 livros é tipicamente pós-moderno saltando “insolentemente, sobre as fronteiras entre a alta cultura e a popular, desviando no meio de um parágrafo de Kierkegaard para Mel Gibson”, em digressões que geram outras “até que o autor parece tão obscuro quanto o leitor sobre o que ele deveria estar discutindo”. Porém, segundo Eagleton,

* Advogado de movimentos populares e membro da Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo. Colaborador do Projeto Filosofia e Direitos Humanos do IFIBE.

se ele rouba um pouco da roupagem pós-modernista, ele tem pouco menos que um desprezo pelo multiculturalismo deles, pelo anti-universalismo, pelo dandismo teórico e pela moderna obsessão com a cultura”, desafiando, por exemplo, no livro *Em defesa das causas perdidas* “a sabedoria convencional do fim das ideologias”, o fim das “grandes narrativas”, que “a época das grandes explicações acabou e que a ideia de emancipação global está [...] morta (EAGLETON, 2012).

O presente ensaio tentará matizar elementos da abordagem žižekiana sobre os direitos humanos dos seguintes textos: *Direitos Humanos e ética perversa* (2001), *Bem-vindos ao deserto do real* (2002), *Contra os Direitos Humanos* (2005) e *Primeiro como tragédia, depois como farsa* (2009), quais sejam: a efetivação do contrário daquilo que se afirma em nome dos direitos humanos; os direitos humanos como uma ideologia que impede o pensamento de alternativas ao capitalismo que não sejam a “escolha imposta” da democracia liberal e “tolerante”; a invocação dos direitos humanos como garantia contra o “excesso de poder” originado “inexoravelmente” de qualquer projeto coletivo ou revolucionário que queira promover o bem; a proposição de exigir daqueles que utilizam o discurso dos direitos humanos façam o que estão dizendo ou “calem a boca”; a crítica à crítica dos direitos humanos para transformá-los em terreno de luta por hegemonia.

Em nome dos direitos humanos... o seu contrário!

Um projeto de resolução sobre assistência “humanitária”¹ foi submetido à Assembleia Geral das Nações Unidas na ses-

1 A racionalidade da resolução, para Alves (embaixador de carreira brasileiro), seguia a “lógica do direito internacional dos direitos humanos, em sua vertente humanitária: o direito elementar de todas as pessoas, vitimadas por cataclismo de origem natural ou humana, de receberem a assistência necessária a sua sobrevivência” (ALVES, 2002, p. 96).

são de 1988. Ele foi apresentado pela França e explicitava preocupação “com as dificuldades interpostas por determinados Governos de países conflagrados [...] à concessão de auxílio médico e alimentar a vítimas integrantes [...] de movimentos insurreccionais”. Segundo Alves, “a Resolução 45/131, em que se transformou o projeto [...], após os debates e questionamentos esperados, foi, não obstante, adotada por consenso” (ALVES, 2002, p. 95).

A partir dessa resolução, os direitos humanos “foram pela primeira vez erigidos em justificativa ética para intervenções armadas ‘desinteressadas’ (como afirmavam os líderes da OTAN durante os bombardeios da Iugoslávia na guerra do Kosovo)” (ALVES, 2002, p. 95).²

Os primeiros casos de “ingerência militar humanitária”, tais como a “ação de auxílio e proteção aos kurdos do Iraque, na sequência da Guerra do Golfo de 1991”, o fornecimento na Somália “de alimentos à população submetida à anomia de uma guerra de clãs devastadora”, as operações “nas guerras inter-étnicas do território da antiga Iugoslávia”, contaram “com o respaldo da ‘comunidade internacional’, representada pela ONU”.³

A Guerra do Kosovo foi “o primeiro caso recente em que o ‘humanitarismo’ foi decidido ‘unilateralmente’ (por aliança militar de que não era membro o Estado-alvo), sem ser levado à consideração das Nações Unidas”. A guerra “da OTAN

2 Na prática, as Nações Unidas, através da Assembleia Geral ou do Conselho de Segurança, “aumentaram” o direito de acesso às vítimas, conferindo ao mesmo “feições sobretudo militares”, através de resoluções que avalizaram a posterior ou promoveram desde o início “a intervenção de forças armadas estatais em conflitos alheios, com objetivos humanitários”, sem ter definido “em termos genéricos, universais e regulamentadores, como é da essência do Direito, as características desse informalmente chamado ‘direito de ingerência’” (ALVES, 2002, p. 96).

3 A ingerência foi realizada por Estados e organizações específicas (os Estados Unidos na Somália), ou se materializava com o “posicionamento de forças multinacionais diretamente sob a égide das próprias Nações Unidas – os famosos ‘capacetes azuis’ – nas áreas de conflito”; intervenções às vezes exitosas (Namíbia e El Salvador), às vezes mal-sucedidas – Somália, Croácia e Bósnia-Herzegovina” (ALVES, 2002, p. 96-97).

contra o que sobrara da antiga Iugoslávia (Sérvia e Montenegro)”, foi justificada pelas “violações de direitos humanos dos kosovares, cidadãos iugoslavos de etnia albanesa, residentes (e crescentemente insurretos) na província sérvia do Kosovo” (ALVES, 2002, p. 97).

A guerra não declarada do Kosovo, em 1999, segundo Fiori, confirmou para o mundo a “nova maneira norte-americana de fazer guerra”.⁴ Na guerra do Kosovo

Foi possível testar e comprovar, pela segunda vez, esse poder, controlado de forma quase monopólica pelos Estados Unidos. Depois de assistir aos oitenta dias de bombardeio aéreo ininterrupto do território do Kosovo e da Iugoslávia, sem nenhuma perda humana entre os aliados e com a quase total destruição da economia adversária, os governantes e os generais de todo o mundo tiveram a certeza de que havia nascido, na década de 1990, uma “nova guerra”, um espécie de guerra tecnocrática, que dispensa a necessidade de soldados-cidadãos ou patrióticos. Além disso, [...] anunciaram ao mundo que a nova ordem política global se fundaria, a partir dali, em última instância, no “instinto de poder” e nos interesses dos mais fortes e no instinto de medo e rendição antecipada dos mais fracos (FIORI, 2007, p. 111).

O Presidente Bill Clinton qualificou os ataques aéreos norte-americanos contra a Iugoslávia com os termos de “guerra justa e necessária”, em defesa de “nossos valores”, na proteção de “nossos interesses” e “para avançar a causa da paz”. A declaração de Tony Blair, “que definiu elegantemente a emergência de ‘um novo internacionalismo’, de conteúdo es-tritamente humanitário”, feita em março de 1999, tornou-se a mais famosa de todas as declarações dos novos “líderes” mundiais sobre o assunto (ALVES, 2002, p. 97-98).

4 Inaugurada na Guerra do Golfo em 1991, na qual “quarenta e dois dias de ataques aéreos permitiram uma vitória terrestre em menos de cem horas, com menos de 150 mortes entre as forças aliadas que bombardearam o Iraque e mais de 150 mil iraquianos” (FIORI, 2007, p. 111).

Sob o prisma deste “novo internacionalismo”, supostamente “desinteressado” e baseado unicamente em motivações “éticas”, é que Slavoj Žižek passaria a analisar os direitos humanos, afirmando, em 2001,⁵ *antes dos ataques contra as torres gêmeas*:

não vivemos nós na era dos direitos humanos universais, que se afirmam até mesmo contra a soberania estatal? O bombardeio da Iugoslávia pela OTAN não foi o primeiro caso de intervenção militar realizada em decorrência de pura preocupação normativa (ou, pelo menos, apresentando-se como assim realizada), sem referência a qualquer interesse político-econômico “patológico”? Essa nova normatividade emergente para os “direitos humanos” é, entretanto, *a forma em que aparece seu exato oposto* (ŽIŽEK, apud ALVES, 2002, p. 92).

Os bombardeios maciços que massacraram os humanos iugoslavos inocentes, moradores de país no qual “as pessoas morriam – e, talvez, ainda morram, neste início de século, em consequência da guerra – de simples pneumonia, por falta de medicamentos e assistência sanitária” (ALVES, 2002, p. 99), para salvar os igualmente humanos kosovares e de outras etnias *em nome dos direitos humanos*, demonstrava que essa “normatividade emergente sobre os direitos humanos” (ŽIŽEK, apud ALVES, 2002, p. 92) produzia, efetivamente, o contrário do que afirmava.

Realizar o contrário do que se afirma é uma espécie de cinismo, o qual, como fenômeno contemporâneo, expressa “sistemas em que lei e transgressão são enunciadas, ao mesmo tempo, como imperativos”. Cinismo dos “códigos enunciados para serem anulados, um pouco como aquele que sempre ironiza as posições que enuncia”. No caso, o imperativo da defesa dos direitos humanos, pressupõe o também imperativo da violação do direitos humanos (justamente para garantir a sua defesa!). Safatle destaca que presenciamos a proliferação “do

5 No livro *Did somebody say totalitarianism? Five interpretations in the (mis)use of a notion* (ainda não publicado no Brasil).

que devemos chamar de ‘estruturas normativas duais’”, noção trabalhada exaustivamente por Slavoj Žižek em *Eles não sabem o que fazem*:⁶ *o sublime objeto da ideologia*,

a fim de descrever o impacto social da compreensão de Jacques Lacan a respeito da maneira como os sujeitos eram socializados por meio da internalização simultânea de duas estruturas normativas que, embora contrárias entre si, articulavam-se em relação de profunda complementaridade. De um lado, a lei simbólica que visa normatizar, de maneira relativamente explícita, os modos de interação social e de constituição de ideais de auto-regulação; de outro, a lei do supereu que visa impor, de maneira implícita, imperativos de conduta atualmente pautados por exigências de satisfação irrestrita. Žižek compreendeu, na peculiaridade desse processo de socialização a partir de normatividades contrárias, a chave para o funcionamento de uma forma de vida que parece seguir sistemas de normas e valores que se invertem no momento de sua aplicação (SAFATLE, 2007, p. 15-19).

Para Žižek o cinismo imoral parece ter sido elevado à condição de atitude ética (perversa) naquela “constelação ideológico-política” caracterizada “pela tendência a introduzir raciocínios moralistas e legalistas nas lutas políticas”, ao ponto de que “até mesmo a referência supostamente apolítica aos direitos humanos serve como justificativa para intervenções políticas e até mesmo militares” (ŽIŽEK, 2001).

Žižek não reagiu a tal constelação somando-se a percepção ingênua e alegremente espontânea de reconfortar-se ao ver as tropas da OTAN “intervindo não em nome de qualquer interesse econômico-estratégico específico, mas simplesmente porque um país está violando gravemente os direitos humanos básicos de um grupo étnico”⁷ (ŽIŽEK, 2001).

6 Para Safatle a expressão que melhor exprime o cinismo contemporâneo é a de Peter Sloterdijk: “Eles sabem o que fazem, e continuam a fazê-lo”.

7 Para Žižek essa percepção ingênua sedimentaria a “única esperança de nossa era global a de vermos alguma força internacionalmente reconhecida atuando como garantia de que todos os países respeitem um certo mínimo de padrões éticos, e ‘se possível’, também um certo mínimo de padrões ‘de saúde, sociais e ecológicos’” (ŽIŽEK, 2001).

As análises de Žižek direcionaram suas baterias contra essa crença, denunciando que nesses casos, “a neutralidade da referência aos direitos humanos é evidentemente fictícia”, pois nesta “atual constelação mundial, a referência aos direitos humanos atende aos interesses da nova ordem internacional dominada pelos EUA”. Para o autor, a pergunta a ser feita a cada intervenção realizada em nome dos direitos humanos será sempre a seguinte:

[...] com base em que critérios foi feita essa escolha? Por que os albaneses na Sérvia e não os palestinos em Israel, os curdos na Turquia etc.? Por que Cuba é boicotada enquanto o regime norte-coreano, muito mais rígido, recebe ajuda gratuita para desenvolver capacidades atômicas “seguras”? Nesse ponto, é claro, ingressamos no mundo obscuro do capital internacional e de seus interesses estratégicos (ŽIŽEK, 2001).

Ao criticar a legitimação “humanitária” e “ética”, Žižek desnuda o efeito de despolitização total das intervenções específicas realizadas em nome dos direitos humanos. Assim legitimadas, as intervenções em ações humanas transformam-se em intervenções em “catástrofes” humanas, fundamentadas exclusivamente em razões “morais”, ocultando seu caráter de intervenções em lutas políticas com atores e interesses bem definidos (ŽIŽEK, 2001).

Os eventos mundiais ocorridos após o *11 de setembro* viriam a confirmar a análise de Žižek. Aqueles que acreditavam ingenuamente no “novo internacionalismo” humanitário, assistiram atônitos as inúmeras intervenções militares dos EUA e da OTAN sem respaldo das Nações Unidas,⁸ também legitimar-se “humanitariamente”, identificando-se também como “guerra contra o terrorismo”, contra o “fundamentalis-

8 A última dessas intervenções “humanitárias” ocorreu na Líbia. A ONU aprovou Resolução criando zona de exclusão aérea em 17 de março de 2011. A partir de 19 março a “coalizão” EUA, França e Grã-Bretanha (como foi nominada pelos jornais liberais do mundo todo) iniciou o bombardeio ao país. Entre 25 e 30 mil pessoas morreram na guerra civil fomentada e armada pela coalização e que resultou na deposição, prisão e linchamento (em nome dos direitos humanos!) de Muamar Kadafi. Depois da intervenção “humanitária”, a Líbia

mo”, pela “democracia e liberdade”, pelos “direitos humanos”, materialização do “choque de civilizações”.

O choque não era entre civilizações, segundo Žižek, pois “o verdadeiro choque é no interior de cada civilização” e para externá-lo deveríamos “voltar a focalizar o cenário econômico” dos conflitos, o “choque de interesses *econômicos* e dos interesses geopolíticos” dos Estados envolvidos nos mesmos (EUA, Inglaterra, França, Israel). Assim, faríamos com que estes Estados fossem obrigados a reconhecer “a primazia da economia sobre a democracia, ou seja, o caráter secundário e manipulativo das intervenções internacionais legitimadoras – quando afirmam proteger a democracia e os direitos humanos” (ŽIŽEK, 2003, p. 57-61).

A fundamentação das intervenções militares na “ética” dos direitos humanos converte “a realidade de uma luta política” numa “luta moral do bem contra o mal”, propiciando a “moralização da política” a qual “cria o perigo de se transformar imperceptivelmente na politização da moral, na qual o adversário político é convertido na personificação do mal moral” (ŽIŽEK, 2001).

A escolha imposta dos direitos humanos

Žižek ilustra a lógica da escolha imposta com um diálogo clássico de uma comédia de Hollywood, no qual a mocinha pergunta ao namorado “Você quer se casar comigo?” e ele responde “Não”, ao que ela revida “Ora, pare de enrolar! Quero uma resposta direta”. A lógica subjacente ao diálogo é que para

tornou-se uma “democracia”, mas a situação dos direitos humanos no país só piorou. Em 2012, 54 africanos que tentavam migrar da Líbia para a Itália, morreram de sede na travessia do mar mediterrâneo, o que scandalizou os jornais liberais europeus que chamaram o fato de “drama humanitário”. Não seria o caso de uma nova intervenção “humanitária”, agora na Europa, obrigando os países a receberem estes imigrantes, em nome dos direitos humanos?

a mocinha só há uma resposta correta: “Sim, eu quero casar com você”, de modo que qualquer outra resposta, mesmo uma direta, é vista como evasiva. Tal lógica é a mesma “que está por trás da escolha imposta: você tem a liberdade de escolher o que quiser desde que faça a escolha certa” (ŽIŽEK, 2003, p. 17).

Na atual constelação mundial, a cada nova crise, falência estatal, tragédia humana ou colapso, sempre só há uma única e mesma “escolha certa”, como se a única alternativa ao “fundamentalismo”, ao “totalitarismo”, às crises “humanitárias”, as tragédias econômicas, fosse “o sistema político da democracia parlamentar liberal”. Para Žižek “a escolha que nos é proposta não é a verdadeira escolha” (ŽIŽEK, 2003, p. 18, 71).

A escolha imposta é entre a *Nova Ordem Mundial*, que se “apresenta como o universo tolerante das diferenças, da coexistência de culturas particulares”, e “seu Inimigo fundamentalista”, apresentado como “o Um exclusivo fanático e intolerante” (ŽIŽEK, 2003, p. 113-115).

Para Žižek, a escolha imposta entre “democracia liberal” ou fundamentalismo, ou sua variante “modernização” contra “resistência” a ela, é falsa. A verdadeira escolha “é entre capitalismo⁹ e seu Outro (representado no momento por correntes marginais como o movimento antiglobalização)” (ŽIŽEK, 2003, p. 71-72).

Trata-se na verdade, segundo Žižek, de uma falsa tolerância, pois na chamada *Nova Ordem Mundial* “a atitude liberal para o outro é caracterizada pelo respeito à alteridade”, tanto quanto, “pelo medo obsessivo do assédio”. Mais uma vez vemos a lógica da estrutura normativa dual: “o outro é acolhido na medida em que sua presença não é intrusiva, na medida

9 Ao longo do século XX, para lutar contra o comunismo, o capitalismo brincou com fogo e mobilizou seu excesso obscuro disfarçado de fascismo, mas esse se tornou tão poderoso que “o capitalismo ‘liberal’ foi forçado a unir forças com seu verdadeiro inimigo (o comunismo) para derrotá-lo”. Com o Talibã a história repetiu-se: o capitalismo criou um fantasma para lutar contra o comunismo e ele se transformou no seu principal inimigo, de modo que mesmo que ele nos mate a todos “a guerra americana contra o terrorismo não é a nossa luta, mas uma luta interna do universo capitalista”; a esquerda não deveria lutar as lutas de seus inimigos por eles (ŽIŽEK, 2003, p. 71-72).

em que não seja, na verdade, o outro”, ou seja, por um lado a tolerância é uma repetição da escolha imposta (o outro que aceita-se tolerar, tem que fazer a “escolha certa”¹⁰), por outro, ela “coincide com seu oposto” (ŽIŽEK, 2010, p. 17):¹¹

a mensagem da colaboração na diferença é ideologia em estado de pureza – por que? Exatamente porque toda noção de *antagonismo* “vertical” que atravesse o corpo social é rigidamente censurada, substituída por e/ou transformada em uma noção inteiramente distinta de diferenças “horizontais” com as quais temos de aprender a viver, porque cada uma complementa as outras. A visão ontológica subjacente aqui é a de pluralidade irreduzível de constelações particulares [...] (ŽIŽEK, 2003, p. 84).

Neste sentido, a bandeira da tolerância ou é enganosa ou é insuficiente, “para promover a inclusão das minorias, não apenas no convívio, mas igualmente no campo de representações com os quais uma sociedade se identifica”. O tolerante apenas tolera o outro que não ameaça as suas certezas, valores, gostos e estilos de vida, ou seja, apenas o outro que faz as escolhas certas (as mesmas suas). Tolerar-se mais fácil

um autista, que aparentemente não é sujeito de um discurso próprio – ou um cadeirante, que faz o possível para conseguir se movimentar e circular pela cidade como todos os outros –, do que um homossexual que reivindica sua opção e tenta dar visibilidade a seu estilo e a seu erotismo até então secreto – ou um grupo de jovens negros da periferia que se autorizam a tornar pública a violência de sua experiência de vida com letras de *funk* ou *rap* (KEHL, 2010, p. 39).¹²

10 Tolera-se até mesmo a revolução se ela escolher “eliminar [...] os seus excessos”, ou seja, tolera-se “uma revolução sem revolução” (ŽIŽEK, 2003, p. 43).

11 O dever de ser tolerante “com os outros significa, na verdade que não devo chegar muito próximo a ele ou ela, não me introduzir em seus espaços – em suma, que devo respeitar sua intolerância em relação ao meu excesso de proximidade” (ŽIŽEK, 2010, p. 17).

12 Em 2012 a mídia brasileira mostrou-se simpática e tolerante com os protestos da classe média Argentina contra Cristina Kichner, da mesma forma como sempre se expressa favoravelmente aos protestos contra os governos de Cuba,

Isso vale tanto para o indivíduo tolerante – cujo dever é não chegar muito próximo a ele ou ela – como para o “militarismo humanitário ou pacifista”. Para ele “a guerra é aceitável na medida em que procura trazer a paz, ou a democracia, ou as condições para distribuir a ajuda humanitária”. E, por fim, o mesmo é válido para a democracia e para os direitos humanos:

Está tudo bem com os direitos humanos se eles são “repensados” para incluir a tortura e um Estado de emergência permanente.¹³ Está tudo bem com a democracia se ela está livre de seus excessos populistas e se limitada àqueles suficientemente maduros para praticá-la (ŽIŽEK, 2010, p. 17).

Está tudo bem com a democracia se ela fizer as “escolhas certas”. Dentre as escolhas certas não se encontram: a nacionalização de empresas como ocorreu na Bolívia em 2007 e na Argentina em 2012; a eleição de representantes do Hamas para governar o país como ocorreu na Faixa de Gaza em 2006; a não aprovação das medidas impostas pelo Banco Central Europeu (que implicavam em retrocessos nos direitos humanos) à Grécia em sua crise de 2011-2012. Em todos estes casos as escolhas erradas das democracias destes países, foram duramente atacadas, denunciadas, além de haver hostilidades e retaliações políticas e econômicas aos países.

Venezuela e Bolívia; tolerância que não se mostra a mesma quando tratam-se de protestos de sem-terra ou de sindicatos no Brasil, os quais – no mais das vezes – são configurados como arruaceiros.

- 13 O Senado da maior “democracia” do mundo promulgou o *Patriot Act* em 26 de outubro de 2001, permitindo a prisão de qualquer estrangeiro suspeito de atividades que colocassem em perigo a “segurança nacional dos EUA”, não exigindo para tanto a existência de provas, processo judicial ou cometimento de um ato concreto (a simples suspeita era suficiente) – todas elas medidas de exceção. Após a promulgação do mesmo, o país passou a patrocinar a tortura de suspeitos de terrorismo, manter “prisioneiros de guerra” em Guantánamo sem acusação formal ou direito de defesa, além de espionar os próprios cidadãos americanos, por meio de grampos telefônicos e violação de *e-mails*, sem mandados judiciais (PASSOS, 2008).

A ética do mal (dos direitos humanos) contra a revolução socialista

Uma das suposições em que se assentam “as invocações contemporâneas aos direitos humanos, em nossas sociedades liberal-capitalistas”, para Žižek, é a de que “a invocação aos direitos humanos pode formar as bases para uma defesa contra o ‘excesso de poder’”. Mas, “são eles, afinal de contas, uma defesa contra o excesso de poder?” (ŽIŽEK, 2010, p. 18).

No Marx de *Dezoito Brumário de Luis Bonaparte e As lutas de classe em França*, Žižek vai buscar a formulação marxiana de que “o poder se dá ‘em excesso’ por conta de sua própria natureza” e a “complicação” que ele faz da “lógica de representação social (agentes políticos representando classes e forças econômicas)”. Afirma Žižek:

Ao fazê-lo, ele foi muito além da noção usual dessas “complicações”, segundo a qual a representação política nunca reflete diretamente a estrutura social – um único agente político pode representar diferentes grupos sociais, por exemplo; ou uma classe pode renunciar a sua representação direta e deixar a outro o trabalho de assegurar as condições político-jurídicas de seu governo, assim como o fez a classe capitalista inglesa ao deixar à aristocracia o exercício do poder político. [...] Quando lidamos com dois ou mais grupos sócio-econômicos, seus interesses em comum podem apenas ser representados sob o disfarce da negação de suas premissas compartilhadas: o denominador comum das duas frações monárquicas [analisadas por Marx em *Dezoito Brumário*] não é a monarquia, mas sim o republicanismo. (Assim como hoje em que o único agente político que represente de forma consistente os interesses do capital propriamente dito, na sua universalidade, acima de frações particulares, é a “sócio-liberal” Terceira Via) (ŽIŽEK, 2010, p. 19, colchetes nossos).

“Manter-se por cima de todas as classes, trocando entre elas”, seria uma das características que “formam a estrutura paradoxal da representação populista bonapartista”, a qual implica “uma dependência direta sobre o objeto/resíduo de

todas as classes” (os “rejeitados sem classe de cada classe”), aliado ainda “à referência última à classe daqueles que não são capazes de agir como um agente coletivo que demanda representação coletiva” (os pequenos camponeses – que formavam a maioria da população na época e sociedade analisados por Marx). Esta estrutura paradoxal, segundo Žižek,

baseia-se no excesso constitutivo da representação sobre os representados. De acordo com a lei, o poder do Estado apenas representa o interesse de seus súditos; está a serviço deles, é responsável por eles e está, ele mesmo, sujeito a seu controle. Entretanto, de acordo com o superego subjacente, a mensagem pública de responsabilidade é complementada pela mensagem obscena do exercício incondicional de poder: “As leis não me constroem realmente, eu posso fazer a você o que eu quiser, eu posso tratá-lo como culpado se assim o decido, eu posso destruí-lo por um capricho”. Este excesso obsceno é um componente necessário da noção de soberania. A assimetria, aqui, é estrutural: a lei pode apenas sustentar sua autoridade se os súditos escutarem nelas o eco da obscena e incondicional auto-afirmação do poder (ŽIŽEK, 2010, p. 21).

Os direitos humanos seriam o remédio contra os “excessos do poder”, os quais resultam em acontecer, sempre e inelutavelmente, em todas as “grandes” intervenções políticas que tiveram “por objeto a transformação global: as experiências aterrorizantes do século XX, uma série de catástrofes que precipitou violentos desastres em uma escala sem precedente” (ŽIŽEK, 2010, p. 21).

A respeito destas grandes catástrofes, segundo Žižek, haveriam “três principais teorizações”: (i) a visão associada ao nome de Habermas, de que o Esclarecimento é “um processo emancipatório em positivo sem potencial totalitário inerente”, de modo que as catástrofes indicam que ele permanece um projeto inacabado, nos cabendo a tarefa de completá-lo; (ii) a visão associada a *Dialética do Esclarecimento* (Adorno e Horkheimer; Agamben na atualidade), de que o Esclarecimento possui uma propensão totalitária inerente e definitiva, da qual resulta o “mundo administrado” como sua conse-

quência, os campos de concentração e o genocídio como “um tipo de ponto final teleológico negativo de toda a história do Ocidente”; (iii) a visão associada ao nome de Etienne Balibar e outros, de que “a modernidade inaugura um campo de novas liberdades, mas, ao mesmo tempo, de novos perigos, e não há garantia teleológica suprema do resultado”, de modo que “a contenda segue aberta e sem estar decidida”, sendo esta, a perspectiva a qual Žižek se alinha (ŽIŽEK, 2010, p. 21).

Para Balibar, a noção hegeliano-marxista de violência, que a converte em um instrumento da Razão histórica, uma força que gera uma nova formação social, é insuficiente na medida em que nega sua brutalidade “irracional”, reduzindo-a a uma “mancha” que contribui para o progresso histórico. Segundo Balibar, as catástrofes do Século XX – as geradas pelas forças contrárias as políticas marxistas e as geradas pelo engajamento marxista – não podem ser racionalizadas assim. Balibar identifica uma oscilação em Marx entre a “teoria da conversão” teleológica da violência, e “a noção muito mais interessante da história como um processo em aberto de lutas antagônicas, cujo resultado final ‘positivo’ não está garantido por qualquer necessidade histórica que o englobe” (apud ŽIŽEK, 2010, p. 22).

Junto com Balibar, Žižek conclui que o marxismo, por ser “incapaz de pensar no excesso de violência que não pode ser integrado na narrativa do Progresso histórico”, não é capaz “de gerar uma teoria adequada do fascismo e do stalinismo e seus resultados ‘extremos’, o holocausto [*Shoah*] e o gulag”. Neste sentido, a tarefa que Žižek propõe à esquerda é dupla: a implantação de “uma teoria da violência histórica como algo que não pode ser instrumentalizado por nenhum agente político, o que ameaça tragar o próprio agente em um ciclo vicioso de auto-destruição” e “converter o processo revolucionário em si em uma força civilizadora” (ŽIŽEK, 2010, p. 22).

Neste passo Žižek apoia-se na distinção que Hannah Arendt faz entre o poder político e o mero exercício da violência: “as organizações dirigidas por uma autoridade apolíti-

tica direta – Exército, Igreja, escola – representam exemplos de violência (*Gewalt*), e não de poder político no sentido estrito do termo” (apud, ŽIŽEK, 2010, p. 22). Žižek completa a reflexão de Arendt com a de Lacan, recordando a distinção entre lei pública simbólica e os seus complementos obscenos. Para Žižek

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

Em *Contra os direitos humanos*, Žižek toma para si a tarefa que atribui a “análise crítica” e o faz em relação à “pureza humanitária” e apolítica das intervenções em nome dos direitos humanos. Žižek fez isso ao constatar, no caso da ajuda à Sarajevo, que a qualificação da intervenção de “humanitária” acabou reformulando em termos de “direitos humanos” o que era um conflito político-militar, a qual foi sustentada não na pureza dos mesmos, mas numa escolha eminentemente política: a de tomar partido pelo lado sérvio no conflito. O discurso “humanitário” e dos “direitos humanos” toma o lugar do discurso político, o que desqualifica de antemão, todo debate contrário. É com base nesta constatação que Žižek pode problematizar “a política supostamente despolitizada dos direitos humanos e vê-la como uma ideologia do intervencionis-

mo militar, que serve a fins político-econômicos específicos”; e afirmar que os direitos humanos significam o direito das próprias potências do ocidente de intervir política, econômica, cultural e militarmente em países de sua escolha, em nome da defesa dos direitos humanos (ŽIŽEK, 2010, p. 23).

A despolitização dos direitos humanos significa a defesa de uma falsa universalidade ideológica, essencialista, e a fundamentação dos mesmos no “reino da ética”, o que propiciaria a reinstauração de oposições pré-políticas, como a oposição entre o Bem e o Mal (ŽIŽEK, 2010, p. 25).

Nesse ponto, Žižek é tributário do pensamento de Alain Badiou que, em 1993, escreveu uma crítica contundente contra a “ideologia dos direitos humanos”,¹⁴ ou “ética dos direitos do homem”, a qual representava um “retorno a Kant”,¹⁵ concebia a ética como “capacidade *a priori* de distinguir o Mal e [...] como princípio último do julgamento, particularmente do julgamento político”, cujos pressupostos são:

1. Supõe-se um sujeito humano geral tal que o que lhe sucede de mau seja identificável universalmente [...] de modo que esse sujeito é ao mesmo tempo um sujeito passivo, ou patético, ou reflexivo: aquele que sofre; e um sujeito de julgamento, ou ativo, ou determinante: aquele que, identificando o sofrimento, sabe que é preciso fazê-lo cessar por todos os meios disponíveis. 2.

14 Polemizando com Habermas e Levinas, por exemplo. Badiou critica também os intelectuais que no período de esboroamento do marxismo revolucionário, pós queda do muro de Berlim, adotaram a velha doutrina dos direitos naturais do homem, ligando-se em política “à economia de tipo capitalista e à democracia parlamentar” e em filosofia “redescobriram as virtudes da ideologia permanente de seus adversários da véspera: o idealismo humanitário e a defesa liberal dos direitos, contra todas as coações do engajamento organizado” (BADIOU, 1995, p. 20).

15 “O que é essencialmente conservado de Kant “[...] é que existem exigências imperativas, formalmente representáveis, que não devem ser subordinadas a considerações empíricas ou a exames de situação; que esses imperativos se referem aos casos de ofensa, de crime, de Mal; acrescenta-se a isso que um direito, nacional e internacional, deve sancioná-los; que, por consequência, os governos devem fazer figurar tais imperativos em sua legislação e dar-lhes toda a realidade que eles exigem; e que, do contrário, tem-se base para impô-los (direito de ingerência humanitária ou direito de ingerência do direito)” (BADIOU, 1995, p. 23).

A política é subordinada à ética, do único ponto de vista que verdadeiramente importa nessa visão das coisas: o julgamento, compassivo e indignado, do espectador das circunstâncias. 3. O Mal é aquilo a partir do que se dispõe o Bem, não o inverso. 4. Os “direitos humanos” são os direitos ao não-Mal: não ser ofendido ou maltratado em sua vida (horror à morte e à execução), em seu corpo (horror à tortura, às sevícias e à fome), nem em sua identidade cultural (horror à humilhação das mulheres, das minorias, etc.) (BADIOU, 1995, p. 23-24).

Interessa aqui, a crítica feita por Badiou à suposição de “um sujeito humano universal, capaz de coordenar a ética com os direitos do homem e com as ações humanitárias”, identificado a partir do “reconhecimento universal do mal” que é feito a esse sujeito, ou seja, da definição do homem enquanto vítima do que sofre (e não sujeito do que faz). Contra essa definição Badiou argumenta que ela reduz o homem “à sua subestrutura animal, à sua pura e simples identidade de ser vivo”, de ser-para-a-morte. O suposto Sujeito universal, em todas as expedições humanitárias, está dividido em dois: a vítima (um animal feroz, sub-humano, o homem-vítima, o incivilizado) e o benfeitor¹⁶ – a consciência, o imperativo, o homem-bom, o civilizado (BADIOU, 1995, p. 22-27).

A realidade social, sob o prisma dessa ideologia, é pensada unicamente em termos de “direitos humanos”, de modo que nunca é vista como “uma situação política, pedindo um pensamento-prática político” e “autênticos atores a postos”, sendo percebida “do alto de nossa paz civil aparente, como o incivilizado que exige do civilizado uma intervenção civilizadora” (BADIOU, 1995, p. 22-27).

Também interessa aqui a constatação de Badiou sobre o embasamento desse “consenso” ético “no reconhecimento do Mal”. Tal fundamentação significa que

16 A figura do *defensor de direitos humanos* personifica esse benfeitor universal, que deve ser protegido acima das próprias vítimas de violação, pois nesse caso, proteger “um” (o defensor de direitos humanos) significa salvar milhares (de vítimas de violações).

toda tentativa de reunir os homens em torno de uma ideia positiva do Bem e, mais ainda, de identificar o Homem por tal projeto, é na realidade *a verdadeira fonte do próprio mal*. Eis o que nos é inculcado há quinze anos: todo projeto de revolução, qualificado de “utópico”, converte-se, dizem, em pesadelo totalitário. Toda vontade de inscrever uma ideia da justiça ou da igualdade acaba dando errado. Toda vontade coletiva de Bem faz o Mal (BADIOU, 1995, p. 27-28).

Eis o humanitarismo segundo o qual toda vontade de inscrever uma ideia da igualdade acaba dando errado e toda vontade coletiva de Bem só faz o Mal.¹⁷ Tal humanitarismo, afirma Žižek,¹⁸ apoiando-se naquilo que Wendy Brown afirmou a respeito de Michel Ignatieff,

[...] se apresenta como espécie de uma anti-política, uma defesa pura dos inocentes e dos impotentes contra o poder, uma defesa pura do indivíduo¹⁹ contra as máquinas imensas e potencialmente

17 Este é um discurso (retórico) conservador, feito em nome dos direitos humanos. Hirschman identificou três tipos de retóricas conservadoras que foram utilizados ao longo da história: a tese da *perversidade*, que sustenta que ações para melhorar a ordem econômica, social ou política só servem para “exacerbar a situação que se deseja remediar”; a tese da *futilidade*, que defende que as mudanças são sempre ilusórias, “pois as estruturas ‘profundas’ da sociedade permanecerão intactas”; e a tese da *ameaça*, argumenta que o custo da determinada reforma é muito alto, porque “coloca em perigo outra preciosa realização anterior” (HIRSCHMAN, 1992, p. 14-15 e 43).

18 Embora Badiou não seja citado em *Contra os direitos humanos* ele é referência implícita de Žižek no texto e explícita em outras obras. Veja-se que Badiou afirma sobre Hannah Arendt e o totalitarismo e coteje-o com o dito por Žižek sobre a mesma: “A mediocre categoria de ‘totalitarismo’ foi forjada para reunir sob um único conceito a política nazista e a política de Stalin, o extermínio dos judeus da Europa e as deportações e massacres na Sibéria. Esse amálgama não ajuda o pensamento, nem mesmo o pensamento do Mal. É preciso admitir a irredutibilidade do extermínio [...]. Os partidários da ‘democracia dos direitos humanos’ gostam, com Hannah Arendt, de definir a política como o cenário do ‘estar-junto’. É em relação a essa definição, aliás, que eles situam o impasse a respeito da essência política do nazismo. Mas essa definição não passa de um conto de fadas. Tanto mais que o estar-junto deve primeiro determinar o ‘junto’, o con-junto de que se trata, e esta é toda a questão. Ninguém mais que Hitler desejava o estar-junto dos alemães” (BADIOU, 1995, p. 74-75).

19 Uma variação deste mesmo argumento pode ser encontrada na crítica a *História do cotidiano*, feita por André Burguière “ao afirmar que o grande risco dos procedimentos metodológicos de estudos que buscam *conceder cidadania aos humildes*, de estudar o *habitual por oposição ao excepcional*, é

cruéis ou despóticas da cultura, do Estado, da Guerra, do conflito étnico, do tribalismo, do patriarcado, e outras mobilizações ou exemplos de poder coletivo contra os indivíduos²⁰ (BROWN, apud ŽIŽEK, 2010, p. 23).

Esta problematização permite a Žižek colocar as seguintes questões: “entre aqueles que intervêm em nome dos direitos humanos, que tipo de politização colocam em movimento contra os poderes a que eles se opõem? Eles são partidários de uma formulação diferente de justiça ou se opõem a projetos de justiça coletivos?” Ou, em outros termos: “a política meramente humanitária e antipolítica de apenas prevenir o sofrimento” não equivale a proibição de elaboração e execução de um verdadeiro projeto coletivo de transformação sócio-político? (ŽIŽEK, 2010).

Neste sentido, os direitos humanos tornam-se uma ideologia, ao negar a possibilidade de outros mundos, na medida em que toda negação, de um modo ou de outro, é a afirmação de alguma outra coisa.

o de descambar para uma história populista, celebrando a contribuição de um obscuro camponês que melhora a técnica do *essartage*, [...] (como) um movimento tão importante quanto o de um general que vence uma guerra” (BURGUIÈRE, apud MAGALHÃES, 2006, p. 56-57). A crítica nestes termos não propõe um retorno a crença no progresso técnico que desqualifica o sujeito da ação (geralmente coletivo) e a ação histórica (uma atividade política por excelência), “creditando à tecnologia o principal móbil para o avanço das sociedades”; nem um retorno ao elitismo (história das grandes figuras que desvaloriza a participação das camadas subalternas nos grandes eventos). O questionamento dirige-se contra “a valoração da quietude (como se fosse, *per se*, resistência aos ‘poderosos’, numa fácil generalização) em detrimento das atitudes de rebeldia, levando, com isto, à condenação da política como lugar da dominação” (MAGALHÃES, 2006, p. 56-57).

- 20 Um exemplo da aplicação dessa lógica é o estudo do *ethos* sem-terra feito por Debora Schu a partir da “vida cotidiana” num acampamento do MST. Para a autora a “massificação” (as ações políticas dos acampados), servem como uma forma do “acampado assumir como válida a ideologia do movimento”. Nas eleições dos dirigentes políticos dos acampamentos não há o predomínio da “soberania popular” e a sua forma de organização “dá-se sob um rígido domínio” a ponto de limitar a liberdade das pessoas e formar um juízo negativo nelas sobre o individualismo (SCHU, 2010). A lógica é conservadora: vejam, toda tentativa de organizar coletivamente uma alternativa social, até mesmo aquela que busca a reforma agrária, mesmo através do MST, redundando num mal maior e na manutenção da opressão dos inocentes e dos impotentes pelo poder dos “líderes”.

Retomemos o caso recente dos 54 mortos por desidratação que tentaram adentrar na Europa partindo de um porto da Líbia bombardeada em nome dos direitos humanos. Como afirma Žižek, esta não seria “a verdade da globalização: a construção de *novos* muros isolando os europeus prósperos do fluxo de imigrantes”? A ideologia universalista dos direitos humanos, não serve para esconder justamente que “o modelo atual de prosperidade capitalista recente *não pode ser universalizado*”? (ŽIŽEK, 2003, p. 171-172).

Nesse sentido, “toda referência aos direitos universais do homem como ‘projeto inacabado’ a ser gradualmente estendido a todos os povos”²¹, não seria uma mera quimera ideológica vã, que possibilita ao Ocidente, “o direito de condenar os excluídos quando usam todos os meios, inclusive o terror, para lutar contra sua exclusão?” (ŽIŽEK, 2003, p. 171-172).

Crítica à crítica dos direitos humanos

A crítica marxista aos direitos humanos como conteúdo ideológico burguês, pois “os direitos humanos universais são, com efeito, o direito dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, explorar trabalhadores e mulheres, e exercer dominação política”, possui uma forma convincente (ŽIŽEK, 2010, p. 26).

Essa afirmação consistiria, segundo Žižek, na “resposta de esquerda padronizada” à questão, a qual denuncia a “falsa universalidade” dos direitos humanos. A mesma, não é desituída de fundamento, pois “em seus primórdios, os direitos humanos eram, na prática, os direitos dos homens brancos e

21 Para Žižek, Salvador Allende “que tentou combinar socialismo com ‘democracia pluralista’” é um “herói negativo cuja tarefa era demonstrar, por meio de sua própria derrota (morte trágica em 1973), a impossibilidade de socialismo sem violência, pela via parlamentarista ‘suave’” (ŽIŽEK, 2003, p. 99).

donos de propriedades, excluindo silenciosamente as classes mais baixas, as mulheres, as pessoas de outras raças etc.”. Embora válida, adverte o autor, “essa resposta [...] padronizada” já não é o bastante, pois ela se restringe em “reapresentar a velha denúncia marxista da falsa universalidade ideológica: ‘Os direitos humanos universais na prática privilegiam os indivíduos nos países altamente desenvolvidos do Primeiro Mundo’” (ŽIŽEK, 2001).

Esta interpretação identifica o “conteúdo particular que hegemoniza a forma universal”, mas deixa de analisar “a emergência da própria forma da universalidade”, não perguntando: “Como – em que condições históricas específicas – a universalidade abstrata se tornou um ‘fato da vida (social)’?” Para Žižek aqui estaria a questão central da análise de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, pois na sociedade “na qual predomina a troca de mercadoria, os indivíduos, em sua vida diária, fazem referência a si mesmo e aos objetos que encontram como personificações contingentes de noções universais abstratas”. Nela “o que eu sou, em relação às minhas experiências sociais e culturais concretas, é vivenciado como contingente, pois o que me define fundamentalmente é a capacidade universal “abstrata” de pensar ou de trabalhar”.²² Nestas condições sociais específicas, as da troca de mercadorias e da economia de mercado global, “a ‘abstração’ torna-se uma característica direta da vida social atual, a forma em que indivíduos concretos se comportam e se relacionam com seus destinos e com seu ambiente social”. Marx “compartilha a ideia de Hegel, segundo a qual a universalidade surge “por si mesma” somente quando os indivíduos não mais identificam completamente o âmago de seu ser com a sua situação

22 O mesmo vale para o objeto de desejo: “qualquer objeto que possa satisfazer meu desejo é vivenciado como contingente, pois o meu desejo é concebido como uma capacidade formal “abstrata”, indiferente à multiplicidade de objetos particulares que podem, mas sem nunca conseguir completamente, satisfazê-lo” (ŽIŽEK, 2010, p. 27).

particular”,²³ ou seja, “somente na medida em que se experimentam como ‘deslocados’ para sempre dela”. Deste modo, “a existência concreta da universalidade é [...] o indivíduo sem um lugar adequado no edifício social”, e o seu modo de aparição, “sua entrada na existência real, é um ato extremamente violento de romper o equilíbrio orgânico anterior” (ŽIŽEK, 2010, p. 27).

O problema dessa reapresentação da denúncia da falsa universalidade ideológica, ou seja, “da existência de uma diferença entre a aparência ideológica da forma jurídica universal e os interesses particulares que efetivamente a sustentam” (ŽIŽEK, 2010, p. 27), é “que ela deixa que se perca a chance singular de transformar os próprios direitos humanos em terreno da luta por hegemonia”, entregando-os “de bandeja ao inimigo” (ŽIŽEK, 2001).

Segundo Žižek, embora a universalidade dos direitos humanos fosse falsa, pois de fato privilegiava os homens brancos proprietários, sua aspiração à universalidade “pôs em movimento o processo irrefreável da expansão” dos mesmos. “Primeiro foram as mulheres que disseram ‘por que não nós também?’, depois foram os negros (no Haiti) que disseram o mesmo, a seguir os trabalhadores e assim por diante” (ŽIŽEK, 2001).²⁴

Para Žižek “vale a pena seguir a mesma estratégia hoje”, deixando de entregar os direitos humanos de bandeja ao inimigo e transformando-os em terreno de luta por hegemonia (ŽIŽEK, 2001).

23 Como ocorria na época das culturas fechadas, a da Grécia no caso, cantada por Lukács: “Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina. Tudo lhes é novo e, no entanto, familiar [...] O mundo é vasto, e no entanto é como a própria casa [...] Todo ato da alma torna-se, pois, significativo e integrado nessa dualidade”. Como ocorria e já não ocorre mais sob “o céu estrelado de Kant” no qual “brilha agora somente na noite escura do puro conhecimento e não ilumina mais os caminhos de nenhum dos peregrinos solitários – e no Novo Mundo, ser homem significa ser” só (LUKÁCS, 2000, p. 25-34).

24 “A forma nunca é ‘mera’ forma, mas envolve uma dinâmica própria, que deixa traços na materialidade da vida social [...] Foi a ‘liberdade formal’ burguesa que colocou em movimento as demandas políticas e práticas bem ‘substanciais’ do feminismo e do sindicalismo” (ŽIŽEK, 2010, p. 27).

Žižek tenta fazê-lo a partir da reflexão de Rancière sobre a ambiguidade da noção marxiana de *gap* (diferença) “entre a democracia formal – os Direitos do Homem, as liberdades políticas – e a realidade econômica da exploração e da dominação”. A leitura tradicional desta *diferença* vê a democracia formal como “uma expressão necessária, porém ilusória de uma realidade social concreta de exploração e dominação de classe”. Žižek propõe interpretá-la num “sentido mais subversivo de tensão na qual a ‘aparência’ *égaliberté* não é uma ‘mera aparência’, mas contém uma eficácia própria, o que permite pôr em movimento a rearticulação das relações socioeconômicas reais por meio de sua progressiva ‘politização’”, como nos exemplos: “Por que às mulheres também não deveria ser permitido o voto? Por que as condições de trabalho não deveriam ser também uma questão de interesse público?” (ŽIŽEK, 2010, p. 28).

Prendam Kissinger ou calem a boca!²⁵

O artigo *Direitos humanos e ética perversa* de Slavoj Žižek (publicado em 2001) “foi motivado sobretudo pela entrega de Milosevic ao Tribunal de Haia”,²⁶ no momento em que o autor terminava a leitura do livro de Christopher Hit-chens “sobre Henry Kissinger [...] no qual este é qualificado

25 Ou como disse “a mulher que respondeu a um homem que a insultava com insinuações machistas: ‘Cale a boca, ou eu te obrigo a fazer aquilo de que você se gaba!’” (ŽIŽEK, 2003, p. 79).

26 A entrega foi praticamente “comprada” e “feita por decisão do Presidente da Sérvia, Zoran Djindjic, contra a vontade do novo Presidente da Iugoslávia, Vojislav Kostunica (eleito como candidato de oposição a Milosevic, nas eleições do final do ano 2000), ante exigência dos Estados Unidos nesse sentido, afirmada muitas vezes antes e reiterada em julho, em conferência internacional de assistência à Iugoslávia redemocratizada, como condição para a liberação da ajuda econômica de que o país necessitava desesperadamente após os bombardeios da OTAN” (ALVES, 2002, p. 94).

como criminoso de guerra, facilmente imputável, mas na prática intocável pelas cortes internacionais recentemente criadas” (ALVES, 2002, p. 114).

Nele Žižek aventa uma hipótese calcada em boa dose de realismo mágico: e se Henry Kissinger fosse preso como criminoso de guerra numa de suas viagens por algum país ocidental (preferencialmente algum da Europa Central) e não Pinochet? Essa prisão seria uma prova para o maquinário internacional de direitos humanos “obrigando seus executores a deixar clara sua posição e a fazer uma escolha: ou o império americano obrigaria esse país a soltar Kissinger, com isso expondo a grande fraude dos direitos humanos,²⁷ ou [...]” (ŽIŽEK, 2001).

A alternativa a “grande fraude dos direitos humanos”, o “ou ...”, não é descartada por Žižek. A proposta é adotar a “ingenuidade mais completa” neste terreno de luta, a qual às vezes é a política mais astuta. Uma de suas propostas é que a mensagem a ser enviada

às instâncias no poder que evocaram os direitos humanos quando detiveram o general panamenho Manuel Noriega, quando bombardearam o Iraque, quando promoveram o bloqueio econômico de Cuba ou quando levam o tribunal de Haia a tentar prender e julgar os criminosos de guerra iugoslavos: prendam Kissinger ou calem a boca! (ŽIŽEK, 2001).

Outra proposta é

o lançamento de uma grande campanha global pela criação de algum tipo de tribunal para julgar crimes ecológicos, visando a (pelo menos a longo prazo) alcançar algum tipo de status legal

27 A “grande fraude” dos sistemas internacionais de direitos humanos, talvez, um novo exemplo: em abril de 2012 a Venezuela anunciou que se desvincularia da Comissão Interamericana de Direitos Humanos e em julho que faria o mesmo em relação a Corte Interamericana de Direitos Humanos, ambas do sistema interamericano de direitos humanos e vinculadas à Organização dos Estados Americanos (OEA). Os Estados Unidos, que não se submetem as decisões do sistema, advertiram a Venezuela que se deixar o sistema, como tem ameaçado, estará enviando uma mensagem “profundamente lamentável” em material de direitos humanos e democracia...

dotado de poder executivo, estabelecendo critérios claros sobre o que é visto como crime ecológico e tendo o poder de impor pelo menos alguns tipos de medidas contra as pessoas e instituições envolvidas nos crimes (ŽIŽEK, 2001).²⁸

Lutar no terreno dos direitos humanos é “mobilizar aqui o poder total do discurso legalista/moralista”, tratando (nesse caso) “Bush não apenas como adversário político, mas como um criminoso que deve ser tratado publicamente como tal, evitado e boicotado?” (ŽIŽEK, 2001).

Žižek propõe que consideremos os direitos humanos sob o conceito de “eficácia simbólica” (de Lévi-Strauss), “uma ficção simbólica que, como tal, possui eficácia real própria”. A postura de apresentar os direitos humanos como mera ilusão, esconde uma realidade diferente e deve ser repelida, pois é passível de reapropriação por aqueles que estão no poder.²⁹ Muito mais interessante, segundo Žižek,

é o processo oposto, no qual algo, que era originalmente um edifício ideológico imposto por colonizadores, é tomado subitamente em seu conjunto pelos súditos como uma maneira de articular suas queixas “autênticas”. Um caso clássico seria o da

28 Penso em situações de aplicação desta ideia/lógica: peçamos que a ONU mande capacetes azuis e faça uma intervenção humanitária nos frigoríficos da empresa *francesa* Doux (no Brasil), que mutilam milhares de trabalhadores todos os anos. Poderíamos pedir também o bloqueio econômico aos Bancos que financiam hidrelétricas que desalojam milhares de pessoas no mundo todo, as quais acabam parando em campos de refugiados, os refugiados “econômicos”. Experiências concretas neste sentido são as sessões de Lima (2008) e Madri (2010) do Tribunal Permanente dos Povos, que julgaram empresas transnacionais por violações de direitos humanos.

29 “Longe de serem pré-políticos, os ‘direitos humanos universais’ designam o espaço preciso da politização propriamente dita, eles equivalem ao direito de universalidade como tal – o direito de um agente político em declarar sua não-coincidência radical consigo mesmo (na sua identidade particular), para postular a si mesmo como o ‘supra-numerário’, aquele sem lugar adequado no edifício social; e, portanto, como um agente da universalização do social em si. Por conseguinte, o paradoxo é muito preciso e simétrico em relação ao paradoxo dos direitos humanos universais como os direitos daqueles reduzidos à inumanidade. No exato momento em que tentamos conceber os direitos políticos dos cidadãos sem fazer referência aos direitos humanos universais ‘meta-políticos’, perdemos a própria política; isto é, reduzimos a política a um jogo ‘pós-político’ de negociação de interesses particulares” (ŽIŽEK, 2010, p. 28).

Virgem de Guadalupe, no México recém-colonizado: com a sua aparição a um humilde índio, o cristianismo – que até então servia como uma ideologia imposta pelos colonizadores espanhóis – foi apropriado pela população indígena como um meio para simbolizar sua terrível condição (ŽIŽEK, 2010, p. 28).

A inspiração para esta proposição vem da revolta bem sucedida dos escravos no Haiti, quando os negros “fazendo eco à Revolução Francesa, revoltaram-se em nome dos mesmos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade” (ŽIŽEK, 2011, p. 98). Ela foi “o cadinho, a prova de fogo dos ideais do Iluminismo francês” (BUCHK-MORSS apud ŽIŽEK, 2011, p. 98). Para Žižek

No Haiti, ocorreu o impensável (para o Iluminismo europeu): a Revolução Haitiana “entrou para a história com o traço peculiar de ser impensável, mesmo enquanto acontecia”. Os ex-escravos do Haiti entenderam os lemas revolucionários franceses de modo mais literal que os próprios franceses: ignoraram as restrições implícitas que abundavam na ideologia do Iluminismo (liberdade, mas só para os sujeitos racionais “maduros”, não para os bárbaros selvagens e imaturos, que antes tinham de passar por um longo processo de educação para merecer liberdade e igualdade...). Isso levou a momentos “comunistas” sublimes, como quando os soldados franceses (enviados por Napoleão para reprimir a rebelião e restaurar a escravatura) se aproximaram do exército negro de escravos (auto)libertos: ao ouvir um murmúrio de início indistinto no meio da multidão negra, os soldados supuseram que fosse algum tipo de canto de guerra tribal; contudo, quando se aproximaram, perceberam que os haitianos cantavam a *Marselhesa* e, em voz alta, perguntavam aos soldados se eles não estavam lutando do lado errado (ŽIŽEK, 2011, p. 98).

Aos que já se perguntam “se o fato de os escravos cantarem a *Marselhesa* não seria um indicador de uma subordinação colonialista”, Žižek responde que a mensagem da *Marselhesa* cantada pelos haitianos era “nesta batalha, somos mais franceses do que vocês, franceses; representamos as con-

sequências mais secretas de sua ideologia revolucionária, as próprias consequências que vocês não conseguem assumir” (ŽIŽEK, 2011, p. 99).

Žižek reflete aqui sobre as palavras programáticas de Stokely Carmichael, fundador do Black Power³⁰ e propõe uma correção das mesmas:

O que os opressores temem de fato não é uma autodefinição totalmente mítica, sem nenhum vínculo com a cultura branca, mas a autodefinição que, pela apropriação de elementos-chave da tradição igualitária emancipatória branca, *redefine essa mesma tradição*, transformando-a não tanto nos termos do que diz, mas nos termos do que *não* diz, isto é, obliterando as qualificações implícitas que excluíram de fato os negros do espaço igualitário. Em outras palavras, não basta encontrar novos termos para definir fora da tradição branca dominante; é preciso dar um passo além e privar os brancos do monopólio de definir *sua própria* tradição (ŽIŽEK, 2011, p. 104).

A apropriação de elementos-chave da tradição igualitária emancipatória branca é o “faça o que você diz” ou “cale a boca”, referido por Žižek. Neste sentido, Philip Roth, já em 1967, havia intuído como os direitos humanos poderiam fazer os norte-americanos WASP³¹ calarem a boca em seu próprio país. Alexander Portnoy, o protagonista de seu romance *Complexo de Portnoy*, é um judeu norte-americano, branco, de classe média, que sempre protegeu os “direitos dos indefesos”, sem ganhar “praticamente nada” por isso, chegando a ocupar o cargo de vice-presidente da “Comissão de Oportunidade Humana” de Nova Iorque, o qual desincumbiu com zelo elaborando seus “relatórios sobre a discriminação” etc.

30 “Temos de lutar pelo direito de inventar os termos que nos permitirão definir a nós e à nossa relação com a sociedade, e temos de lutar para que esses termos sejam aceitos. Essa é a primeira necessidade de um povo livre e também o primeiro direito recusado por todos os opressores” (apud ŽIŽEK, 2011, p. 104).

31 *White, Anglo-Saxon and Protestant* (branco, anglo-saxão e protestante), tipo padrão norte-americano.

Um belo dia, Portnoy tentava explicar aos “pais indigentes de uma criança” porto-riquenha, a qual estaria morrendo de inanição num hospital da cidade, que este fato não tinha nenhuma vinculação com sua origem étnica. Os pais da criança o fizeram calar a boca lendo no manual bilíngue escrito por *ele!*: “*es contrario a la ley discriminar contra cualquier persona*” (ROTH, 1986, p. 154-156).

Considerações finais

A partir de Žižek podemos compreender a peculiaridade contemporânea do processo de socialização a partir de normatividades contrárias, como no caso das ingerências militares dos EUA e da OTAN em nome dos direitos humanos, as quais consistem na inversão daquilo que afirmam.

Os direitos humanos, nesses casos, são utilizados como um discurso “neutro”, apolítico e “desinteressado”, para melhor atender aos interesses da nova ordem internacional dominada pelos EUA, convertendo-se numa espécie de “ideologia” que desqualifica a política; impõe determinadas escolhas e agendas; nega possibilidades que estejam fora de seu horizonte e projeto político; sataniza a violência dos excluídos e a *ideia* de projetos coletivos para mudanças revolucionárias.

Ampliando o nível de análise, para além das intervenções militares em nome dos direitos humanos, a questão colocada por Žižek, põe em suspenso todas as políticas supostamente despolitizadas dos direitos humanos, é dizer: cada agenda governamental ou não governamental de direitos humanos, precisa ser submetida a uma análise crítica que permita questionar os critérios de sua escolha, identificar primazias e fins geo-políticos, político-econômicos, interesses específicos a que serve.

As reflexões de Žižek, dentre outras questões, criam condições, como afirma Safatle, para que voltemos a acreditar que os processos sócio-históricos são políticos e abertos. Contribuem para voltemos acreditar que eles não terminam necessariamente em catástrofes. É preciso superar a ideia de que se quisermos grandes mudanças, inevitavelmente provocaremos grandes catástrofes, pois esta lógica afirma que só estamos seguros no presente – capitalista, liberal, “tolerante”, apolítica e eticamente escorados nos direitos humanos – por mais que detestemos e julguemos insuportável e odioso este presente. Afinal, esta é a lógica que propõe o fim da história ao nos encarcerar em nosso presente, visto como a apoteose final, eterna e imutável da existência humana.

Referências bibliográficas

ALVES, José Augusto Lindgren. O contrário dos Direitos Humanos (Explicitando Žižek). In: *Rev. Brasileira de Política Internacional*. Ano 45, n. 1, p. 92-116, 2002. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ln/n55-56/a05n55556.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2012.

BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Trad. Antônio Trânsito, Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

EAGLETON, Terry. *O Fenomenal Slavoj Žižek*. Existe algum assunto no mundo imune ao moinho intelectual de Žižek? Trad. Walter Hupsel. Disponível em: <<http://revolucoes.org.br/v1/lancamentos/em-defesa/fenomenal-slavoj-žizek>>. Acesso em: 10 jul. 2012.

FIORI, José Luís. Império e pauperização. In: *O poder global e a nova geopolítica das nações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

HIRSCHMAN, Albert. *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

KEHL, Maria Rita. Direitos humanos: a melhor tradição da modernidade. In: VENTURI, Gustavo (Org.). *Direitos humanos: percepções da opinião pública*. Análises de pesquisa nacional. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

MAGALHÃES, Marionilde Brepohl. Memória e História: Hannah Arendt em diálogo com Walter Benjamin. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, Edição especial, n. 2, p. 49-60, 2006. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/viewFile/1349/1054>>. Acesso em: 19 fev. 2010.

NETO, Ernane Guimarães. Z de Žižek. In: *Cult*, São Paulo, ano 14, n. 158, p. 14-19, jun-2011.

PASSOS, José Meirelles. Um país em busca de Rumo. *O Globo*, Rio de Janeiro, 02 nov. 2008, p. 2 (Caderno eleições americanas).

ROTH, Philip. *Complexo de Portnoy*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Juventude perdeu o medo do capitalismo*. Disponível em: <www.outraspalavras.net/2012/07/03/safatle-juventude-perdeu-o-medo-do-capitalismo/>. Acesso em: 10 jul. 2012.

SCHU, Debora Hahn. O Acampamento Sarandi: uma leitura do *ethos* sem-terra. In: TEDESCO, João Carlos; CARINI, Joel João (Orgs.). *Conflitos agrários no norte gaúcho*. Passo Fundo: IMED, 2010. Vol. 3.

ŽIŽEK, Slavoj. Direitos Humanos e ética perversa. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 01 jul. 2001. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0107200108.htm>. Acesso em: 10 jun. 2012.

_____. *Bem-vindo ao deserto do Real!:* cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. Contra os direitos humanos. Trad. Sávio Cavalcante. In: *Mediações*, Londrina, v. 15, n.1, p. 11-29, Jan/Jun 2010. Disponível em: <www.uel.br/revistas/uel/index.php/media-coes/article/view/6541/5947>. Acesso em: 10 jun. 2012.

_____. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ifibe
editora
FILOSOFIA BERTHIER

ESTA OBRA FOI COMPOSTA EM MINION PRO
PELA EDITORA IFIBE E IMPRESSA
PELA GRÁFICA BERTHIER
EM PAPEL PÓLEN EM AGOSTO DE 2013.