

DIREITOS HUMANOS ÀS BORDAS DO ABISMO

Interloquções entre Direito, Filosofia e Artes



Organização:

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Leno Francisco Danner

Vitor Cei

Julie Dorrico

Fernando Danner

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-54982-03-4



9 788554 982034



Praia
EDITORA

Os Direitos Humanos encontram-se às bordas do abismo, tendo contestada sua validade, sua universalidade e sua eficácia em termos de enquadramento das situações cotidianas de violação da dignidade humana e enquanto arcabouço normativo para a estruturação de nossas instituições jurídico-políticas e de nossas práticas e de nossos valores socioculturais. Sofrendo ataques e violações contínuas, nos cenários nacional e internacional, sua legitimidade político-jurídica tem sido questionada e, em seu lugar, parece que um misto de tradicionalismo político-cultural e de violência sócio-institucional se tornaram o conteúdo normativo, a tática política e o instrumento institucional exemplares para a resolução de uma suposta degeneração de nossas sociedades ou mesmo das condições internacionais de cooperação e de reciprocidade entre países e povos – conservadorismo e violência que, portanto, enquanto antítese ao universalismo político da modernidade e à sua noção de democracia, direitos e justiça como os ideais vinculantes de uma dada coletividade e mesmo da ordem internacional, como a base para a resolução de nossos problemas comuns, colocam-se como a tábua de salvação de um tempo que se corrompeu e que corrompe aos/às seus/as filhos/as.



FUNDAÇÃO RONDÔNIA DE AMPARO
AO DESENVOLVIMENTO DAS AÇÕES
CIENTÍFICAS E TECNOLÓGICAS
E À PESQUISA DO ESTADO DE RONDÔNIA



Direitos Humanos às bordas do abismo

Interloquções entre Direito, Filosofia e Artes

Organizadores

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira
Leno Francisco Danner
Vitor Cei
Julie Dorrico
Fernando Danner

Direitos Humanos às bordas do abismo

Interloquções entre Direito, Filosofia e Artes



**Vila Velha-ES
2018**

Conselho Editorial

Gilberto Medeiros Vieira
Andressa Zoi Nathanailidis
Flávio Marcelo Pereira
Flávio Ferreira Borgneth
Guilherme de Souza Medeiros Vieira
Tarso Gracio Ramos Brennand
Vitor Cei Santos

Comité Científico

Coordenador

Vitor Cei Santos
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Andressa Zoi Nathanailidis
Universidade Vila Velha (UVV)

André Tessaro Pelinser
Universidade de Caxias do Sul (UCS)

David G. Borges
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Paulo Edgar R. Resende
Universidade Vila Velha (UVV)

Sérgio da Fonseca Amaral
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

© 2018

É livre a utilização, duplicação, reprodução e distribuição desta edição, no todo ou em parte, por todo aquele que desejar, bastando citar a fonte.

Comercialização proibida.

Diagramação: Giba

Capa: Tarso Brennand sobre arte de Predrag Stakic

Revisão ortográfica: Os organizadores

Edição: Gilberto Medeiros

Fale com a Praia Editora

facebook/praiaeditora

praiaeditora.blogspot.com.br

email: praiaeditora@gmail.com

twitter: @praiaeditora

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Alessandra Pattuzzo - CRB 752/ES

D597

Direitos humanos às bordas do abismo: interlocuções entre direito, filosofia e artes [recurso eletrônico] / Organizadores: Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, Leno Francisco Danner, Vitor Cei, Julie Dorrico, Fernando Danner - Praia Editora. - Dados eletrônicos. – Vila Velha, ES; 2018.
616 p.; il. 21 cm.

ISBN 978-85-54982-03-4

Modo de acesso: <<http://www.praiaeditora.blogspot.com.br>>

1. Direitos humanos. 2. Direito - Filosofia. 3. Direito - Artes. I. Oliveira, Marcus Vinícius Xavier de. II. Danner, Leno Francisco. III. Cei, Vitor. IV. Dorrico, Julie. V. Danner, Fernando. VI. Título.

CDD 340.1

Carta do Editor

Direitos Humanos às bordas do abismo: interlocuções entre Direito, Filosofia e Artes reúne 25 artigos e uma entrevista produzidos por 33 pesquisadores e dois tradutores que nos convidam a uma reflexão sobre o que ocorre, nos cenários nacional e internacional, para possibilitar a crescente contestação sobre a validade dos Direitos Humanos como premissa para a ação das instituições e dos indivíduos. Os autores são professores de universidades do Brasil, do Canadá, da Espanha, da Suíça e da França.

Publicado pela **Praia Editora**, este e-book é o resultado do trabalho científico produzido coletivamente pela associação de três núcleos de pensadores: Jus Gentium – Grupo de Estudos e Pesquisas em Direito Internacional; Grupo de Pesquisa em Ética, Estética e Filosofia da Literatura; e Grupo de pesquisa em Teoria Política Contemporânea, da Universidade Federal de Rondônia. Para sua realização, o projeto de pesquisa obteve financiamento por parte da Fundação Rondônia de Amparo ao Desenvolvimento das Ações Científicas e Tecnológicas e à Pesquisa do Estado de Rondônia (FAPERO) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), instituições que atestam a qualidade dos escritos aqui reunidos.

Direitos Humanos às bordas do abismo: interlocuções entre Direito, Filosofia e Artes é a 11ª publicação da Praia Editora e junta-se ao nosso catálogo que já teve baixadas de nosso blog mais de 50 mil cópias. Conheça nossos livros e faça sua cópia gratuita, via **Download Livre: www.praiaeditora.blogspot.com**.

E que venham novos autores e novos leitores!

Gilberto Medeiros, Editor

“Mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação”.

Hannah Arendt,
Homens em tempos sombrios

“G. B. Parece que o senhor coloca suas esperanças na autoridade da lei internacional.

JD. É verdade. Em primeiro lugar, por mais imperfeitas que possam ser, essas instituições internacionais deveriam ser respeitadas em suas deliberações e resoluções pelos estados soberanos que são seus membros e, assim, aceitaram seus preceitos [...] Não estou alheio ao caráter aparentemente utópico do horizonte que esboço aqui, aquele de uma instituição de lei internacional e de um tribunal de justiça internacional com sua própria força autônoma. Embora não considere a lei a última palavra em ética, política ou qualquer outra coisa, embora essa unidade de força e lei [...] não seja apenas *utópica*, mas *aporética* [...] continuo a acreditar que é a fé na possibilidade dessa coisa impossível, e na verdade incapaz de se decidir do ponto de vista do conhecimento, da ciência e da consciência, que deve governar todas as nossas decisões”.

Giovanna Borradori e Jacques Derrida,
Filosofia em tempo de terror

Sumário

SOBRE OS/AS AUTORES/AS	13
Os organizadores	
PREFÁCIO	17
Os organizadores	
DIREITOS HUMANOS EM CORDÉIS: ENTREVISTA COM JARID ARRAES	22
Jarid Arraes, Luana Pagung e Vitor Cei	
POLÍTICA DE RECONHECIMENTO	34
Charles Taylor (Trad. Deborah C. Biet de Oliveira e Marcus V. X. de Oliveira)	
ARTISTAS SOB CENSURA: É POSSÍVEL FAZER ARTE SEM LIBERDADE?	83
Regina Sanches Xavier	
A ESTÉTICA DAS MINORIAS CONTRA A CORRELAÇÃO DE INSTITUCIONALISMO FORTE, CIENTIFICISMO E TECNICALIDADE: SOBRE A VOZ-PRÁXIS DAS MINORIAS COMO ARTE- LITERATURA	96
Leno Francisco Danner, Agemir Bavaresco, Fernando Danner	
A TERCEIRA PESSOA: UMA PROPOSTA ANTRO- POLÓGICO-FILOSÓFICA DELIMITADA FRENTE AO PARADIGMA SOCIOLÓGICO	137
Natalia S. García Pérez (Trad. Marcus V. X. de Oliveira e Deborah C. Biet de Oliveira)	

A OPACIDADE DO ILUMINISMO: O RACISMO NA FILOSOFIA MODERNA	167
Érico Andrade	
A CONDIÇÃO PÓS-UNIVERSALISTA E O ALCANCE DA FUNDAMENTAÇÃO: UM ENSAIO SOBRE O LIMITE DA MODERNIDADE	193
Leno Francisco Danner, Agemir Bavaresco, Fernando Danner	
IMPERIALISMO, IMPÉRIO E HEGEMONIA: UMA CRÍTICA A HARDT E NEGRI A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA PÓS-ABISSAL	252
Atila Piovesan	
DIREITOS HUMANOS: UMA NOBRE FÁBULA?	268
David G. Borges	
VIOLÊNCIA E MULTICULTURALISMO	286
Marconi Pequeno	
OS FALSOS PROFETAS DA FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA: MONOCULTURALISMO ANTI-DIREITOS HUMANOS	296
Vitor Cei	
PARA ALÉM DE DILMA: A FORMAÇÃO DE PACOTES INTERPRETATIVOS ANTI-DIREITOS HUMANOS NO PROCESSO DE IMPEACHMENT	320
Karol Natasha Lourenço Castanheira	
EXISTEM DIREITOS ABSOLUTOS? DIREITOS HUMANOS, AUTONOMIA DO DIREITO E A ESFERA DO INDECIDÍVEL	336
Marcus Vinícius Xavier de Oliveira	

A FORMAÇÃO DO SUJEITO DE DIREITOS HUMANOS PELA EDUCAÇÃO: BASES ÉTICO-FILOSÓFICAS DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS	369
Paulo César Carbonari	
LEI NATURAL, DIREITOS HUMANOS E DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA	395
Carlos Adriano Ferraz	
DENÚNCIA E TRATADOS DE DIREITOS HUMANOS NO BRASIL: POSSIBILIDADE E APLICAÇÕES	414
Leonam Baesso da Silva Liziero e Matheus Farinhas de Oliveira	
A CRÍTICA DE MARX AOS DIREITOS HUMANOS	441
Glauber Ataíde	
DIREITOS HUMANOS, PARTICIPAÇÃO E REPRESENTAÇÃO NA ATUALIDADE DAS SOCIEDADE DE CONTROLE	455
Guilherme Moreira Pires	
A ATUAÇÃO DA COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS NAS CAUSAS DE MIGRAÇÃO FORÇADA: REFÚGIO E DESLOCAMENTO INTERNO	467
Lorena Pereira Oliveira Boechat	
ADENÚNCIADOS EFEITOS DA DITADURA MILITAR NA LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA: NOTAS DESDE ‘A QUEDA DO CÉU: PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI’	496
Julie Dorrico	

DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: COMPATIBILIZAÇÃO DO MEIO AMBIENTE, ECONOMIA E DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA.....	519
Adriana Vieira da Costa e Thais Bernardes Maganhini	
SOBRE O ESPAÇO PÚBLICO: CONCEITO, PRINCÍPIOS CONSTITUCIONAIS E O PLURALISMO POLÍTICO.....	538
Marcus Vinícius Xavier de Oliveira e David Alves Moreira	
A DISCUSSÃO ÉTICO-POLÍTICA SOBRE DIREITOS HUMANOS EM SEYLA BENHABIB.....	559
Vinicius Valentin Raduan Miguel	
PERDENDO A DIGNIDADE COM LOCKE E KANT.....	571
Márcio Secco	
ÉTICA E EDUCAÇÃO SUPERIOR: REFLEXÕES PARA UMA UNIVERSIDADE CIDADÃ.....	586
Josenir Lopes Dettoni, Jovanir Lopes Dettoni, Lenir Lopes Dettoni, Clarides Henrich de Barba, Maria Cristina Carrelli	
A QUEM SE DIRIGE A POESIA?.....	611
Giorgio Agamben (Trad. Marcus V. X. Oliveira)	

Sobre os autores

Adriana Vieira da Costa: Mestre em Direito Processual e Cidadania (Universidade Paranaense). Professora no Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Federal de Rondônia.

Agemir Bavaresco: Doutor em Filosofia (Sorbonne). Professor de ética e filosofia política no departamento de filosofia e no programa de pós-graduação em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Attila Piovesan: Doutorando em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

Carlos Adriano Ferraz: Doutor em filosofia (PUCRS). Professor de filosofia na Universidade Federal de Pelotas.

Charles Taylor: Doutor em Filosofia pela Oxford University. Professor emérito de filosofia e ciência política na Universidade McGill.

Clarides Henrich de Barba: Doutor em Educação Escolar (UNESP). Professor do departamento de filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

David Alves Moreira: Doutor em Direito pela PUC/SP. Professor do Departamento de Direito da Universidade Federal de Rondônia. Coordenador do Curso de Direito da Faculdade Associadas de Ariquemes.

David G. Borges: Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professor da Licenciatura em Educação do Campo (Ciências Humanas/Sociais) da Universidade Federal do Piauí, Campus Professora Cinobelina Elvas, em Bom Jesus.

Deborah Christina Biet de Oliveira: Graduanda em filosofia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Érico Andrade: Doutor em filosofia (Sorbonne). Professor de filosofia na Universidade Federal de Pernambuco.

Fernando Danner: Doutor em filosofia (PUC-RS). Professor de filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

Giorgio Agamben: Professor de filosofia e titular da cadeira Baruch de Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie, Paris.

Glauber Ataíde: Mestrando em Filosofia (UFMG).

Guilherme Moreira Pires: Advogado, doutorando em Direito Penal (Universidad de Buenos Aires).

Jarid Arraes: Escritora, cordelista, poeta, curadora do selo literário Ferina e fundadora do Clube da Escrita Para Mulheres.

Josenir Lopes Dettoni: Doutor em Filosofia (UNISINOS). Professor do departamento de filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

Jovanir Lopes Dettoni: Bacharel em Direito e mestre em psicologia pela Universidade Federal de Rondônia. Professor do curso de ciências jurídicas e sociais da Universidade Federal de Rondônia.

Julie Dorrico: graduada em letras português e suas respectivas literaturas e mestre em estudos literários (Universidade Federal de Rondônia). Doutoranda em teoria literária (PUC-RS).

Karol Natasha Lourenço Castanheira: Doutora em Comunicação pela UNESP-Bauru e docente na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

Lenir Lopes Dettoni: Doutora em Educação (Universidad del Este del Paraguay). Professora do departamento de filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Leno Francisco Danner: Doutor em Filosofia (PUC-RS). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

Leonam Baesso da Silva Liziero: Doutor em Direito (UERJ).

Lorena Pereira Oliveira Boechat: Mestre em Direito Internacional pela UFRGS. Professora substituta do Curso de Licenciatura em Educação do Campo (Ciências Humanas/Sociais) da UFPI.

Luana Pagung: Psicóloga, mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Mediadora do Leia Mulheres em Porto Velho, RO.

Márcio Secco: Doutor em filosofia (UFSC). Professor do departamento de filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

Marconi Pequeno: Doutor em filosofia (Université de Strasbourg). Professor de filosofia na UFPB.

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira: Doutor em Direito Penal pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com ênfase em Direito Penal Internacional e Direito Internacional dos Direitos Humanos. Professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Rondônia. Líder do *Jus Gentium* – Grupo de Estudos e Pesquisas em Direito Internacional.

Maria Cristina Carrelli: Mestranda em Educação (Universidade Federal de Rondônia).

Matheus Farinhas de Oliveira: Mestre em direito constitucional (UFF), doutorando em direito pela UERJ.

Natalia S. García Pérez: Professora de filosofia na Universidad Complutense de Madrid.

Paulo César Carbonari: Doutor em filosofia (UNISINOS). Professor de filosofia do Instituto Berthier.

Regina Sanches Xavier: Doutoranda e mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Thais Bernardes Maganhini: Doutora em Direito (PUC-SP).

Vinicius Valentin Raduan Miguel: Doutorando em Ciência Política pela Unversidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e mestre em Direitos Humanos e Política Internacional pela University of Glasgow. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Observatório de Cidadania e Direitos Humanos.

Vitor Cei: Doutor em Estudos Literários (UFMG). Professor da Universidade Federal de Rondônia. Líder do grupo de pesquisa Ética, Estética e Filosofia da Literatura (GEEFILL).

Prefácio

Os Direitos Humanos encontram-se às bordas do abismo, tendo contestada sua validade, sua universalidade e sua eficácia em termos de enquadramento das situações cotidianas de violação da dignidade humana e enquanto arcabouço normativo para a estruturação de nossas instituições jurídico-políticas e de nossas práticas e de nossos valores socioculturais. Sofrendo ataques e violações contínuas, nos cenários nacional e internacional, sua legitimidade político-jurídica tem sido questionada e, em seu lugar, parece que um misto de tradicionalismo político-cultural e de violência sócio-institucional se tornaram o conteúdo normativo, a tática política e o instrumento institucional exemplares para a resolução de uma suposta degeneração de nossas sociedades ou mesmo das condições internacionais de cooperação e de reciprocidade entre países e povos – conservadorismo e violência que, portanto, enquanto antítese ao universalismo político da modernidade e à sua noção de democracia, direitos e justiça como os ideais vinculantes de uma dada coletividade e mesmo da ordem internacional, como a base para a resolução de nossos problemas comuns, colocam-se como a tábua de salvação de um tempo que se corrompeu e que corrompe aos/às seus/as filhos/as. Nesse sentido, o discurso e a prática antagônicos aos direitos humanos respondem que, em uma época de violência e de degeneração antropológico-morais, somente a violência salvífica dos iluminados, dos portadores da verdade e dos guardadores dos costumes, pode assumir efetivamente um sentido corretivo, orientador e redentor desses problemas que se consolidaram e se proliferaram descontroladamente por causa da *permissividade e do relativismo democráticos*.

Junto a essa retomada de um discurso e de uma prática calcados na violência corretiva e redentora dos iluminados como solução por excelência para nossos males sociais e institucionais, portanto, aparece a perspectiva de um pessimismo político-antropológico que exaspera e torna pungente a percepção de

que entramos em uma espiral de degeneração que assumiu um sentido totalizante e drástico, incurável por meio da utilização da democracia, dos direitos humanos e da *práxis* política, como uma doença sistêmica que se espalha por todo o organismo, sufocando-o até à morte, degeneração totalizante que se localiza em cada nicho da constituição de nossa sociedade, das instituições para a cultura, da cultura para a vida privada, da vida privada para a formação das novas gerações, da formação das novas gerações para a reprodução dessa mesma degeneração etc. E aqui está o ponto principal – e mais grave – do discurso e da prática totalitários: aumenta-se maldosamente a intensidade e a gravidade de nossos problemas, dá-se-lhes um sentido massificador que os coloca como a realidade última dos atuais tempos e, em verdade, como culpa dos atuais tempos, em particular exatamente da democracia, dos direitos humanos, da consciência racionalizada e secularizada, da *práxis* política. Senão vejamos. Dois em cada três brasileiros acreditam que “direitos humanos defendem mais os bandidos”, informa a pesquisa Pulso Brasil, da empresa Ipsos, realizada em abril de 2018. Contraditoriamente, 63% dos entrevistados são a favor dos direitos humanos, o que revela um desconhecimento sobre a real aplicação dos direitos humanos no país¹. No mesmo diapasão, poucos cidadãos conhecem a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948. Ademais, uma minoria conhece a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, assumida como núcleo normativo – e legada a todos nós, herdeiros da modernidade – pela Revolução Francesa de 1789.

O que essa situação contraditória referente a democracia, aos direitos humanos e à vida política hodiernos pode revelar? Exatamente o fato de que há um desconhecimento e uma desinformação fortes o suficiente – e certamente produzidos politicamente – para minar a importância, a validade e o alcance

1 CERSOSIMO, Danilo. 63% dos brasileiros são a favor dos direitos humanos Ipsos, maio 2018. Disponível em: <<https://www.ipsos.com/pt-br/63-dos-brasileiros-sao-favor-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 12 ago. 2018.

desses conteúdos normativo-institucionais fundamentais para a constituição, a maturação e a evolução de uma sociedade democrática e de uma ordem internacional minimamente igualitária e universalista, igualitária porque universalista. Assim, com todas as ressalvas ao sentido e à dinâmica do processo de modernização ocidental e ao seu teor universalista, de cuja crítica não podemos abdicar, afirmamos que esses valores normativos próprios à modernidade e calcados na noção de racionalismo ocidental ainda têm importância e, principalmente, continuam sendo a tábua de salvação para nossos problemas sociais, problemas esses que não representam o fim dos tempos para a modernidade e nem nossa completa degeneração normativo-antropológica, mas uma situação que nós, indivíduos, grupos sociais, coletividades, povos enfrentamos ao longo de nossa evolução, situação localizada, não-sistêmica – até porque, se não tivéssemos problemas comuns, não precisaríamos nem de política, nem de utopia e nem de intervenção científica (estas existem porque tempos problemas e desafios comuns, assim como perspectivas normativas e utópicas intersubjetivas). Ora, é exatamente como reação àquela tendência descrita no início do texto, a saber, do crescimento e da consolidação de uma consciência e de uma prática totalitárias que se assumem como salvíficas e iluminadas frente ao grosso dos cidadãos e das cidadãs, e que baseiam suas proposições e suas intervenções teórico-políticas na correlação de conservadorismo político-cultural e de violência sócio-institucional, que a presente coletânea encontra seu sentido, uma vez que reconhece que a publicização das informações e das perspectivas político-normativas sobre a democracia, a produção acadêmica e sua veiculação ao cotidiano de vida são fundamentais para a crítica, a desconstrução e o esclarecimento dos exageros assumidos pelo conservadorismo em sua compreensão de democracia, de direitos humanos e de *práxis* política. Aqui, não somente a informação e sua publicização são importantes para a defesa e a maturação da democracia, mas também a prática cotidiana dessa mesma democracia, uma atitude de diálogo, de intervenção e de interação maduros, isto é, feitos em igualdade de condições, atenciosos e intensos, mas sempre assumindo a importância e o caráter inultrapassável política e normativamente falando dos

valores universalistas próprios à cultura racionalista e ao Estado democrático de direito (e os direitos humanos, a democracia e a ação política situam-se aqui), tal como pudemos ver pela passagem de Jacques Derrida que abre esta coletânea.

Há esperança, temos esperança! A situação não degradingolou, não nos degeneramos, não estamos perdidos. Temos, como sociedade, conquistas incríveis e, naturalmente, problemas pungentes, mas estamos no controle e, por meio da democracia, dos direitos humanos, da *práxis* política e do universalismo pós-metafísico (para usar um tempo próprio à filosofia contemporânea), podemos resolvê-los gradativamente. Em todos os casos, a violência redentora de supostos iluminados não será jamais a opção da mudança qualitativa que se espera de todos/as nós, de nossas sociedades, da ordem internacional. É com essa crença e com a intenção de juntar-se ao diálogo e à interação democráticos que o *Jus Gentium* – Grupo de Estudos e Pesquisas em Direito Internacional, o Grupo de Pesquisa em Ética, Estética e Filosofia da Literatura e o Grupo de pesquisa em Teoria Política Contemporânea, da Universidade Federal de Rondônia, apresentam ao público interessado esse trabalho coletivo – coletivo porque reconhece a importância do debate plural e da complementação propiciada pela participação de todos/as que, como núcleo da democracia, é o único fundamento para o poder, para a legitimidade institucional, a única base para a transformação social. Também queremos agradecer profundamente ao financiamento do projeto de pesquisa, por parte da FAPERO/CAPES, que tornou possível a publicação deste trabalho.

Os/as organizadores/as

Porto Velho (RO), agosto de 2018.



Direitos humanos em cordéis: entrevista com Jarid Arraes

Jarid Arraes
Luana Pagung
Vitor Cei

Os textos de Jarid Arraes, que têm como motivo condutor a defesa dos Direitos Humanos, com especial enfoque no racismo, na diversidade sexual e na luta das mulheres, tornam-na autora de difícil classificação em gêneros ou especialidades estanques, realizando antes uma provocadora mescla, em que se cruzam os folhetos de cordéis com a literatura e a história, a poesia e o jornalismo, a ficção e o testemunho.

A autora cearense, que nasceu em Juazeiro do Norte em 1991, cresceu em meio a uma família de escritores, sobretudo pela influência do seu avô, Abraão Batista, e de seu pai, Hamurabi Batista, ambos cordelistas e xilogravadores. Em sua trajetória profissional, Jarid participou de coletivos regionais, como o *Pretas Simoa* (Grupo de Mulheres Negras do Cariri) e o FEMICA (Feministas do Cariri), fundado por ela. Em dezembro de 2014 mudou-se para São Paulo, onde, em outubro de 2015, criou o *Clube da Escrita Para Mulheres*, projeto que se expandiu em 2017 e se tornou um coletivo, contando com a participação de outras escritoras.

Começou a publicar seus escritos em 2011, em sites e revistas como *Mulher Dialética*, *Blogueiras Feministas*, *Blogueiras Negras*, *Questão de Gênero*, *Revista Fórum*, *Caros Amigos*, *Revista Parênteses*, *Revista Gueto* e *Blooks*. Além disso, já assinou mais de 60 folhetos de cordéis, todos engajados, sempre trazendo protagonistas mulheres.

Em 2015, a autora publicou *As Lendas de Dandara*, seu primeiro livro em prosa, com edição independente que contou com ilustrações de Aline Valek. Em 2016, saiu uma segunda edição pela Editora de Cultura. O livro, que resgata a história de Dandara dos Palmares, apresentada como esposa de Zumbi dos Palmares, tem a proposta de misturar lendas e fantasia com

fatos históricos sobre a luta quilombola no período da escravidão no Brasil.

Em junho de 2017, ela lançou o livro *Heroínas Negras Brasileiras em 15 cordéis*, pela Pólen Livros. A obra resgata biografias de grandes mulheres negras que marcaram a história do país, como Antonieta de Barros, Carolina Maria de Jesus, Tereza de Benguela, Laudelina de Campos, entre outras.

Na entrevista que segue, Jarid Arraes comenta sobre seu processo criativo, sua trajetória e a recepção de sua obra; avalia a importância da abordagem literária de questões étnicas e de gênero, tanto para adultos quanto para crianças; comenta ainda a atual situação política no Brasil, os desafios das mulheres e a necessidade de resistência.

A entrevista nos foi concedida em outubro de 2017, como atividade do projeto de extensão “Notícia da atual literatura brasileira: entrevistas”, que é um esforço no sentido de mapear a literatura brasileira do início do século XXI a partir da perspectiva dos próprios escritores.

Através da realização e publicação de uma série de entrevistas com autores de todas as regiões do país, o projeto “Notícia da atual literatura brasileira: entrevistas” pretende constituir-se em atividade voltada para a formação de leitores da literatura brasileira contemporânea, além de oferecer um material de pesquisa para os futuros críticos e historiadores da literatura produzida no país no início do século XXI. Registrado na Universidade Federal de Rondônia, sob a coordenação de Vitor Cei, o projeto pluri-institucional conta com a subcoordenação dos professores André Tessaro Pelinser (UFRN), Letícia Malloy (UERN) e Andréia Delmaschio (IFES).

Confira a entrevista.

Pagung e Cei: Cada escritora possui método e estilo próprios. Você poderia comentar sobre as opções formais que norteiam seu projeto literário e também descrever o seu processo criativo na escrita de narrativas, poesias e cordéis? Como ocorrem os trânsitos que você promove entre essas diferentes linguagens?

Arraes: Acho que a prosa e os cordéis têm em comum um maior planejamento do que as poesias. Quando decido escrever prosa ou cordel (o que é sempre uma decisão prática, organizada, com uma ideia já estruturada na cabeça), eu apenas crio um hábito de escrita com horários mais demarcados, com um tempo de duração mais definido. Nesses dois casos, eu “funciono” melhor assim. Então eu sento, começo a escrever e termino. Com a prosa, claro, esse tempo até o término é mais longo, e a prosa envolve constantes revisões, mas com o cordel é bem mais simples. Provavelmente por causa da minha profunda familiaridade com o cordel, eu tenho muita facilidade em escrevê-lo. Daí eu escolho um domingo para escrever entre 5 e 10 cordéis novos, sento, e só levanto quando termino. Geralmente é rápido, só demora mais quando vou escrever cordéis biográficos, porque preciso trabalhar com datas, nomes de pessoas e lugares reais, o que é mais difícil de rimar. Já a poesia é muito mais espontânea, depende de algo que vejo, sinto ou penso, e que “de repente” me chega iniciado. Não gosto de chamar isso de inspiração, acho que é um processo natural do cérebro, o de juntar referenciais, informações, de elaborar sentimentos, pensar sobre as coisas e transformar tudo isso em poesia, que é uma intenção sempre presente. Desses três estilos, a poesia é a mais pessoal, a que mais revela sobre mim, e é a que escrevo a qualquer momento. Vendo série, no táxi, trabalhando, de repente, ou de acordo com meu humor, etc.

Pagung e Cei: Você teve forte contato com a literatura desde a infância e começou a publicar seus escritos aos 20 anos de idade. Como se deu a passagem da leitora para a escritora? Houve um momento inaugural ou o caminho se fez gradualmente?

Arraes: Acho que o caminho foi gradual, porque eu passei por estilos diferentes de escrita até encontrar, mais ou menos, o que quero fazer principalmente. Digo “mais ou menos” porque não pretendo escolher um caminho só e abandonar os outros, acho só que é algo que depende do momento que estou vivendo. Eu comecei escrevendo adolescente, mas tudo era muito exercício, muito cópia dos poetas que eu lia, e depois, aos 19/20 eu comecei a escrever o que eu chamo de “textos de opinião”,

sobre Direitos Humanos, na internet. Foi isso que abriu as portas para as outras formas de escrita, porque foi um processo de aprender a compartilhar com o mundo e perder o controle sobre o que eu escrevia. Em seguida veio o cordel, depois a prosa, depois a poesia. Então foram estágios necessários, partindo de onde eu me sentia mais segura, até um ponto em que eu sou mais pessoal.

Pagung e Cei: Historicamente, presenciamos um silenciamento da voz da mulher, especialmente da mulher negra. No caso do cordel, o espaço das mulheres é ainda mais restrito. Como o machismo e o racismo presentes na sociedade brasileira em geral e no meio cordelista em particular afetam a sua escrita? Qual é a importância da tomada desse espaço por uma mulher?

Arraes: O machismo afeta minha escrita me tornando muito consciente do que faço, muito preocupada com o aspecto coletivo do que faço. Eu tenho total consciência do que eu represento, sobretudo quando consigo abrir espaços, conquistar coisas inéditas. Então meu trabalho é coletivo, é pensado para o coletivo, é pensado para que outras mulheres consigam colher vantagens a partir do que eu lutei, publiquei, discuti, etc.

Também tem a questão das histórias, da minha visão de mundo, das minhas experiências pessoais. E isso é algo que todo escritor experiencia e escreve a partir de, por mais que negue. As coisas que escrevemos (todos nós) estão empapuçadas da nossa visão de mundo, dos nossos sentimentos, do lugar de onde viemos, da nossa cultura, família, ou seja, de quem somos. Então a obra de um homem não é menos política porque ele pensa que não. É tanto quanto a minha. A diferença é que não me faço de sonsa e sei. Então faço o exercício de pesquisar, refletir, de criar personagens que não sejam estereótipos ou clichês que revelam meus preconceitos.

No caso da poesia, elas estão explicitamente falando de questões sociais e políticas que muitas vezes fazem parte da vida de muitas e muitas mulheres (e homens também, claro): loucura, abuso, identidade, a relação com o corpo, as portas fechadas. Aliás, essas portas fechadas são o maior exemplo de como o machismo afeta meu trabalho. Porque mulheres são

menos convidadas, menos premiadas, menos reconhecidas, menos publicadas. Lógico que isso me afeta. Sei disso e luto contra isso o tempo inteiro. Por isso criei o Clube da Escrita Para Mulheres.

Pagung e Cei: No seu trabalho, como local de fala e objeto de escrita, abordar a pauta das mulheres negras surge como uma presença marcante. Em suas obras, tanto nos cordéis (como *Heroínas Negras Brasileiras*) quanto no livro *As Lendas de Dandara*, o resgate do papel das mulheres negras na história do Brasil é um importante mote. Você também foi responsável por criar o Clube da Escrita Para Mulheres, em 2015. Como surgiram essas ideias e como foi o processo de pesquisa para esses trabalhos? Qual é a importância da abordagem literária de questões étnicas e de gênero?

Arraes: Hoje vejo que *As Lendas de Dandara* e *Heroínas Negras Brasileiras*, além dos cordéis, foram estágios que precisei viver, na minha literatura, para comunicar de onde eu venho e quem eu sou. A ideia deles surgiu porque eu precisava escrever o que eu gostaria de ter lido quando adolescente, quando a literatura entrou com força total na minha vida, e também agora. Porque ainda agora esse tipo de obra não é publicada e encontrada. Então fiz, porque não tinha muitas outras alternativas, levando em consideração essa coceira política e coletiva que carrego comigo.

Já o Clube da Escrita Para Mulheres nasceu da necessidade de me fortalecer e fortalecer outras. Porque, como eu disse, mulheres são menos publicadas, menos premiadas, menos convidadas para eventos. Mulheres enviam menos originais para editoras, se autopublicam menos. É uma questão de autoestima, de autopercepção que é distorcida pelas lentes do machismo que colocam na gente. O Clube tem essa proposta de escrevermos juntas, trocamos apoio. A gente faz exercícios técnicos de escrita, também criamos livremente, trocamos opinião sobre o que a outra escreveu, debatemos sobre o mercado editorial, os prêmios e eventos, e isso tem criado uma rede de muito fortalecimento. O Clube completa 2 anos agora em outubro de 2017 e já rendeu muita publicação. Em zines,

em antologias, pela internet e também um romance, o *Beijos no Chão*, da Dani Costa Russo. A Dani começou como participante do Clube, depois de nove meses publicou seu livro e agora é uma das coordenadoras do projeto. Acho que esse exemplo explica muito bem o que o Clube é.

Pagung e Cei: Você possui uma coleção especial de cordéis para o público infantil. Quais foram as suas motivações para preparar um conteúdo voltado para crianças que aborde as diversidades social, étnica e de gênero? E quais são as especificidades no preparo do texto para esse público?

Arraes: Quando eu era criança, eu tinha uma relação muito próxima com os livros. Aprendi a ler em casa, porque minha mãe lia para mim e comigo. Mas as histórias eram de princesas europeias, loiras, magras. Ou eram fábulas também europeias. Claro que eu não sabia dizer que a origem disso tudo era a Europa, mas eu sabia que nenhum personagem se parecia comigo e soube, aos poucos, que nada do que era africano chegava até minhas mãos. Então com os cordéis quis criar as histórias que eu não li quando eu mais precisava delas. Meninas que não querem ser princesas, ou princesas de cabelos crespos mágicos, bailarinas gordas, histórias que tem uma origem africana, enfim. São só outras histórias que possibilitam que as crianças se enxerguem muito mais nesses mundos fantásticos. Isso faz muita diferença. E eu não tento fazer nada muito diferente em termos de linguagem, porque eu não convivo muito com crianças, mas eu não acho legal subestimá-las. Escrevo com palavras acessíveis, mas não trato as crianças como incapazes de entender, questionar ou até pesquisar no dicionário (como eu fazia), a depender da idade.

Pagung e Cei: Você começou a publicar seus escritos no blog *Mulher Dialética* e depois passou a colaborar em outros sites, como o *Blogueiras Feministas*, o *Blogueiras Negras* e a *Revista Fórum*. As novas tecnologias exercem alguma influência ou interferência em sua escrita? O que mudou na (e para a) literatura com o advento da internet?

Arraes: Acho que o que muda é que eu sei que não dependo de ninguém para publicar o que escrevo. Sei que posso criar um blog, publicar um *e-book*, fazer um vídeo lendo, uma *live* nas redes sociais, e que minhas obras chegarão até as pessoas. Mesmo que a editora x ou y, que o mercado merda (porque é uma merda) tente me barrar.

Hoje não tenho essa dificuldade de forma tão intensa, porque há editoras interessadas no meu trabalho e que querem me publicar. São editoras menores, muitas vezes temos alguns problemas de distribuição, mas já estou nas livrarias e sei que se eu mostrar meu livro de contos (já escrito) ou de poesias (terminando de escrever), tenho editoras que gostariam de me publicar. Porém, se elas deixassem de existir, se de repente eu ficasse novamente sozinha, eu teria a internet, faria projetos, criaria rodas de conversa no parque. Eu me faria ser lida de qualquer jeito. Mas isso é uma característica minha e que tento transmitir para outras pessoas, essa coisa de não depender das autoridades literárias, de não esperar pelo mercado, mas de tentar construir novas lógicas.

Pagung e Cei: Entre 2013 e 2016 você foi colunista da *Revista Fórum*, escrevendo no blog *Questão de Gênero* e publicando matérias sobre Direitos Humanos e temas afins. Em que medida a obrigatoriedade de manter um exercício de reflexão constante em um espaço como o da revista pode contribuir para a escrita literária?

Arraes: Eu acho que esse tempo em que passei escrevendo sobre Direitos Humanos teve um ponto positivo e um ponto negativo: o positivo é que eu cresci muito como ser humano, como pessoa; meu caráter se expandiu, melhorou, me tornei alguém muito mais empática, muito mais compreensiva e interessada no outro, em ouvir o outro. O que certamente é uma vantagem para escrever, porque você cria personagens melhores, mais reais, mais diversos, mais complexos e mais humanos. O lado negativo é que a escrita mais criativa ficou muito de lado. Eu tinha prazos para cumprir, era meu trabalho, e eu tinha que ficar o tempo todo no modo reação. Acontecia uma desgraça e eu ia lá falar minha opinião sobre ela. Era um tanto tóxico, mentalmente

exaustivo, acabava com a saúde. Mas foi um período que me abriu muitas portas, que me trouxe a coragem de compartilhar o que eu pensava e escrevia com o mundo. Foi nesse trabalho que aprendi que o que você escreve, uma vez publicado, não te “pertence” nunca mais. Vira interpretação, sentimento e opinião dos outros. Ser escritora é fazer as pazes com isso e encontrar beleza nisso.

Pagung e Cei: Como você experimenta o ato de recitar? Recitar é recriar?

Não me acho muito boa em recitar, mas tenho me exercitado porque quero que meu livro de poesias seja mais do que palavras em páginas de papel. Acho que recitar dá uma vida e uma potência muito grande para o que você escreveu. É pela voz que você sente a intenção, o sentimento, a dor, a força. Não sei se é recriar, mas é abrir muito mais o seu íntimo.

Pagung e Cei: Quais são os principais desafios para a edição de novas escritoras e cordelistas no Brasil de hoje?

Arraes: O maior desafio é que as editoras são cheias de gente machista e racista, que só publicam os conhecidos, os nomes já estabelecidos, e quando publicam pessoas novas, largam essas pessoas (e suas obras) às moscas. Tenho amigas que foram publicadas por grandes editoras, mas que foram praticamente abandonadas, sem nenhum tipo de promoção, publicidade, apoio. É ridículo. E no caso do cordel, ele só é reconhecido quando vira livro. Ninguém se importa com a tradição dos folhetos e da autopublicação – óbvio, não é lucrativa para o monopólio de certas editoras. Então é muito difícil que você encontre o cordel em pé de igualdade com outros estilos literários. Os principais desafios são impostos pelo mercado, pelas editoras, pelas curadorias preguiçosas. Essa é a verdade. Choram, reclamam que está ruim, mas se publicassem coisas diferentes, que não fosse esse mais do mesmo vergonhoso, quem sabe despertassem o interesse de mais pessoas, né? Já deu, gente. Melhorem.

Pagung e Cei: Diante do panorama da literatura brasileira atual, o que você vê? Que autores você tem lido? Há outras cordelistas mulheres que você gostaria de recomendar, assim como autoras negras? Gostaríamos que você nos falasse um pouco sobre suas principais, inquietações e estímulos em face da produção literária – sobretudo poética – brasileira contemporânea.

Arraes: Eu tenho lido autoras independentes, tenho lido principalmente mulheres, e feito o exercício constante e ininterrupto de comprar livros de autoras, em qualquer estilo que seja. Eu sento no chão das livrarias, diante da estante de poesia, e cato os livros que são de poetisas mulheres – porque é muito difícil encontrá-los. Eu publico no meu Instagram todas as leituras que faço, os livros que encontro, porque acredito na importância de apoiar, divulgar, promover. Eu também coleciono literatura africana, saio procurando, pesquisando. Toda mulher negra que publique um livro e eu saiba disso, vou apoiar, vou comprar. Posso gostar ou não, mas vou apoiar. Até porque gostar é subjetivo. Nesses últimos meses, li muitos livros (e *e-books*) de contos e poesias, porque estava escrevendo um livro de contos e estou agora terminando meu livro de poesias. Então gosto de entender o que tem sido publicado, o que as pessoas curtem ler, quais são os temas da poesia contemporânea. Recomendo as independentes: Dani Costa Russo, Pilar Bu, Lâmia Brito, Carina Castro, Luiza Romão. Recomendo a Aline Valek, que faz um trabalho independente impecável, mesmo já sendo publicada por editora grande. Recomendo editoras pequenas, como a Pólen, a Urutau, a Malê. Recomendo cordelistas como a Salete Maria, projetos de cordel online como o *Um Repente Por Dia*. Aconselho que me sigam no Instagram e assinem minha *newsletter*, que eu faço uma chuva de livros que nem sempre são lidos (outros bastante populares) e tendo dar prioridade às mulheres. Leio homens também, principalmente os independentes, os negros, os que escrevem coisas que me tocam.

Ainda estou refletindo sobre tudo que tenho percebido, sabe? É gritante que a poesia brasileira hoje – publicada por grandes editoras – é branca, escrita por pessoas brancas. É gritante que se publica quem se conhece, quem está “nos meios”, quem é indicado. Quem não sabe disso, gente? Acho

inquietante que tudo me pareça tão parecido, como se poesia boa tivesse que se enquadrar numa fórmula, ou num estilo único, e todo o resto é ruim. Esses dias falei, no Twitter, que tem livro de poesia que eu leio e que eu entendo o mais absoluto e desconcertante nada. Não gosto. Quero que a literatura converse comigo, exponha meus podres, me desgrace a cabeça. Gosto de compreender, gosto que a literatura seja feita para ser lida, não pra ser exibida hermética e intocável. Foda-se isso. Mas é o que falei: vai lá na Livraria Cultura, por exemplo. Procura mulher na estante de poesia. Procura gente negra. Você vai ter que fazer como eu: sentar no chão e gastar umas duas horas procurando, folheando. E vai sair de lá com uns dois livros, porque parece que você já tem tudo. É um porre.

Pagung e Cei: Você está escrevendo algum livro no momento? Possui projetos que envolvam outros gêneros literários?

Arraes: Agora estou trabalhando no meu primeiro livro de poesias (que não são poesias de cordel). É um livro muito pessoal, pesado e político. Tenho um livro de contos pronto, que ainda vou decidir o que fazer com ele e quando. E, claro, o cordel sempre está no quadro. As pessoas leem meus cordéis, compram demais, usam em escolas, querem muito, me chamam para eventos, oficinas, então o cordel é a constância na minha vida.

Pagung e Cei: Atualmente, no Brasil e no exterior, vivemos a ascensão de uma onda reacionária que traz em si matizes racistas, fascistas, misóginos e homofóbicos. Gostaríamos que você nos ajudasse a compreender: onde estava guardada tanta monstruosidade? Houve um ponto ou marco crucial para a detonação de uma circunstância como esta que vivemos hoje? O que você imagina ou espera como desfecho do atual estágio da humanidade?

Arraes: Bom, acho que estou tão confusa quanto qualquer outra pessoa sensata. Não tenho a resposta, tenho muito mais perguntas. Mas sei que é consequência dos nossos avanços. A gente caminha dois passos e volta um, sempre foi assim, não

ouso dizer que sempre será. Mas é isso, a gente luta por direitos, por melhorias, por diversidade, por liberdade, e os reacionários reagem, querem impedir. Pior é que são mesmo maioria, porque é cômodo pensar o mesmo de sempre, continuar acreditando naquilo que foi ensinado por nossos avós, pelos anos 40, pela televisão, por certas revistas. É cômodo. É mais trabalhoso refletir, se abrir para o diferente, pesquisar de verdade, estudar, se confrontar com o monstro dentro de si. E esse monstro está dentro de todos nós, sabe? Mesmo de quem se diz pró-mulher-LGBT-negros-pessoas-com-deficiência-etc. É um exercício constante. E quem tem o poder, quem está fazendo as leis, bom... não quer se exercitar, né? Quer ganhar a grana fácil, roubar a grana fácil e fazer coisas que atendem aos seus próprios interesses. É claro que religiosos querem que o país vire uma teocracia. Imagina o quanto de dinheiro que não vão ganhar, mais do que já ganham?

É assustador, principalmente porque percebo uma certa passividade das pessoas que não concordam com os retrocessos. É que estamos todos tão perplexos. Estamos todos aprendendo também. Eu não sei, eu só espero fazer minha parte de alguma forma.

Referências

ARRAES, Jarid. *Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéias*. São Paulo: Pólen, 2017.

_____. *As Lendas de Dandara*. 2ª ed. São Paulo: Editora de Cultura, 2017.

RUSSO, Dani Costa. *Beijos no Chão*. São Paulo: Direito de Expressão, 2016.

Política de reconhecimento²

Charles Taylor

A variedade de vertentes na política contemporânea depende, e até mesmo exige, *reconhecimento*. A necessidade pode ser discutida, [e] é uma das forças motoras por trás de movimentos nacionalistas na política. E ela luta se tornou importante de várias maneiras nas políticas atuais, em nome dos grupos minoritários ou subalternos, em algumas formas de feminismo e no que hoje se chama de políticas do “multiculturalismo”.

A exigência de reconhecimento nos últimos casos é dada pela urgência em razão do suposto vínculo entre reconhecimento e identidade, onde este último termo designa algo como a compreensão das pessoas sobre quem elas são, das suas características fundamentais que as definem como seres humanos. A tese é que nossa identidade é parcialmente moldada pelo reconhecimento ou por sua ausência, a frequente *falta de reconhecimento* [*misrecognition*] dos outros, e então a pessoa ou grupo de pessoas podem sofrer [um] dano real, [uma] real distorção, se a pessoa ou sociedade ao seu redor lhes refletir uma imagem confinante, degradante ou desprezível de si mesmos. Desconhecimento ou falta de reconhecimento pode infligir danos, pode ser uma forma de opressão, aprisionar alguém em um enganador, distorcido e reduzido modo de ser.

Portanto, algumas feministas têm concordado que mulheres em uma sociedade patriarcal têm sido induzidas a adotar a imagem depreciativa de si mesmas. Elas têm internalizado uma imagem de sua própria inferioridade, de modo

² Este trabalho do Professor Charles Taylor foi (re)publicado no livro TAYLOR, Charles, APPIAH, K. Anthony, HABERMAS, Jürgen, ROCKEFELLER, Steven C., WALZER, Michael, WOLF, Susan. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, editado e organizado por Amy Gutmann, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73. Agradecemos a autorização dada pelo autor para que fizéssemos a tradução e publicação de seu trabalho. Tradução de Deborah C. Biet de Oliveira e Marcus V. X. de Oliveira.

que mesmo quando caem alguns dos obstáculos para o seu avanço, elas se encontram incapazes de tirar vantagens das novas oportunidades. E no meio disso, elas estão condenadas a sofrer a dor da baixa autoestima. Um ponto análogo foi feito em relação aos negros: que a sociedade branca tem projetado por gerações sobre eles uma imagem humilhante, que alguns não foram capazes de resistir a adotá-las. Sua própria autodepreciação, nesse aspecto, torna-se um dos mais potentes instrumentos para a sua própria opressão. Sua primeira tarefa deveria ser [a de] se livrar dessa identidade imposta e destrutiva. Recentemente, um ponto similar foi feito em relação aos indígenas e pessoas colonizadas em geral. Sustenta-se que desde 1492, os europeus projetaram em com relação a essas pessoas uma imagem de inferioridade, “incivilizada”, e através da força da conquista muitas vezes conseguiram impor essa imagem sobre os conquistados. A figura de Calibã tem sido usada para epitomar esse retrato do desprezo esmagador aos nativos do Novo Mundo.

Dentro dessa perspectiva, [o] falso reconhecimento mostra não somente falta de respeito. Isso pode infligir uma grave ferida, selando suas vítimas com uma autodepreciação incapacitante. O reconhecimento devido não é apenas uma cortesia que devemos às pessoas, é uma necessidade vital do ser humano.

A fim de examinar algumas das questões que aqui surgiram, eu gostaria de dar um passo para trás, distanciar-me um pouco, e perceber como esse discurso sobre reconhecimento e identidade se tornou familiar ou pelo menos compreensível para nós. Mas isso não foi sempre assim, e nossos ancestrais a um par de séculos atrás teriam nos encarado sem compreender se tivéssemos usado esses termos em seu atual sentido. Como foi que nós começamos isso?

Hegel vem à mente, com sua famosa dialética do senhor e do servo. Essa é uma etapa importante, mas nós precisamos voltar um pouco mais para ver como essa passagem veio a ter o sentido que tem. O que mudou para que esse tipo de afirmação tivesse sentido para nós?

Nós podemos distinguir duas mudanças que, juntas,

fizeram a preocupação moderna com identidade e reconhecimento se tornar inevitável. O primeiro foi o colapso das hierarquias sociais, que costumavam ser baseadas em honra. Estou usando *honra* no sentido do antigo regime que está intrinsecamente ligado às desigualdades. Para que alguns tenham honra, nesse sentido, é essencial que muitas pessoas não a possuam. Esse é o sentido que Montesquieu usa para descrever a monarquia. Honra é intrinsecamente uma questão de “préférences”³. É com esse sentido que nós usamos o termo quando falamos de honrar a alguém lhe dando um prêmio público, por exemplo, a Ordem do Canadá. Evidentemente [que] esse prêmio perderia o seu valor se amanhã decidíssemos dá-lo a todos os canadenses adultos.

Contra essa noção de honra, nós temos a noção moderna de dignidade, hoje usada em um sentido universalista e igualitário, onde falamos da inerente “dignidade dos seres humanos”, ou da dignidade dos cidadãos. A premissa aqui subjacente é que todos compartilham “isso”⁴. É obvio que este conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, e é inevitável que o antigo conceito de honra fosse suplantado. Mas isso também significa que as formas de igual reconhecimento têm sido essenciais em uma cultura democrática. Por exemplo, que todos sejam chamados de “senhor”, “senhora” ou “senhorita”, ao invés de [somente] algumas pessoas serem chamadas de “lorde” ou “lady” e outros simplesmente por seus sobrenomes – ou, ainda mais humilhante, pelos seus nomes próprios – foi considerado essencial em algumas sociedades democráticas, como os Estados Unidos. Mais recentemente, por razões semelhantes, “Mrs.” e “Miss” foram substituídos por “Ms.”. A democracia deu início a uma política de reconhecimento

3 Nota de rodapé 1: “*La nature de l’honneur est de demander des préférences et des distinctions...*”, Montesquieu, *De l’esprit des lois*, Livro 3, capítulo 7.

4 Nota de rodapé 2: O significado desse deslocamento da “honra” para “dignidade” foi discutido de forma bastante interessante por Peter Berger em seu “On the Obsolescence of the Concept of Honour” in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), pp. 172–81.

igualitário, que assumiu diversas formas ao longo dos anos, e agora retornou sob a forma de lutas igualitárias para culturas e gêneros.

Mas a importância do reconhecimento foi modificada e intensificada pela nova compreensão da identidade individual que emerge no final do século XVIII. Podemos falar de uma identidade *individualizada*, que é particular para mim, e que eu descubro em mim mesmo. Esta noção surge junto com um ideal, o de ser fiel a mim mesmo e ao meu próprio modo particular de ser. Seguindo o uso dado por Lionel Trilling em seu brilhante estudo, vou falar disso como o ideal de “autenticidade”⁵. Isso ajudará a descrever em que consiste e como surgiu. Uma maneira de descrever seu desenvolvimento é ver seu ponto de partida na noção do século XVIII de que os seres humanos são dotados de um senso moral, um sentimento intuitivo para o que é certo e errado. O ponto original desta doutrina era combater uma visão contrária, que conhecer o certo e o errado era uma questão de calcular as consequências, em particular, as que se referiam às recompensas e castigos divinos. A ideia era que entender o certo e o errado não era uma questão de mro cálculo, mas estava ancorado em nossos sentimentos⁶. A moralidade tem, em certo sentido, uma voz interior.

A noção de autenticidade nesta ideia desenvolve-se a partir de um deslocamento do acento moral. Na acepção original, a voz interior era importante porque nos dizia o que era a coisa certa a se fazer. Estar em contato com nossos sentimentos morais aqui era importante como um meio para o fim de se agir corretamente. O que chamo de deslocamento do acento moral ocorre quando o contato com nossos sentimentos assume um significado moral independente e crucial. Ele vem a ser algo que temos de alcançar, se quisermos ser verdadeiros e seres

5 Nota de rodapé 3: Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (New York: Norton, 1969).

6 Nota de rodapé 4: Discuti o desenvolvimento dessa teoria de forma mais aprofundada a partir do trabalho de Francis Hutcheson, que se fundou na obra do Conde de Shaftesbury e seu antagonismo com a teoria de Lock em *Sources of Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), capítulo 15.

humanos integrais.

Para verificar o que há de novo aqui, temos que ver a analogia com as visões morais anteriores, em que estar em contato com alguma fonte – por exemplo, Deus, ou a Ideia do Bem – era considerada essencial para ser um ser completo. Mas agora a fonte com a qual precisamos nos conectar está profundamente dentro de nós. Esse fato faz parte da massiva virada subjetiva da cultura moderna, uma nova forma de interioridade, na qual passamos a pensar em nós mesmos como seres com profundidade interior. A princípio, essa ideia de que a fonte está dentro não exclui a nossa relação com Deus ou as Ideias; pode ser considerada a nossa maneira adequada de nos relacionarmos com eles. Em certo sentido, pode ser visto apenas como uma continuação e intensificação do desenvolvimento inaugurado por Santo Agostinho, que viu o caminho para Deus como uma passagem por nossa própria autoconsciência. As primeiras variações desta nova visão eram teístas, ou pelo menos panteístas.

O mais importante escritor filosófico que ajudou a trazer essa mudança foi Jean-Jacques Rousseau. Acho que Rousseau é importante não porque ele tenha inaugurado a mudança; em vez disso, eu diria que sua grande popularidade vem em parte de sua articulação de algo que já vinha ocorrendo na cultura. Rousseau frequentemente apresenta a questão da moralidade como se seguissemos uma voz da natureza que nos é interior. Esta voz é muitas vezes afogada pelas paixões que são induzidas por nossa dependência dos outros, sendo o principal o *amour propre*, ou orgulho. Nossa salvação moral vem da recuperação do autêntico contato moral com nós mesmos. Rousseau até dá um nome ao contato íntimo consigo mesmo, mais fundamental do que qualquer visão moral, que é fonte de tal alegria e contentamento: “le sentiment de l’existence”⁷.

7 Nota de rodapé 5: “Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles

O ideal de autenticidade torna-se crucial devido a um desenvolvimento que ocorre depois de Rousseau, que eu associo com o nome de Herder – mais uma vez, como seu mais precoce e principal articulador, e não seu originador. Herder propôs a ideia de que cada um de nós tem uma maneira original de ser humano: cada pessoa tem sua própria “medida”⁸. Esta ideia penetrou profundamente na consciência moderna. É uma ideia nova. Antes do final do século XVIII, ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tinham esse tipo de significado moral. Há um certo modo de ser humano, que é à *minha* maneira. Sou chamado a viver minha vida desta maneira, e não imitando a vida de outra pessoa. Mas essa noção dá uma nova importância a ser fiel a mim mesmo. Se eu não sou, sinto falta de parte da minha vida; sinto falta do que é ser humano para *mim*. Este é o poderoso ideal moral que chegou até nós. Atribuí importância moral a uma espécie de contato comigo, com minha própria voz interior, que ele vê como estando em perigo de se perder, em parte por meio das pressões em direção à conformidade exterior, mas também porque ao tomar uma postura instrumental em relação a mim mesmo, posso ter perdido a capacidade de ouvir essa voz interior. Isso aumenta grandemente a importância desse tipo de contato comigo mesmo, introduzindo o princípio da originalidade: cada uma de nossas vozes tem algo único a dizer. Eu não só não deveria moldar minha vida às exigências da conformidade externa; eu sequer consigo encontrar o modelo pelo qual viver fora de mim.

connoissent peu cet état et ne l’ayant goûté qu’imparfaitement durant peu d’instans n’èn conservent qu’une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme”. Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, “Cinquième Promenade,” in *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1959), 1:1047.

8 Nota de rodapé 6: “Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.” Johann Gottlob Herder, *Ideen*, capítulo. 7, seção 1, in *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877–1913), 13:291.

Eu só posso encontrá-lo em mim mesmo⁹.

Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-lo, também estou me definindo. Estou percebendo uma potencialidade que é propriamente minha. Esta é a compreensão de fundo para o ideal moderno de autenticidade, e para os objetivos de autossatisfação e autorrealização em que o ideal é geralmente formulado. Devo notar aqui que Herder aplicou sua concepção de originalidade em dois níveis, não só à pessoa individual entre outras pessoas, mas também aos povos culturais entre outros povos. Assim como os indivíduos, um *Volk* deve ser verdadeiro consigo mesmo, isto é, com sua própria cultura. Os alemães não deveriam tentar ser uma cópia e, inevitavelmente, franceses de segunda categoria, como a patronagem de Frederico o Grande parecia encorajá-los a fazer. Os povos eslavos tiveram que encontrar seu próprio caminho. E o colonialismo europeu deveria ser revertido para dar aos povos do que hoje chamamos de Terceiro Mundo sua chance de serem desimpedidamente eles mesmos. Podemos reconhecer aqui a ideia seminal do nacionalismo moderno, tanto em formas benignas como malignas.

Este novo ideal de autenticidade foi, como a ideia de dignidade, também em parte uma ramificação do declínio da sociedade hierárquica. Naquelas sociedades mais adiantadas, o que nós agora chamamos de identidade foi fixado pela posição social. Ou seja, o pano de fundo que explicava o que as pessoas reconheciam como importantes para si mesmas era em grande parte determinado pelo seu lugar na sociedade, e quaisquer

9 Nota de rodapé 7: John Stuart Mill foi influenciado por esta corrente do pensamento do pensamento romântico quando fez que algo como o ideal de autenticidade fosse o fundamento de seus argumentos mais poderosos em *On Liberty*. Veja, particularmente, o capítulo 3, em que ele argumenta que precisamos de algo mais do que uma capacidade de “imitação simiesca”: “A person whose desires and impulses are his own—are the expression of his own nature, as it has been developed and modified by his own culture—is said to have a character.” “If a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself, but because it is his own mode.” John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 73, 74, 83.

papéis ou atividades ligadas a essa posição. O nascimento de uma sociedade democrática não elimina por si só esse fenômeno, porque as pessoas ainda podem se definir por seus papéis sociais. O que, no entanto, enfraquece decisivamente esta identificação socialmente derivada é o ideal da própria autenticidade. Como isso emerge, por exemplo, com Herder, isso me convida a descobrir meu próprio modo original de ser. Por definição, esse modo de ser não pode ser derivado socialmente, mas deve ser gerado interiormente.

Mas, na natureza do caso, não algo como geração interior, monologicamente compreendida. Para entender a estreita ligação entre identidade e reconhecimento, temos que levar em conta uma característica crucial da condição humana que se tornou quase invisível pela inclinação esmagadoramente monológica da filosofia moderna majoritária.

Esta característica crucial da vida humana é o seu caráter fundamentalmente *dialógico*. Tornamo-nos agentes humanos completos, capazes de nos compreender e, portanto, de definir nossa identidade, através da aquisição de ricas formas de expressão das linguagens humanas. Para os meus propósitos aqui, eu quero tomar a *linguagem* em um sentido amplo, abrangendo não apenas as palavras que falamos, mas também outras formas de expressão pelas quais nos definimos, incluindo as “línguas” da arte, do gesto, do amor e semelhantes. Mas aprendemos esses modos de expressão através de trocas com os outros. As pessoas não adquirem as línguas necessárias para a autodefinição por conta própria. Em vez disso, somos apresentados a elas através da interação com outros que nos importam – o que George Herbert Mead chamou de “outros significativos”¹⁰. A gênese da mente humana não é, nesse sentido, monológica, nem algo que cada pessoa realiza por conta própria, mas dialógica.

Além disso, isso não é apenas um fato sobre a *gênese*, que pode ser ignorado mais tarde. Nós não aprendemos apenas as línguas em diálogo e depois continuamos a usá-las para nossos próprios propósitos. É claro que esperamos desenvolver

10 Nota de rodapé 8: George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

nossas próprias opiniões, perspectivas, posições em relação às coisas e, em grande medida, através da reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam com questões importantes, como a definição de nossa identidade. Definimos nossa identidade sempre em diálogo com, às vezes em guerra contra, as coisas que nossos outros significativos querem ver em nós. Mesmo depois que superamos alguns desses outros – nossos pais, por exemplo – e eles desaparecem de nossas vidas, a conversa com eles continua dentro de nós enquanto vivermos¹¹.

Assim, a contribuição de outros significativos, mesmo quando é fornecida no início de nossas vidas, continua de forma indefinida. Algumas pessoas ainda podem querer manter alguma forma do ideal monológico. É verdade que nunca podemos libertar-nos completamente daqueles que o amor e o cuidado nos moldaram no início da vida, mas devemos nos esforçar para nos definir por nós mesmos na medida do possível, fazendo o melhor que pudermos para entender e assim obter algum controle sobre a influência de nossos pais, e evitando cair em mais relacionamentos tão dependentes. Precisamos de relacionamentos que nos preencham, mas não que nos definam.

O ideal monológico subestima seriamente o lugar do diálogo na vida humana. Quer confiná-lo tanto quanto possível à gênese. Ela esquece como a nossa compreensão das coisas boas da vida pode ser transformada por nosso desfrute em conjunto com as pessoas que amamos; como alguns bens tornam-se acessíveis a nós somente através desse prazer comum. Por causa disso, seria preciso um grande esforço, e provavelmente muitos rompimentos dolorosos, para *impedir* que nossa identidade fosse formada pelas pessoas que amamos. Considere o que queremos dizer com *identidade*. É quem nós

11 Nota de rodapé 9: Esta dialogicidade interna foi explorada por M. M. Bakhtin e aqueles que seguiram o seu trabalho. Veja, de Bahktin, especialmente *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Veja-se também Michael Holquist and Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984); e James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

somos, “de onde estamos vindo”. Como tal, é o fundo contra o qual nossos gostos e desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas que eu mais valorizo são acessíveis aos homens apenas em relação à pessoa que eu amo, então ela se torna parte da minha identidade.

Para algumas pessoas isso pode parecer uma limitação, da qual se pode aspirar a se libertar. Esta é uma maneira de entender o impulso por trás da vida do eremita ou, para levar a um caso mais familiar à nossa cultura, do artista solitário. Mas de outra perspectiva, poderíamos ver até mesmo essas vidas como aspirantes a um certo tipo de dialogicidade. No caso do eremita, o interlocutor é Deus. No caso do artista solitário, a obra em si é dirigida a uma audiência futura, talvez ainda a ser criado pelo trabalho. A própria forma de uma obra de arte mostra seu caráter do modo pelo qual é *abordado*¹². No entanto, seja como for que alguém se sinta com relação a isso, o fazer e sustentar a nossa identidade, na ausência de um esforço heroico para sair da existência comum, permanece dialógica ao longo de nossas vidas.

Assim, a descoberta da minha própria identidade não significa que [eu] o faça de forma isolada, mas que eu negocie através do diálogo, em parte aberta, em parte interna, com os outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente das minhas relações dialógicas com os outros.

Claro, o ponto não é que essa dependência dos outros surgiu com a época da autenticidade. Uma forma de dependência sempre esteve presente. A identidade socialmente derivada era, por sua própria natureza, dependente da sociedade. Mas na época anterior o reconhecimento nunca se levantou como um problema. O reconhecimento geral foi construído na identidade socialmente derivada por causa do próprio fato de que ela se

12 Nota de rodapé 10: De Bakhtin, “The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences,” in *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 126, para essa noção de “super-destinatário”, além dos nossos interlocutores existentes.

baseava em categorias sociais que todo mundo tomava por certo. No entanto, a identidade pessoal, original, derivada do interior, não goza desse reconhecimento *a priori*. Deve-se ganhá-lo através da troca, e a tentativa pode falhar. O que aconteceu com a idade moderna não é a necessidade de reconhecimento, mas as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode falhar. É por isso que a necessidade é agora reconhecida pela primeira vez. Nos tempos pré-modernos, as pessoas não falavam de “identidade” e “reconhecimento” – não porque as pessoas não possuíam (o que chamamos) identidades, ou porque elas não dependiam do reconhecimento, mas sim porque elas eram muito pouco problemáticas para ser tematizada como tal.

Não é de surpreender que possamos encontrar algumas das ideias seminais sobre a dignidade do cidadão e o reconhecimento universal, ainda que não nestes termos específicos, em Rousseau, a quem quis identificar como um dos pontos de origem do discurso moderno da autenticidade. Rousseau é um crítico agudo da honra hierárquica, das “preferências”. Em uma passagem significativa do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, ele aponta um momento fatídico em que a sociedade toma um rumo à corrupção e à injustiça, quando as pessoas começam a desejar uma estima preferencial¹³. Em contraste, na sociedade republicana, onde todos podem compartilhar igualmente a luz da atenção pública, ele a vê como a fonte de bem-estar¹⁴. Entretanto, o tópico do

13 Nota de roda pé 11: Rousseau está a descrever as primeiras assembleias: “Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l’inégalité, et vers le vice en même temps.” *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (Paris: Granier-Flammarion, 1971), p. 210.

14 Nota de roda pé 12: Veja, por exemplo, a passagem em *Considerations sur le gouvernement de Pologne* em que ele descreve os antigos festivais públicos, nos quais todas as pessoas participam, in *Du contrat social* (Paris: Garnier, 1962), p. 345; e uma passagem parecida

reconhecimento tem sua abordagem inicial mais influente em Hegel¹⁵.

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma forma ou de outra; em um plano íntimo, estamos todos conscientes de como a identidade pode ser formada ou malformada através do curso do nosso contato com outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual reconhecimento. Ambos os planos foram moldados pela crescente ideia de autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu em torno deste ideal.

No nível íntimo, podemos ver o quanto uma identidade original precisa e é vulnerável ao reconhecimento dado ou retido por outros significativos. Não é surpreendente que na cultura da autenticidade, as relações sejam vistas como os lugares-chave da autodescoberta e autoafirmação. Relações de amor não são apenas importantes por causa da ênfase geral na cultura moderna sobre o cumprimento das necessidades comuns. Eles também são cruciais porque são os cadinhos da identidade gerada interiormente.

No plano social, a compreensão de que as identidades são formadas em um diálogo aberto, não moldado por um roteiro social predefinido, tornou a política de igual reconhecimento mais central e estressante. De fato, aumentou consideravelmente as apostas. O reconhecimento igual não é apenas o modo adequado para uma sociedade democrática e saudável. Sua recusa pode infligir dano àqueles que são negados, de acordo com uma visão moderna difundida, como eu indiquei desde o início. A projeção de uma imagem inferior ou degradante em outra pode realmente in *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, in *Du contrat social*, pp. 224–25. O princípio mais importante aqui é que não exista uma divisão entre atores e espectadores, mas que todos são vistos por todos. “Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu’y montrera-t-on? Rien, si l’on veut... Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s’aime dans les autres, que tous en soient mieux unis”.

15 Nota de rodapé 13: Veja Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), capítulo 4.

distorcer e oprimir, na medida em que a imagem é internalizada. Não apenas o feminismo contemporâneo, mas também as relações raciais e as discussões sobre o multiculturalismo têm subjacentes à premissa de que a retenção do reconhecimento pode ser uma forma de opressão. Podemos debater se este fator foi exagerado, mas é claro que a compreensão da identidade e da autenticidade introduziu uma nova dimensão na política de igual reconhecimento, que agora opera com algo como sua própria noção de autenticidade, pelo menos tanto quanto a denúncia de outras distorções induzidas.

II

E assim o discurso do reconhecimento se tornou familiar, em dois níveis: primeiro, na esfera íntima, onde entendemos a formação da identidade e o eu como tendo lugar em um diálogo contínuo e luta com outros significativos. E depois na esfera pública, onde uma política de igual reconhecimento tem desempenhado um papel cada vez maior. Algumas teorias feministas têm tentado mostrar as ligações entre as duas esferas¹⁶.

Eu quero me concentrar aqui na esfera pública, e tentar elaborar o que uma política de igual reconhecimento significou e poderia significar.

Na verdade, passou a significar duas coisas bastante diferentes, ligadas, respectivamente, às duas mudanças principais que eu tenho descrito. Com a mudança da honra para a dignidade veio uma política de universalismo, enfatizando a igual dignidade de todos os cidadãos, e o conteúdo dessa

16 Nota de rodapé 14: Há uma série de vertentes que fizeram a ligação entre estes dois níveis, mas talvez quem mais tenha dado uma importância particular seja o feminismo de orientação psicanalítica, que enfatiza as desigualdades sociais na origem da educação entre homens e mulheres. Veja, por exemplo, Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989); e Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York: Pantheon, 1988).

política tem sido a igualdade de direitos e garantias. O que deve ser evitado a todo custo é a existência de cidadãos de “primeira classe” e de “segunda classe”.

Naturalmente, os detalhes concretos justificados por este princípio variaram muito, e muitas vezes sujeitos a controvérsia. Para alguns, a igualação abrangeu apenas os direitos civis e os direitos de voto; para outros, se estendeu para a esfera socioeconômica. Nesta perspectiva, consideram-se as pessoas que são sistematicamente impedidas pela pobreza de aproveitar ao máximo os seus direitos de cidadania como tendo sido relegadas para o estatuto de segunda classe, necessitando de medidas corretivas através da igualação. Mas através de diferentes formas de interpretação, o princípio da igualdade de cidadania passou a ser universalmente aceito. Cada posição, por mais reacionária que seja, é agora defendida sob as cores deste princípio. Sua maior e mais recente vitória foi ganha pelo movimento dos direitos civis dos anos [19]60 nos Estados Unidos. Vale a pena notar que mesmo os adversários da extensão dos direitos de voto aos negros nos estados do Sul encontraram algum pretexto consistente com o universalismo, como “testes” a serem administrados aos aspirantes a eleitores no momento do registro.

Em contraste, a segunda mudança, o desenvolvimento da noção moderna de identidade, deu origem a uma política da diferença. Há também, naturalmente, uma base universalista para isso, fazendo uma sobreposição e confusão entre as duas. *Todos* devem ser reconhecidos por sua identidade única. Mas o reconhecimento aqui significa algo mais. Com a política de igual dignidade, o que é estabelecido deve ser universalmente o mesmo, um conjunto idêntico de direitos e garantias; com a política da diferença, o que se nos pede para reconhecer é a identidade única deste indivíduo ou grupo, a sua distinção de todos os outros. A ideia é que precisamente essa diferença tenha sido ignorada, encoberta e assimilada por uma identidade dominante ou majoritária. E esta assimilação é o pecado fundamental contra o ideal de autenticidade¹⁷.

17 Nota de rodapé 15: Um exemplo crucial dessa crítica a partir de uma perspectiva feminista é aquela feita por Carol Gillian à teoria do

Agora, subjacente à luta há um princípio de igualdade universal. A política da diferença está cheia de denúncias de discriminação e de recusa a uma cidadania de segunda classe. Isto dá ao princípio da igualdade universal um ponto de entrada na política de dignidade. Mas uma interiorizadas, por assim dizer, suas exigências são difíceis de serem assimiladas por essa política[,] pois exige que se dê reconhecimento e status a algo que não é universalmente compartilhado. Ou, em sentido contrário, damos o devido reconhecimento apenas ao que está universalmente presente - todos têm uma identidade - reconhecendo o que é peculiar a cada um. A luta universal potencializa o reconhecimento da particularidade.

A política da diferença cresce organicamente da política da dignidade universal através de uma daquelas viragens com os quais estamos familiarizados há muito tempo, onde uma nova compreensão da condição social humana dá um significado radicalmente novo a um velho princípio. Assim como uma visão dos seres humanos, condicionada pela sua situação socioeconômica, mudou a compreensão da cidadania de segunda classe, de modo que essa categoria passou a incluir, por exemplo, pessoas presas em pobreza herdada, tem-se aqui a compreensão da identidade como formada pelo intercâmbio, e por ser possivelmente tão malformada, introduz uma nova forma de status de cidadania de segunda classe ao nosso alcance. Como no caso presente, a redefinição socioeconômica justificou programas sociais altamente controversos. Para aqueles que não concordaram com essa nova definição de status igual, os vários programas redistributivos e oportunidades especiais oferecidos a certas populações pareciam uma forma de favoritismo indevido.

Conflitos semelhantes surgem hoje em torno da política da diferença. Enquanto que a política da dignidade universal lutava por formas de não-discriminação que eram completamente “cegas” à maneira como os cidadãos diferem, a política da diferença muitas vezes redefine a não-discriminação

desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg, uma vez que privilegia apenas uma faceta do raciocínio moral, sendo precisamente a que tende a predominar em meninos e não nas meninas. Consultar Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

como exigindo que façamos dessas distinções a base do tratamento diferencial. Assim, os membros de grupos indígenas obterão certos direitos e prerrogativas que outros canadenses não desfrutam, [e] se as lutas por autogoverno forem finalmente estabelecidas, certas minorias terão o direito de excluir outras para preservar sua integridade cultural e assim por diante.

Para os proponentes originais de políticas de dignidade, isso pode parecer uma inversão, uma traição, uma simples negação de seu prezado princípio. Tenta-se, portanto, mediar, para mostrar como algumas dessas medidas destinadas a acomodar as minorias podem, afinal de contas, ser justificadas na base original da dignidade. Esses argumentos podem ser bem-sucedidos até certo ponto. Por exemplo, algumas dessas aparentemente mais flagrantes formas de “cegueira-às-diferenças” são utilizadas para discriminação inversa, permitindo que pessoas de grupos previamente desfavorecidos tenham uma vantagem competitiva para empregos ou lugares em universidades. Esta prática tem sido justificada com base no argumento de que a discriminação histórica criou um padrão segundo o qual a disputa era desfavorecida por esta desvantagem. A discriminação reversa é defendida como uma medida temporária que eventualmente nivelará o campo de jogo e permitirá que as velhas regras “cegas” voltem a vigorar de uma maneira que não prejudique ninguém. Este argumento parece bastante convincente - onde quer que sua base factual seja sólida. Mas isso não justificará algumas das medidas agora reclamadas com base na diferença, cujo objetivo não é trazer-nos de volta a um eventual espaço social “cego-à-diferença”, mas, pelo contrário, manter e valorizar a distinção, e não apenas agora, mas para sempre. Afinal, se estamos preocupados com a identidade, então o que é mais legítimo do que a aspiração de alguém que isso nunca se perca?¹⁸

18 Nota de rodapé 16: Will Kymlicka em seu interessante e bastante crítico livro *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), tenta argumentar a favor de uma política da diferença, notadamente em relação aos direitos indígenas no Canadá, mas a partir de um fundamento que está enraizado dentro da neutralidade liberal. Ele argumenta com base em certas necessidades culturais – no mínimo, a necessidade de uma linguagem cultural integral e não danificada com a qual se possa definir e perseguir sua própria concepção de vida boa. Em determinadas

Assim, mesmo que uma política venha do outro, por uma daquelas mudanças na definição dos termos-chave com os quais estamos familiarizados, os dois divergem muito a sério uns dos outros. Uma base para a divergência surge ainda mais claramente quando vamos além do que cada um exige que reconheçamos - certos direitos universais em um caso, uma identidade particular do outro - e olha para o valor subjacente às intuições.

A política de igual dignidade baseia-se na ideia de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito. Ela é sustentada por uma noção do que há um mandado de que os seres humanos sejam respeitados, no entanto podemos tentar fugir desse conhecimento “metafísico”. Para Kant, cujo uso do termo *dignidade* foi uma das primeiras evocações influentes dessa ideia, o que nos impunha respeito era o nosso status de agentes racionais, capazes de dirigir nossas vidas através de princípios¹⁹. Algo parecido foi a base de nossas intuições acerca da igual dignidade desde então, embora o detalhamento de sua definição possa ter mudado.

Assim, o que é escolhido como de valor aqui é um potencial humano universal, uma capacidade que todos os circunstâncias, em populações desfavorecidas, a integridade cultural poderá exigir que lhes concedamos mais recursos ou direitos que a outros. O argumento é bastante parecido àquele que é feito com relação às desigualdades socioeconômicas que mencionei acima.

Mas o onde o interessante argumento de Kymlicka flaha em capturar as demandas reais feitas pelos grupos envolvidos – por exemplo, tribos indígenas no Canadá ou os canadenses de língua francesa – está relacionado ao seu objetivo de sobrevivência. O raciocínio de Kymlicka (talvez) seja válido para pessoas que se encontram presas numa cultura sob pressão, e que somente podem florescer dentro dela, ou não terão nada. Mas isso não justifica medidas destinadas a garantir a sobrevivência por gerações futuras indefinidas. Para as populações envolvidas, é isso o que se encontra em jogo. Precisamos apenas pensar na ressonância história da “[...] *survivance*” entre os canadenses franceses.

19 Nota de rodapé 17: Nesse sentido, Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlín: Gruyter, 1968; reprint of the Berlín Academy edition), p. 434.

seres humanos compartilham. Este potencial, em vez de qualquer coisa que uma pessoa pode ter feito dele, é o que garante que cada pessoa mereça ser respeitada. De fato, nossa compreensão da importância da potencialidade alcança tão longe que estendemos essa proteção até mesmo a pessoas que por alguma circunstância que as tenha atingido sejam incapazes de realizar seu potencial de maneira normal - pessoas com deficiência ou em coma, por exemplo.

No caso da política da diferença, também podemos afirmar que tenha em seu fundamento este potencial universal, ou seja, o potencial para formar e definir a própria identidade, como indivíduo e também como cultura. Esta potencialidade deve ser respeitada igualmente em todos. Entretanto, pelo menos no contexto intercultural, surgiu recentemente uma pretensão mais forte: que se conceda igual respeito à que atualmente se defere às culturas desenvolvidas. Críticas à dominação europeia ou branca, no sentido de que elas não somente suprimiram, mas não conseguiram apreciar outras culturas, consideram esses julgamentos depreciativos não só equivocados de fato, mas de algum modo moralmente errados. Quando se cita Saul Bellow dizendo algo como: "Quando os Zulus produzem um Tolstói, vamos lê-lo"²⁰, isso é tomado como uma declaração da quintessência da arrogância europeia, e não apenas porque Bellow está sendo *de facto* insensível ao valor da cultura Zulu, mas também porque frequentemente se vê um reflexo da negação em princípio da igualdade humana. A possibilidade de que os zulus, embora tenham o mesmo potencial para a formação de cultura como qualquer outra pessoa, poderia, no entanto, ter criado uma cultura que é menos valiosa do que outros, é descartada desde o início. A própria cogitação dessa possibilidade consiste em negar a igualdade humana. O erro de Bellow aqui, então, não seria um erro particular (possivelmente insensível) de avaliação, mas uma negação de um princípio fundamental.

20 Nota de rodapé 18: Não faço ideia se Saul Bellow realmente fez essa declaração dessa forma, ou que ela tenha sido feita por qualquer outra pessoa. Eu a cito aqui apenas porque capta uma atitude generalizada que é, naturalmente, a razão pela qual a história se tornou importante.

Na medida em que esta reprovação mais forte está em jogo, a exigência de igual reconhecimento vai além de um reconhecimento do igual valor de todos os seres humanos e sua potencialidade, e chega a incluir o valor igual do que eles fizeram desse potencial de fato. Isso cria um problema sério, como veremos a seguir.

Estes dois modos de política, ambos baseados na noção de igual respeito, entram em conflito. Por um lado, o princípio do igual respeito exige que tratemos as pessoas de um modo que seja cego-à-diferença. A intuição fundamental de que os seres humanos conhecem essa forma de respeito centra-se no que é comum a todos. Do outro lado, temos que reconhecer e até fomentar a peculiaridade. A reprovação que a primeira faz à segunda é justamente que viola o princípio da não-discriminação. A reprovação que o segundo faz à primeira é que ela nega a identidade, forçando as pessoas a um modelo homogêneo que é falso para elas. Isso já seria ruim o suficiente se o modelo fosse em si neutro – ninguém se molda sozinho. Mas a queixa geralmente vai mais longe. A alegação é que o conjunto supostamente neutro de princípios de cegueira-à-diferença da política de igual dignidade é, de fato, um reflexo de uma cultura hegemônica. Como se vê, apenas as culturas minoritárias ou suprimidas estão sendo forçadas a assumir uma forma alheia. Consequentemente, a sociedade supostamente justa e plural não é apenas desumana (porque suprime identidades), mas também, de forma sutil e inconsciente, ela própria é altamente discriminatória²¹.

Este último ataque é o mais cruel e mais perturbador de
21 Nota de rodapé 19: Ouvimos hoje ambas formas de censura. No contexto de algumas teorias feministas e multiculturalistas, a afirmação forte consiste em que a cultura hegemônica discrimina. Na União Soviética, no entanto, ao lado de semelhante reprovação à cultura da Grande Rússia, também se ouvia a queixa de que o comunismo marxista-leninista foi, igualmente, uma oposição estrangeira a todos, inclusive na própria Rússia. O modelo comunista, nesta ótica, era, de fato, de ninguém. Solzhenitsyn fez essa afirmação, mas hoje ela é repetida por russos das mais variadas posições políticas hoje, e tem algo a ver com o fenômeno extraordinário de um império que quase secciona

todos. O liberalismo da igual dignidade parece ter que assumir que existem alguns princípios universais, cegos à diferença. Ainda que não os tenhamos ainda definido, o projeto de defini-los permanece vivo e essencial. Diferentes teorias podem ser apresentadas e contestadas - e inúmeras foram propostas em nossos dias²² - mas a suposição compartilhada das diferentes teorias é que uma tal teoria é correta.

A acusação formulada pelas formas mais radicais da política da diferença é que os liberalismos “cegos” são eles próprios o reflexo de culturas particulares. E o pensamento preocupante é que esse viés pode não ser apenas uma fraqueza contingente de todas as teorias até agora propostas, mas também de que a própria ideia de tal liberalismo pode ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo disfarçado de universal.

Quero agora tentar mover-me, vagarosa e cautelosamente, para este emaranhado de questões, examinando algumas das etapas importantes do surgimento desses dois tipos de políticas nas sociedades ocidentais. Examinarei primeiro a política da igual dignidade.

III

A política da igual dignidade emergiu na civilização ocidental de duas maneiras, que poderíamos associar aos nomes de dois autores-vanguarda, Rousseau e Kant. Isso não significa que todas as concepções tenham sido influenciadas por esses mestres (embora isso seja verdade para o ramo do roussianismo), mas apenas que Rousseau e Kant são proeminentes expoentes originários dos dois modelos. Olhar para os dois modelos nos

essa sociedade metropolitana.

22 Nota de rodapé 20: Nesse sentido, John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977) e *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985); e Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981).

permitirá avaliar em que medida eles são culpados da acusação de impor uma falsa homogeneidade.

Afirmei anteriormente, no final da primeira seção, que eu pensava que Rousseau podia ser visto como um dos criadores do discurso do reconhecimento. Digo isto não porque ele use o termo, mas porque ele começa a pensar a importância do igual respeito, e, de fato, julga-o indispensável para a liberdade. Rousseau, como é bem sabido, tende a opor-se a uma condição de liberdade-em-igualdade caracterizada pela hierarquia ou outra dependência. Nesse estado, um é dependente dos outros, não apenas porque possuem poder político, ou porque necessita deles para a sobrevivência ou o sucesso em seus projetos, mas, sobretudo porque deseja sua estima. A outra pessoa dependente é um escravo da “opinião”.

Essa ideia é uma das chaves da conexão que Rousseau assume entre a dependência e a hierarquia. Logicamente, essas duas coisas pareceriam separáveis. Por que não pode haver outra dependência em condições de igualdade? Parece que para Rousseau isso não pode ocorrer, uma vez que ele associa a dependência de outros com a necessidade de suas boas opiniões, que por sua vez é entendida no quadro da concepção tradicional de honra, ou seja, intrinsecamente ligada às “préférences”. A estima que buscamos nesta condição é intrinsecamente distintiva. É uma boa posição.

É por causa deste lugar crucial da honra nesse contexto que a condição deprecavada da humanidade tem uma combinação paradoxal de propriedades tais que somos desiguais em poder, mas ainda somos *todos* dependentes dos outros - não apenas o escravo do mestre, mas também o mestre do escravo. Este ponto é frequentemente destacado. A segunda frase do *Contrato Social*, depois da famosa primeira linha sobre homens nascidos livres e ainda estando em toda parte em correntes, diz: “Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux [O que se crê maior do que os demais, não deixa de ser mais escravo do que eles]”²³. Em *Emílio* Rousseau nos diz que, nesta condição de dependência, “maître et esclave se dépraven

23 Nota de rodapé 21: *The Social Contract and Discourses*, traduzido por G.D.H. Cole (New York: E. P. Dutton, 1950), pp. 3–4.

mutuellement [O mestre e o escravo corrompem um ao outro]²⁴. Se fosse simplesmente uma questão de poder bruto, poder-se-ia pensar que o mestre era livre à custa do escravo. Mas em um sistema de honra hierárquica, a deferência das ordens inferiores é essencial.

Rousseau muitas vezes soa como os estoicos, que, sem dúvida, influenciou-o. Ele identifica o orgulho (*amour propre*) como uma das grandes fontes do mal. Mas ele não termina onde os estoicos fazem. Há um longo discurso sobre o orgulho, tanto estoico como cristão, que recomenda que superemos completamente nossa preocupação com a boa opinião dos outros. Somos convidados a sair desta dimensão da vida humana, na qual as reputações são buscadas, ganhas e desfeitas. Como você aparece no espaço público não deve ser uma preocupação para você. Rousseau às vezes soa como se ele estivesse endossando esta linha. Em particular, é parte de sua própria autodramatização que ele poderia manter sua integridade diante da hostilidade e calúnia imerecidas do mundo. Mas quando olhamos seus relatos de uma sociedade potencialmente boa, podemos ver que a estima ainda desempenha um papel neles, que as pessoas vivem muito no olhar público. Em uma república, os cidadãos se importam muito com o que os outros pensam. Em uma passagem das *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau descreve como antigos legisladores tomaram o cuidado de vincular os cidadãos à pátria. Um dos meios usados para conseguir essa conexão eram os jogos públicos. Rousseau fala dos prêmios com que,

aux acclamations de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement d'émulation et de gloire, portèrent le courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire.

[Os competidores bem-sucedidos dos

24 Nota de rodapé 22: *Emile* (Paris: Garnier, 1964), Livro 2, p. 70.

jogos gregos foram coroados em meio a aplausos de todos os seus concidadãos - essas são as coisas que, ao reavivar constantemente o espírito de rivalidade e o amor à glória, elevaram a coragem grega e as virtudes gregas a um nível de extenuação de que nada que hoje exista pode nos dar uma ideia remota - e que, na verdade, nem é dado aos homens modernos acreditar²⁵.]

Glória, reconhecimento público, importavam muito aqui. Além disso, o efeito de sua importância foi altamente benéfico. Por que isso é assim, se a honra moderna é uma força tão negativa?

A resposta parece ser a igualdade, ou, mais exatamente, a reciprocidade equilibrada que sustenta a igualdade. Poder-se-ia dizer (embora Rousseau não o faça) que, nesses contextos republicanos ideais, todos dependiam de todos, mas todos o faziam igualmente. Rousseau está argumentando que a característica-chave desses eventos, jogos, festivais e recitações, que os tornaram fontes de patriotismo e virtude, era a total falta de diferenciação ou distinção entre as diferentes classes de cidadãos. Eles aconteceram ao ar livre, e envolveram a todos. As pessoas eram, ao mesmo tempo, espectador e atores. O contraste estabelecido nesta passagem é com os serviços religiosos modernos nas igrejas fechadas, e sobre tudo com o teatro moderno, que opera em salas fechadas, que você tem que pagar para entrar, e consiste em uma classe especial de profissionais fazendo apresentações para os outros.

Este tema é central na *Carta a D'Alembert*, onde Rousseau novamente contrasta o teatro moderno e as festas públicas de uma verdadeira república. Estas últimas ocorrem ao ar livre. Aqui ele deixa claro que a identidade entre espectador e

25 Nota de rodapé 23: *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 345; *Considerations on the Government of Poland*, traduzido por Wilmoore Kendall (Indianapolis: BobbsMerrill, 1972), p. 8.

intérprete é a chave dessas assembleias virtuosas.

Mais quels seront les objets de ces spectacles? Qu'y montrerat-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régné l'affluence, le bien-être y régné aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

[Mas quais serão então os objetos desses entretenimentos? O que será mostrado neles? Nada, por favor. Com a liberdade, onde quer que a abundância reina, o bem-estar também reina. Plante uma estaca coroada com flores no meio de um quadrado; reúna as pessoas ali, e você terá um festival. Faça melhor ainda; que os espectadores se tornem um entretenimento para si mesmos; torná-los os próprios atores; faça com que cada um veja e ame a si mesmo nos outros, para que todos estejam melhor unidos.²⁶]

O argumento subjacente e inexpressivo de Rousseau parece ser o seguinte: uma reciprocidade perfeitamente equilibrada tira o estímulo de nossa dependência da opinião e a torna compatível com a liberdade. A reciprocidade completa,

26 Nota de rodapé 24: *Lettre à D'Alembert*, p. 225; *Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, in Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, tradução de Allan Bloom (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968), p. 126.

juntamente com a unidade de propósitos que ela torna possível, garante que, seguindo a opinião, eu não seja de modo algum tirado de mim mesmo. Eu ainda estou “obedecendo a mim mesmo” como membro deste projeto comum ou “vontade geral”. Cuidar da estima neste contexto é compatível com a liberdade e a unidade social, porque a sociedade é aquela em que todos os virtuosos serão estimados igualmente e para pelas mesmas corretas razões. Em sentido contrário, em um sistema de honra hierárquica, estamos em competição; a glória de uma pessoa deve ser a vergonha de outra, ou pelo menos a sua obnubilação. Nossa unidade de propósito é quebrada e, nesse contexto, tentando conquistar o favor do outro, que hipoteticamente tem metas distintas das minhas, é alienante. Paradoxalmente, a outra forma equivocada de dependência acompanha a separação e o isolamento²⁷; o de tipo bom, que Rousseau não chama de outra dependência, envolve a unidade de um projeto comum, até mesmo um “eu comum”²⁸.

Assim, Rousseau está na origem de um novo discurso sobre honra e dignidade. Aos dois modos tradicionais de pensar sobre honra e orgulho, acrescenta um terceiro, que é bem diferente. Houve um discurso que denunciava o orgulho, como já mencionei acima, que nos chamava a nos afastarmos de toda essa dimensão da vida humana e a nos despreocuparmos totalmente da estima. E então havia uma ética da honra, francamente não universalista e não igualitária, que viu a preocupação com a honra como a primeira marca do homem honrado. Alguém

27 Nota de rodapé 25: Um pouco mais adiante, na passage que citei acima do *Considerations on the Government of Poland*, Rousseau descreve os encontros em nossas sociedades modernas degeneradas como “des cohues licencieuses”, em que as pessoas vão “pour s’y faire des liaisons secrètes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus les hommes, et qui relâchent le plus les coeurs”. *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 346.

28 Nota de rodapé 26: *Du contrat social*, p. 244. Fui beneficiado, nesta área, pelas discussões com Natalie Oman. Veja o seu “Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau” (Master’s research paper, McGill University, July 1991).

despreocupado com a reputação, não querendo defendê-lo, deveria ser um covarde e, portanto, desprezível.

Rousseau toma emprestada a linguagem acusadora do primeiro discurso, mas exige a renúncia a toda preocupação com estima. Pelo contrário, em seu retrato do modelo republicano, cuidar da estima é central. O que há de errado com o orgulho ou a honra é o seu empenho pelas preferências, daí a divisão, daí a verdadeira dependência de outros e, portanto, a perda da voz da natureza e conseqüentemente a corrupção, o esquecimento dos limites e a efeminação. O remédio não é rejeitar a importância da estima, mas entrar em um sistema bastante diferente, caracterizado pela igualdade, reciprocidade e unidade de propósito. Esta unidade torna possível a igualdade de estima, mas o fato de que a estima é um princípio de igualdade neste sistema é essencial para essa unidade de propósito em si. Sob a égide da vontade geral, todos os cidadãos virtuosos devem ser igualmente honrados. Nasce a idade da dignidade.

Esta nova crítica do orgulho, levando não à mortificação solitária, mas a uma política de igual dignidade, é o que Hegel assumiu e tornou famoso em sua dialética do mestre e do escravo. Contra o velho discurso sobre o mal do orgulho, ele considera fundamental que só possamos florescer na medida em que somos reconhecidos. Cada consciência busca reconhecimento em outra, e isso não é sinal de falta de virtude. Mas a concepção comum de honra como hierarquia é essencialmente falha. É falho porque não pode responder à necessidade que remete as pessoas após o reconhecimento, em primeiro lugar. Aqueles que não conseguem vencer nas lutas pela honra permanecem desconhecidos. Mas mesmo aqueles que ganham são mais sutilmente frustrados, porque ganham o reconhecimento dos perdedores, cujo reconhecimento, por hipótese, não é realmente valioso, já que não são mais sujeitos livres e autossuficientes no mesmo nível dos vencedores. A luta pelo reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória, que é um regime de reconhecimento recíproco entre iguais. Hegel segue Rousseau ao encontrar esse regime em uma sociedade com um propósito comum, em que há um “nós” que é um “eu” e um “eu” que é um “nós”²⁹.

29 Nota de rodapé 27: Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110.

Mas se pensarmos em Rousseau como inaugurando a nova política de igual dignidade podemos argumentar que sua solução é essencialmente falha. Nos termos da questão colocada no início desta seção, a igualdade de estima requer uma unidade de propósito que parece ser incompatível com qualquer diferenciação. A chave para uma política livre para Rousseau parece ser uma rigorosa exclusão de qualquer diferenciação de papéis. O princípio de Rousseau parece ser que, para qualquer relação bipolar R envolvendo poder, a condição de uma sociedade livre é que os dois termos unidos pela relação sejam idênticos. $x R y$ é compatível com uma sociedade livre somente quando $x = y$. Isso é verdade quando as relações que envolvem o x se apresentarem no espaço público ao y , e é verdadeiramente claro quando a relação for “exercer soberania sobre”. No estado de contrato social, o povo deve ser soberano e sujeito.

Em Rousseau, três coisas parecem ser inseparáveis: a liberdade (não-denominação), a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum muito forte. Devemos todos ser dependentes da vontade geral, para que não surjam formas bilaterais de dependência³⁰. Esta foi a fórmula para as formas mais terríveis de tirania homogeneizadora, começando pelos jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século. Mas mesmo quando o terceiro elemento da tríade é posto de lado, o alinhamento da igual liberdade com a ausência de diferenciação permaneceu um modelo tentador de pensamento. Onde quer que prevaleça, seja em formas de pensamento feminista ou de liberalismo político, a margem para reconhecer a diferença é muito pequena.

30 Nota de rodapé 28: Para justificar seu famoso (ou infame) slogan sobre a pessoa ser coagida a obedecer à lei para ser “forçada a ser livre,” Rousseau afirma: “car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle...”, *Du contrat social*, p. 246.

IV

Poderíamos concordar com a análise acima, e queremos nos distanciar do modelo rousseuiano de dignidade cidadã. Ainda assim, poderíamos querer saber se qualquer política de igual dignidade, baseada no reconhecimento de capacidades universais, é obrigada a ser igualmente homogeneizadora. Isso é verdade nesses modelos - que eu descrevi acima, talvez arbitrariamente, sob a concepção de Kant - que separam a igual liberdade dos demais elementos da tríade rousseuiana? Esses modelos não só não têm nada a ver com uma vontade geral, mas abstraem de qualquer questão da diferenciação de papéis. Eles simplesmente buscam a igualdade de direitos dos cidadãos. No entanto, esta forma de liberalismo tem sido atacada por defensores radicais da política da diferença, como se, de alguma forma, fosse incapaz de dar o devido reconhecimento à distinção. Os críticos estão corretos?

O fato é que existem formas de liberalismo de igualdade de direitos que, na mente de seus próprios proponentes, só podem dar um reconhecimento muito restrito a identidades culturais distintas. Considera-se absolutamente inaceitável a noção de que qualquer um dos direitos fundamentais assegurados possa ser aplicado de forma diferente num contexto cultural em relação a outros, que a sua aplicação tenha que levar em conta objetivos coletivos diferentes. A questão, então, é se esta visão restritiva da igualdade de direitos é a única interpretação possível. Se for, então pareceria que a acusação de homogeneização é bem fundada. Mas talvez não seja. Eu acho que não é, e talvez a melhor maneira de esboçar o problema é vê-lo no contexto do caso canadense, onde esta questão tem desempenhado um papel importante na iminente secessão do país. De fato, duas concepções do liberalismo jurídico se confrontaram, embora confusamente, ao longo dos longos e inconclusivos debates constitucionais dos últimos anos.

A questão veio à tona por causa da adoção, em 1982, da Carta Canadense de Direitos, que alinhou nosso sistema político a este respeito com o americano, com um conjunto de direitos

que oferece uma base para a revisão judicial da legislação em todos os níveis do governo. A questão era saber como relacionar este conjunto de direitos com as reivindicações de distinção apresentadas pelos canadenses franceses, e particularmente pelos quebequenses, por um lado, e os indígenas, por outro. Aqui estava em jogo o desejo desses povos de sobreviver e a consequente exigência de certas formas de autonomia em seu autogoverno, bem como a capacidade de adotar certos tipos de legislação considerados necessários para a sobrevivência.

Por exemplo, o Quebec tem aprovado uma série de leis no campo da linguagem. Uma regula quem pode enviar seus filhos para escolas de língua inglesa (não francófonos ou imigrantes); outra exige que as empresas com mais de 50 funcionários sejam gerenciadas em francês; uma terceira proíbe a sinalização comercial em qualquer língua que não o francês. Em outras palavras, o governo tem imposto restrições aos quebequenses, em nome do seu objetivo coletivo de sobrevivência, que em outras comunidades canadenses pode facilmente ser desautorizado em virtude da Carta³¹. A questão fundamental é: esta variação é aceitável ou não?

A questão foi finalmente levantada por uma proposta de emenda constitucional, em homenagem ao local da conferência onde ela foi apresentada pela primeira vez, Meech Lake. A

31 Nota de rodapé 29: A Suprema Corte do Canadá declarou a nulidade de uma dessas cláusulas, a que proibia a sinalização comercial em outros idiomas além do francês. Mas, em seu julgamento, os juízes concordaram que teria sido razoável exigir que todos os sinais fossem em francês, mesmo que acompanhados por outro idioma. Em outras palavras, era permissível na opinião da Corte que o Quebec proibisse sinalização somente em língua inglesa. A necessidade de proteger e promover a língua francesa no contexto de Quebec teria justificado isso. Presumivelmente, isso significaria que as restrições legislativas sobre a linguagem das sinalizações em outra província poderiam ser derrubadas por algum outro motivo. A propósito, as disposições de sinalização ainda estão em vigor em Quebec, por causa de uma disposição da Carta que, em certos casos, permite que as legislaturas se sobreponham às sentenças dos tribunais por um período restrito.

emenda Meech foi proposta para reconhecer o Quebec como uma “sociedade distinta”, e queria fazer deste reconhecimento uma das bases para a interpretação judicial do resto da Constituição, incluindo a Carta. Isso parecia abrir a possibilidade de distinções em sua interpretação para diferentes partes do país. Para muitos, essa variação era fundamentalmente inaceitável. Examinar o porquê nos leva ao cerne da questão de como o liberalismo jurídico está relacionado à diversidade.

A Carta Canadense segue a tendência da última metade do século XX, e dá uma base para a revisão judicial a partir de dois fundamentos. Em primeiro lugar, define um conjunto de direitos individuais que são muito semelhantes aos protegidos em outras cartas e catálogos de direitos nas democracias ocidentais, por exemplo, nos Estados Unidos e na Europa. Em segundo lugar, garante a igualdade de tratamento dos cidadãos em vários aspectos, ou, alternativamente, protege contra o tratamento discriminatório por uma série de motivos irrelevantes, como a raça ou o sexo. Há muito mais na nossa Carta, incluindo disposições para os direitos linguísticos e os direitos indígenas, que poderiam ser entendidos prerrogativas pertinentes às coletividades, mas os dois temas que eu destaquei dominam na consciência pública.

Isso não é um acidente. Esses dois tipos de previsões são agora bastante comuns em conjuntos consolidados de direitos que fornecem a base para a revisão judicial. Nesse sentido, no mundo ocidental, talvez o mundo como um todo, está seguindo o precedente americano. Os americanos foram os primeiros a redigir e consolidar uma declaração de direitos, o que eles fizeram durante a ratificação de sua Constituição e como condição para ela ocorrer. Se poderia argumentar que eles não foram inteiramente claros sobre a revisão judicial como um método para garantir esses direitos, mas isso rapidamente se tornou a prática. As primeiras emendas protegiam os indivíduos, e às vezes governos estaduais³², contra a intervenção do

32 Nota de rodapé 30: Por exemplo, a Primeira Emenda, que proibia o Congresso de estabelecer qualquer religião, não era originalmente destinada a separar igreja e estado como tal. Foi promulgada numa época em que muitos estados haviam estabelecido igrejas, e isso visava

novo governo federal. Foi depois da Guerra Civil, no período de Reconstrução triunfante, e particularmente com a Décima Quarta Emenda, que impunha “igual proteção” para todos os cidadãos sob as leis, que o tema da não discriminação se tornou central para a revisão judicial. Mas este tema forma par agora com a norma mais velha da defesa de direitos individuais, e na consciência pública talvez mesmo adiante.

Para um conjunto de pessoas no “Canadá inglês”, uma sociedade política que defenda alguns objetivos coletivos ameaça ambas disposições básicas de nossa Carta, ou mesmo qualquer declaração aceitável de direitos. Primeiro, os objetivos coletivos podem exigir restrições ao comportamento de indivíduos que venham a violar seus direitos. Para muitos canadenses não-francófonos, tanto de dentro como de fora do Quebec, esse resultado temido já se materializara com a legislação de língua quebequense. Por exemplo, a legislação quebequense prescreve, como já mencionado, o tipo de escola para a qual os pais podem enviar seus filhos; e na em sua mais famosa disposição, proíbe certos tipos de sinalização comercial. Esta disposição foi realmente anulada pela Suprema Corte como contrária à Declaração dos Direitos do Quebec, bem como à Carta, e somente apenas restabelecida através da invocação de uma cláusula contida na Carta que permite aos legisladores, em determinados casos, postergar a eficácia [*override*] das decisões dos tribunais com relação à Carta por um período de tempo limitado (a assim denominada *notwithstanding clause*).

Mas, em segundo lugar, mesmo que prevalecessem os direitos individuais, é possível considerar que a adoção de objetivos coletivos em nome de um grupo nacional é inerentemente discriminatória. No mundo moderno sempre ocorrerá que nem todos os que vivem como cidadãos sob determinada jurisdição pertencerão ao grupo nacional assim favorecido. Isso em si poderia ser pensado para estabelecer a discriminação. Mas, além

claramente impedir que o novo governo federal interferisse ou superasse esses arranjos locais. Foi somente mais tarde, após a Décima Quarta Emenda, seguindo a chamada Doutrina da Incorporação, que essas restrições ao governo federal foram mantidas para todos os governos, em qualquer nível.

disso, a busca de um objetivo coletivo provavelmente envolverá o tratamento desigual de pessoas. Assim, as disposições de escolaridade da Lei 101 proíbem (grosso modo) os francófonos e os imigrantes de enviar seus filhos para escolas de língua inglesa, mas permitem aos anglófonos canadenses fazê-lo.

A sensação de que havia um choque entre a Carta e a política do Quebec foi um dos motivos da oposição no resto do Canadá ao projeto Lago Meech. O motivo de preocupação concernia à cláusula da sociedade diferente, e a exigência comum acerca da emenda era a de que a Carta fosse “protegida” contra esta cláusula, ou ter precedência sobre ela. Certamente, nessa oposição havia certa quantidade do antigo preconceito contra Quebec, mas também havia um ponto filosófico sério, que precisamos aqui articular.

Aqueles que consideram que os direitos individuais devem sempre vir em primeiro lugar e, juntamente com as disposições de não-discriminação, devem ter precedência sobre objetivos coletivos, estão muitas vezes falando de uma perspectiva liberal que se tornou cada vez mais difundida no mundo anglo-americano. Sua fonte é, naturalmente, os Estados Unidos, e foi recentemente elaborada e defendida por algumas das melhores mentes filosóficas e jurídicas da sociedade, incluindo John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman e outros³³. Existem várias formulações da ideia principal, mas talvez aquela que contém mais claramente o ponto que é relevante para nós é aquela expressa por Dworkin em seu breve artigo intitulado “Liberalismo”³⁴.

Dworkin faz uma distinção entre dois tipos de compromisso moral. Todos nós temos pontos de vista sobre os fins da vida, sobre o que constitui uma vida boa, pela qual nós e os outros devemos lutar. Mas também reconhecemos o compromisso de lidar de

33 Nota de rodapé 31: Rawls, *A Theory of Justice* e “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223–51; Dworkin, *Taking Rights Seriously* e “Liberalism”, in *Public and Private Morality*, organizados por Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

34 Nota de rodapé 32: Dworkin, “Liberalism”.

forma justa e igualitária uns com os outros, independentemente de como concebemos nossos objetivos. Podemos chamar esse compromisso de “processual”, enquanto que os compromissos relativos aos objetivos da vida são “substantivos”. Dworkin afirma que uma sociedade liberal é uma sociedade que não adota nenhuma visão substantiva particular sobre os objetivos da vida. A sociedade está, pelo contrário, unida em torno de um forte compromisso processual para tratar as pessoas com igual respeito. A razão pela qual o poder político como tal não pode sustentar nenhuma visão substantiva, não podendo, por exemplo, permitir que um dos objetivos da legislação seja tornar as pessoas virtuosas em um ou outro significado desse termo, é que isso envolveria uma violação de sua norma processual pois, dada a pluralidade das sociedades modernas, seria fatalmente o caso de algumas pessoas e não outras se comprometerem com a concepção favorecida de virtude. Eles podem ser a maioria; de fato verdade, é muito provável que eles o sejam, pois de outra forma é muito provável que uma sociedade democrática não abraçasse a sua visão. No entanto, esse ponto de vista não seria de todos e, ao adotar essa perspectiva substantiva, a sociedade não trataria a minoria dissidente com igual respeito. Seria dizer-lhes, com efeito, “a vossa opinião não é tão valiosa, aos olhos desta política, como a de vossos compatriotas mais numerosos”.

Há pressupostos filosóficos muito profundos subjacentes a esta visão do liberalismo, e que está enraizada no pensamento de Immanuel Kant. Entre outras características, esta visão entende que a dignidade humana abarca, em grande medida, a autonomia, isto é, a capacidade de cada pessoa para determinar por si mesmo uma visão da vida boa. A dignidade é menos associada a qualquer compreensão particular da vida boa, de tal modo que a renúncia de alguém a isso diminuiria sua própria dignidade, do que com o poder de considerar e abraçar para si algum esse ou aquele ponto de vista. Não estaremos respeitando essa capacidade de forma igualitária a todas as pessoas, afirma-se, se tornarmos obrigatórias as deliberações de algumas pessoas sobre as de outras. Uma sociedade liberal deve permanecer neutra acerca da vida boa e restringir-se a

assegurar, entretanto que ao perceber essas coisas, os cidadãos lidem de forma justa uns com os outros e o Estado igualmente o faça em relação a todos.

A popularidade desta visão da pessoa humana como primariamente um sujeito de escolha autodeterminada ou auto-expressiva ajuda a explicar por que esse modelo de liberalismo é tão forte. Mas devemos também considerar que foi impulsionado com grande força e inteligência por pensadores liberais nos Estados Unidos, e precisamente no contexto de doutrinas constitucionais sobre a revisão judicial³⁵. Assim, não é de surpreender que a ideia tenha se generalizado, muito além daqueles que poderiam subscrever uma filosofia kantiana específica, de que uma sociedade liberal não pode agasalhar noções publicamente adotadas de bem. Esta é a concepção, como observou Michael Sandel, da “república processual”, que tem uma forte influência na agenda política dos Estados Unidos e que tem ajudado a colocar cada vez mais ênfase na revisão judicial com base em textos constitucionais em detrimento do processo político comum de construção de maiorias com vista à ação legislativa³⁶.

Mas uma sociedade com objetivos coletivos como o Quebec viola esse modelo. É axiomático para os governos do Quebec que a sobrevivência e o florescimento da cultura francesa no Quebec se constituam num bem. A sociedade política não é neutra entre aqueles que valorizam permanecer fiel à cultura de nossos antepassados e àqueles que querem se libertar em nome de algum objetivo individual de autodesenvolvimento. Pode-se argumentar que se poderia, afinal de contas, apreender um objetivo como *sobrevivência* para uma sociedade liberal procedimentalista. Poderíamos considerar a língua francesa, por exemplo, como um recurso coletivo que as pessoas podem querer usar para sua preservação, assim como se faz do ar puro ou espaços verdes. Mas isso não capta toda a força das

35 Nota de rodapé 33: Veja, nesse sentido, os argumentos desenvolvidos por Lawrence Tribe no seu *Abortion: The Clash of Absolutes* (New York: Norton, 1990).

36 Nota de rodapé 34: Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self,” *Political Theory* 12 (1984): 81–96.

políticas destinadas à sobrevivência cultural. Não é apenas uma questão de ter a língua francesa disponível para aqueles que a possam escolher. Isso pode ser visto como o objetivo de algumas das medidas de bilinguismo federal nos últimos vinte anos. Mas também envolve certificar-se de que haja uma comunidade de pessoas aqui no futuro que vai querer aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa. As políticas voltadas para a sobrevivência procuram ativamente *criar* membros da comunidade, por exemplo, garantindo que as gerações futuras continuem a se identificar como falantes de língua francesa. Não há nenhuma maneira que estas políticas poderiam ser vistas como apenas fornecendo uma facilidade às pessoas já existentes.

Os quebequenses, portanto, e aqueles que dão importância semelhante a esse tipo de objetivo coletivo, tendem a optar por um modelo bastante diferente de uma sociedade liberal. Em sua opinião, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição de vida boa, sem que isso seja visto como uma depreciação daqueles que não compartilham pessoalmente essa definição. Quando a natureza do bem exige que seja buscado em comum, isso a torna a razão de ser uma questão de ordem pública. De acordo com essa concepção, uma sociedade liberal se destaca como tal pela maneira como trata as minorias, inclusive aquelas que não compartilham as definições públicas de bem e, sobretudo, os direitos que concede a todos os seus membros. No entanto, os direitos em questão são concebidos como fundamentais e cruciais tal como ele foram reconhecidos desde o início da tradição liberal: direitos à vida, liberdade, devido processo, liberdade de expressão, liberdade religiosa, e assim por diante. Neste modelo, há um perigoso desprezo por um limite substancial ao se identificar como direitos fundamentais a coisas como a sinalização comercial na linguagem que alguém escolha. É preciso distinguir as liberdades fundamentais, as que nunca devem ser infringidas e, por conseguinte, deveriam estar inseparavelmente enraizadas, por um lado, de privilégios e imunidades que são importantes, mas que podem ser revogadas ou restringidas por razões de ordem pública – às quais exigem, por outro lado, de uma razão forte para fazer isso -.

Uma sociedade com fortes objetivos coletivos pode ser liberal, sob este ponto de vista, desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente ao lidar com aqueles que não compartilham seus objetivos comuns; e desde que possa oferecer garantias adequadas para os direitos fundamentais. Sem dúvida, haverá tensões e dificuldades na prossecução conjunta destes objetivos, mas essa procura não é impossível e os problemas não são, em princípio, maiores do que os encontrados por qualquer sociedade liberal que tem de combinar, por exemplo, liberdade e igualdade ou prosperidade e justiça.

Aqui estão duas visões incompatíveis da sociedade liberal. Uma das grandes fontes de nossa atual desarmonia é como as duas visões se compararam na última década. A resistência à “sociedade diferente” que pedia precedência àquela a ser dada à Carta veio em parte de uma perspectiva processual vigente no Canadá inglês. Deste ponto de vista, atribuir o objetivo de promover a sociedade diferente do Quebec a um governo é reconhecer um objetivo coletivo, e este movimento teve que ser neutralizado, subordinando-o à Carta existente. Do ponto de vista do Quebec, essa tentativa de impor um modelo processual de liberalismo não só privava a cláusula da sociedade diferente de algumas de suas potencialidades como uma regra de interpretação, mas também revelaria uma rejeição do modelo de liberalismo em que se fundou essa sociedade. Cada sociedade interpretou erroneamente o outro durante todo o debate do Meech Lake. Mas aqui ambos se perceberam com precisão - e não gostaram do que viram. O resto do Canadá viu que a cláusula da sociedade diferente legitimava metas coletivas. E o Quebec viu que o movimento para dar à Carta precedência impôs uma forma de sociedade liberal que lhe era estranha, e ao qual o Quebec nunca poderia acomodar-se sem renunciar a sua identidade³⁷.

Examinei mais detidamente este caso porque me

37 Nota de rodapé 35: Nesse sentido, Guy Laforest, “L’esprit de 1982,” in *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, organizado por Louis Balthasar, Guy Laforest e Vincent Lemieux (Quebec: Septentrion, 1991).

parece ilustrar as questões fundamentais. Existe uma forma de política de igual respeito, consagrada num liberalismo jurídico, que é inóspito à diferença, porque (a) insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e (b) os objetivos coletivos são suspeitos. Evidentemente, isso não significa que este modelo procure abolir as diferenças culturais. Esta seria uma acusação absurda. Mas eu o chamo de inóspito para a diferença, porque não pode acomodar o que os membros de sociedades diferentes realmente aspiram, isto é, a sobrevivência. Isto é (b) um objetivo coletivo, que (a) quase inevitavelmente exigirá algumas variações nos tipos de normas que julgamos admissíveis de um contexto cultural para outro, como é claramente demonstrado no caso do Quebec.

Eu acho que esta forma de liberalismo é culpada conforme acusado pelos defensores de uma política da diferença. Felizmente, no entanto, existem outros modelos da sociedade liberal que tomam uma linha diferente em (a) e (b). É claro que essas formas exigem a defesa da invariabilidade de *certos* direitos. Não haveria, por exemplo, diferenças culturais que determinassem a aplicação do *habeas corpus*. Mas eles distinguem esses direitos fundamentais da ampla gama de imunidades e formas de tratamento uniforme que surgiram nas culturas modernas que preveem a revisão judicial. Eles estão dispostos a ponderar a importância de certas formas de tratamento uniforme em relação à importância da sobrevivência cultural, e optar por vezes em favor dessa última. Eles não se constituem, portanto, em modelos processuais do liberalismo, mas se fundamentam em razões sobre o que faz uma boa vida em que a integridade das culturas tem um lugar importante.

Embora eu não possa discutir isso aqui, obviamente eu endossaria este tipo de modelo. Indiscutivelmente, porém, mais e mais sociedades hoje estão se tornando multiculturais, no sentido de incluir mais de uma comunidade cultural que quer sobreviver. A rigidez do liberalismo processual pode tornar-se rapidamente impraticável no mundo de amanhã.

V

A política de igual respeito, então, pelo menos nesta variante mais hospitaleira, pode ser liberada da acusação de homogeneizar a diferença. Mas há outra maneira de formular a acusação que é mais difícil de refutar. Esta forma, entretanto, talvez não possa ser refutada, mas pretendo, pelo menos, discuti-la.

A detração que eu estou pensando aqui é provocada pela reivindicação que às vezes é feita em nome do liberalismo da “cegueira-à-diferença”, e que parece oferecer um ponto neutro em que os povos de todas as culturas podem se encontrar e coexistir. Nesse sentido, é necessário fazer certo número de distinções - entre o que é público e o que é privado, por exemplo, ou entre política e religião - e só então se pode relegar as diferenças contenciosas a uma esfera que não interfira o político.

Entretanto, uma controvérsia como aquela sobre os *Versos Satânicos* de Salman Rushdie mostra o quão errado é esse ponto de vista. Para o islamismo dominante, não se trata de separar a política e a religião da maneira como esperamos na sociedade liberal ocidental. O liberalismo não é um possível ponto de encontro para todas as culturas, mas é a expressão política de uma série de culturas, sendo bastante incompatível com outras. Além disso, como muitos muçulmanos estão bem cientes, o liberalismo ocidental não é tanto uma expressão da perspectiva secular e pós-religiosa que passa a ser popular entre os *intelectuais* liberais como uma consequência mais orgânica do cristianismo - pelo menos como visto do ponto de vista alternativo do Islã. A divisão entre igreja e Estado remonta à origem da civilização cristã. As primeiras formas de separação eram muito diferentes das nossas, mas a base foi colocada para desenvolvimentos modernos. O próprio termo *secular* era originalmente parte do vocabulário cristão³⁸.

38 Nota de rodapé 36: Esse tema foi muito bem abordado in Larry Siedentop, “Liberalism: The Christian Connection,” *Times Literary Supplement*, 24–30 March 1989, p. 308. Discuti-o in “The Rushdie Controversy,” in *Public Culture* 2, no. 1 (Fall 1989): 118–22.

Tudo isso quer dizer que o liberalismo não pode nem deve reivindicar uma completa neutralidade cultural. O liberalismo é também um credo de luta. A variante hospitaleira que eu defendo, assim como as formas mais rígidas, precisa traçar uma linha. Haverá variações quando se trata de aplicar os direitos fundamentais, mas não onde a incitação ao assassinato está em causa. Mas isso não deve ser visto como uma contradição. Distinções substanciais desse tipo são inescapáveis na política e, pelo menos, o liberalismo não processual que eu estava descrevendo está totalmente pronto para aceitar isso.

Mas a controvérsia é, no entanto, preocupante. É por isso que eu mencionei acima: que todas as sociedades estão se tornando cada vez mais multiculturais, ao mesmo tempo em que se tornam mais porosas. Na verdade, esses dois desenvolvimentos vão juntos. Essa porosidade significa que elas estão mais abertas à migração multinacional; um maior número de seus membros vive a vida da diáspora, cujo centro está em outra parte. Nessas circunstâncias, há algo estranho em responder simplesmente: “É assim que fazemos as coisas aqui”. Esta resposta deve ser feita em casos como a controvérsia Rushdie, onde “como fazemos as coisas” abrange questões como o direito à vida e à liberdade de expressão. A dificuldade surge do fato de que há um número substancial de pessoas que são cidadãos e também pertencem à cultura que questiona nossos limites filosóficos. O desafio é lidar com seu senso de marginalização sem comprometer nossos princípios políticos básicos.

Isso nos leva à questão do multiculturalismo, como é frequentemente debatido hoje, que tem muito a ver com a imposição de algumas culturas em relação aos outros e com a suposta superioridade que impulsiona essa imposição. As sociedades liberais ocidentais são consideradas supremamente culpadas nesse sentido, em parte por causa de seu passado colonial e em parte por sua marginalização de segmentos de suas populações que vêm de outras culturas. É neste contexto que a resposta “é assim que fazemos as coisas aqui” pode parecer grosseira e insensível. Mesmo que, pela natureza das coisas, o compromisso seja quase impossível aqui - ou se

proíbe o assassinato ou se o permite - a atitude presumida pela resposta é vista como de desprezo. Muitas vezes, de fato, essa presunção está correta. Assim chegamos novamente à questão do reconhecimento.

O reconhecimento de igual valor não era o que estava em jogo - pelo menos em um sentido forte - na seção anterior. Tratava-se de saber se a sobrevivência cultural seria reconhecida como um objetivo legítimo, se os objetivos coletivos seriam permitidos como considerações legítimas na revisão judicial, ou para outros objetivos maiores da política social. A exigência lá era que nós permitamos que as culturas se defendessem, dentro dos limites razoáveis. Mas a exigência adicional que estamos examinando aqui é que nós todos *reconheçamos* o valor igual de culturas diferentes; que não apenas os deixemos sobreviver, mas devemos reconhecer o seu *valor*.

Que sentido pode ser dado a essa exigência? De certa forma, ela tem vigido de uma forma não expressa por algum tempo. A política do nacionalismo tem sido impulsionada por mais de um século em parte pela sensação que as pessoas tiveram ao ser desprezadas ou respeitadas por outros ao seu redor. As sociedades multinacionais podem romper-se, em grande parte devido à falta de reconhecimento do igual valor sentido por um grupo por outro. É atualmente, creio eu, o caso do Canadá, embora meu diagnóstico seja certamente desafiado por alguns. No cenário internacional, a tremenda sensibilidade de certas sociedades supostamente fechadas à opinião mundial - como mostram suas reações às conclusões, digamos, da Anistia Internacional, ou das tentativas pela UNESCO de construir uma nova ordem mundial de informação - atesta a importância do reconhecimento externo.

Mas tudo isso ainda é *an sich*, e não um *für sich*, para usar o jargão hegeliano. Os próprios atores são, frequentemente, os primeiros a negar que sejam movidos por tais considerações, e a alegar outros fatores, como a desigualdade, a exploração e a injustiça, como seus motivos. Poucos independentistas do Québec, por exemplo, podem aceitar que o que lhes tem dado vitória seja, principalmente, a falta de reconhecimento por parte do Canadá inglês.

O que é novo, portanto, é que a luta por reconhecimento é agora explícita. E se tem tornado explícita, na maneira como eu indiquei acima, pela propagação da ideia de que nós nos formamos pelo reconhecimento. Poderíamos dizer que, graças a essa ideia, que a falta de reconhecimento se converteu, agora, numa categoria de dano junto àqueles que foram indicados nos parágrafos anteriores.

Um dos principais autores nesta transição é, sem dúvida, o falecido Frantz Fanon, cuja influente *Les Damnés de La Terre (Os Condenados da Terra)*³⁹ argumentou que a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado sobre o povo subjugado. Estes últimos, para serem livres, devem primeiramente se livrar destas autoimagens depreciativas. Fanon recomendou a violência como o caminho para essa liberdade, correspondente à violência original imposta pelos colonizadores. Nem todos os que foram atraídos por Fanon o seguiram, mas a ideia de que há uma luta pela mudança da autoimagem, que ocorre tanto dentro do subjugado como contra o dominador, tem sido amplamente aplicada. A ideia tornou-se crucial para certas vertentes do feminismo, e é também um elemento muito importante no debate contemporâneo sobre multiculturalismo.

O principal foco desse debate é o mundo da educação em um sentido amplo. Um centro importante são os departamentos universitários de ciências humanas, onde as exigências são feitas para alterar, ampliar ou eliminar o “cânone” de autores tradicionais com o argumento de que o que atualmente é discutido consiste quase inteiramente em “homens brancos mortos”. Deveriam ocupar mais espaço aquelas que foram feitas por mulheres ou por pessoas de raças e culturas não-europeias. Um segundo foco são as escolas secundárias, onde se tenta, por exemplo, desenvolver currículos afrocêntricos para alunos de escolas negras.

A razão para estas mudanças propostas não é, ou não principalmente, que todos os alunos podem estar esquecendo algo importante pela exclusão de um determinado gênero ou certas raças ou culturas, mas sim que se dão às mulheres e estudantes dos grupos excluídos, diretamente ou por omissão,

39 Nota de rodapé 37: (Paris: Maspero, 1961).

uma imagem humilhante de si mesmos, como se toda criatividade e valor pertencessem a homens de procedência europeia. Ampliar e alterar o programa de estudos é, portanto, essencial não tanto em nome de uma cultura mais ampla para todos, como para dar o devido reconhecimento aos que foram até agora excluídos. A premissa básica dessas exigências é que o reconhecimento forja a identidade, particularmente em sua aplicação fanonista: os grupos dominantes tendem a reafirmar sua hegemonia inculcando uma imagem de inferioridade no subjugado. A luta pela liberdade e pela igualdade deve, portanto, passar por uma revisão dessas imagens. Os programas de estudos multiculturais destinam-se a auxiliar nesse processo de revisão.

Embora não seja muitas vezes afirmado claramente, a lógica por trás de algumas dessas exigências parece depender de uma premissa de que devemos o mesmo respeito a todas as culturas. Isso decorre da natureza da censura feita aos criadores de currículos tradicionais. A alegação é de que os juízos de valor sobre os quais estes últimos eram supostamente baseados eram na verdade corruptos, estavam marcados pela estreiteza ou insensibilidade ou, pior ainda, pelo desejo de degradar os excluídos. A implicação parece ser que, ausentes estes fatores de distorção, os verdadeiros juízos de valor de diferentes obras colocariam todas as culturas mais ou menos no mesmo plano. Naturalmente, o ataque poderia vir de um ponto de vista mais radical, neonietzschiano, que questiona o próprio status dos julgamentos de valor como tal, mas, para além deste passo extremo (cuja coerência duvido), a presunção parece ser igual.

Gostaria de sustentar que esta presunção apresenta argumentos válidos, mas ela não é, de forma alguma, livre de problemas e envolve algo como um ato de fé. Como presunção, a alegação é que todas as culturas humanas que inspiraram sociedades inteiras durante um período considerável de tempo têm algo importante a dizer a todos os seres humanos. Me manifestei dessa maneira para excluir formas culturais parciais dentro de uma sociedade, bem como fases curtas de uma cultura importante. Não há nenhuma razão para acreditar que, por exemplo, as diferentes formas de arte de uma determinada cultura devem ser iguais, ou mesmo de valor considerável; e

toda cultura pode passar por fases de decadência.

Mas quando eu chamo essa afirmação de “presunção”, quero dizer que é uma hipótese inicial com a qual devemos abordar o estudo de qualquer outra cultura. A validade da reivindicação deve ser demonstrada concretamente no efetivo estudo da cultura. Na verdade, para uma cultura suficientemente diferente da nossa, podemos ter apenas uma ideia parcial *ex ante* daquilo que consistiria a sua valiosa contribuição. Porque, para uma cultura suficientemente diferente, a própria compreensão do que vale a pena será estranha e desconhecida para nós. Para permitir uma aproximação ao problema, compreender um Raga desde os juízos de valor implícitos ao Cravo Bem Temperado sempre implicaria em perder a perspectiva. O que precisa acontecer é o que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”⁴⁰. Aprendemos a avançar em um horizonte mais amplo, dentro do qual o que antes considerávamos como um fundamento preexistente para a valoração ser colocado como uma possibilidade ao lado dos diferentes antecedentes de uma cultura anteriormente desconhecida. A “fusão de horizontes” opera através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais podemos articular esses contrastes⁴¹. De modo que, se e quando acharmos um suporte substantivo para a nossa presunção inicial, é com base no entendimento daquilo que é valioso, o qual não possuíamos no início. Chegamos ao julgamento em parte através da transformação de nossos padrões.

Poderíamos argumentar que devemos deferir a todas as culturas uma presunção desse tipo. Explicarei mais tarde o que eu acho que essa afirmação pode significar. Deste ponto de vista, reter a presunção pode ser visto como o fruto apenas

40 Nota de roda pé 38: *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975), pp. 289–90.

41 Nota de roda pé 39: Eu discuti o que se encontra implicado aqui de forma mais ampla in “Comparison, History, Truth,” in *Myth and Philosophy*, organizado por Frank Reynolds e David Tracy (Albany: State University of New York Press, 1990); e em “Understanding and Ethnocentricity,” in *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

do preconceito ou da má vontade. Pode até ser equivalente a uma negação de status igual. Algo assim pode estar por trás da acusação feita pelos defensores do multiculturalismo contra os defensores do cânone tradicional. Supondo que a relutância em ampliar o cânone vem de uma mistura de preconceitos e de má vontade, os multiculturalistas acusam a arrogância de assumir sua própria superioridade sobre povos anteriormente dominados.

Esta presunção ajudaria a explicar por que as exigências do multiculturalismo se baseiam nos princípios já estabelecidos da política de igual respeito. Se mantida, a presunção equivale a uma negação da igualdade e, se as consequências mais graves da falta de reconhecimento influem sobre a identidade das pessoas, então é possível insistir na universalização da presunção como uma extensão lógica da política de dignidade. Assim como todos devem ter direitos civis iguais e direitos de voto iguais, independentemente de raça ou cultura, então todos deveriam gozar da presunção de que sua cultura tradicional tem valor. Essa extensão, entretanto, que parece fluir de forma lógica das normas decorrentes da igual dignidade, mas que com elas se harmoniza com certa dificuldade, conforme descrito na Seção II, é porque ela desafia a “cegueira-à-diferença” que lhe é essencial. No entanto, ele realmente parece fluir deles, embora de forma desconfortável.

Não tenho certeza sobre a validade de exigir essa presunção como um direito. Mas podemos deixar esta questão de lado, porque a exigência feita parece ser muito mais forte. A afirmação parece ser que um respeito adequado à igualdade exige mais do que uma presunção de que o estudo posterior nos fará ver as coisas dessa maneira, mas os julgamentos reais de igual valor aplicados aos costumes e criações dessas diferentes culturas. Tais julgamentos parecem estar implícitos na exigência de que certas obras sejam incluídas no cânon, e na implicação de que essas obras não foram incluídas anteriormente apenas por causa de preconceito ou má vontade ou do desejo de dominar. (Claro, a exigência por inclusão é logicamente separável de uma reivindicação de igual valor. A exigência poderia ser: incluir estes porque eles são nossos, mesmo que possam ser inferiores. Mas

não é assim que as pessoas que fazem essa exigência falam).

Mas há algo muito errado com a forma com que é feita essa exigência. Faz sentido exigir, como questão de direito, que abordemos o estudo de certas culturas presumindo o seu valor, conforme descrito acima. Mas não faz sentido exigir, como questão de direito, que possamos concluir um julgamento definitivo de que seu valor é excelente ou igual aos outros. Ou seja, se o julgamento de valor é decorrente de algo independente de nossas próprias vontades e desejos, ele não pode ser afirmado por um princípio de ética. Ao proceder o estudo, ou encontraremos algo de valioso na cultura C, ou não encontraremos. Mas não faz mais sentido exigir que façamos o mesmo como quando se estuda se a terra é redonda ou plana, a temperatura do ar é quente ou fria.

Abordei o problema de forma simplificada, quando, como todos sabem, há uma controvérsia vigorosa sobre a “objetividade” dos julgamentos neste campo e se existe aqui uma “verdade objetiva”, como parece existir nas ciências naturais, ou se mesmo se nas ciências naturais a objetividade não seja mais do que uma miragem. Não tenho espaço para discutir isso aqui, [embora eu a tenha] a feito um pouco em outro lugar⁴². Não tenho muita simpatia por essas formas de subjetivismo, que a mim parecem causar muita confusão [*are shot through with confusion*]. Mas parece haver uma confusão especial ao invocá-los neste contexto. O fundamento moral e político da crítica diz respeito a julgamentos injustificados sobre o status inferior alegadamente feitos contra as culturas não hegemônicas. Mas se esses julgamentos são, em última análise, uma questão de vontade humana, então a questão que a justifica não se mantém. Ninguém faz, propriamente falando, julgamentos que possam ser certos ou errados; ninguém expressa gosto ou desagrado, apoio ou rejeição por outra cultura. Portanto, a crítica deve ser modificada para resolver a negação de apoio, e a validade ou invalidade das sentenças não tem nada a ver com isso aqui.

Então, o ato de afirmar que as criações de outras culturas valham a pena e o ato de se declarar que se está dos lados delas, mesmo que não sejam tão boas, torna-se indistinguível.

42 Nota de rodapé 40: Ver a Parte 1 do *Sources of the Self*.

A diferença está apenas na embalagem. No entanto, o primeiro é normalmente entendido como uma verdadeira expressão de respeito, o segundo, frequentemente, como um paternalismo insuportável. Os supostos beneficiários da política de reconhecimento, as pessoas que possam realmente se beneficiar do reconhecimento, fazem uma distinção crucial entre os dois atos. Eles sabem que querem respeito, não condescendência. Qualquer teoria que exclua a distinção parece, ao menos *prima facie*, distorcer aspectos cruciais da realidade com a qual se pretende lidar.

De fato, as teorias neonietzscheanas subjetivistas e sem um fundamento consistente [*half-baked*] são muitas vezes invocadas neste debate. Decorrendo com frequência de Foucault ou Derrida, elas afirmam que todos os julgamentos de valor são baseados em padrões que, em última instância, são impostas e fortalecidas por estruturas de poder. Deve ficar claro por que essas teorias proliferam aqui. Um julgamento favorável dessa crítica seria um absurdo, a menos que algumas dessas teorias sejam válidas. Além disso, concordar-se com as conclusões dessa crítica seria um ato de condescendência de tirar o fôlego. Ninguém poderia entender isso como um verdadeiro ato de respeito. Seria muito mais uma espécie de fingimento em razão da insistência de seu suposto beneficiário. Objetivamente, tal ato envolve desprezo pela inteligência deste último. Ser objeto de tal comportamento seria uma humilhação. Os proponentes das teorias neo-nietzscheanas esperam escapar de todo o nexo de hipocrisia, transformando todo o problema em poder e contrapoder. Então, a questão não é mais de respeito, mas de tomar partido, de solidariedade. Mas isso dificilmente será uma solução satisfatória, pois, ao tomar partido, sente-se falta da força motriz desse tipo de política, que é precisamente a busca de reconhecimento e de respeito.

Além disso, mesmo que alguém pudesse exigí-los, a última que quereríamos nesta etapa de intelectuais eurocentrados é um julgamento positivo do valor de culturas que eles não estudaram com profundidade[,] pois juízos reais de valor, como vimos, exigem a fusão de horizontes; que pressupõe que tenhamos sido transformados pelo estudo do outro, de modo que não

estejamos simplesmente julgando a partir dos nossos padrões originais que nos sejam familiares. Um julgamento favorável feito prematuramente não seria apenas condescendente, mas etnocêntrico. Exaltaria o outro por ser como nós.

Aqui se encontra outro grave problema com grande parte da política do multiculturalismo. A exigência de julgamentos peremptórios de valor é paradoxalmente - talvez seja preciso dizer – tragicamente homogeneizado, [,] porque isso implica que já tenhamos os padrões para fazer tais julgamentos. Os padrões que temos, no entanto, são os da civilização do Atlântico Norte. Assim, os julgamentos implícita e inconscientemente implicarão os outros em nossas categorias. Por exemplo, pensamos em seus “artistas” como criando “obras”, que podemos incluir no nosso cânone. Ao invocar nossos padrões para julgar todas as civilizações e culturas, a política da diferença pode acabar tornando todos os mesmo⁴³.

Nessa forma, a exigência por igual reconhecimento é inaceitável. Mas a história simplesmente não termina. Os inimigos do multiculturalismo na academia americana perceberam essa fraqueza e a usaram como uma desculpa para virar as costas ao problema. Mas isso não vai acontecer. Uma resposta como aquela atribuída a Bellow, que citei acima, no sentido de que teremos prazer em ler o Tolstoi Zulu quando ele vier, mostra as profundidades do etnocentrismo. Em primeiro lugar, existe a suposição implícita de que a excelência tem que nos dar um exemplo de formas: o Zulus deve produzir um *Tolstoi*. Em

43 Nota de rodapé 41: Os mesmos pressupostos homogeneizantes fundamentam a reação negativa que muitos têm ao reivindicar alguma forma de respeito em relação à civilização ocidental, por exemplo, com relação às ciências naturais. Mas é um absurdo criticar tais alegações a princípio. Se todas as culturas tiverem contribuições valorosas, não o é porque elas sejam idênticas, ou mesmo por incorporarem o mesmo tipo de valor. Esperar isso seria subestimar muito as diferenças. Ao fim e ao cabo, a presunção de valor imagina um universo em que diferentes culturas se complementam com formas bastantes diversas de contribuição. Esse quadro não só é compatível com, mas que também exige juízos, de superioridade-em-certos-aspectos.

segundo lugar, estamos assumindo que sua contribuição ainda está por se fazer (*quando* o Zulus produzirem um Tolstoi ...). Esses dois pressupostos, obviamente, vão de mãos dadas. Se eles tiverem que produzir o nosso tipo de excelência, então, obviamente, sua única esperança está no futuro. Roger Kimball diz de forma mais vigorosa: “Apesar dos multiculturalistas, a escolha que enfrentamos hoje não é entre uma cultura ocidental” repressiva “e um paraíso multicultural, mas entre a cultura e a barbárie. A civilização não é um presente, é uma conquista - uma conquista frágil que precisa ser constantemente explorada e defendida dos assediadores por dentro e por fora”⁴⁴.

Deve haver algo a meio caminho entre a luta inautêntica e homogeneizadora para o reconhecimento do igual valor, por um lado, e a autoimersão dentro dos padrões etnocêntricos, por outro. Existem outras culturas, e precisamos cada vez mais que viver juntos, tanto em escala mundial como em diferentes sociedades individuais.

O que existe é a presunção de igual valor que descrevi acima: uma posição que tomamos ao embarcar no estudo do outro. Talvez não precisemos perguntar se é algo que os outros podem exigir de nós como um direito. Podemos simplesmente perguntar se é assim que devemos abordar os outros.

Bem, é isso? Como esta presunção pode ser fundamentada? Um terreno que foi proposto é o religioso. Herder, por exemplo, tinha uma visão da providência divina, de acordo com a qual toda essa variedade de cultura não era um mero acidente, mas que foi concebido para trazer uma maior harmonia. Não posso descartar essa visão. Mas, apenas em nível humano, pode-se argumentar que é razoável supor que as culturas que proporcionaram o horizonte de significado para um grande número de seres humanos, de diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo – que, em outras palavras, articulou o sentido de bem, de santo, de admirável – é quase certo que mereça a nossa admiração e respeito, mesmo que seja acompanhado por muito do que devemos abominar e rejeitar. Talvez se possa afirmar de

44 Nota de roda pé 42: “Tenured Radicals”, *New Criterion*, January 1991, p. 13.

outra maneira: seria de uma arrogância suprema reduzir esta possibilidade *a priori*.

Há talvez, afinal, uma questão moral aqui. Só precisamos de uma concepção de nossa limitada participação em toda a história humana para aceitar essa presunção. É somente a arrogância, ou alguma falha moral análoga, que nos priva disso. Mas o que a presunção exige de nós não é julgamentos peremptórios e inautênticos de igual valor, mas uma vontade de estar aberto ao estudo cultural comparativo do tipo que deve deslocar nossas fusões de horizontes delas resultantes. O que exige, acima de tudo, uma admissão de que estamos muito longe do horizonte final a partir do qual o valor relativo das diferentes culturas pode ser evidente. Isso significaria romper com uma ilusão ainda contida na compreensão de muitos “multiculturalistas” – bem como em seus adversários mais amargos –⁴⁵.

45 Nota de rodapé 43: Há uma crítica muito interessante aos dois campos que se extremam, dos quais tomei emprestado nessa discussão de Benjamin Lee, “Towards a Critical Internationalism” (no prelo).

Artistas sob censura: é possível fazer arte sem liberdade?

Regina Sanches Xavier

É possível fazer arte sem liberdade? Nossa pergunta é motivada pelas recentes censuras e repressões no campo artístico, promovidas por instituições como a Polícia Militar, o Movimento Brasil Livre, o Santander e Igrejas evangélicas neopentecostais, com o apoio da camada mais conservadora e fundamentalista da sociedade. Tal comportamento conservador prefigura de certa maneira o cenário das artes. É de se notar que essa camada conservadora sofre de um mal crônico: a alienação individual e coletiva. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é mostrar a influência negativa da indústria cultural presente na camada mais conservadora brasileira em relação às recentes censuras no campo artístico. Cabe salientar que não acreditamos que o fenômeno das censuras no campo artístico possa ser explicado apenas pelo viés da indústria cultural. Entretanto, a capacidade da manipulação ideológica que a indústria cultural promove tem emoldurado a nossa sociedade e é essa manipulação que torna impossível a sobrevivência da “arte autônoma” e da liberdade de expressão.

Não é por acaso que no dia 14 de agosto de 2015, Leônides Quadra, mais conhecido como palhaço Tico Bonito, foi preso pela Polícia Militar, no meio da apresentação da peça *Licença Pr’eu Passar*, durante a 29ª Edição do Festival de Teatro de Cascavel, no oeste do Paraná, acusado de desacato à autoridade, simplesmente porque fez uma piada afirmando que os policiais “só protegem burguês que mora no centro e o Beto Richa. São seguranças particulares... seguranças particulares pagos pelo povo”⁴⁶.

Em 16 de agosto de 2017, o performer Maikon Kempinski foi detido em frente ao Museu Nacional da República, em

46 O DIA que a cultura parou. Direção: Mano Nunes. Arthut Vitor. Paraná: bem bolado TV, 2015. Vídeo (5 min).

<https://www.youtube.com/watch?v=W0kqyn1CFoA>

Brasília, após ficar nu enquanto realizava sua performance *DNA de DAN*, integrante do Palco Giratório, mostra teatral promovida pelo SESC. Preso por atentado ao pudor, ele foi obrigado a assinar um termo circunstanciado por praticar ato obsceno. Além disso, parte do cenário da performance (uma bolha de plástico transparente) foi destruída pela PM⁴⁷.

Dois meses depois, a performance de Maikon K sofreu outro ato de repressão. No dia 14 de outubro, durante o Festival de Dança de Londrina, a PM prendeu três membros da organização do evento, por causa de denúncias. O artista só não foi detido porque no momento da chegada dos policiais, já no final da apresentação, o público fez um cordão humano em volta dele e o retirou do local⁴⁸.

No dia 12 de setembro de 2017, a exposição *Queermuseu – Cartografia da diferença na arte brasileira* foi cancelada após uma onda de protestos conservadores nas redes sociais. Com curadoria de Gaudêncio Fidelis, a exposição reunia 270 trabalhos de 85 artistas que abordavam temas ligados ao movimento LGBT, como gênero e diversidade sexual. As obras, assinadas por nomes consagrados como Adriana Varejão, Cândido Portinari, Lygia Clark e Leonilson, foram acusadas de blasfêmia, zoofilia e pedofilia⁴⁹.

Por fim, Wagner Miranda Schwartz foi pivô de uma polêmica na abertura do 35º Panorama da Arte Brasileira, no Museu de Arte Moderna (MAM), em São Paulo, no dia 26 de setembro. O artista foi acusado de pedofilia porque uma menina interagiu com ele durante a performance *La Bête*. Schwartz manipula uma réplica de plástico de uma das esculturas da série *Bichos*, de Lygia Clark, e se coloca nu diante do público, convidado a interagir com ele, inclusive tocando em seu corpo. Depois que um vídeo circulou nas redes sociais, provocando indignação dos conservadores, Jair Bolsonaro e o MBL aproveitaram para

47 PADILHA. Artista renomado é preso por ficar nu durante performance em Brasília.

48 FÓRUM. PM é chamada para interromper performance com nu artístico no Paraná.

49 MENDONÇA. Queermuseu: O dia em que a intolerância pegou uma exposição para Cristo.

apregoar que houve crime de pedofilia⁵⁰.

O fato é que inúmeras exposições têm sido questionadas, mas o que esses eventos têm em comum? Percebem-se a inflexibilidade e a cega resistência às transformações do meio artístico e da sociedade, em nome da moral e dos bons costumes, que têm conduzido a sociedade para o obscurantismo e a liquidação das formas artísticas. Sem dúvida, no cenário das exposições nacionais, a participação do espectador é muito pequena, mas diante dos interesses políticos e da divulgação negativa da arte, muitos conservadores têm comparecido aos museus.

O desafio das artes visuais na contemporaneidade é resistir ao reacionarismo. Nesse sentido, a partir dos supracitados atos de censura e repressão, propomos uma análise crítico-filosófica dos efeitos produzidos pela indústria cultural, isto é, da ignorância que ela produz em relação às formas autênticas da arte. Se for correto pensar que a experiência estética é a melhor maneira de conhecer o mundo em que vivemos, talvez devêssemos compreender as condições pelas quais a indústria cultural, que confere a tudo um ar de semelhança, impede a reflexão e impossibilita o campo de existência da arte autêntica. Neste ponto, Verlaine Freitas, afirma que o papel da estética “é refletir sobre a *possibilidade de existência* da arte, algo que não está garantido de antemão, devido precisamente à voracidade com que o espírito capitalista permeia todas as produções do espírito humano”⁵¹.

Nosso objetivo específico é apresentar os aspectos negativos da falsa identidade do universal e do particular da cultura de massa expostos por Adorno e Horkheimer no capítulo “A Indústria cultural”, do livro *Dialética do Esclarecimento*. Trata-se de investigar as condições pelas quais a indústria cultural, que está majoritariamente nas mãos do grande capital, ataca diretamente o campo da arte e da reflexão, rechaçando a possível função crítica e emancipatória que a arte em geral deve ter.

A “pseudo-individualidade” produzida pela indústria

50 DAMASCENO. “O nu está em todos os museus do mundo e não deveria causar choque”, diz curador do MAM.

51 FREITAS. *Adorno e a arte contemporânea*, p. 22.

cultural está ligada ao esvaziamento da capacidade reflexiva do sujeito. Assim, cabe considerar que todos os questionamentos problemáticos que advêm desses sujeitos escapam à própria racionalidade. Argumentamos que, em nossa frágil e jovem democracia, a restrição à liberdade de expressão bloqueia a realização da arte autônoma, isto é, dificulta a criação de uma arte que possua um conteúdo crítico e não se reduza a máquina de entretenimento. É oportuno observar que somente por meio da liberdade de expressão é possível criar o que Adorno e Horkheimer identificam como arte autêntica, ou seja, a arte que se distancia do divertimento e mantém um potencial crítico.

A indústria cultural

De acordo com Rodrigo Duarte, a indústria cultural pode ser definida por meio de cinco “operadores”, retirados da *Dialética do Esclarecimento*, quais sejam: “1) a ‘manipulação retroativa’, 2) a ‘usurpação do esquematismo’, 3) a ‘a domesticação do estilo’, 4) a ‘despotencialização do trágico’ e 5) o ‘fetichismo da mercadoria cultural’”⁵². Neste artigo dedicaremos maior atenção aos operadores 1 e 2, manipulação retroativa e usurpação do esquematismo.

Pode-se dizer que a indústria cultural surgiu no início do século XX para satisfazer principalmente às necessidades do proletariado da época. Cabe ressaltar que o seu ponto de partida foi e ainda é a produção de entretenimento de baixa qualidade. Assim, os conteúdos das programações da TV, do rádio e do cinema corresponderiam, segundo Horkheimer e Adorno, às necessidades, isto é, às demandas da própria massa:

Os padrões teriam resultado originalmente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência. De fato, o que o explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista

52 DUARTE. *Indústria Cultural 2.0*, p.313.

seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade⁵³.

Trata-se, portanto, de atender à necessidade da massa e impor, isto é, ditar os padrões de consumo e de comportamento. A reflexão estética não precede o ajuizamento dos objetos que estão sendo consumidos. Por isso, falamos em uma “manipulação retroativa”: a indústria alimenta a sociedade capitalista, que por sua vez de olhos fechados à realidade alimenta a indústria. Ora, absorvida no cotidiano, a indústria cultural se multiplica nas inúmeras opções de entretenimento. Tendo isso em vista, Verlaïne Freitas descreve que:

O prazer da experiência que a indústria cultural proporciona a seus consumidores é o de que o mundo continue como ele é. Ela *vende* constantemente a imagem estereotipada do que é bom, mal, traiçoeiro, feminino, masculino etc. Fica-se acostumado a somente entender o que já se encaixa no modelo previamente estabelecido nesses estereótipos⁵⁴.

Essa eterna repetição de conteúdo sem qualidade resume a manipulação retroativa. Eis aqui a conexão desse operador com a “usurpação do esquematismo”.

Observamos que o conceito adorniano remete ao “esquematismo dos conceitos puros do entendimento”, presente na *Crítica da razão pura*, de Kant. Cabe considerar que os sentidos, no esquematismo kantiano, não fornecem os conceitos puros do entendimento, mas apenas um esquema para o uso dos mesmos, e o objeto que o entendimento fornece é encontrado apenas na experiência a partir dos materiais da sensibilidade. Compreende-se que a sensibilidade está

53 ADORNO; HORKEIMER. *Dialética do esclarecimento*, p. 100.

54 FREITAS. Adorno e a arte contemporânea., p. 19.

subordinada ao processo de conhecimento, isto é, ela é uma condição sensível para os conceitos do entendimento operarem. Portanto, deixar o expectador fora desse campo da sensibilidade e do entendimento, isto é o mesmo que limitá-lo no campo da reflexão, isto é, no campo da reflexão enquanto pensamento crítico. Esse esquematismo entre sensibilidade e entendimento configura a noção de reflexão transcendental.

Na *Crítica da razão pura*, Kant delinea com mais detalhes o conceito de reflexão transcendental, que se insere nuclearmente na temática desta obra, a saber, as condições de possibilidade do conhecimento. Segundo Kant:

Ela [a reflexão transcendental] não tem de lidar com os próprios objetos para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado da mente em que primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. A ação pela qual eu junto a comparação das representações em geral com o poder cognitivo em que ela é realizada, e pela qual eu distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível, eu a denomino *reflexão transcendental*⁵⁵.

Dizemos que a *reflexão transcendental* compara as representações que são dadas. Cabe considerar que a experiência de comparação que antecede todo e qualquer conceito “requer primeiramente uma reflexão, i.e., uma determinação daquele lugar ao qual pertencem as representações das coisas que são comparadas: se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as fornece no fenômeno”⁵⁶ e o conhecimento necessita dessa reflexão, sobretudo para a atividade do pensar,

55 KANT. (AA, 3-4: B317); CRP, p. 256-257.

56 KANT. (AA, 3-4: B319); CRP, p. 258.

conceituar, para então julgar. Como sabemos, a sensibilidade constitui uma capacidade de receber dados espaço-temporais sem os quais nenhum objeto poderia ser representado; já o entendimento constitui a faculdade de pensar esses objetos, e sem ele não seria possível a formação de conceito. Portanto, segundo Adorno e Horkheimer:

A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. Muito embora o planejamento do mecanismo pelos organizadores dos dados, isto é, pela indústria cultural, seja imposto a esta pelo peso da sociedade que permanece irracional apesar de toda racionalização, essa tendência fatal é transformada em sua passagem pelas agências do capital de modo a aparecer como o sábio desígnio dessas agências. Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção⁵⁷.

Eis a principal função da usurpação do esquematismo – o processo reflexivo, isto é, a capacidade de julgar, é usurpada pela previsibilidade do esquema imposto pela indústria cultural. Com isso, segundo Antônio Álvaro, “dificulta-se a sobrevivência do pensamento crítico numa sociedade em que os pseudo-

indivíduos se transformam em ‘caixas de ressonância’ de mensagens que seduzem pelo incentivo ao conformismo e à integração⁵⁸. Assim, o que está em jogo é a apreensão da capacidade do intelecto humano. Na contramão dessa usurpação do esquematismo, a arte autônoma requer o esforço da reflexão. Nesse sentido, diversos artistas têm produzido inúmeras obras que não se encaixam dentro desse aparato opressor da indústria cultural. Essas obras têm como temática a homossexualidade, o machismo, a pedofilia, etc. Cabe considerar que a contemplação estética dessas obras, por sua vez, se distancia da indústria cultural e do lixo que ela propositalmente produz.

A produção desenfreada de bens culturais empobrecidos, que seguem apenas a lógica capitalista, torna a sociedade alienada de si mesma. Com a inconveniente padronização e simplificação, trata-se, portanto, de tornar a sociedade irracional na medida em que a produção em si é padronizada, isto é, segue uma lógica interna, pois, segundo Adorno e Horkheimer, “desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto⁵⁹. Tudo é calculado na indústria cultural, até mesmo o efeito ou mesmo o prazer que determinados produtos podem provocar. Todo processo de “atrofiação da imaginação” provocado pela industrial cultural inviabiliza a existência da arte autêntica. Segundo Adorno e Horkheimer: “Obras de arte, entretanto, têm sua grandeza unicamente em deixarem falar aquilo que a ideologia esconde. Seu próprio êxito, quer elas queiram ou não, passa além da falsa consciência⁶⁰.”

Adorno e Horkheimer descrevem que o mecanismo da indústria cultural proíbe a atividade intelectual do espectador – de tal forma que ele não é capaz de julgar sem preconceito um objeto verdadeiramente artístico. A imaginação sofre, por assim dizer, um recalque – o nu artístico passa a ser obsceno, enquanto

58 ÁLVARO. Indústria cultural e semiformação: a persistência da experiência danificada, p. 563.

59 ADORNO; HORKEIMER. *Dialética do esclarecimento*, p. 103.

60 ADORNO. Palestra sobre lírica e sociedade, p. 68.

os distraídos consomem Romero Britto sem menor esforço reflexivo e aceitam passivamente o nu da atriz na telenovela da Globo ou no filme hollywoodiano (salvo os fundamentalistas religiosos, que também execram certa indústria cultural – mas isso é tema para outro artigo).

Os objetos artísticos, seguindo a lógica da indústria cultural, não são apresentados como objetos reflexivos, pois a capacidade de refletir é anulada, pois como já dito, a indústria cultural reprime a imaginação. Tudo é vazio, eis também uma justificativa para a negação de estilo próprio. Para Adorno e Horkheimer:

A reconciliação do universal e do particular, da regra e da pretensão específica do objeto, que é a única coisa que pode dar substância ao estilo, é vazia, porque não chega mais a haver uma tensão entre os pólos: os extremos que se tocam passaram a uma turva identidade, o universal pode substituir o particular e vice-versa⁶¹.

A reprodução técnica da arte na indústria cultural, por visar à produção em série e à homogeneização com fins comerciais, é esterilizante. Para Adorno e Horkheimer, o novo não é objeto da contemplação estética e o que não é familiar será dificilmente aceito, devido à incapacidade das massas de julgar a arte criticamente:

O que é novo na fase da cultura de massas em comparação com a fase do liberalismo avançado é a exclusão do novo. A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo em que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi apresentado porque é um risco. [...] só a vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica

61 ADORNO; HORKEIMER. *Dialética do esclarecimento*, p. 107.

é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte. O menor acréscimo ao inventário cultural comprovado é um risco excessivo⁶².

Isso responde o porquê de a exposição *Queermuseu* ter causado uma forte reação negativa em parte do público, que além de ser consumidor contumaz da indústria cultural, também é conservador e preconceituoso. Concordamos com Ivana Bentes quando ela afirma que “uma cruzada patética do MBL contra a arte contemporânea é uma guerrilha de marketing que na história da arte e do mundo já foi derrotada e faz tempo. Voltar a censura, alimentar tabus, é uma campanha obscurantista que não dá para relativizar em hipótese alguma”⁶³. De acordo com Rodrigo Duarte, quando ele avalia, no vídeo *ANPOF em movimento - a ofensiva contra a arte no Brasil* este movimento contra a arte, promovido por neoliberais e fundamentalistas religiosos financiados por corporações multinacionais e seitas neopentecostais, vem ganhando força com o intuito de ocupar o vazio deixado pelo esgotamento do discurso moralista contra a corrupção – até porque os arautos desse discurso agora estão sendo acusados de corrupção⁶⁴. Vale lembrar que um dos coordenadores do MBL, Renan Antônio Ferreira dos Santos, é réu em, pelo menos, 16 ações cíveis e mais de 40 processos trabalhistas, incluindo os que estão em seu nome e o das empresas em que é sócio⁶⁵. Para desviar a atenção dos processos contra o MBL, Temer, Aécio e seus asseclas, o foco foi desviado para a arte considerada “degenerada”. A estratégia, infelizmente, tem sido bem sucedida.

Além disso, observa Duarte, a indústria cultural sempre viu a arte autêntica como sua inimiga, pois o campo artístico é tradicionalmente crítico e contestador. E, no caso da história

62 ADORNO; HORKEIMER. *Dialética do esclarecimento*, p. 111.

63 BENTES, Ivana. O corpo não pornográfico existe.

64 DUARTE. <https://www.youtube.com/watch?v=YGSjQWN9VI0&feature=youtu.be>

65 LOPES, SEGALLA. Líder do MBL responde a mais de 60 processos e sofre cobrança de R\$ 4,9 mi.

brasileira recente, os artistas e intelectuais foram os primeiros a reagir contundentemente contra o golpe de Temer e do MBL.

Concluimos provisoriamente que os recentes atos de censura a artistas, apoiados por uma massa teleguiada pela indústria cultural, ao mesmo tempo revelam e aprofundam a ignorância em relação às formas autênticas da arte. Considerando a experiência estética como uma das melhores maneiras de conhecermos o mundo em que vivemos, precisamos continuar investigando as condições pelas quais a indústria cultural, que confere a tudo um ar de semelhança, impede a reflexão e impossibilita o campo de existência da arte autêntica. Logo:

Uma vez que a religião não consegue estabelecer um vínculo vivencial coletivo tão disseminado e forte quanto há algumas décadas, a cultura de massa veio cumprir essa função. Ambas têm em comum o fato de que o indivíduo, percebendo o sofrimento de sua luta particular frente à pressão social esmagadora, tenta encontrar um sentido para a sua vida mesquinha, desprovida de satisfação social clara ⁶⁶.

É preciso, portanto, concluir que a própria religião hoje em dia no Brasil se serve dos mecanismos da cultura de massa, e essa citação estaria desatualizada. Todavia, isso é assunto para outro artigo!

66 FREITAS, Verlaine. *Adorno e a arte contemporânea.*, p. 21.

Referências

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

ÁLVARO, Antônio. Indústria cultural e semiformação: a persistência da experiência danificada. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia. (Org.). *As Luzes da Arte*. 1 ed. Belo Horizonte: Opera Prima Ltda., 1999, v. 1, p. 165-177.

DAMASCENO, Victória. “O nu está em todos os museus do mundo e não devia causar choque”, diz curador do MAN, 29/09/2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-nu-esta-em-todos-os-museus-do-mundo-e-nao-deveria-causar-choque-diz-curador-do-mam>>. Acesso em 10. Out.2017.

DUARTE, Rodrigo. *Varia aesthetica*: ensaio sobre arte e sociedade. Belo Horizonte: Relicário, 2014.

DUARTE, Rodrigo. ANPOF em movimento - A Ofensiva contra a Arte no Brasil, 19/10/2017. Disponível:<<https://www.youtube.com/watch?v=YGSjQWN9VI0&feature=youtu.be>>. Acesso em 20/10/2017.

FÓRUM. PM é chamada para interromper performance com nu artístico no Paraná. FÓRUM, 16/10/2017. Disponível em <<https://www.revistaforum.com.br/2017/10/16/pm-e-chamada-para-interromper-performance-com-nu-artistico-no-parana2/>>. Acesso em 18 out. 2017.

FREITAS, Verlaïne. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

MENDONÇA. Heloisa. *Queermuseu: o dia em que a*

intolerância pegou uma exposição para Cristo, 13/09/2017. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/11/politica/1505164425_555164.html>. Acesso em 10. Out. 2017.

NUNES, Mano. VITOR, Arthur. O dia que a cultura parou. 2015. Vídeo (5min). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=W0kqyn1CFoA> >. Acesso em: 10 out.2017.

PADILHA, Joaquim. Artista renomado é preso por ficar nu durante performance em Brasília. *Midiamax*, 17/07/2017. Disponível em <<http://www.midiamax.com.br/brasil/artista-renomado-preso-ficar-nu-durante-performance-brasilia-347710>>. Acesso em 10. Out. 2017.

A estética das minorias contra a correlação de institucionalismo forte, cientificismo e tecnicidade: sobre a voz-práxis das minorias como arte-literatura⁶⁷

Leno Francisco Danner
Agemir Bavaresco
Fernando Danner

No texto, defenderemos que a voz-*práxis* estética permite aos movimentos sociais, às iniciativas cidadãs e às minorias político-culturais a auto-expressão e a auto-afirmação desde si mesmas e por si mesmas, em termos de eu-nós lírico-político, de modo a enquadrar e a superar a correlação de institucionalismo forte, cientificismo e tecnicidade que caracteriza a constituição, a legitimação, a evolução e a vinculação sociopolítica das instituições modernas, tais como a ciência, o direito, a política partidária e a economia. Essas instituições ou sistemas sociais modernos são estruturas-sujeitos preponderantemente lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos, marcados e definidos por uma dinâmica autorreferencial e auto-subsistente, eminentemente endógena, autônoma e sobreposta em relação à espontaneidade e à informalidade dos sujeitos epistemológico-políticos, dos valores e das práticas próprios à sociedade civil, centralizando e monopolizando a constituição, a programação e o funcionamento de seus campos de sentido e de objetos e, a partir disso, enquadrando a própria voz-*práxis* desses sujeitos epistemológico-políticos da sociedade civil em sua ação cotidiana e relativamente às instituições. Nesse sentido, na correlação de institucionalismo forte, cientificismo e tecnicidade, as instituições são a base, a arena, o valor e

67 Esta pesquisa é financiada pela FAPERÓ e pela CAPES, às quais agradecemos profundamente pelo suporte técnico e econômico. Uma versão inicial deste texto foi publicada em *Clareira – Revista de Filosofia da Região Amazônica*, v. 4, 2017, pp. 13-48.

o sujeito epistemológico-político por excelência e como que exclusivos da fundamentação de si mesmas e mesmo no que se refere à estruturação e à evolução socioculturais, perifizando os sujeitos epistemológico-políticos informais e espontâneos da sociedade civil. Contra esta tendência apolítica e despolitizadora assumida pelos sistemas sociais modernos, argumentaremos em favor de uma estética das minorias que permite tanto sua auto-afirmação e sua auto-expressão espontâneas e informais, políticas, politizantes e normativas, sem mediações científicas e institucionalistas, quanto uma *práxis* político-normativa que é alternativa e contraposta ao institucionalismo forte e ao seu cientificismo e tecnicismo, porque inclusiva, participativa e direta. Nesse sentido, o criticismo social, a *práxis* político-normativa emancipatória e a resistência cultural necessitam de uma voz-*práxis* não-sistêmica, não-institucionalista, não-tecnista e não-cientificista, que pode ser fundada na e viabilizada pela estética em seu sentido anti-paradigmático, não-institucionalista e anti-cientificista.

Considerações iniciais

De um modo geral, a arte-literatura sempre foi vista, pela tradição filosófica ocidental e, depois, pelo paradigma normativo da modernidade, como diretamente subjetiva, anti-sistemática, anti-paradigmática e anti-institucionalista, o que significa que (a) ela não seria um campo garantidor de objetividade, (b) seu conteúdo não possibilitaria essa mesma objetividade; (c) seu método (se podemos falar desse modo) não permitiria a avaliação e o enquadramento crítico-criativos do seu processo e do seu resultado final; e, finalmente, (d) seu sujeito epistemológico-político não possuiria sentido sistêmico-institucional e nem atuaria de acordo com um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal que efetivamente poderiam garantir e fundar a objetividade e a validade, senão que seria um sujeito espontâneo e informal incapaz de objetivação. Em síntese, faz-se arte-literatura desde um prisma fundamentalmente intuitivo e muito próprio ao indivíduo-grupo que cria, mas sem qualquer possibilidade de justificação, de prova e, ao fim e ao cabo, de avaliação objetiva, neutra, imparcial e impessoal do trabalho realizado e do artista

que o realizou. Esse mesmo artista e esse mesmo trabalho inscrevem-se muito mais na categoria do gênio intuitivo e da intuição criadora do que propriamente no ramo da ciência e do objeto científico metodológica e paradigmaticamente guiados, fundados e orientados. Por isso mesmo, na tradição filosófica ocidental e, depois, no paradigma normativo da modernidade, a ciência seria não apenas um ponto de vista superior, dadas sua constituição institucional, seu método objetivo, neutro, formal, imparcial e impessoal e as conseqüentes possibilidade e condição de mensuração e de descrição analítica do objeto pesquisado, senão que também a condição fundante da crítica, da reflexividade e da emancipação tanto na relação entre homem e natureza quando no que diz respeito à vinculação sociopolítica dessa mesma ciência – lembremos, nesse aspecto, que a filosofia e a ciência, muito mais do que enquadramento e conquista do mundo natural, são em primeira mão domínio do homem sobre sua realidade sociocultural e político-econômica, isto é, a filosofia e a ciência como um projeto e uma prática de engenharia social, política e cultural institucionalizados e dependentes sempre da institucionalização, assumidos e realizados por uma comunidade de pesquisa autorreferencial (e altamente institucionalista) e sempre em relação direta, profunda e mutuamente sustentada com o poder político, com as instituições políticas.

No mesmo sentido, a estética como arte-literatura apenas permitiria de modo indireto, secundário e enfraquecido a crítica social, a emancipação política e a resistência cultural, uma vez que a falta de consistência metodológica e a inexistência de princípios, de procedimentos, de conteúdos e de sujeitos epistemológico-políticos que lhe garantissem a objetividade e a validade intersubjetiva fariam com que seja o produto artístico, seja sua vinculação sociopolítica (se é que ela existe efetivamente), seja mesmo o sujeito epistemológico-político que produz o objeto estético fossem exatamente não-objetivos, não-sistemáticos, portanto não-científicos. Aqui, a estética não seria ciência e não possuiria institucionalização em sentido estrito, o que implicaria em que ela não seria capaz de objetividade e de validade de seus conteúdos, perdendo – por causa dessa incapacidade em produzir conteúdos científicos e institucionalmente

objetivos e de fundamentar, desde a instituição, princípios e práticas político-normativos válidos intersubjetivamente – uma vinculação efetiva à *práxis* político-normativa cotidiana. Nesse sentido, os grupos socioculturais e os sujeitos epistemológico-políticos que efetivamente se utilizariam da estética, da arte-literatura como base, forma e mote da crítica social, da *práxis* político-normativa e da resistência cultural apenas o fariam de modo enviesado, avacalhado, debochado, não-científico, sem preocupações e fundamentações sérias e consequentes com o juízo, com o procedimento, com o posicionamento e com os conteúdos científicos, esses sim efetivamente consequentes, institucionalmente fundados, construídos e dinamizados e, em tudo isso, profunda e diretamente vinculados ao cotidiano (*porque institucionalizados e metodologicamente fundados e guiados*). Por isso, mais uma vez, o sentido anti-científico, não-técnico, anti-institucionalista ou anti-sistêmico e anti-paradigmático da estética, da arte literatura implicaria em que ela tanto não seria capaz de objetividade científica e nem de validade político-normativa intersubjetiva quanto, em consequência, não teria condições de fundar e de dinamizar a crítica social, a *práxis* político-normativa emancipatória e a resistência cultural, sendo, assim, inferior à ciência de um modo geral e às ciências sociais em particular. Aqui, a ciência institucionalizada (e somente ela) e sempre a partir de uma dinâmica calcada na institucionalização faria a mediação do senso comum e das pessoas comuns com a objetividade epistemológico-política e, assim, embasaria a crítica social, a emancipação política e a resistência cultural, como condição de que elas fossem efetivamente críticas e emancipatórias. A ciência institucionalizada e somente ela, por conseguinte, faria o meio de campo entre as instituições e o senso comum, entre os sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados e os sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados, definindo o método, o caminho, os procedimentos, os valores, os códigos e os sujeitos epistemológico-políticos autorizados da transformação institucional e social, solidificando uma linguagem-*práxis* técnica altamente institucionalista e dependente sempre de institucionalização como o fundamento e a dinâmica constitutivos, dinamizadores e orientadores seja das

instituições mesmas, seja, a partir daqui, da própria sociedade civil. As instituições tornam-se, com isso, a base fundante, constitutiva e dinamizadora da crítica social, da emancipação política e da resistência cultural; a institucionalização enquanto um procedimento técnico que é autorreferencial, auto-subsistente e endógeno, em grande medida autônomo e sobreposto à sociedade civil e aos sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados, se torna o procedimento-chave delas; e, em tudo isso, os sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados centralizam e monopolizam a fundamentação e o fomento da crítica social, da *práxis* política e da resistência cultural. Esse fenômeno, ao longo do texto, nós o nomearemos de *institucionalismo forte* (explicaremos esse conceito de modo detalhado mais adiante, no primeiro capítulo do texto).

Pois bem, nós argumentaremos, no texto, que estas características da arte-literatura que lhe foram conferidas (em um sentido negativo) seja pela tradição filosófica em primeiro lugar, seja pelo paradigma normativo da modernidade em segundo lugar, subjetiva, anti-sistemática, anti-paradigmática, não-técnica e anti-institucionalista, não devem ser vistas como negativas e nem conduzem diretamente à incapacidade de um juízo crítico-reflexivo acerca do âmbito sociopolítico. Muito pelo contrário: nós acreditamos e defendemos que a tendência ao institucionalismo forte em termos científicos, políticos, jurídicos e econômicos, na atualidade – institucionalismo forte calcado na autorreferencialidade, na auto-subsistência e na autonomia dos sistemas sociais modernos (entre eles a ciência, a política, o direito e a economia) relativamente à sociedade civil, aos movimentos sociais, às iniciativas cidadãos e às minorias político-culturais –, somente pode ser superada por essa postura-*práxis* artístico-literária subjetivadora, anti-sistêmica, anti-paradigmática e anti-institucionalista, em que os cidadãos e as cidadãs, os movimentos sociais e as minorias político-culturais falam por si mesmos e desde si mesmos, sem mediações científicas e institucionalistas, diretamente em termos de eu-nós lírico-político não-técnico. Contra a impessoalidade, a imparcialidade, a formalidade e a neutralidade do institucionalismo forte, gerada pelo paradigma normativo da modernidade, que correlatamente

aponta para a centralidade do procedimentalismo interno às instituições como a base da dinâmica institucional e sociopolítica e à necessidade de abstrair-se da carnalidade e da politicidade dos sujeitos epistemológico-políticos e das lutas sociais como condição da justificação axiológica (pense-se na posição original de Rawls e na roda do discurso de Habermas), a arte-literatura como voz-*práxis* das minorias exige exatamente a carnalidade, a politicidade e a vinculação dos sujeitos epistemológico-políticos, assim como sua auto-expressão e auto-afirmação desde si mesmos e por si mesmos, sem mediações institucionalistas e cientificistas – a *práxis* político-normativa e a resistência sociocultural somente seriam possíveis, aqui, por meio e a partir desse eu-nós lírico-político que é carnal, político-politizante e vinculado, que parte de suas bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas e de sua condição de vítima-periferia dos sistemas sociais para lutar contra essa situação de marginalização, prescindindo da mediação das instituições e dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, agindo direta, participativa e inclusivamente.

1. A estética das minorias para além do cientificismo e do institucionalismo

Antes de tudo, um breve esclarecimento conceitual. Estamos usando o termo *estética*, nesse texto, em um sentido bastante genérico e com o objetivo de explicitar a voz-*práxis* artístico-literária, o que significa que, quando falamos em *estética*, estamos sempre nos referindo à arte-literatura como voz-*práxis* modelar para esse termo. Ora, uma das características centrais e definidoras da voz-*práxis* estética, conforme pensamos, é exatamente seu sentido e sua dinâmica anti-sistêmicos, anti-cientificistas, anti-institucionalistas, anti-tecnicistas e anti-paradigmáticos, que permitem, portanto, a desconstrução e a superação, pelas minorias em particular e pelos sujeitos epistemológico-políticos informais de um modo geral, seja do cientificismo forte no âmbito epistemológico, seja do institucionalismo forte no âmbito político, possibilitando que essas mesmas minorias possam expressar-se diretamente, sem necessidade de mediações institucionalistas e cientificistas,

e desde uma perspectiva-*práxis* carnal, política-politizante e vinculada. Com efeito, uma das características centrais do processo de modernização ocidental, isto é, a constituição, o desenvolvimento e a centralidade de sistemas sociais ou instituições lógico-técnicos, autorreferenciais e auto-subsistentes, autônomos e sobrepostos em relação à sociedade civil e à espontaneidade dos movimentos sociais, das iniciativas cidadãos e das minorias político-culturais, leva exatamente à correlação de cientificismo, de tecnicismo e de institucionalismo como a base fundante, definidora e dinamizadora seja dos próprios sistemas sociais, seja do enquadramento e da orientação da sociedade em geral – inclusive no que diz respeito ao tipo de relação que esses movimentos sociais, essas iniciativas cidadãos e essas minorias político-culturais podem efetivamente entabular com as instituições e vice-versa. Aqui, as instituições, desde sua tecnicidade, desde sua autorreferencialidade e sua auto-subsistência, centralizam, monopolizam e conduzem a evolução social, sempre e fundamentalmente a partir de uma perspectiva interna.

O que é um sistema social moderno? Como ele se constitui? Como ele funciona? Um sistema social moderno é uma estrutura de poder que centraliza, monopoliza e dinamiza um campo específico da vida social, privatizando-o. Esse campo da vida social passa a ser estruturado não mais a partir de uma perspectiva espontaneísta, senão que exatamente a partir de critérios, de práticas e de sujeitos técnicos, por assim dizer – técnicos no sentido de que eles possuem todo um conjunto de princípios e de práticas que dizem respeito diretamente a esse mesmo sistema social, definindo-o enquanto tal, conjunto esse que é assumido pela instituição em questão como seu núcleo basilar. Assim é que, por exemplo, a economia é sistema social que privatiza o âmbito das relações de produção, tornando-as *econômicas* e, portanto, exigindo certos critérios, práticas e valores – certo posicionamento, inclusive – como condição *econômica*, como forma de acesso ao âmbito e à dinâmica *econômicos*, como forma de posicionamento *econômico*. Isso significa que a legitimidade do âmbito econômico é *econômica* e somente pode ser conseguida desde dentro do âmbito econômico,

por meio da adequação do comportamento, das práticas e dos valores às regras técnico-científicas próprias e específicas ao âmbito econômico – veja-se a autorreferencialidade e a auto-subsistência que emergem e que se explicitam a partir daqui: a economia é o âmbito das práticas, dos valores, das atividades e dos sujeitos econômicos, tal como ela, a economia, enquanto campo-instituição técnico-científica objetiva e ao mesmo tempo privativa se define e define a quem está fora dela. O mesmo acontece com o âmbito do Estado, do direito e da ciência. Somente por meio da institucionalização do campo específico a cada sistema social é que sujeitos, práticas e valores são e estão legitimados a assumir uma perspectiva válida e objetiva relativamente àquele âmbito; somente com a institucionalização e, assim, com a adoção de uma perspectiva, de um procedimento, de uma linguagem, de valores, de práticas, de códigos e de sujeitos *técnicos* é que a objetividade, a validade, a utilização e a vinculação no campo específico centralizado e monopolizado pela instituição (instituição que se torna esse próprio campo) podem ser construídos, utilizados e adquirem legitimidade.

Essa perspectiva, por conseguinte, implica (a) em que a institucionalização é a base fundante, dinamizadora e legitimadora das práticas, dos valores e dos sujeitos epistemológico-políticos próprios ao seu âmbito de ação, específicos ao campo da vida social que a instituição subsume, centraliza, monopoliza e representa; (b) em que somente desde dentro da instituição e por parte de seus sujeitos epistemológico-políticos legitimados é que a tematização, o enquadramento e a orientação de seu campo social específico são construídos, legitimados e realizados ao longo do tempo; (c) em que a constituição, a dinâmica e o funcionamento de cada instituição é sempre interno, autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, basicamente sobreposto a outros sistemas sociais e à vida social de um modo mais geral – a instituição refere-se apenas a um campo da vida social e, ao centralizá-lo e monopolizá-lo, admite tão-somente tematizações, enquadramentos e transformações desde dentro, por parte da própria instituição e de seus sujeitos epistemológico-políticos autorizados e desde o sentido, as regras e as práticas técnicas assumidas como legítimas por parte da própria instituição; (d)

em que valores, práticas e sujeitos epistemológico-políticos que estão fora daquele campo institucional e que se regem por dinâmicas diferentes não têm nada a dizer e nem legitimidade para intervir relativamente aos sistemas sociais ou às instituições autorreferenciais, que são autônomos e sobrepostos frente àqueles; finalmente, em tudo isso, (e) em que uma instituição ou um sistema social autorreferencial, auto-subsistente, autônomo e endógeno torna-se uma estrutura-sujeito não-político e não-normativo, apenas lógico-técnico e instrumental, em que seu privatismo equivale a que somente desde dentro de si mesmo e a partir de suas próprias regras, valores, dinâmicas e sujeitos epistemológico-políticos – que não são as regras, os princípios, os valores e os sujeitos epistemológico-políticos que estão fora, não-institucionalizados, não-sistêmicos – a tematização, o enquadramento, o funcionamento, a legitimação e a orientação do sistema social em questão sejam possíveis e válidas.

Ora, um sistema social ou instituição moderno é marcado exatamente pela correlação de institucionalização, cientificismo e tecnicização da vida social de um modo geral e dos próprios sistemas sociais em particular. Por essa correlação estamos significando o fato de que, na modernidade, há uma generalização do institucionalismo – de diferentes institucionalismos, conforme cada campo específico da vida social – no que diz respeito à constituição, à dinamização e à orientação da evolução social, isso tanto no sentido de que cada campo da vida social é desmembrado do resto da sociedade, de sua vinculação estrita ao restante da sociedade e assumido, centralizado e monopolizado por uma instituição basilar a esse mesmo campo, instituição essa que, doravante, torna-se o próprio campo social que ela assume, centraliza e monopoliza, quanto no que diz respeito ao fato de que a instituição torna-se a arena, a dinâmica e o sujeito epistemológico-político por excelência de seu próprio campo social, de si mesma, por si mesma e para si mesma. Aqui, o acesso a esse campo da vida material, a esse campo de sentido somente é possível desde a instituição e via institucionalização, posto que é ela que efetivamente é, representa e legitima esse mesmo campo social. A instituição e seu procedimento de institucionalização são o grande resultado do processo de

constituição da ciência moderna em primeiro lugar e do mercado e do Estado em segundo lugar como as três formas fundantes da racionalidade moderna (não excluindo-se um sentido mais abrangente da racionalidade moderna que não se resume apenas à racionalidade lógico-técnica, instrumental ou sistêmica – tal como Habermas insiste muito em seus trabalhos relativamente à compreensão da modernidade-modernização ocidental). E a institucionalização e seu procedimento de institucionalização significam exatamente que (a) cada campo da vida social, na modernidade-modernização ocidental, é individualizado e privatizado, (b) sendo assumido por uma instituição específica, que o centraliza e monopoliza, tornando-se esse mesmo campo, (c) o que implica em que a instituição ou o sistema social torne-se a base fundante, constituinte e dinamizadora, a prática constitutiva e evolutiva e o sujeito epistemológico-político por excelência de si mesma e de seu campo, fechando-se e tornando-se independente em relação aos demais campos e impedindo quaisquer tematização e transformação a partir de sujeitos, práticas e valores outros que aqueles pressupostos e validados pela instituição ou pelo sistema social em questão – nesse caso, portanto, a validade, a legitimação e a objetividade de cada campo de sentido, de cada campo de objetos depende da instituição enquanto base, dinâmica e sujeito epistemológico-político fundamentais desse mesmo campo (cf.: Habermas, 2012a, p. 327-424; Habermas, 2012b, p. 275-278; Habermas, 1997, p. 163).

Aqui, em termos de constituição, legitimação e funcionamento institucionais, somente um proceduralismo interno, autorreferencial, auto-subsistente e endógeno pode validar e orientar a dinâmica constitutiva e evolutiva da instituição. Ou seja, uma instituição somente funciona, *legitima-se* e evolui *por meio da institucionalização*, por meio de sua auto-subsistência e de sua autorreferencialidade. É nesse sentido que aparece a profunda conexão de institucionalização, cientificismo e tecnicização. Em primeiro lugar, como estamos argumentando, uma instituição é uma estrutura-sujeito privado e singularizado, dotado de uma lógica de constituição, de funcionamento, de legitimação e de evolução muito particular, que é somente dele

e de mais ninguém. Isso significa que a instituição é sua própria base, seu próprio sujeito, sua própria prática de legitimação e seu próprio árbitro. Logo, em segundo lugar e como consequência, a legitimação da instituição internamente a si mesma, desde si mesma e por si mesma é o único processo e a única prática a partir dos quais ela se auto-fundamenta, funciona e evolui ao longo do tempo e relativamente ao seu entorno, o que significa que a objetividade de seu campo social e a validade das normas, das práticas, dos valores e dos sujeitos epistemológico-políticos dali decorrente é dependente e resultado desse cientificismo e dessa tecnicização que são fundadas, sustentadas e legitimadas pela singularização e pela privatização da instituição ou do sistema social em questão. Isso, evidentemente, significa e implica em duas coisas: primeiro, a singularização e a privatização institucionais levam à autonomia e à sobreposição da instituição relativamente à sociedade de um modo mais geral, sustentando sua autorreferencialidade, sua auto-subsistência e sua technicalidade frente a outras práticas, princípios e sujeitos epistemológico-políticos; segundo, essa technicalidade da instituição, decorrente dessa sua autonomização e dessa sua sobreposição relativamente à sociedade de um modo mais geral, leva ao cientificismo institucional, no sentido de que somente desde dentro da instituição e a partir dos sujeitos epistemológico-políticos que ela legitima, assim como dos valores, das práticas e dos códigos por ela afirmados e assumidos, que o enquadramento, o funcionamento e a orientação da instituição ou do sistema social podem ser legitimados e validados.

Há, pois, uma intrínseca e mutuamente dependente correlação de institucionalização, objetividade e validade, que somente podem ser alcançadas via cientificismo-tecnicismo, isso tanto no que se refere ao próprio campo institucional ou sistêmico quanto, em termos mais gerais, no que diz respeito à atuação dos sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados e não-sistêmicos frente às instituições. Afinal, nessa situação de instituições ou de sistemas sociais autorreferenciais e auto-subsistentes, endógenos, autônomos e sobrepostos relativamente à sociedade civil, de cunho e de funcionamento basicamente lógico-técnico ou instrumental,

a objetividade e a validade das práticas, dos valores e das dinâmicas institucionais, a produção de seu *know-how* e de seus vínculos e de suas consequências sociais somente acontece *por meio da institucionalização, através da instituição, desde seu procedimentalismo lógico-técnico interno, autorreferencial e auto-subsistente*. É assim que as instituições podem clamar e defender não apenas sua autorreferencialidade e sua auto-subsistência, sua autonomia e sua sobreposição, mas também sua *singularidade e seu privatismo*, afirmando-se lógico-técnicas, puramente científicas, não-políticas e não-normativas, a partir de um procedimentalismo sistêmico-institucional que é imparcial, neutro, formal e impessoal no que tange à pluralidade de valores e de práticas extemporâneos em relação às próprias instituições ou sistemas sociais. Com isso, são as próprias instituições e desde o procedimento neutro e imparcial, formal e impessoal de produção do conhecimento específico a elas e ao seu campo que fundam a objetividade desse campo e, por conseguinte, que o despolitizam, no sentido de desligá-lo da sociedade de uma maneira mais geral. Aqui, se podemos acessar esse mesmo campo institucional, isso somente é possível via institucionalização, via adequação, utilização e respeito estritos aos princípios institucionais assumidos como base fundante, constituinte e dinamizadora dela e do campo que ela representa - portanto, *somente especializando-nos e tecnicizando-nos* podemos acessar, discutir e validar práticas, valores e sujeitos próprios a uma instituição, o que também significa que somente delegando nossas reivindicações, nossos valores, nossas práticas e nossas interpretações aos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados e como sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados podemos legitimar e fundar validade, justificação e objetividade.

Objetividade, legitimação e validade dependem da instituição e somente podem ser alcançadas por meio da institucionalização, o que significa que cada sistema social torna-se não apenas seu único árbitro, base e sujeito epistemológico-político, senão que também subsume sujeitos epistemológico-políticos, valores, práticas e dinâmicas sociais que são mais gerais, invertendo uma relação básica da teoria política, a saber,

de que o particular está contido no universal, devendo prestar contas a esse, devendo legitimar-se a partir deste. No caso dos sistemas sociais modernos, sua particularidade-singularidade não apenas os autonomiza e os sobrepõe à sociedade de um modo geral e aos sujeitos epistemológico-políticos informais em particular, senão que enquadra, subsume e trava a estes. Se eles querem falar legitimamente e agir justificadamente sobre um campo da vida social, devem institucionalizar-se, recorrer à instituição, chegando no máximo até aqui, até as escadas dessas mesmas instituições; o resto é tarefa e monopólio da própria instituição. A instituição torna-se, como dissemos acima, sua própria base, seu próprio juiz e seu próprio guia, o que equivale a dizer que qualquer perspectiva crítico-emancipatória e quaisquer conteúdos e práticas objetivamente válidos são e necessitam ser institucionalmente referendados, mas desde aquele procedimentalismo interno, autorreferencial, auto-subsistente, endógeno, autônomo e sobreposto que faz das instituições seu próprio conteúdo, base e sujeito, periferezando e, ao fim e ao cabo, colocando em segundo plano e até despolitizando sujeitos epistemológico-políticos, práticas e valores alternativos, não-institucionais e não-sistêmicos. Note-se, portanto, que uma estrutura-sujeito lógico-técnico, autorreferencial e auto-subsistente, singularizada-particularizada em relação ao resto da sociedade somente pode assumir – e essa, como estamos insistindo, é a condição e a consequência do institucionalismo forte – uma perspectiva tecnicista e cientificista, em que a instituição, dada essa autorreferencialidade e essa auto-subsistência, essa autonomia e essa endogenia, produz-se a si própria, legitima-se a si própria, valida-se a si própria e, depois, enquadra e dinamiza o que a sociedade em geral pode e o que não pode fazer em relação à própria instituição.

Aqui está a raiz e a dinâmica do institucionalismo forte que vemos como um dos grandes problemas e desafios seja das ciências sociais, seja da vida política hodiernas: ele se nutre de uma noção não-política e não-normativa de instituição ou de sistema social que é uma estrutura-sujeito sem carnalidade, sem politicidade e sem vinculação-contextualização com a sociedade em que está inserido e da qual emerge, tornando-

se basicamente fechado, privado e privatista, autorreferencial e auto-subsistente, autônomo e sobreposto em relação à *práxis* político-normativa cotidiana. No institucionalismo forte, as instituições, desde essa perspectiva e essa dinâmica lógico-técnicas internas e endógenas, tornam-se a única base, a única dinâmica e o único sujeito epistemológico-político fundadores, garantidores e promotores da objetividade, da justificação e da validade das normas, das práticas, dos valores, das decisões e dos movimentos vinculantes tanto para si mesmas quanto, a partir daqui, depois daqui, para a sociedade em geral. Tudo tem de passar pela instituição e assumir o critério e a dinâmica da institucionalização como condição de sua legitimidade e de sua fundamentação objetiva, justificada. Sem a instituição e destituída de institucionalização, qualquer prática, valor, decisão e sujeito epistemológico-político carecem de sentido e de legitimidade, não podendo adquirir validade e obrigatoriedade sociopolíticas – posto que objetividade, validade e obrigatoriedade são uma questão institucional, uma atribuição institucional. É aqui que nós situamos, acima, o cientificismo e o tecnicismo muito próprios aos sistemas sociais modernos, um cientificismo e um tecnicismo que excluem de modo fundamental o senso comum e as pessoas comuns da dinâmica de constituição, de funcionamento e de legitimação institucionais em primeiro lugar e da própria estruturação e condução da sociedade de um modo mais geral. Com efeito, conforme mote clássico da filosofia ocidental assumido em cheio depois pelo cientificismo moderno (cientificismo significando a centralidade da instituição ciência no que diz respeito à construção e à legitimação da objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral, bem como a necessidade de uma prática ou de um procedimento, de códigos e de uma linguagem técnicos como forma de fundamentação, acesso e expressão dessa objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral), a objetividade, a justificação e a legitimação da objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral somente são possíveis de ser realizadas ao longo do tempo por meio da instituição e via institucionalização, a partir da substituição da linguagem, das práticas e dos sujeitos epistemológico-políticos informais e espontâneos

do cotidiano pelas regras, metodologias, práticas, valores e sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, que se auto-assumem como legitimados científica e tecnicamente. Nesse caso, o jargão, os procedimentos e os métodos *técnico-científicos* servem como escora e respaldo para a construção, a legitimação e a dinamização de uma instituição autorreferencial e auto-subsistente que se autonomiza e se sobrepõe relativamente ao senso comum e às pessoas comuns, de modo que, conforme estamos afirmando, a objetividade, a validade e a justificação somente são possíveis desde dentro, a partir de dentro da instituição e por meio de uma perspectiva técnica e científica, não-política e não-normativa, uma perspectiva que é formal, imparcial, neutra e impessoal, não-espontaneísta e não-informal. Do mesmo modo, por causa de sua formação técnico-científica, de sua especialização desde e de acordo com as exigências, as linguagens, as práticas e os códigos internos à instituição em questão, os sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados ou especialistas podem – eles e somente eles – construir, dinamizar e orientar o sentido da instituição de que fazem parte e, a partir daqui, a constituição, o enquadramento e a evolução do campo de objetos e de sentidos centralizado e monopolizado por essa instituição de que fazem parte.

Assim, a correlação de institucionalismo, cientificismo e tecnicidade transforma os sistemas sociais modernos em estruturas-sujeitos depuradas de quaisquer espontaneidade e informalidade, tornando-os e às suas práticas, seus valores e seus produtos instâncias puras e purificadas relativamente à informalidade cotidiana exatamente pelo jargão e pelas práticas técnicos ou instrumentais utilizados desde essa perspectiva científica assumida como cerne da instituição e como mote e dinâmica da institucionalização e da atuação dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados. Não por acaso, aqui, qualquer discurso-*práxis* relativamente a um determinado campo de sentido e de objetos necessita ser um discurso-*práxis* autorizado, construído e legitimado institucionalmente, o que significa a centralidade tanto da instituição, de seus procedimentos, de suas práticas e de seus valores quanto dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados em

termos da construção e da justificação dos discursos e das práticas institucionais e no que se refere ao enquadramento e à tematização dos problemas institucionais e da vida cotidiana que envolvem ou que pressupõem esse mesmo campo institucionalizado, esse campo centralizado, monopolizado e dinamizado pelas instituições. De todo modo, está muito claro, nessa correlação de institucionalização, cientificismo e tecnicismo, por meio dela e para ela, (a) que as instituições, sua dinâmica, seus princípios, suas práticas internas e seu pessoal técnico autorizado são a base, a dinâmica e os sujeitos epistemológico-políticos fundamentais da legitimação da própria instituição e da consequente construção da objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral, definindo desde esse procedimentalismo institucional lógico-técnico interno, autorreferencial e auto-subsistente a validade e a vinculação das normas, das práticas e dos sujeitos institucionais e não-institucionais; e (b) que o cientificismo e a tecnicidade institucionais colocam-se como a base e o sujeito mediadores de qualquer criticismo social, *práxis* político-normativa e resistência cultural por parte dos sujeitos espontâneos e informais da sociedade civil, o que significa, em verdade, que o cientificismo e a tecnicidade institucionais, aliados à autorreferencialidade, à auto-subsistência, à autonomia, à endogenia e à sobreposição institucionais frente a essa mesma sociedade civil, substituem os sujeitos, as práticas e os valores cotidianos, informais e espontâneos pelos sujeitos epistemológico-políticos, pelos valores e pelas práticas institucionalizados, autorizados pelas próprias instituições desde dentro de si mesmas e a partir de uma perspectiva-*práxis* não-política e não-normativa. Nesse sentido, as instituições, fundadas nesse cientificismo e nesse tecnicismo, são a ponte, o buraco de agulha que faz a passagem do senso comum e das pessoas comuns para o conhecimento e a ação legitimados, válidos e objetivos cientificamente e para os sujeitos epistemológico-políticos autorizados institucionalmente que, por causa disso, estão legitimados a construir essa mesma objetividade e validade antropológico-ontológicas e epistemológico-morais, mas *desde uma perspectiva puramente tecnicista, imparcial, neutra, formal e impessoal*, que é o

único caminho e modo para se alcançar a objetividade, ela mesma técnica, destituída de politicidade, carnalidade e vinculação. Ora, é aqui que o institucionalismo forte aparece em cheio e pungentemente como resultado da correlação de institucionalização (enquanto estrutura-sujeito não-político e não-normativo, lógico-técnico ou instrumental, privado-privatista, autorreferencial e auto-subsistente, autônomo e sobreposto em relação à sociedade civil), cientificismo e tecnicidade: ele coloca a mediação institucional e por parte dos sujeitos epistemológico-políticos autorizados institucionalmente como a chave, como o núcleo para a construção e para a validação da objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral – a única base, o único núcleo, o único caminho, o único procedimento e o único sujeito epistemológico-político garantidores da validade, da justificação e da objetividade. Como consequência, tanto a constituição, a auto-programação e a evolução das instituições desde si mesmas e por si mesmas quanto a realização do criticismo social, da *práxis* política e da resistência cultural por parte dos sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados e informais da sociedade civil devem assumir e adquirir mediação institucional, legitimação institucional como condição de sua validade e de seu sentido vinculante. Sem institucionalização e sem mediação institucional não são possíveis o criticismo social, a *práxis* político-normativa e a resistência cultural – sem mediação institucional e sem institucionalização não são possíveis o sentido, o conhecimento e a ação justificados objetivamente.

Isso significa, em primeiro lugar e fundamentalmente, a *necessidade de uma linguagem técnico-científica institucionalizada* como condição do sentido, do enquadramento, da crítica e da enunciação. Com efeito, a correlação de institucionalismo, cientificismo e tecnicidade implica tanto em que a instituição, sua dinâmica, suas normas, suas práticas e seus sujeitos epistemológico-políticos internos sejam absolutamente inultrapassáveis em termos de construção, de legitimação e de fomento do sentido institucional e publicamente vinculante quanto, por causa disso, em que somente desde uma linguagem-*práxis* racionalizada, cientificista, tecnicista, altamente lógico-

técnica e procedimental seja possível a fala-*práxis* justificada e objetiva, seja por parte dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, seja *também* por parte das pessoas comuns (isto é, não-institucionalizadas) em geral. Em verdade, trata-se de uma necessidade que é diretamente consequente ao modelo de constituição e de funcionamento das instituições ou sistemas sociais ocidentais (pense-se, na ciência, no direito, no mercado, no Estado e na política partidária etc.) que, enquanto estruturas-sujeitos lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos, exigem e constituem-se exatamente como fala, procedimento e conteúdo tecnicistas e cientificistas, em que a objetividade, o sentido, a justificação e a validade são dadas exatamente pela formalização, pela imparcialidade, pela impessoalidade e pela neutralidade metodológico-axiológicas, isto é, pela ausência de politicidade, carnalidade e vinculação da instituição, dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, dos procedimentos, dos valores e das práticas que constituem a instituição e mesmo em termos de seus resultados finais. As instituições ou os sistemas sociais modernos não seriam autorreferenciais e auto-subsistentes, autônomos, endógenos e sobrepostos em relação à sociedade civil sem essa technicalidade e esse cientificismo relativamente à sua constituição, ao seu funcionamento e à sua evolução, o que exige, em consequência, uma fala, uma prática, um procedimento e um conteúdo apolíticos e despolitizadores, não-normativos e instrumentais, somente entendidos, manuseados e acessíveis pelo pessoal autorizado das e pelas próprias instituições.

Como consequência, conforme já enfatizamos acima, a instituição torna-se a base, o caminho, a dinâmica e o sujeito epistemológico-político por excelência em termos de construção, de legitimação, de enquadramento e de fomento público da objetividade epistemológico-moral, do conhecimento e da ação válidos intersubjetivamente. Aqui, somente pela mediação institucional os sujeitos epistemológico-políticos informais da sociedade civil podem reivindicar e criticar, enquadrar e reorientar, o que significa dizer, primeiro, que os sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados dão a palavra final no que diz respeito às reivindicações político-normativas feitas por aqueles,

bem como, segundo, que esses sujeitos epistemológico-políticos informais necessitam, por um lado, assumir uma *fala-práxis* tecnicista, cientificista e institucional e, por outro, delegar seu papel como sujeitos epistemológico-políticos da crítica, do enquadramento e da proposição aos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados. Nesse sentido, o poder de crítica, de enquadramento e de proposição da sociedade civil, em sua informalidade e em sua espontaneidade, pode alcançar no máximo as escadas das instituições ou dos sistemas sociais; mas, a partir daqui, é exatamente a dinâmica interna, cientificista e tecnicista das instituições que adquire centralidade, sendo assumida, dinamizada e realizada pelos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados desde uma fala e uma perspectiva imparcial, neutra, formal e impessoal que é não-política e não-normativa, pura e diretamente objetiva porque sem carnalidade, politicidade e vinculação-enraizamento. Ora, a correlação de institucionalização, cientificismo e tecnicismo tanto torna as instituições autorreferenciais e auto-subsistentes, autônomas, endógenas e sobrepostas em relação à informalidade e à espontaneidade – à participação inclusiva – da sociedade civil e de seus sujeitos epistemológico-políticos quanto institui um tipo de racionalização lógico-técnica que consolida uma fala, uma prática e um conteúdo altamente esotéricos em termos de compreensão, funcionamento e orientação institucionais e societais. Por isso, não são quaisquer falas, quaisquer práticas e quaisquer conteúdos, muito menos quaisquer tipos de sujeitos epistemológico-políticos, que servirão para a crítica, para o enquadramento e para a orientação seja das instituições mesmas, seja da sociedade de um modo mais geral. Somente a linguagem, a prática e o conteúdo próprios a cada sistema social autorreferencial e auto-subsistente, privatista e singularizado permitem a compreensão daquele e o acesso àquele sistema social em questão, seu enquadramento e sua evolução ao longo do tempo. Nesse modelo lógico-técnico de instituição ou de sistema social moderno, por conseguinte, a linguagem e as práticas cotidianas, informais e espontâneas, a rigor fundadas no senso comum e assumidas pelas pessoas comuns, são negadas como *fala-práxis* que franqueia o acesso às instituições,

seu enquadramento, sua crítica e sua transformação ao longo do tempo, o que descamba politicamente para a deslegitimação do senso comum e das pessoas comuns como arena, base e sujeito epistemológico-político justificado tanto para construir conhecimento e ação válidos, justificados e objetivos quanto para enquadrar, criticar e transformar as instituições desde fora. No caso do institucionalismo forte, em sua profunda conexão com o cientificismo e o tecnicismo, a constituição, o funcionamento e a evolução institucionais se dão como um procedimento apolítico e lógico-técnico *interno*, autorreferencial e auto-subsistente, em que somente os sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados – os técnicos ou os especialistas validados pela instituição – têm condições e legitimidade para enquadrá-la, geri-la e conduzi-la ao longo do tempo.

Em tudo isso, a orientação das instituições e a transformação social dali consequente são sempre uma questão de especialização, de tecnicização e de cientificismo, isto é, são sempre e fundamentalmente uma questão de institucionalismo forte. Isso, de todo modo, é muito verdadeiro quando pensamos na ciência, no direito, no Estado e no mercado enquanto as grandes instituições modernas que hoje nos são absolutamente centrais em termos da produção e da legitimação das normas, das práticas, dos valores e dos sujeitos epistemológico-políticos autorizados institucional e socialmente (cf.: Alves, 1981; Santos, 2011). Elas são tão centrais que é-nos praticamente impossível um criticismo social, uma *práxis* político-normativa e uma resistência cultural que possam ser constituídas de modo alternativo e autônomo a estas mesmas instituições, ao seu cientificismo e à sua tecnicidade. Com isso, sua centralidade e sua apoliticidade-despolitização são tão fortes, totalizantes e unidimensionais que dificilmente se pode escapar de seu protagonismo epistemológico, político e normativo e do fato de que somente desde o caminho, a mediação, a representação e a linguagem por elas assumidos, centralizados e legitimados a perspectiva *crítico-emancipatória* pode ser constituída, validade e realizada. Note-se que a centralidade da instituição e o monopólio institucional de seu campo de sentido e de objetos específico possuem um duplo viés que deslegitima o sendo comum como

fonte de sentido, de normatividade e de orientação e afasta as pessoas comuns do protagonismo político-institucional, retirando-lhes a capacidade de construir um paradigma epistemológico-político viabilizador da crítica, do enquadramento e da transformação: (a) instituições são estruturas-sujeitos autorreferenciais e auto-subsistentes, autônomos, endógenos e sobrepostos relativamente à informalidade e à espontaneidade das práticas, dos valores e dos sujeitos epistemológico-políticos cotidianos, adequadas e constituídas *a partir da especificidade, do privatismo e da singularidade desse seu campo de sentido e de objetos* – especificidade, privatismo e singularidade que exigem, por conseguinte, uma análise particularizada sobre tal campo; e (b) instituições, dada a singularidade de seu campo de sentido e de objetos, são estruturas-arenas-sujeitos lógico-técnicos constituídos a partir de um discurso, de práticas e de códigos basicamente técnicos, fundados, construídos e dinamizados a partir de uma perspectiva eminentemente cientificista, em que a racionalização das paixões, da politicidade, da carnalidade e da vinculação cotidianas institui um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal como a única base, o único método e a única dinâmica possíveis para a construção da objetividade epistemológico-moral, para a validação e a legitimação dos valores, das práticas e dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados e não-institucionalizados. Desse modo, mais uma vez, a instituição torna-se seu único árbitro, guia e sujeito epistemológico-político, mas também enquadra, orienta e define o sentido, o caminho e a intensidade da própria constituição-evolução social ao longo do tempo. Aqui, o criticismo social, a *práxis* político-normativa e a resistência cultural necessitam assumir uma perspectiva institucionalizada, linguagens, práticas, códigos e conteúdos lógico-técnicos, bem como uma mediação imparcial, formal, neutra e impessoal que somente são dadas e viabilizadas pela própria instituição e via institucionalização como procedimentalismo interno, autorreferencial e auto-subsistente.

Em segundo lugar e ainda fundamentalmente, se somente uma linguagem técnica e especializada, institucionalmente guardada, fundamentada e dinamizada, é a condição do sentido e da justificação seja do funcionamento institucional, seja das

reivindicações por parte dos sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados, informais e espontâneos, também se faz necessária, no institucionalismo forte, uma *práxis* epistemológico-política institucionalizada e ela mesma lógico-técnica como base e dinâmica da construção, da fundamentação e da imposição de normas, de práticas, de valores e de sujeitos epistemológico-políticos vinculantes institucional, social, cultural e politicamente. Nesse sentido, a correlação de institucionalização, cientificismo e tecnicidade como o núcleo duro e a dinâmica fundamental da constituição, do funcionamento, da estruturação e da vinculação sociopolítica dos sistemas sociais modernos leva a que somente desde as instituições e via institucionalização, assumidas, centralizadas e monopolizadas pelo seu corpo técnico especializado e autorizado, se possa interagir institucional e socialmente, se possa agir institucional e socialmente, em uma perspectiva-*práxis* que é sempre interna às instituições e autorreferencial e auto-subsistente, em grande medida despolitizada e não-normativa, posto diferenciar-se direta e estritamente em relação ao senso comum e às pessoas comuns. Aqui, uma coisa é essa *práxis* político-normativa espontânea e informal própria aos movimentos sociais, às iniciativas cidadãos e às minorias político-culturais, não-científica, não-técnica e, por isso, não-objetiva, não-válida institucionalmente; outra coisa totalmente diferente é a constituição, a fundamentação e a atuação institucional, sistêmica, que exige não mais espontaneidade e informalidade, mas exatamente um tipo de institucionalização auto-controlado internamente, não-político e não-normativo, em que o critério lógico-técnico específico ao sistema social singularizado em questão determina todos os movimentos constitutivos e evolutivos desse mesmo sistema social e, principalmente, exige um tipo de conhecimento e um tipo de ação especializados como condição de sua objetividade que somente podem ser alcançados e realizados efetivamente pelo sujeito epistemológico-político institucionalizado, posto que apenas este, com a formação institucional adequada e a validade conferida institucionalmente, entende, constrói, reproduz, legitima e gere a constituição, o funcionamento e a evolução da instituição ao longo do tempo e, com isso, tem condições de

mediar a *práxis* político-normativa dos sujeitos epistemológico-políticos espontâneos e informais, com suas pautas e seus valores, frente à própria instituição ou sistema social que esses mesmos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, que esses técnicos especializados são, representam, monopolizam e centralizam. Por isso, na correlação de institucionalismo forte, cientificismo e tecnicidade, há uma profunda imbricação entre a assunção por parte dos sistemas sociais de uma linguagem tecnicista e apolítica e de uma *práxis* institucionalista ou sistêmica despolitizada e tecnicista em que o cientificismo – sempre como uma perspectiva e um movimento internos, autorreferenciais e auto-subsistentes, endógenos e autônomos da instituição por si mesma e relativamente à sociedade civil de um modo mais geral – define a constituição, a configuração, o funcionamento e a vinculação sociopolítica dessas mesmas instituições, concedendo absoluta centralidade e o próprio monopólio do poder aos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados e perifizando e, ao fim e ao cabo, deslegitimando os sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados, espontâneos e informais. Com isso, a própria política, normativamente fundada e radicalmente inclusiva e participativa desde exatamente uma voz-*práxis* informal, espontânea e não-institucionalizada, é substituída – posto que deslegitimada – por uma perspectiva e por um sujeito institucionalizados que, ao centralizarem e monopolizarem o discurso-*práxis* institucionalizado, cientificista e tecnicista, excluem a própria política como o núcleo e a *práxis* seja do funcionamento das instituições, seja da dinamização da evolução social, de um modo tal que as instituições ou os sistemas sociais lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos se tornam a única base, a única instância e o único sujeito epistemológico-político legítimo para o enquadramento, a crítica e a orientação da evolução social (cf.: Freire, 1987).

2. A voz-*práxis* das minorias como arte-literatura: por uma voz-*práxis* estético-política anti-sistêmica e anti-institucionalista

Como dissemos ao longo do primeiro capítulo, o grande problema epistemológico-político e mesmo sociocultural de

nossos dias, de nossas sociedades calcadas na modernização capitalista consiste exatamente no *institucionalismo forte* que se funda (a) em uma noção lógico-técnica ou instrumental, não-política e não-normativa de sistema social ou de instituição enquanto uma estrutura-sujeito basicamente autorreferencial e auto-subsistente, endógeno, autônomo e sobreposto em relação à sociedade de um modo mais geral; (b) essa estrutura-sujeito lógico-técnico, por causa dessa sua constituição autorreferencial e auto-subsistente, assume um sentido, uma dinâmica, um funcionamento e uma organização não-políticas e não-normativas, isto é, altamente cientificistas e tecnicistas, que permitem, pela afirmação desse cientificismo e desse tecnicismo, a centralização, a monopolização e o privatismo no que diz respeito à constituição, à legitimação, ao funcionamento e à vinculação sociopolíticos desse mesmo sistema social, o que significa que somente desde dentro dele, a partir de seus instrumentos lógico-técnicos, por meio de uma postura cientificista e por parte do próprio pessoal autorizado institucionalmente se pode enquadrar, criticar e reorientar os sistemas sociais; com isso, (c) o senso comum e as pessoas comuns, o criticismo social, a *práxis* político-normativa e a resistência cultural espontâneas, informais e não-sistêmicas, assumidas e realizadas por movimentos sociais, por iniciativas cidadãos e por minorias político-culturais, adquirem um lugar, um sentido e uma participação periféricos frente à centralidade, à autorreferencialidade, à auto-subsistência e à tecnicidade das próprias instituições, que definem-se de modo exclusivo e, depois, uma vez monopolizando, privatizando e despolitizando o campo social que elas são e representam, determinam a própria intensidade e o próprio modo da participação social, o próprio caminho da transformação social, sempre que esse campo entra na ordem do dia do questionamento político.

Nesse sentido, no institucionalismo forte, a sociedade é dividida em múltiplos sistemas sociais, cada um deles autorreferencial e auto-subsistente, endógeno, autônomo e sobreposto em relação à *práxis* política, à normatividade social e à resistência cultural, tornando-se despolitizada. Não apenas os sistemas sociais tornam-se estruturas-sujeitos lógico-técnicos,

não-políticos e não-normativos, senão que a própria sociedade, agora dividida nesses e por esses múltiplos sistemas sociais apolíticos, acaba perdendo seu sentido de totalidade político-normativa que é fundada nas e dependente das interações, lutas e contraposições entre os vários sujeitos epistemológico-políticos que dela fazem parte, que a constituem e a dinamizam ao longo do tempo. Parece como se a sociedade, no institucionalismo forte, fosse caracterizada pela centralidade de instituições impessoais, imparciais, neutras e formais, por estruturas-sujeitos sem politicidade, sem carnalidade e sem vinculação social, política, normativa e cultural, o que tem como consequência o fato de que a política já não é mais feita por grupos sociais concorrentes e em luta permanente por hegemonia, mas sim por esses sistemas sociais autorreferenciais e auto-subsistentes, totalmente impessoais, que não são sujeitos políticos vinculados e carnis em sentido estrito, senão que estruturas puras, técnicas e apolíticas. Aqui, as instituições pairam como que acima dessas lutas, dessas contradições e, assim, desses sujeitos epistemológico-políticos cotidianos, que são direta e fortemente afastados da explicação, da constituição e do funcionamento das instituições, bem como da constituição, da dinamização e da evolução socioculturais. As instituições tornam-se basicamente purificadas e sobrepostas à política como *práxis* cotidiana, como luta de classes cotidiana, tornando-se estruturas-sujeitos que, destituídos de ligação com tais sujeitos e suas lutas, perdem sua carnalidade, sua politicidade e sua vinculação, o que favorece e legitima diretamente sua autorreferencialidade e sua auto-subsistência, sua constituição, sua fundamentação e seu funcionamento lógico-técnicos e cientificistas e, por fim, sua sobreposição relativamente às e, com isso, sua periferização das classes sociopolíticas e de suas lutas por hegemonia. Desse modo, apenas técnicos e desde uma perspectiva técnico-científica que é objetiva em relação à política e às classes sociopolíticas, isto é, imparcial, neutra, formal e impessoal, não-política e não-normativa, pode-se enquadrar, criticar e orientar as instituições – e isso sempre desde um procedimento que é interno a elas e que é assumido pelo seu pessoal técnico autorizado.

Ora, as teorias políticas contemporâneas, especialmente

as de índole liberal e social-democrata, contribuem para solidificar essa noção de institucionalismo forte devido a um duplo pressuposto por elas assumido em termos de compreensão, de enquadramento e de avaliação do processo de modernização ocidental, a saber, elas concebem esse mesmo processo de modernização, em sua fase atual, como sendo marcado (a) pela consolidação de sistemas sociais ou de instituições lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos, autorreferenciais e auto-subsistentes, autônomos, endógenos e sobrepostos em relação à sociedade civil, bem como, em consequência, (b) pelo fim da sociedade enquanto totalidade social de constituição político-normativa e pelo anonimato e pela individualização dos sujeitos epistemológico-políticos, que já não podem mais ser concebidos como macrosujeitos epistemológico-políticos ao estilo das classes sociais. No primeiro caso, essas teorias (citamos, aqui, Rawls, Habermas e Giddens como exemplos principais) contribuem direta ou indiretamente para que o processo de modernização seja naturalizado como consolidação progressiva de sistemas sociais particularizados, autorreferenciais e auto-subsistentes, que põem fim à noção de sociedade como totalidade social de constituição, de legitimação e de evolução político-normativa – a modernização como auto-diferenciação, autorreferencialidade e auto-subsistência de sistemas sociais lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos (cf.: Rawls, 2000, § 2, p. 07-12; Habermas, 2012, p. 365; Giddens, 2001, p. 40-64; Danner, 2016a, p. 1107-1144); no segundo caso, a consolidação de sistemas sociais privados e privatistas, que leva ao fim dessa noção de sociedade como totalidade social, também instaura gradativamente o anonimato e a individualização dos sujeitos epistemológico-políticos, que já não podem mais ser concebidos em absoluto como classes sociopolíticas de sentido, de atuação e de efeitos macroestruturais (cf.: Rawls, 2000, §§ 23-24, p. 140-153; Habermas, 2003a, p. 17-20; Giddens, 2000, p. 12-15; Giddens, 2001, p. 36-37; Danner, 2016b, p. 123-142). Ainda no primeiro caso, a política já não é mais o centro da sociedade, sua base e seu instrumento constitutivos e evolutivos por excelência, posto que cada sistema social lógico-técnico é sua única base, seu único princípio e seu único sujeito epistemológico-político

– doravante, nesse caso, a política torna-se um sistema social entre outros, não mais o centro e nem o princípio organizativo fundamentais, tendo de dividir poder e conviver lado a lado e em concorrência com outros sistemas sociais e com outras formas de poder (cf.: Habermas, 2003b, p. 25). Ainda relativamente ao segundo caso, uma vez que já não existem super-sujeitos epistemológico-políticos ao estilo das classes sociais, uma vez que somente existem efetivamente indivíduos e grupos particularizados em termos políticos, culturais, sociais e normativos, destituídos de uma consciência coletiva por assim dizer, já não é mais possível e nem legítima uma *práxis* político-normativa direta e abrangente da sociedade civil em relação às instituições, uma *práxis* político-normativa que é assumida, centralizada e dinamizada por uma classe social abrangente que, em nome da sociedade como um todo, enquadra, critica e transforma os sistemas sociais desde fora (cf.: Habermas, 2003a, p. 83; Habermas, 2003b, p. 104-106; Giddens, 2000, p. 55, p. 109-110; Giddens, 1996, p. 175). Doravante, (a) os sistemas sociais autorreferenciais e auto-subsistentes, não-políticos e não-normativos, já não podem mais ser enquadrados desde fora e por uma *práxis* político-normativa direta, senão que somente desde dentro, desde sua tecnicidade e desde seu cientificismo, por meio de seu pessoal interno autorizado e de atuação lógico-técnica, bem como (b) somente uma perspectiva-*práxis* institucionalizada permite a tematização, o enquadramento, a crítica e a correção institucionais e mesmo sociais ao longo do tempo, o que significa que a institucionalização – que é condizente com a consolidação de sistemas sociais autorreferenciais e auto-subsistentes, lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos – é o seu próprio cerne e a sua própria dinâmica constitutiva, legitimatória e evolutiva, assim como a própria base, a própria dinâmica e o próprio caminho em que a sociedade de um modo mais geral e seus sujeitos epistemológico-políticos em particular são tematizados, enquadrados e orientados ao longo do tempo.

Aqui, nessa concepção altamente institucionalista, a espontaneidade e a informalidade cotidianas são colocadas em segundo plano e, ao fim e ao cabo, periféricas pelo próprio institucionalismo, visto tanto em um sentido naturalizado, como

consequência e condição fundamentais da modernização (como se a modernização levasse direta e linearmente ao institucionalismo enquanto um caminho direto, como um fato puro e simples), quanto como um procedimento e como um sujeito purificados da política, da normatividade e da vinculação sociocultural, de modo que, nesse caso, uma estrutura-sujeito imparcial, neutro, formal e impessoal dinamizasse, fundasse e dirigisse o seu próprio funcionamento e a constituição-evolução da sociedade como um todo para além das lutas e dos sujeitos epistemológico-políticos cotidianos, *de carne e de osso*. Aqui, uma estrutura-sujeito puro, formal, impessoal e neutro relativamente aos grupos e às lutas sociais, sem politicidade, sem carnalidade e sem vinculação, dinamiza e orienta a evolução social independentemente das classes sociais e das lutas sociopolíticas entabuladas entre elas, de modo que tanto o enquadramento quanto a programação dos sistemas sociais podem ser tematizados e realizados sem qualquer menção consistente e direta às classes sociopolíticas e às suas lutas por poder e hegemonia - instituições ou sistemas sociais puros com uma abordagem teórico-política basicamente pura, fundamentalmente institucional, isto é, desligada e independente do que acontece na *Realpolitik* cotidiana das classes sociais e de suas lutas. Não existe, com isso, uma história social e uma consciência política das lutas sociais e dos grupos opostos que, por meio de suas contraposições, hegemonias e sínteses ou acordos, erigem as instituições e as legitimam e dinamizam ao longo do tempo, mas apenas uma narração e um entendimento lógico-técnicos dessas mesmas instituições, em que, como dissemos acima, a modernização enquanto processo genérico, destituído de sua vinculação aos sujeitos epistemológico-políticos modernizantes, vai gradativamente consolidando esses sistemas sociais privados e privatistas, lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos, que tornam-se aos poucos hegemônicos socialmente e, com isso, implodem seja a noção de sociedade como totalidade social de constituição político-normativa, seja a própria noção de sujeito epistemológico-político como a base da constituição, do funcionamento e da evolução tanto das instituições quanto da sociedade de um modo mais geral. Ora,

nessas posições políticas liberais e social-democratas, o que a sociedade é e o que ela pode vir a ser são uma questão de institucionalização, de construção, de validação e de orientação institucionais, para além de qualquer politicidade, carnalidade e vinculação aos sujeitos epistemológico-políticos e às lutas sociais cotidianas. É por isso, mais uma vez, que um sistema social enquanto uma estrutura-sujeito puro e purificado pode assumir e enfatizar um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal como a única base e o único método para sua constituição e para sua justificação ao longo do tempo, afastando a política e as classes sociais seja da explicação do modo como as instituições são e funcionam, seja da própria vinculação sociopolítica delas, que segue sendo, assim, resultado de uma perspectiva e de um sujeito lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos, afastando-se a *práxis* política e as classes sociais dessas mesmas instituições (como explicação, como caminho e como sujeito epistemológico-político) e permitindo-se, como consequência, sua autorreferencialidade, sua auto-subsistência e sua sobreposição em relação à política, às classes sociais e às lutas cotidianas entre elas.

Nesse sentido, conforme pensamos, torna-se necessária uma *práxis* político-normativa anti-sistêmica, anti-institucionalista e anti-cientificista como a condição fundante seja do enquadramento, do controle, da crítica e da orientação dos sistemas sociais lógico-técnicos, autorreferenciais e auto-subsistentes, não-políticos e não-normativos, seja da fundamentação de um modelo de criticismo social, de *práxis* político-normativa e de resistência cultural que possa ter por base a centralidade da sociedade civil e de seus sujeitos epistemológico-políticos emancipatórios, não-sistêmicos e não-institucionalistas (cf.: Nunes, 2014; Touraine, 2011). Nós acreditamos, portanto, que a desconstrução e a derrocada do institucionalismo forte somente podem ser realizadas efetivamente por uma *práxis*, por valores e por sujeitos epistemológico-políticos não sistêmicos, marginais relativamente àqueles procedimentos, valores e sujeitos epistemológico-políticos autorizados e validados sistemicamente, institucionalmente. É nesse contexto que o criticismo social, a *práxis* político-normativa e a resistência

cultural necessitam assumir sua carnalidade, sua politicidade e sua vinculação anti-sistêmicas, na sociedade civil e em favor dos excluídos, por parte da sociedade civil e desde seus sujeitos epistemológico-políticos não-sistêmicos. A autorreferencialidade, a auto-subsistência, a autonomia, a endogenia e a sobreposição das instituições lógico-técnicas em relação à sociedade civil só será efetivamente desvelada, desconstruída e transformada por essa *práxis*, por esses valores e por esses sujeitos epistemológico-políticos não-sistêmicos, que podem – eles mesmos excluídos e negados pela lógica sistêmica - denunciar as fraturas, os *déficits* e o sentido unidimensional e totalizante, apolítico e despolitizador de sistemas sociais lógico-técnicos, ligando-os às classes sociais e às suas lutas, à hegemonia e aos contrapontos de classe. Aqui, portanto, somente essa *práxis* carnal, política-politizante e vinculada permite evidenciar o sentido ideológico e, portanto, falso de uma estrutura sujeito pura e purificada, imparcial, neutra, formal e impessoal, basicamente lógico-técnica, não-política e não-normativa relativamente à sociedade civil, aos seus sujeitos epistemológico-políticos e às suas lutas (cf.: Mbembe, 2014; Mbembe, 2001; Mignolo, 2007).

Em primeiro lugar, o criticismo social, a *práxis* político-normativa e a resistência cultural anti-sistêmicas, anti-institucionalistas, anti-cientificistas e anti-tecnicistas politizam os sistemas sociais, de modo tanto a evitar sua autorreferencialidade e sua auto-subsistência quanto a negar sua compreensão purista, como estruturas-sujeitos-procedimentos imparciais, neutros, formais e impessoais que são basicamente internos às próprias instituições e por parte delas, o que também implica em negar-se que as instituições sejam autônomas, endógenas e sobrepostas em relação aos sujeitos epistemológico-políticos cotidianos, às classes sociais, às suas lutas e aos seus contrapontos ao longo do tempo. Uma *práxis* anti-sistêmica, anti-institucionalista, anti-cientificista e anti-tecnicista recusa o argumento conservador de que o funcionamento, a legitimação e a orientação tanto das instituições quanto da evolução social dependam basicamente do institucionalismo e da institucionalização, ou seja, de uma explicação, de uma fundamentação, de um funcionamento e de sujeitos epistemológico-políticos lógico-técnicos ou instrumentais,

algo que o senso comum e as pessoas comuns não têm condições de realizar e que não podem fazer ou assumir. Nesse sentido, uma *práxis* anti-sistêmica e contraposta ao institucionalismo forte também nega o entendimento das instituições ou dos sistemas sociais modernos e modernizantes como estruturas-sujeitos-procedimentos-valores puros, imparciais, impessoais e neutros, não-normativos e não-políticos, exatamente por negar que essas mesmas instituições sejam independentes da sociedade civil, das classes sociais e de suas lutas. Essa *práxis* anti-sistêmica e contraposta ao institucionalismo forte politiza, torna carnis e vincula as instituições ou os sistemas sociais, mostrando seja suas raízes na sociedade civil, seja sua dependência das lutas, da hegemonia e dos contrapontos de classe. Com isso, afirma-se essa politicidade, essa carnalidade e essa vinculação como as características fundamentais de uma perspectiva crítico-emancipatória que enquadra, desconstrói e reorienta o institucionalismo forte desde uma *práxis* anti-sistêmica assumida, dinamizada e realizada por sujeitos epistemológico-políticos eles mesmos anti-sistêmicos.

Em segundo lugar, uma *práxis* anti-sistêmica, anti-institucionalista, anti-cientificista e anti-tecnicista necessita correlatamente politizar o discurso e a prática institucionais ou sistêmicos, essencialmente fechados, autorreferenciais, auto-subsistentes e lógicos, bem como construir e fomentar uma participação inclusiva e política-politizante que permita aos sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados tomarem parte em igualdade de condições das decisões institucionais relativamente à organização e ao funcionamento dos sistemas sociais e, depois, às deliberações e às tomadas de decisão de nossas instituições políticas, profundamente atreladas às dinâmicas e às determinações desses sistemas sociais *lógico-técnicos sem politicidade, sem carnalidade e sem vinculação*. Assim é que, se até agora a política institucionalizada tem sido submissa ao e tem sido submetida à vontade do mercado, à avaliação e ao enquadramento desse mercado imparcial, neutro, formal e impessoal, com cunho lógico-técnico, não-político e não-normativo, uma *práxis* anti-sistêmica e anti-institucionalista submete seja os sistemas sociais em geral,

seja a própria política institucionalizada (incluindo-se, aqui, os partidos políticos e seus quadros dirigentes) ao enquadramento, à crítica e às determinações político-normativas, informais e espontâneas construídas por uma perspectiva participativa e inclusiva dos sujeitos epistemológico-políticos marginalizados, anti-sistêmicos, não-institucionalizados. Em outras palavras, torna-se necessário inverter a lógica atual da vida social e da transformação política das sociedades modernas, a saber, se até agora a vida social e a transformação política têm sido determinadas, definidas e orientadas a partir da centralidade do institucionalismo e via institucionalização, se até agora a lógica não-política e não-normativa dos sistemas sociais e seu sentido autorreferencial, auto-subsistente, privado-privatista, interno e sobreposto têm definido e determinado o modo como a vida social e a transformação política devem ser realizadas, quanto, como e onde elas podem efetivamente incidir, uma *práxis* anti-sistêmica e contraposta ao institucionalismo forte aponta para a centralidade dos sujeitos epistemológico-políticos periféricos aos e marginalizados pelos sistemas sociais – sujeitos epistemológico-políticos, valores, práticas e vinculações que são, por conseguinte, anti-sistêmicos porque político-politizantes e fundados diretamente em normatividade social, desde ela dinamizados e enraizados socialmente. Esses sujeitos, a partir de sua *práxis* político-normativa espontânea e informal e com base em valores de uso (para utilizar um conceito marxista-marxiano), determinarão o modo como os sistemas sociais e a compreensão e a atuação das instituições políticas relativamente a eles devem se dar. Portanto, não mais um procedimento lógico-técnico institucional, autorreferencial e auto-subsistente, não-político e não-normativo, centralizado e monopolizado pelos sujeitos epistemológico-políticos autorizados e validados institucionalmente determinará seja o funcionamento, a legitimação e a constituição das instituições, seja a evolução social de um modo mais geral, mas sim a própria *práxis* não-sistêmica e não-institucionalista, totalmente político-normativa, assumida pelos sujeitos epistemológico-políticos anti-sistêmicos e anti-institucionalistas.

Em terceiro lugar e como condição para isso, é necessária,

para uma perspectiva anti-sistêmica, anti-institucionalista, anti-tecnicista e anti-cientificista, uma *práxis* político-normativa direta, sem mediações institucionalistas e científicas e sem a centralidade e a condução em termos de institucionalismo forte. A participação e a inclusão dos sujeitos epistemológico-políticos anti-sistêmicos devem ser diretas, sem a substituição deles por sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados. No mesmo sentido, sua voz-*práxis* deve ser afirmada e expressada em toda a sua carnalidade, politicidade e vinculação, sem mediações institucionais dinamizadas e determinadas tanto por um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal que lhes exige exatamente a ausência de politicidade, de carnalidade e de vinculação como condição da validade e da objetividade de sua *práxis*, de seus argumentos e de suas reivindicações quanto por uma noção elitista, privatista e apolítica de sujeito epistemológico-político institucionalizado como a única instância capaz de agir com sentido, com legitimidade e de modo objetivo e técnico. Inclusive, aqui, uma voz-*práxis* anti-sistêmica, anti-institucionalista e anti-tecnicista permitiria a desconstrução de uma das bases do institucionalismo forte, a saber, de que somente uma linguagem técnico-científica calcada nos procedimentos, nos valores, nos códigos e nas práticas do sistema social em questão possui objetividade e validade, podendo legitimamente enquadrar, criticar e reorientar (mas sempre internamente, desde dentro) a estruturação, o funcionamento e a evolução dos sistemas sociais, bem como sua vinculação sociopolítica. Ora, quando substituímos, como base da constituição, da legitimação e da condução dos sistemas sociais, argumentos e práticas lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos por uma *práxis* político-normativa direta e por valores de uso política, social, cultural e normativamente vinculados, então esse tecnicismo-cientificismo próprio aos sistemas sociais pode ser negado, desconstruído e deslegitimado como a base para o enquadramento, o funcionamento e a legitimação desses mesmos sistemas sociais. Em seu lugar, assim, a *práxis* política e a normatividade social passam para primeiro plano no que se refere ao enquadramento, à crítica e à reorientação dos sistemas sociais. Uma *práxis* anti-sistêmica, anti-institucionalista, anti-cientificista e anti-tecnicista

contribui exatamente para *conceber política e normativamente* e para *vincular política e normativamente* as instituições, tornando-as não apenas dependentes dos valores, dos estímulos e da participação dos sujeitos epistemológico-políticos não-sistêmicos e não-institucionalizados, mas também vinculadas a eles, um produto deles em verdade – aqui, a politização total das instituições ou dos sistemas sociais é o contraponto para seu tecnicismo e seu cientificismo assumidos e fomentados pelo conservadorismo em termos de institucionalismo forte, apolítico e despolitizador.

Nesse diapasão, é importante que os movimentos sociais, as iniciativas cidadãs e as minorias político-culturais possam expressar sua *voz-práxis* na correlação de primeira pessoa do singular e de terceira pessoa do plural, em termos de eu-nós lírico-político, sem mediações cientificistas e institucionalistas e sem a utilização de um procedimentalismo e de uma lógica sistêmicas que, por sua estrutura, por sua constituição e por seu funcionamento não-político e não-normativo, despolitizam, despersonalizam e retiram a carnalidade e a vinculação dessa mesma *voz-práxis*, de suas bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas e de sua condição e de suas reivindicações como sujeitos epistemológico-políticos anti-sistêmicos, político-politizantes e normativos. Como estamos argumentando ao longo do texto, a noção de modernização ocidental como auto-diferenciação, autorreferencialidade e auto-subsistência de sistemas sociais lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos afirma de modo direto a centralidade das instituições e apenas permite o procedimento imparcial, neutro, formal e impessoal – portanto, apolítico e despolitizador, lógico-técnico – como a única base e dinâmica para a fundamentação e a validação da objetividade epistemológico-moral e, assim, da própria *práxis* político-normativa, o que significa (a) que as instituições são e dão a palavra final no que diz respeito à objetividade, à validade e à vinculação dos sujeitos epistemológico-políticos, de suas práticas e de suas reivindicações, e (b) que somente a mediação e o protagonismo institucionais, fundados em uma linguagem lógico-técnica e cientificista, conseguem fundar, dinamizar e expressar a crítica,

a reflexividade e a emancipação, o que significa novamente que as lutas, os valores e as reivindicações espontâneas e informais do senso comum e das pessoas comuns devem adquirir uma tônica e uma constituição tecnicistas e cientificistas, bem como serem enquadradas pelos próprios sistemas sociais que, com isso, passam a avaliar e a mensurar a consistência ou a falta dela a partir dos princípios e dos valores (lógico-técnicos) internos e próprios às instituições mesmas e por parte das instituições mesmas, em termos de seu pessoal técnico autorizado (cf.: Santos, 2011; Santos, 2010).

A voz-*práxis* dos movimentos sociais, das iniciativas cidadãs e das minorias político-culturais, se por um lado precisa enquadrar a e contrapor-se à lógica sistêmica autorreferencial e auto-subsistente, não-política e não-normativa e ao seu consequente institucionalismo forte, por outro somente pode fazê-lo na medida em que se organiza e se dinamiza de modo anti-sistêmico, isto é, totalmente político-politizante, carnal e vinculado, em termos de eu-nós lírico-político que é direto, radical, inclusivo e participativo. Valores de uso, isto é, argumentos, práticas e valores político-normativos, não precisam de cientificismo, tecnicismo e institucionalização estritos para serem discutidos, legitimados e impostos; da mesma forma, eles somente podem ser legitimados e realizados uma vez que se rompe com o procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal que exige a descaracterização, a despersonalização e a própria apoliticidade dos sujeitos epistemológico-políticos e de seu lugar na sociedade como condição da objetividade e da validade intersubjetivas dos conteúdos ali construídos. Ora, essa situação de despolitização inicial apenas reforça o institucionalismo forte e a autorreferencialidade, a auto-subsistência, a autonomia e a sobreposição das instituições, assim como seu sentido e sua dinâmica lógico-técnicos, não-políticos e não-normativos, uma vez que apaga as vinculações concretas dos sujeitos epistemológico-políticos, suas lutas, hegemonias e contrapontos ao longo do tempo. Como alternativa, a voz-*práxis* dos movimentos sociais, das iniciativas cidadãs e das minorias político-culturais, constituída de modo totalmente político-normativo e expressada-realizada de modo

direto, sem mediações cientificistas e institucionalistas, em termos de eu-nós lírico-político, tem condições de enfatizar sua constituição e a própria constituição dos sistemas sociais como instâncias, práticas, valores e dinâmicas políticas, normativas, carnis e vinculadas, dependentes daquelas lutas sociais, dos sujeitos epistemológico-políticos socialmente vigentes. Com isso, aponta-se para a *práxis* político-normativa como luta social permanente e pungente, para a necessidade de antagonismos e de contraposições, para a permanente luta por hegemonia frente ao conservadorismo que sustenta, legitima e fomenta socialmente esse modelo de lógica sistêmica e de institucionalismo forte, dourado com a pílula e a aura do cientificismo e da tecnicidade. Tudo é político e política – eis a máxima da crítica social, da *práxis* político-normativa e da resistência cultural de cunho anti-sistêmico e anti-institucionalista que precisamos assumir como condição do enfrentamento do institucionalismo forte, apolítico e despolitizador (cf.: Rancière, 2014).

Nesse aspecto, a voz-*práxis* artístico-literária ou estética permite exatamente essa perspectiva anti-sistêmica, anti-institucionalista, anti-tecnicista e anti-cientificista, uma vez que (a) ela somente pode ser manifesta em termos de politicidade, carnalidade e vinculação, sem qualquer perspectiva objetificante, cientificista e tecnicista; (b) ela somente pode ser expressa desde um sentido e desde uma prática político-politizantes, carnis e vinculados, sem qualquer despersonalização ou impessoalidade, neutralidade, formalidade e imparcialidade dos sujeitos epistemológico-políticos, de seus valores, de suas reivindicações e de suas vinculações, de seus dramas e histórias pessoais e comunitárias; (c) ela somente pode ser expressa por um sujeito epistemológico-político político-politizante, carnal e vinculado, sem qualquer possibilidade de mediações institucionalistas e cientificistas, em que a instituição e desde uma linguagem e de um procedimento lógico-técnicos centraliza, monopoliza, funda e dinamiza a objetividade e a validade para si e para a sociedade de um modo mais geral; (d) ela somente pode ser expressa, fundada e dinamizada de modo aberto, participativo, inclusivo, espontâneo e informal, em que todos, desde a sua vinculação e desde as suas perspectivas, dão a sua palavra e agem tal

como são, sem qualquer possibilidade de autorreferencialidade, auto-subsistência, fechamento, endogenia e sobreposição institucionais em relação ao senso comum e às pessoas comuns; e, finalmente, (e) ela, totalmente político-normativa, politizante, carnal e vinculada, embasa uma perspectiva de criticismo social, *práxis* político-normativa e resistência cultural em que a correlação de primeira pessoa do singular e terceira pessoa do plural, o eu-nós lírico é também um eu-nós político, basicamente normativo, agindo, fundamentando e lutando como tal (cf.: Rancière, 2015). Desse modo, a *voz-práxis* estética, em seu sentido aberto, inclusivo e participativo, anti-sistêmico por excelência, permite que os movimentos sociais, as iniciativas cidadãs e as minorias político-culturais possam expressar-se e autoafirmar-se desde suas próprias bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas e desde sua condição simbólico-material específicas, ambas periféricas pela lógica sistêmica em seu sentido instrumental, apolítico e despolitizador.

Considerações finais: a estética das minorias como voz-práxis político-normativa direta, inclusiva e participativa

Isso nos permite defender, ainda que de modo genérico, uma estética das minorias que se constitui como *voz-práxis* anti-sistêmica, anti-institucionalista, anti-cientificista e anti-tecnicista, que é aberta, inclusiva, participativa, política-politizante, carnal e vinculada, e que permite a auto-expressão e a auto-afirmação dos movimentos sociais, das iniciativas cidadãs e das minorias político-culturais tal e como elas são, desde suas bases e desde sua condição de vítimas e, a partir daqui, sua luta e resistência socioculturais e político-normativas. Essa estética das minorias prescinde das mediações científicas e institucionalistas, detona a noção de sistemas sociais como estruturas-sujeitos-procedimentos puramente lógico-técnicos e científicas, não-políticos e não-normativos e, em consequência, nega que o institucionalismo forte seja a base, a dinâmica, o valor e o sujeito epistemológico-político por excelência seja de sua própria constituição, seja da dinamização da evolução social de um modo mais geral. Para a estética das minorias, três valores epistemológico-políticos são fundamentais em termos

de crítica social, *práxis* político-normativa e resistência cultural: primeiro, a *voz-práxis* estético-política deve sempre ser fundada, dinamizada e expressada de modo espontâneo e informal, em sentido direto, inclusivo e participativo, em termos de eu-nós lírico-político carnal e vinculado, fundamentalmente normativo; segundo, as instituições, os sujeitos epistemológico-políticos vários e as práticas e os valores sociopolíticos são todos normativos, não-técnicos e não-lógicos, o que significa que a autorreferencialidade, a auto-subsistência, a autonomia e a sobreposição sistêmicas não possuem legitimidade, devendo sempre e diretamente prestar contas à discussão e à interação público-políticas abertas, inclusivas e participativas; terceiro, os valores de uso ou a *práxis* político-normativa devem sempre ter precedência sobre os argumentos, os valores e os códigos lógico-técnicos, o que também significa que os sujeitos epistemológico-políticos não-institucionalizados e anti-sistêmicos têm um direito fundamental a expressar e a dinamizar sua *voz-práxis* como a base privilegiada para a crítica, o enquadramento e a orientação seja das instituições, seja da evolução social de um modo mais geral.

A estética das minorias, nessas suas características, faz jus e enfatiza exatamente a democracia, uma democratização abrangente, participativa e inclusiva, política-politizante, como a base para a tematização, a crítica e a resolução dos problemas sociopolíticos, uma base, portanto, que não pode ser centralizada e nem monopolizada institucionalmente e nem constituída, fundada e dinamizada em termos de cientificismo-tecnicismo. Como dissemos ao longo do texto, a autorreferencialidade, a auto-subsistência, a autonomia e a sobreposição institucionais relativamente à sociedade civil somente são possíveis de ser sustentadas e defendidas por meio da afirmação do cientificismo e do tecnicismo como instâncias, procedimentos e valores fundamentais da constituição, da legitimação e da estruturação de sistemas sociais privados e privatistas, apolíticos e despolitizadores. Esse cientificismo-tecnicismo também possibilita que os sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados possam centralizar e monopolizar a fundamentação, a constituição e a legitimação

dos sistemas sociais, com poder inclusive para enquadrar os sujeitos epistemológico-políticos não-sistêmicos, suas lutas e reivindicações, sempre que estes e estas têm como alvo a crítica, o enquadramento e a orientação dos sistemas sociais. Por isso, enfatizamos mais uma vez, uma perspectiva-*práxis* anti-sistêmica, anti-institucionalista, anti-cientificista e anti-tecnicista enfatiza uma voz-*práxis* política-politizante, normativa, carnal e vinculada que é aberta, democrática, inclusiva e participativa, pondo em xeque seja o privatismo, a autorreferencialidade, a auto-subsistência e a sobreposição dos sistemas sociais, seja seu sentido lógico-técnico, não-político e não-normativo, seja, por fim, a centralidade e a superioridade dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados em relação aos sujeitos epistemológico-políticos não-sistêmicos, bem como desconstruindo o caráter inultrapassável da instituição-institucionalização como base mediadora, validadora e fundadora da objetividade e da legitimidade. Tudo é político e política, e a voz-*práxis* estético-política leva muito a sério esse mote e essa perspectiva, principalmente quando a questão fundamental é a luta anti-sistêmica e contra o privatismo e a despolitização das instituições de um modo geral e das instituições políticas em particular. Para os movimentos sociais, as iniciativas cidadãos e as minorias político-culturais essa politização inclusiva, abrangente e participativa é a base fundamental para a crítica, a resistência, a luta e a reorientação do institucionalismo forte, apolítico e despolitizador.

Referências

ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DANNER, Leno Francisco. “Contemporary political theory, institutionalism and spontaneity: a radical democracy from where and by whom?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 72, p. 1107-1144, 2016a.

DANNER, Leno Francisco. “Systemic theory, strong institutionalism and representative politics: another way to a radical democratic politics”, *Dois Pontos (UFPR)*, v. 13, p. 123-142, 2016b.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via: reflexões sobre o impasse da social-democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via e seus críticos*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (Vol. I)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e*

validade (Vol. II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

MBEMBE, Achille. *On the postcolony*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y na opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

NUNES, Rodrigo. *The organisation of the organisationless: collective action after networks*. London: Mute Books, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

TOURAINÉ, Alain. *Após a crise: a decomposição da vida social e o surgimento de atores não sociais*. Petrópolis: Vozes, 2011.

A terceira pessoa: uma proposta antropológico-filosófica delimitada frente ao paradigma sociológico⁶⁸

Natalia S. García Pérez

Introdução

Frente à filosofia moderna do sujeito, o século XX se abriu com a colocação em relevo da significação fundante da subjetividade alheia, do outro de carne e osso, do tu com quem dialogo, que me apela e a quem me dirijo, para com quem tenho uma responsabilidade e com quem constituo um mundo em comum. Este descobrimento transformou a compreensão do ser do homem e de sua relação com o ente, fazendo necessária uma nova ontologia intrinsecamente histórica vinculada, por sua vez, com o modo compreensivo de abrir-se para o mundo por parte do homem – uma concepção da qual Dilthey assentou fecundamente os primeiros alicerces. O problema da alteridade não só marcava o rumo da filosofia, mas que, ao mesmo tempo, determinava a nascente disciplina sociológica, que punha como fundamento da ordem social a relação entre dois indivíduos, concebida de diversos modos.

Contudo, já desde a *Sociologia* de 1908 de Georg Simmel, que passou a ser uma das obras fundacionais da disciplina e, na filosofia, ao menos desde Sartre e Lévinas, junto ao outro da díade aparecia, mesmo que de um modo secundário e subordinado, a figura de um terceiro que modificativa de diversos modos a relação diádica de partida⁶⁹. Partindo das reflexões destes e de outros filósofos e sociólogos – mais ou menos marginais ou

68 Artigo publicado originalmente em *Revista de Filosofia (Madrid)*, v. 41, pp. 55-77, 2016. Tradução de Marcus V. X. de Oliveira e Deborah C. Biet de Oliveira.

69 Para um percurso histórico sumário, mas completo, do problema da intersubjetividade, incluindo os “fragmentos sobre o terceiro”, veja-se Fischer (2000).

fragmentários em suas obras -, diversos sociólogos e filósofos sociais vêm reivindicando nos últimos anos a necessidade de consumir um “giro” (Fischer, 2010) dirigido a um “novo modelo” triádico que substitua ao modelo diádico vigente até agora nas ciências sociais (Koschorke, 2010).

As contribuições sobre esse tema, muitas das quais formam parte de obras coletivas integralmente dedicadas ao assunto⁷⁰, evidenciam uma grande diversidade em suas esquematizações e em seu alcance teórico. Neste trabalho nos centraremos exclusivamente nas contribuições teórico-sociais, não tanto com o objetivo de fazer um inventário completo das mesmas ou de sistematizá-las de acordo com o seu próprio ponto de vista – entendendo por tal o imanente à própria disciplina sociológica -, mas o de propor, delimitando-o frente ao modelo teórico-social, uma definição antropológico-filosófica do problema do terceiro, e demonstrar sua necessidade partindo do próprio enfoque teórico-social.

1. O limite interno do modelo empírico da função do terceiro na teoria social e a necessidade de uma elaboração teórica transcendental antropológico-filosófica

1.1 Da interação à instituição: a “objetivação” da norma surgida na relação diádica

Encontramos claramente definido o que poderíamos denominar de modelo “clássico” da função do terceiro na obra de 1926 de Theodor Litt *Indivíduo e Comunidade* e, sobretudo, n’*A Construção Social da Realidade* de Peter L. Berger e Thomas Luckmann, publicada no ano de 1967. Em ambos casos, a ordem social normativa surge na relação diádica, reduzindo-se a função do terceiro separado dela, dotando-o, dessa forma, de independência (Fischer 2006, p. 154).

Theodor Litt (1926) introduz o fenômeno fundamental do “terceiro” (p. 237) no terceiro capítulo de sua obra, que leva por título “O círculo fechado”, após ter dedicado o capítulo imediatamente anterior à discussão da relação entre o eu e o tu,

70 Eßlinger *et al.* (2010) e Bedorf *et al.* (2010), abordam o problema desde uma perspectiva teórico-social. Desde uma perspectiva filosófica, veja-se o volume monográfico da revista *Archivo di Filosofia*: VV.AA. (2006).

caracterizada pela reciprocidade e pela comunicação simbólica. A estrutura específica que é o “círculo fechado” se alcança, segundo Litt, quando o eu se encontra em relação com um tu e com outro tu que, por sua vez, aparecem em seu horizonte como relacionados, por sua vez, entre si. Assim, quando o eu só se relaciona com o tu – ou com um número indefinido deles que não se encontram por sua parte relacionados entre si –, os símbolos que este utiliza se encontram tão ligados a sua própria expressão individual que o eu não os representa como algo objetivo que fora em si independente em relação a referida expressão. Essa situação muda radicalmente quando, com a inclusão do terceiro, “o *mesmo* simbolismo consegue determinação e fixação no ser anímico-corporal de seres *distintos*”, na medida em que, com isso, “a ‘união pessoal’ que vincula o símbolo a um produtor humano determinado se encontra suficientemente distendida para que a forma e o sentido possam, verdadeiramente, apresentar-se claramente em seu estar por sobre a pessoa” (p. 240. Livre tradução).

Desse modo, como se vê, o símbolo *já existe* na relação entre o eu e o tu, reduzindo-se a função do terceiro a sua separação em relação à expressão individualmente determinada da pessoa concreta. Litt, portanto, apresenta o terceiro como a condição para a objetivação do símbolo (p. 241), mas não afirma que o constitua nem em cada caso particular nem enquanto tal, isto é, em sua condição de símbolo. Do mesmo modo, tampouco lhe reconhece uma função constitutiva em relação à reciprocidade com a qual inicialmente havia caracterizado a relação diádica entre o eu e o tu.

O problema entranhado nesta concepção ficará patente na proposta de Berger e Luckmann. Como havia ocorrido a Litt em relação aos símbolos, estes autores se dão conta de que fazer surgir a ordem normativa da relação social diádica apresenta uma dificuldade que só pode ser resolvida recorrendo a um terceiro ator. No entanto, do modo como o introduzem, unicamente conseguem fazer mais evidente esta mesma dificuldade.

Segundo Berger e Luckmann (2011), toda atividade humana, inclusive a de um “hipotético indivíduo solitário”, estaria

sujeita a uma habituação consistente no estabelecimento de pautas conforme às quais reger-se em seguida (pp. 72-73). Sobre estes processos de habituação se constituiria a instituição na interação entre dois indivíduos, ao se atribuírem reciprocamente determinadas pautas de comportamento, fixando-as tanto para as ações como para os tipos de atores que as tenham que desempenhar (pp. 74-78). Assim, uma determinada ação individual cairá sob um determinado tipo e deverá reger-se pelo que esteja estabelecido pelo padrão, ao passo que deverá ser desempenhada por um determinado tipo de ator, o qual desempenhará, com isso, um papel. Desta sorte, a instituição resta definida como “uma tipificação recíproca de ações habituadas por tipos de atores” (p. 74). As instituições, assim definidas, “controlam o comportamento humano estabelecendo pautas definidas de antemão que o canalizam em uma direção determinada”, isto é, o normatizam (p. 74).

Contudo, a dificuldade que se apresenta a Berger e Luckmann é que a instituição, embora nascida na relação diádica, parecia resultar dependente da imediatez do “aqui e agora” que caracteriza a situação “cara a cara” (pp. 44 e ss). Por isso, restringem inicialmente o seu alcance, afirmando que na relação diádica a institucionalização teria lugar só “in nucleo” (p. 77), ao se encontrar as normas sociais imediatamente ligadas a seu cumprimento por parte de seus criadores pessoais, podendo, a princípio, ser alteradas em qualquer momento. Os produtores da atividade humana, no entanto, deverão servir “como índices mais ou menos *duradouros* dos processos subjetivos daqueles que os produzem, o que permite que sua disponibilidade se estenda *além da situação “cara a cara”* em que podem ser apreendidas diretamente” (p. 50, grifamos). É esta duração para além do “aqui e agora” própria da interação diádica a que será garantida graças ao terceiro, na medida em que este, ao adotar as normas do tu e do eu, as separa deles, dotando-as, assim, de objetividade:

Os hábitos e tipificações empreendidas na vida em comum de A e B, formações que até este momento ainda conservavam

a qualidade de concepções *ad hoc* de dois indivíduos, convertem-se, agora, em instituições históricas. Ao adquirir historicidade, estas formações adquirem também outra qualidade crucial, ou mais exatamente, completam uma qualidade que existia em germen desde que A e B iniciaram a tipificação recíproca de seu comportamento: a objetividade (p. 78).

No entanto, adquirem a qualidade da objetividade ou da completude? O problema é que a norma como norma, em sua condição normativa, contém já em si a validade para um número indefinido de casos que podem a ela ser submetidas e, portanto, leva implícita em sua estrutura uma transcendência mais ampla do que o aqui e agora. Enquanto norma, não vale somente aqui e agora, neste momento específico, não se apega à ação individual até com ela coincidir e dela depender imediatamente, nem tampouco a este ator determinado individualíssimo, mas a quaisquer atores que cumpram os critérios por ela estabelecidos, que se adequem a um tipo. De surgir na relação diádica, surgiria já transcendente, por sua própria condição de norma, o aqui e agora. Por isso Berger e Luckmann se vêm obrigados a se corrigirem: a qualidade da objetividade – que implica a transcendência além do aqui agora – já existe na interação diádica, limitando-se à função do terceiro a de aperfeiçoá-la. Com isto, põem a perder sua intensão fundamental, a de que a transcendência além do aqui e agora das normas tivesse que ver com uma terceira instância; ao mesmo tempo em que deixam em pé, incólume, o problema de fundo pelo qual fazia sentido a necessidade de recorrer ao terceiro, pois: como é possível que no aqui e agora da interação diádica surja algo que por sua própria estrutura transcenda esse aqui e agora?

Desse modo, a função do terceiro na teorização de Berger e Luckmann induz ao engano. O problema do qual eles querem se ocupar no é o da constituição das normas como normas, mas o de seu *surgimento empírico*. Por isso, seu experimento mental consiste em abstrair uma relação social diádica relativa a qualquer

ordem social previamente determinada, isto é, em relação a qualquer norma particular dada – tratar-se-ia da situação que se daria, por exemplo, na interação entre um Robinson e um Sexta Feira, que começam a criar *novas* instituições porque não compartilham nenhuma norma ou tipificação, vindo como veem de ordens sociais completamente diferentes (pp. 75-76). Em realidade, com esta abstração, o que Berger e Luckmann fazem é representar a situação empírica mais básica que satisfaça as condições de sua própria definição de “instituição” – recordemo-lo: “uma tipificação recíproca de ações habitualizadas por tipos de atores”. Partindo dessa definição, a figura de um terceiro resultaria *a priori* desnecessária.

Entretanto, *poderia ainda assim parecer* que Berger e Luckmann tenham *sim* outorgado ao terceiro a função – nada desprezível – de tornar possível a transcendência das normas sociais além do aqui e agora da interação diádica; isto é, parece como se tivesse, *de fato*, logrado solucionar o problema proposto. Além da complexidade do assunto, a própria redação serve para manter essa ambiguidade, como se verifica na citação que trouxemos à colação um pouco mais acima. Pois bem, a razão última pela qual Berger e Luckmann não puderam resolver este problema radica no fato de que, para fazê-lo, se viram obrigados a transcender os limites da imanência de sua própria disciplina, na medida em que o problema da constituição das normas como normas não é um problema teórico-social, mas filosófico.

Somente quando apreciamos sob esta perspectiva como a ambiguidade da função do terceiro na teoria de Berger e Luckmann relaciona-se com uma “distribuição de tarefas” entre disciplinas, podemos nos dar conta de que referida ambiguidade se assenta, por sua vez, sobre outra que afeta, em termos gerais, a concepção que estes autores têm da constituição ou do surgimento da ordem social. Com efeito, Berger e Luckmann se viram na necessidade de preceder ao apartado intitulado “Origens da Institucionalização” - no qual são tratados das questões que vimos -, por um apartado exclusivamente antropológico-filosófico que levava por título “Organismo e Atividade”. A relação que se estabelece entre ambos adendos serve para criar uma aparência e ao mesmo tempo uma confusão – inteiramente consonante

com que até nós vimos – segundo o qual dá-se a aparência de que se aborda aquilo que, em verdade, se desvia: o problema filosófico-transcendental da constituição da ordem social.

No apartado “Organismo e Atividade”, Berger e Luckamnn fundamentam a “necessidade” da ordem social “na constituição biológica do homem” (p. 72). Os instintos humanos seriam sumamente inespecíficos, o que significaria uma fundamental “abertura ao mundo”, oposta aos “mundos fechado cujas estruturas estão predeterminadas pelo capital biológico das diversas espécies animais” (pp. 64-65). A “estabilidade da ordem humana que existe empiricamente” derivaria de sua transformação “pela ordem social num relativo fechamento ao mundo” (p. 70). Assim, “cabe formular a pergunta em outro plano. Podemos nos perguntar de que maneira surge a própria ordem social” (p. 71). A resposta que Berger e Luckmann dão a esta pergunta por eles mesmos formulada é a de que “a ordem social é um produto humano ou, mais exatamente, uma produção humana constante, realizada pelo homem no curso de sua contínua externalização” (p. 71). Assim:

Se bem que os produtos sociais da externalização humana tenham um caráter *sui generis* em oposição ao contexto de seu organismo e de seu ambiente, importa destacar que a externalização enquanto tal constitui uma necessidade antropológica. [...] A instabilidade inerente ao organismo humano exige como imperativo que o homem mesmo proporcione um contorno estável para o seu comportamento; ele mesmo deve especializar e dirigir seus impulsos. [...] Ainda que nenhuma ordem social existente possa derivar de *dados* biológicos, a necessidade de ordem social enquanto tal surge da constituição biológica do homem (pp. 71-72).

Pois bem, à margem do muito duvidoso dessa

necessidade – enquanto que fundada numa pressuposta constituição biológica inespecífica do homem *logicamente prévia* à própria ordem social -, a questão é que *mostrar que algo era necessário não é o mesmo que dar as razões de sua estrutura normativa própria* – da qual, no mais, nada se diz – *pode chegar a se constituir*. Qual é esse caráter “sui generis” da ordem social e como pode chegar a se constituir *em seu caráter “sui generis”*?

Novamente se poderia afirmar que não é este o problema de Berger e Luckmann. Mas mesmo assim a coisa não é tão simples. A sucessão dos dois apartados, o antropológico-filosófico e o teórico-social, exige que *sim*, seja [esse o] seu problema. Precisamente por não fazer dele o seu problema, gera-se a característica confusão à qual nos referimos. Pois o apartado antropológico-filosófico estaria precisamente no lugar da indagação filosófico-transcendental que o apartado seguinte sobre “as origens da institucionalização” não necessitaria abordar, dado seu enfoque empírico. No entanto, ao mesmo tempo em que, nesse primeiro apartado antropológico-filosófico, não realizou de fato essa indagação – não se ocupou de dar conta da constituição desse caráter “sui generis” da ordem social como tal -, o apartado sobre as “Origens da Institucionalização”, que o sucede sem solução de continuidade, vem a *ocupar ou substituir* a indagação filosófico-transcendental que *não* foi realizada no primeiro; *parece*, com efeito, como se neste segundo apartado fosse, de fato, tratado da constituição da ordem social normativa, cuja necessidade – e só ela – havia sido posta de manifesto no primeiro apartado antropológico-filosófico. Desta sorte, o segundo apartado sobre as “Origens da Institucionalização” fica dispensado da indagação filosófico-transcendental *graças ao primeiro*, ao mesmo tempo em que este primeiro apartado antropológico-filosófico fica dispensado de fazer essa mesma indagação *graças ao segundo*, ao que parecer ter sido remetido.

A distribuição de tarefas entre disciplinas era, por então, só aparente e servia unicamente para ocultar a ausência de uma indagação acerca da estrutura normativa própria da ordem social. É esta mesma ambivalência a que se traslada à própria função do terceiro no segundo apartado, ao qual não se reconhece uma função na constituição das normas como normas porque

esse não é o problema – o problema é empírico, não filosófico-transcendental – , mas, ao mesmo tempo, *parece como se*, contudo, de fato se lhe reconhecesse a função de tornar possível a transcendência das normas além do aqui e agora – a qual é intrínseca às próprias normas, e remete, portanto, ao problema filosófico-transcendental de sua constituição.

Uma consequência ulterior do paradigma da função do terceiro se manifesta nas duas recentes propostas nas quais no concentraremos aqui, as de Gesa Lindemann e Volker Schürmann.

1.2 A atribuição empírica do reconhecimento como pessoa

Segundo Lindemann (2010), Berger e Luckmann podem apresentar à díade como ponto de partida do social somente enquanto manejam a “pressuposição antropológica” de que os seus atores sociais são atores sociais legítimos por serem humanos. Pois bem, justamente nessa legitimidade dos atores da relação diádica estaria *já pressuposta* a da terceira pessoa (p. 168). Assim, enquanto que em Berger e Luckmann o terceiro teria uma função de mera “emergência” da ordem social a partir da interação diádica, Lindemann se propõe a mostrar como a função do terceiro seria, em realidade, constitutiva: o terceiro *constituiria* a díade porquanto, somente por seu intermédio, se determinaria a legitimidade dos atores sociais como atores sociais e, com isso, o caráter especificamente social de sua interação (pp. 162 e 168 ss).

Com sua “pressuposição antropológica”, Berger e Luckmann estariam determinando *a priori* quais são as entidades que estão legitimadas como atores sociais, quando esta determinação teria lugar na verdade, segundo Lindemann, empiricamente, desde as próprias relações sociais enquanto que triádicas. Assim, o terceiro estabelecerá, conforme as normas particulares de uma dada ordem social empírica, se uma determinada entidade qualifica ou não como ator social em sentido absoluto⁷¹. Isto significa – e é isto o que Lindemann interessa

71 Isto é, como ator social que está dentro da ordem de que se trate ou como outra *coisa*, que não seja ator social, que fica de fora dele, e

destacar - que um ator Ego não pode reconhecer ou subtrair o reconhecimento a um ator Alter arbitrariamente, conforme a seu puro capricho individual, já que esta relação diádica Ego-Alter encontra-se sempre controlado por uma posição Tercius, que obriga a Ego a configurar seu reconhecimento com uma validade que seja generalizável – sempre em função do estabelecido na ordem social de que se trate (p. 179)⁷².

Lindemann deduz esta função do terceiro a partir de um estudo empírico realizado numa unidade de reabilitação neurológica. Nesta unidade, os pacientes se encontram num estado neurológico crítico, até o ponto de que se dúvida se são ou não capazes de interagir socialmente. Em seu trato com eles, os terapeutas têm que chegar a estabelecer se são capazes de utilizar símbolos e, para começar, se respondem a perguntas que lhes são formuladas com gestos que significam afirmação ou negação. Pois bem, para poder chegar a estabelecer que o paciente é capaz de utilizar símbolos, assim como, em particular, que gestos concretos do paciente podem ou não ser interpretados em cada caso como símbolos, na unidade clínica estudada por Lindemann não basta a apreciação de um único terapeuta, mas se precisa sempre a confirmação de um segundo terapeuta, o qual ocuparia uma terceira posição Tertius em relação à relação diádica entre Ego, que seria o primeiro terapeuta, e Alter, que seria o paciente (pp. 174-178).

Partindo deste estudo empírico, Lindemann extrai a conclusão teórica geral de que na relação diádica entre Ego e Alter, Alter só será um ator social legítimo – e, portanto, a interação entre Ego e Alter só será uma relação social propriamente dita – quando, através da relação comum entre Ego e Alter com um terceiro, se determine que Alter deve ser reconhecido como um ator social. O terceiro, assim, significaria a obrigação para o reconhecimento de Alter como ator social ou mesmo sua deslegitimação como referido ator social (pp. 178 ss).

Desse modo se tornaria compreensível a determinação

da qual se poderá, portanto, *dispor* conforme esteja previsto para todas aquelas entidades que não são consideradas legitimadas como atores sociais.

72 Veja-se também Schürmann (2010, p. 81).

dos “limites do social” – que constitui o problema teórico geral de Lindemann -, limites que não teriam porque coincidir *a priori* com os do humano. Assim, há sociedades nas quais também se reconhecem como atores sociais legítimos às plantas, os animais ou os mortos (pp. 169-171). Naturalmente, temos que supor que em ditas sociedades os critérios empíricos estabelecidos para a qualificação como ator social serão distintos dos da unidade neurológica estudada por Lindemann, já que não parece, em princípio, que as plantas sejam capazes de utilizar símbolos.

Schürmann (2010), por sua vez, nos mostra a outra cara dessa atribuição empírica do reconhecimento ao opor nossa época histórica, na qual “todos os exemplos nascidos do gênero homo sapiens valem inquestionavelmente como pessoas”, à da pólis grega, nas qual isto não ocorria em relação às mulheres, as crianças, os escravos e os bárbaros (pp. 85-86). Assim, da mesma forma que as plantas podem ser *a priori* atores sociais legítimos – e de fato o são segundo Lindemann em algumas sociedades -, do mesmo modo ocorre que nem todos os seres humanos têm porque sê-lo *a priori* -, e assim, de fato, acontece em algumas sociedades.

Desse modo, a concepção da atribuição empírica do reconhecimento de Lindemann e Schürmann introduz uma *separação entre a condição de pessoa e a de ser humano*: ser pessoa não é, desde esse enfoque empírico, o *modo de ser* próprio do homem, mas uma *determinação puramente empírica*, que lhe será ou não reconhecida em função de quaisquer critérios empíricos dados. Certamente, alguém pode depois introduzir o imperativo moral e/ou jurídico de que a todos os seres humanos se lhes reconheça como pessoas⁷³, o qual passará, então, a funcionar como critério empírico na sociedade que assim o estabeleça. Neste caso, será função do terceiro corporificar ou personalizar essa nova ordem social, legitimando desde si a todo ser humano como pessoa. Mas, no que respeita *estritamente* à concepção da função do terceiro de Schürmann e de Lindemann, o único que se poderia fazer é constatar que a atribuição de legitimidade por parte do terceiro é uma questão empírica, historicamente determinada (Schürmann, 2010, p. 86).

73 Como o faz, com efeito, Schürmann (2010), p. 86.

Com sua concepção da atribuição empírica do reconhecimento, Lindemann e Schürmann aprofundam o caráter empírico do modelo clássico. Em Berger e Luckmann o terceiro já cumpria a função de personalizar a ordem normativa, na medida em que, ao objetivar a norma, fazia com que ela se apresentasse perante os atores da díade como “um fato exterior e coercitivo” ao qual deveriam submeter suas ações (Berger e Luckmann, 2011, p. 78). No entanto, quem fosse pessoa social estava determinado de antemão e pertencia, junto ao problema da constituição das normas como normas, a outra ordem de questões que escapava ao domínio da teoria social. A razão é clara: é que a questão da condição pessoal dos sujeitos *coincide* com o problema filosófico-transcendental da condição normativa das normas, se por pessoa entendemos – como implicitamente fazem Berger e Luckmann – justamente àquele sujeito que se encontra referido a normas ou que é capaz de dirigir suas ações de acordo com [as] normas. Assim, Robinson e Sexta-Feira *já são pessoas* quando começam a interagir, e *somente por isso* podem criar normas no curso de sua interação (Berger e Luckmann, 2011, p. 75). Pois bem, como temos visto, o modo como Berger e Luckmann evitaram apresentar a condição normativa das normas – e com ela a condição pessoal dos sujeitos – como empírica, fê-la bastante ambígua e, nessa mesma medida, instável. O que fazem Lindemann e Schürmann é resolver imediatamente essa ambivalência em favor do empírico, submetendo a determinação da legitimidade como pessoa social à própria ordem social normativa vigente em cada caso, considerado, por sua vez, exclusivamente como algo empírico.

Pois bem, com este aprofundamento do modelo empírico da função do terceiro faz-se claro o verdadeiro *limite interno* da “teoria social triádica” enquanto pertencente à sociologia concebida como disciplina empírica, pois *a função empírica que se atribui ao terceiro, na medida em que conduz a uma separação entre a condição de pessoa e a de ser humano, reduz-se a si mesma em absurdo, já que só os seres humanos podem situar-se na posição de terceiro*. Assim, a função do terceiro seria a de determinar empiricamente quais entidades são pessoas – o

que não se poderia determinar *a priori* -, mas a própria ideia de uma terceira posição já estará pressupondo uma determinada entidade: justamente aquela caracterizada de antemão por sua capacidade de ocupar referida posição de terceiro. Na medida em que essa entidade só pode ser um ser humano, a pressuposição antropológica que todo o modelo tinha por fim evitar se cola pela porta de trás em seu próprio centro: o terceiro, que tinha que servir para evitar a pressuposição antropológica, constitui ele mesmo uma pressuposição antropológica.

Com efeito, a própria Lindemann o faz notar – ainda que certamente somente de passagem – algo que de todos os modos se segue necessariamente de sua concepção da função do terceiro, a saber, que a obrigação de reconhecimento que significa o terceiro vale para todos os atores da tríade (Lindemann, 2010, p. 162). Isso, no entanto, presuppõe que as posições de Ego, Alter e Tertius deveriam poder ser adotadas por todos os implicados. Pois bem, esta rotação das posições não parece possível em relação às plantas, animais ou mortos. Em verdade, o que ocorre é que as sociedades que reconhecem estas entidades como atores sociais legítimos são precisamente *sociedades de humanos*, sempre ocupando nelas as plantas, os animais ou os mortos, no tipo de constelação social proposta por Lindemann, a posição de Alter, isto é, a posição daquilo que resulta socialmente reconhecido. O que não ocorre nem pode ocorrer – justamente porque as plantas não são capazes de estabelecer relações sociais triposicionais – é uma sociedade de plantas nas quais estas, ocupando a posição de Ego e de Tertius, reconheçam a um ser humano em posição de Alter como ator social legítimo. Mas então, naquelas sociedades que aparentemente reconheçam às plantas como atores sociais legítimos, o tipo de relação social que possa estabelecer-se com elas não se encontrará nunca em pé de igualdade com a relação social que nessas mesmas sociedades se estabeleça entre seres humanos – portanto, não será uma relação social da mesma espécie, ou que dá no mesmo, não será uma relação social pessoal em sentido próprio.

Deste modo, o modelo de Lindemann e de Schürmann aprofunda a dificuldade que já se nos havia aparecido na

concepção de Berger e Luckmann, a saber: que o terceiro aponta para um problema transcendental que está além do alcance do modelo teórico-social enquanto empírico. O modelo empírico não se pode manter ante o fato – esse fato tão particular – de que o *modo de ser próprio do homem* – e, dentre todas as entidades por nós conhecidas, *só dele* -, [ou] seja, *ser pessoa*, e por conseguinte estar referido a normas. O caráter empírico do enfoque teórico-social da função de terceiro conduz a uma contradição com este “fato”.

Assim, se o terceiro tem, como proporemos na continuidade, uma função constitutiva em sentido transcendental em relação à própria condição de pessoa, à qual não constitui, por sua vez, o particular modo de ser de uma entidades determinada, o que teremos de mostrar é *como essa entidade, que é o ser humano, chega a seu ser*. Evidentemente, não se tratará aqui de reduzir o problema a uma questão – *abstratamente* – filogenética, com a qual nos limitaríamos absurdamente a substituir [a] uma empírica por outra. Desde uma consideração abstratamente filogenética jamais se logrará dar conta do modo de ser do homem em sua especificidade própria, pois por seu caráter empírico, essa consideração não permite nunca fazer-se cargo da irrupção da novidade radical humana, que supõe um modo de ser irreduzível já para as condições biológico-genéricas de partida. No entanto, não é menos certo que ditas condições biológico-genéricas são as condições genéticas a partir das quais [se] pode chegar a ter lugar essa novidade, e que, por isso mesmo, ditas condições biológico-genéricas prévias sigam dando-se no ser humano, embora transformadas a uma nova escala específica – e justamente por isso continua a ocorrer que pode haver e sempre haverá intentos de dar conta das antropogênese em termos abstratamente filogenéticos.

Pois bem, a proposta que faremos a seguir é a de que o terceiro, ou a terceira posição pessoal – como preferiremos denomina-la na sequência – seria o tema da antropologia filosófica, na medida que proporciona a chave da constituição – em sentido transcendental – das condições genérica-viventes das quais parte, e que permanecem como uma condição genérica que segue dando-se, só que agora numa nova escala específica.

A ideia da terceira posição foi proposta por Juan B. Fuentes como a chave que poderia permitir culminar, na forma de uma antropologia filosófica, o projeto orteguiano de jungir *vida* com *razão* (Fuentes, 2011). Em seu núcleo básico, a “terceira posição” consiste na seguinte estrutura:

A estrutura topológica tripessoal que adquire a vida social quando ocorre que para quaisquer dos indivíduos operatórios cujos corpos e operações sejam mutuamente perceptíveis, seja preciso, entretanto, contar, e como condição interna necessária do processo de suas inter-relações operatórias (em princípio, de suas co-operações), com as operações de algum outro terceiro indivíduo operatório cujo corpo e operações não possam estar, de início por razões geográfico-físicas, presentes no espaço perceptivo e operatório dos primeiros (Fuentes, 2010, p. 66).

No entanto, diferentemente do desenvolvimento que este autor levou a cabo desta ideia até agora em seus escritos posteriores, o qual encontra-se dirigido à consecução – na estirpe orteguiana de uma filosofia da razão vital e da histórica, de fato – e a universalidade abstrata econômico-técnica própria da modernidade (Fuentes, 2013), no próximo tópico, dando um passo atrás, nosso esforço se dirigirá à *explicitação* do sentido lógico-transcendental desta estrutura triposicional e do modo como ela supõe uma transformação a escala especificamente humana da espacialidade e da temporalidade zoológicas – e, portanto, à explicitação do conteúdo em forma nuclear na passagem anteriormente citado de Fuentes (2010), e assumido e exercido de maneira efetiva no marco da mencionada filosofia da história.

2. A terceira posição pessoal como condição

transcendental de possibilidade do humano

Trata-se, como dizíamos, de dar com a estrutura que permita entender a constituição do modo de ser específico do homem a partir de suas condições genérico-viventes prévias. Em particular, partiremos filogeneticamente, em termos muito gerais, de um organismo comportamental que desenvolve sua ação comportamental numa determinada espacialidade e temporalidade zoológicas, ao mesmo tempo que transforma, por meio de referida ação, seu entorno. Com relação a este espaço, este tempo e esta modificação zoológica do meio, se alcança em certo momento uma determinada estrutura tipográfica, justamente triposicional, a partir da qual essas condições zoológicas prévias, e do que esta estrutura produz a partir delas é de transformação por refundação e não de continuidade. A causa genética que tenha podido conduzir a esta estrutura não nos interessará aqui. Tratar-se-á, em todo caso, de uma causa ou de uma pluralidade de causas às quais a estrutura não se reduzirá uma vez constituída.

2.1. A espacialidade do ser humano: a ausência re-presentada da terceira posição

Por suas condições zoológico-genéricas, o homem vive em um espaço caracterizado por relações de distância que as distintas coisas materiais de seu ambiente têm entre si em relação a seu corpo em ação, ao mesmo tempo que se dão, também, relações de presença e ausência, na medida em que as coisas percebidas têm o que a psicologia da Gestalt denominou figura e fundo (Fuentes, 2003 e 2010). No entanto, a estrutura tipográfica triposicional supõe uma nova determinação do espaço, com uma dialética entre presença e ausência especificamente distinta da dialética entre figura e fundo.

Com efeito, os sujeitos A e B se encontram *presentes*, tanto no sentido da presença atual – entendida como a continuidade temporal de uma ação –, como na do mútuo comparecimento ou perceptibilidade. Com relação a esta presença na qual se encontram A e B, os sujeitos C e D se encontram *ausentes*, ocupam um lugar no espaço que não é o lugar no qual estão A e B, não comparecem para A e B. Esta ausência de C e D supõe

a abertura da possibilidade de que as ações ou operações de A e B se inter-relacionem entre si *por uma referência conjunta* às operações de C e D – por sua vez coordenadas entre si por uma referência conjunta às operações de A e B. Trata-se, portanto, de uma estrutura topográfica que, enquanto triposicional, supõe uma inter-relação ou coordenação das ações produtivas.

Pois bem, para que esta inter-relação das ações de A e B tenha lugar por uma referência conjunta às ações de C e D, será preciso que A *re-presente perante* B, ou vice-versa, as ações ausentes, e por isso não percebidas, de C e D. Deste modo, a linguagem constitui uma condição interna para a obtenção deste tipo específico de inter-relação triposicional. Esta representação linguística é possível em virtude da presença na qual se encontram A e B. Assim, A pode representar perante B – ou vice-versa -, situações extralinguísticas por meio da linguagem, enquanto que seu discurso é suscetível de ser percebido por B. De semelhante forma, A se dirige a B, lhe apela, em segunda pessoa, enquanto fala de si mesmo em primeira pessoa.

Com relação a esta presença na qual se encontram A e B, a ausência de C e D significa que A e B não lhes podem apelar nem podem representar perante eles situações extralinguísticas, já que suas palavras não são suscetíveis de ser percebidas por eles. Na medida em que A e B têm em conta as ações de C e D – o que é necessário para que se obtenha a coordenação de suas ações -, se referem a eles em terceira pessoa. Por sua vez, as ações de C e D transcorrem para A e B de uma maneira distinta da forma como fazem suas próprias ações. Esta diferença pode ser apreendida conceptualmente recorrendo à distinção linguística entre os modos verbais indicativo e subjuntivo.

Com efeito, enquanto que o que acontece na presença é *constatável*, o que pode ou não estar acontecendo na ausência é algo sobre o qual, em princípio, somente se pode enunciar *hipóteses*. Por isso, para A e B sua ação acontece numa modalidade indicativa, enquanto que a ação de C e D faz-se na modalidade subjuntiva. Assim, poderíamos definir a modalidade da enunciação como a atitude do falante ante o que ele diz ao ouvinte. Da mesma forma, o modo indicativo define-se como aquele que o falante usa quando se compromete com a

realidade fática, quando a constata, enquanto que o subjuntivo é o modo da possibilidade, das hipóteses, da conjuntura ou do desejo (Gonzáles, 1995).

Pois bem, como é sabido, os modos indicativo e subjuntivo em que transcorre a ação se refletem na flexão verbal junto com a pessoa e o tempo. Como será possível entender este tempo em sua relação com a pessoa e o modo?

2.2. A temporalidade histórica do ser humano e o caráter especificamente humano da produção

A ações dos animais, que não têm relações pessoais nem, portanto, modalidade indicativa e subjuntiva de ação, têm lugar numa determinada temporalidade, enquanto que, em função da ação que estão realizando, são capazes tanto de recordar ações e situações passadas como de antecipar por meio da imaginação situações em que estas possam ser novidades (Fuentes, 2003 e 2010). Mas a temporalidade do animal é uma temporalidade limitada sempre a dar continuidade a sua ação e deve ser claramente distinguida da *temporalidade específica do ser humano*, que se encontra *modificada em virtude da dúplici modalidade indicativa e subjuntiva da ação*. Assim, C e D introduzem para A e B a dimensão temporal de um passado e um futuro – e com eles também de um presente – que transcendem a continuidade temporal da ação zoológica.

Com efeito, *A e B esperam que em seu próprio futuro – o futuro de sua própria modalidade indicativa – a ação de C e D venha a ter lugar*, e *A* espera, porque somente assim sua própria ação – de *A e B* – terá sentido – de outro modo estará incompleta, terá sido em vão. Deste modo, em virtude de sua referência a *C e D*, da aspiração de coordenar sua ação com a ação de *C e D*, se abre para *A e B*, *no interior de sua própria ação*, um futuro que transcende o tipo de temporalidade contínua havida na ação meramente zoológica. Assim, a ação de *C e D* é necessária para que a ação *A e B* tenha sentido, mas note-se que *A e B* não realizam sua ação confiando que no futuro presenciaram a ação de *C e D*, mas confiando que em seu próprio futuro – o futuro do indicativo de *A e B* – a ação de *C e D tenha acontecido*. Assim,

quando C e D tornam-se presentes – no encontro com eles, isto é, quando passam a ser segunda pessoa – *sua ação se realizou, permanecendo seu produto*, aquilo que ela tenha realizado; entretanto, enquanto C e D não se façam presentes, sua ação *se espera*. É importante notar que desde o ponto de vista de C e D, A e B são a terceira pessoa, circunstância da qual A e B são conscientes e que constitui a condição de coordenação de suas ações. Por isso, A e B não somente esperam que C e D levem-lhes o resultado de sua ação, mas que *conservam* eles mesmos o resultado de sua própria ação para quando cheguem C e D. Quando todos eles se juntam, suas ações já ocorreram, e o que permanece são seus *resultado objetivado*.

Deste modo, a estrutura triposicional das relações humanas implica um tipo de temporalidade, irredutível à temporalidade da vida animal, consistente em um passado e um futuro descontínuos em relação à unidade temporal de qualquer ação, enquanto que esta ação conta sempre com os resultados objetivados tanto pelas ações passadas como pelas futuras que se antecipam. Trata-se, portanto, de uma temporalidade *intrinsecamente histórica*.

2.3. O caráter normativo da cultura como condição da temporalidade específica enquanto histórica do ser humano

Pois bem, para que possa ter lugar a coordenação das ações entre posições primeira e segunda, copresentes num “aqui e agora”, e a terceira, ausente, é preciso que se produza uma formalização das ações, a qual, por sua vez, reopera sobre a própria estrutura triposicional, servindo à sua manutenção. Com efeito, para que A e B possam coordenar suas ações com as ações não percebidas de C e D, A e B, como vimos, devem representar-se reciprocamente referidas ações, o que tem lugar no subjuntivo. Mas, por sua vez, se as ações da terceira pessoa estiverem deixadas à sorte, A e B não poderão conjectura-las adequadamente. Deste modo, quando C e D se fizerem presentes, seriam muitas as possibilidade – demasiadas – que o resultado de suas ações não poderiam entrelaçar-se

como devido com o resultado das ações de A e B. Por isso, da própria necessidade deste entrelaçamento dos produtos das ações da primeira e segunda posições com a terceira constitui-se a exigência para as ações de ambas – recordemos que a estrutura é relativa: para C e D os sujeitos A e B são a terceira pessoa – estejam formalizadas, isto é, aconteçam precisamente de acordo a uma norma que possibilite a própria coordenação. Esta formalização das ações tem lugar em virtude da própria morfologia tantos dos objetivos *com* os quais se constrói e que usam, como dos objetos que se constroem. Contudo, o que isto significa é que a norma de construção e de uso de cada objeto – o conceito de cada objeto, isto é, a organização estrutural e funcional que se imprime aos materiais da natureza – é *posterior* – em sentido lógico – com relação à norma de sua coordenação com os outros objetos; e, portanto, que as ações individuais – de construção e de uso de objetos individuais – de um determinado sujeito encontram-se normatizadas na medida em que estão conjugadas às ações individuais de outros sujeitos. Por sua vez, a natureza somente aparece como os materiais da cultura – e *não*, portanto, *em si*, signifique isto o que signifique -, que enquanto materiais estão – como o estão os fonemas de uma determinada língua – já formalizados.

O que se produz nas relações triposicionais não são normas, mas os distintos objetos da cultura de acordo com normas. No entanto, o que se segue de tudo o que foi dito é que *a própria transcendência da cultura humana além do “aqui e agora” depende das normas*. A conservação – e a reprodução – dos objetos da cultura depende, como já visto, da estrutura topológica triposicional, mas esta somente chega a constituir-se se for mediada por normas. Deste modo, precisamente na medida que a norma como norma, em sua condição normativa, esteja como os teoremas matemáticos à margem do tempo – sem prejuízo de que uma norma que não esteja vigente simplesmente não existe -, é ela que possibilita a própria historicidade da cultura e, com isso, de semelhante forma – como visto – a própria temporalidade específica – especificamente distinta da do animal – da vida do homem.

2.4 A condição de pessoa como modo de ser próprio do

homem

Pois bem, a estrutura topográfica triposicional das relações humanas, na medida que constitui transcendentemente a cultura humana – cujo caráter é normativo – constitui da mesma forma transcendentemente a *condição de pessoa dos sujeitos* –, se por pessoa entendemos aquele sujeito que orienta suas ações de acordo com normas. Este sujeito que é pessoa será *necessariamente também* – conforme o que acabamos de ver – um sujeito orgânico cujo mundo já não resultará cogenérico com o meio de entorno dos sujeitos orgânico meramente zoológicos, *haja vista suas específicas espacialidade, temporalidade e estrutura normativa*. A *condição de pessoa* é indissociável deste específico *modo de ser* destes sujeitos orgânicos tão sumamente peculiares que são os seres humanos.

Se não soubéssemos que o ser humano descende de sujeitos orgânicos meramente zoológicos bastaria constatar a diferença. Ainda assim, poderíamos seguir apreciando o peculiar escalonamento –se assim podemos dizê-lo –, da realidade, onde cada escala sucessiva mantém os anteriores, ainda que submetidos a sua nova escala específica: da matéria somente física para à vida somente fisiológica – que também é material –, dessa à vida comportamental – que também é fisiológica – e, por fim, à vida humana – dada, entre outras coisas, em umas espacialidade e temporalidade específicas que refundam a uma nova escala a espacialidade e a temporalidade próprias da ação comportamental zoológica. No entanto, sabemos que, além disso, o ser humano provém ou descende do animal. Não podemos fazer aqui sequer um esboço mínimo de antropogênese. O que importa para os termos deste trabalho é notar que será a própria estrutura triposicional das relações entre determinados sujeitos orgânicos – cuja formação terá lugar por refundação de cursos genéticos prévios aos quais ela não se reduzirá uma vez constituída – aquela em virtude da qual o ser humano poderá iniciar a constituir-se por sua vez como “homo sapiens” e como pessoa, em sua *hominitas* e sua *humanitas* – sendo ambas determinações reais em realidade, de acordo com o que vimos, *uma e a mesma*. Esta concepção da antropogênese obviamente exigirá contar com uma teoria da evolução mais complexa que

a denominada “teoria sintética” ou darwinismo ortodoxo, que permite compreender *como a evolução está dirigida pelas ações inovadoras dos próprios organismos em seus meios e por suas modificações sobre eles*. A respeito, nos limitaremos a mencionar aqui o conhecido “Efeito Baldwin” (Baldwin, 1896) e uma recente teoria mais compreensiva, a “Niche Construction Theory” (Odling-Smee, Laland e Feldamn, 2003), que têm proposto nos últimos anos diversos como um marco compreensivo para a evolução – que incluiria por certo a conhecida “Evo-Devo”, ou Biologia Evolutiva do Desenvolvimento (Laland, Odling-Smee e Gilbert, 2008) -, e isso sem prejuízo de que a concepção da antropogênese dos proponentes desta teoria continue sendo continuísta ou biologicista – por carecer justamente da ideia de terceira posição e, portanto, do critério para a novidade radical do humano.

“Ser pessoa” e, definitivamente, desde a ideia antropológico-filosófica da terceira pessoa, o *modo de ser* do ser humano, e não, como ocorria no modelo teórico-social – na versão de Lindemann e Schürmann -, uma determinação empírica que possa atribuir-se empiricamente a umas e outras entidades – sejam ou não seres humanos, podendo, inclusive, chegar a excluir a determinados seres humanos.

3. As duas possíveis versões da justaposição entre a *hominitas* e a *humanitas*

É essencial notar que a estrutura topológica triposicional *torna possível – transcendentalmente* – a cultura humana, cuja estrutura é normativa, mas esta cultura não é obra sua, mas que o é dos corpos singulares – que vivem em condições históricas particulares -, enquanto situados nessas relações triposicionais. Isto significa que, se bem a própria condição normativa da cultura é necessária *a priori* – isto é, que ali onde haja cultura humana, esta terá necessariamente uma estrutura normativa -, as normas como tais não se deduzem desde logo da estrutura triposicional, de modo que em cada situação histórica dada haverá normas determinadas e particulares. Por sua vez, assim como a condição de pessoa dos sujeitos é correlativa à condição normativa da

cultura – e é, portanto, uma determinação *a priori*: o modo de ser do homem -, assim, do mesmo modo, correlativamente com as *normas particulares* o que existe são *papéis sociais determinados* para os quais alguns indivíduos estarão qualificados e outros não – conforme o que se encontra previsto pelas normas.

3.1 A redução sociológica da condição de pessoa ao papel social

Pois bem, o que a teoria social aqui considerada faz é reduzir a condição normativa da estrutura ao que neste é particular e variável – em razão do que as normas se convertem em algo meramente empírico – e, correlativamente, a condição pessoal dos sujeitos a papéis sociais determinados – com o qual, referida condição pessoal se converte também em algo meramente empírico. É preciso dar-se conta de que não se trata de que a teoria social somente fique com um aspecto, pois é justamente esta “subtração” que não é legítima: é ela mesma a que gera “o empírico”. Assim, não se trata de que as normas tenham uma “parte” empírica e outra “parte” transcendental. Alguém não é pessoa em relação com a condição normativa da cultura e, *por outra parte*, desempenha um papel social definido pelas normas particulares; mas, isto sim, se é e somente se pode ser pessoa *in medias res*, em relação com as normas que são sempre *necessariamente* normas particulares e, portanto, desempenhando determinado papel social.

Esta concepção de pessoa como modo de ser do homem deve ser mantida frente à concepção empírica da pessoa própria do modelo teórico-social da função do terceiro. Recordemos a forma que ela foi adotada na proposta de Volker Schürmann. Este autor opunha duas circunstâncias históricas: a atual, na qual todos os seres humanos são reconhecidos como pessoas, e uma situação pretérita na qual este não era o caso. Pois bem, a categoria de pessoa, que significa algo diferente em cada caso uma destas situações históricas, conduz em todo caso em ambas, como o demonstrou Roberto Esposito (2009)⁷⁴, a uma

74 Nos referimos à ideia de Esposito de que a categoria de pessoa introduz tanto no direito romano como no moderno uma separação entre a condição de pessoa e a de *mero* ser humano. Isto não obsta que,

separação entre o direito e a vida; entre a condição de pessoa e a de homo sapiens. Tomando o direito romano como referência histórica de uma situação na qual nem todos os seres humanos eram reconhecidos como pessoas, Esposito mostra como neste marco jurídico a “ideia de pessoa [...] é a categoria mais geral dentro da qual se dispõem todas as outras, mediante um jogo de bifurcações consecutivas que do gênero leva à espécie, sem deter-se nunca no homem particular”, sendo a primeira divisão a que distingue entre escravos e livres, com a paradoxal situação de que o escravo “é literalmente a não-pessoa dentro da categoria mais geral de pessoa” (Esposito, 2009, pp. 114-115).

Assim, esta distinção entre seres humanos que são pessoa – os livres – e seres humanos que somente são seres humanos – os escravos, que são “a coisa vivente ou a vida presa na coisa” (Esposito, 2009, p. 115) -, depende de tomar a categoria de pessoas por uma determinação ôntica, como correspondente ao esquema de gêneros e espécies ou de categorias cada vez mais abstratas que esboça Esposito. Trata-se, segundo vimos aqui, da redução da pessoa em sentido transcendental à pessoa em sentido meramente empírico, o que supõe inversamente uma extralimitação do lugar que lhes corresponde às normas particulares que medeiam em cada caso as relações interpessoais, as quais incluem, de fato, sempre uma tipologia dos atores – ou dos papéis sociais – (Berger e Luckmann, 2011, pp. 93 e ss), mas não determinam quais entidades dever ou não ser reconhecidas como pessoas.

3.2 Razão e natureza: a universalidade negativo-abstrata dos indivíduos isolados frente à universalidade imanente concreta e perspectivista da terceira posição

Por sua vez, a separação entre o direito e a vida que introduz a categoria de pessoa na modernidade tem a ver, segundo Esposito, com o fato de que “a pessoa deixa de ser uma categoria geral em cujo interior se pode transitar, entrando e saindo, como ocorria em Roma, para converter-se em um

entretanto, não sigamos a este autor em sua proposta de superar aquela separação interpretando a “terceira pessoa” como o “impessoal”.

predicado implícito em cada homem”, com o qual “ela se revela distinta e superposta ao substrato natural sobre o qual se implanta. Tanto mais quando se identifica com a parte racional-voluntária ou moral, isto é, dotada de valor universal – do indivíduo” (Esposito, 2009, p. 122).

Desde a perspectiva da ideia antropológico-filosófica da terceira pessoa que aqui defendemos, esta separação entre uma parte racional-voluntária e um substrato natural decorreria a que, embora se tome a pessoa neste caso num sentido transcendental, se lhe abstrai da dimensão racional e, *com isso*, do carácter concreto dos conteúdos culturais normativos que medeiam sempre, em cada situação histórica, as relações humanas. Com efeito, a universalidade que se atribui à pessoa individual em seu isolamento – como “um predicado implícito em cada homem”, conforme o expressa Esposito – conduz a uma universalidade puramente negativo-abstrata nas relações entre os indivíduos, sendo esta a que, em última instância, explicita que os fundamentos de determinação da vontade tenham que aparecer como meramente naturais. Pois, com efeito, o carácter abstrato das relações exclui a possibilidade de conteúdos comuns ou compartilhados que as medeiam, quando são estes conteúdos comuns – a cultura histórica concreta compartilhada por uma comunidade humana – o que, por seu carácter comum, isto é, *por ser produto dos homens em suas relações mútuas*, constituem fundamentos de determinação da vontade elevados acima do meramente natural. Pelo contrário, a concepção de pessoa que aqui propusemos cifra a dimensão transcendental da pessoa no relacional, o que supõe que o sujeito pessoal é aquele que sempre se relaciona com outros necessariamente através de determinados conteúdos culturais compartilhados. Isto significa, por sua vez, que a universalidade da pessoa não é neste caso negativo-abstrato, mas que se trata de uma universalidade imanente concreta ou perspectivista. Para ver em que consiste esta universalidade imanente teremos que demonstrar, primeiramente, como a reciprocidade das relações humanas dependa da terceira posição pessoal.

É essencial notar que a reciprocidade da relação diádica inclui como seus momentos funcionais não somente ao outro

e a mim mesmo, mas também àquilo que ambos levamos conjuntamente entre as mãos, isto é, o conteúdo de nossa relação. Deste modo, a reciprocidade é sempre relativa a um conteúdo comum que existe entre A e B. Por sua vez, para A, esse conteúdo comum é próprio não unicamente porque seja comum, mas também porque ele pode fazer um uso individual dele, mas – e isto é essencial – esse uso individualmente determinado está sempre conjugado, no marco da relação recíproca, com o uso por sua vez individualmente determinado que desse conteúdo ou de outros conteúdos normativos inter-relacionados que também esteja fazendo B. Assim, o que acabamos de ver é que esse conteúdo comum da relação diádica somente se constitui – transcendentalmente – pela referência comum que A e B têm em relação dos resultados das ações que C e D estejam realizando numa terceira posição.

Mas então, na medida em que a relação de reciprocidade entre os membros de uma comunidade cultural determinada não é uma relação imediata, mas medida pelos conteúdos comuns que se compartilham, toda comunidade cultural humana se encontra, por princípio, constitutivamente aberta ao terceiro. Assim, o conteúdo comum que existe entre A e B, em virtude do qual se configura sua reciprocidade, é um conteúdo que potencialmente, em qualquer momento, pode levar a que A ou B estabeleçam sobre sua base uma relação recíproca com qualquer C possível – e não somente de sua própria esfera cultural, mas virtualmente de qualquer outra. Tratar-se-ia, assim, de uma universalidade imanente perspectivista enquanto que propagação recorrente ilimitada das relações interpessoais recíprocas, a qual tem como sua condição a propagação dos próprios conteúdos normativos em torno dos quais se estabelece a reciprocidade das relações. Esta propagação teria lugar como um entrelaçamento de lugares humanos inicialmente isolados, obtido em cada ponto através de uma peneira sem a qual restaria impossível o estabelecimento de uma verdadeira reciprocidade interpessoal.

Esta dialética pode ser, entretanto, bloqueada – e acaso tenda inercialmente a ver-se bloqueada – no momento em que, sejam por quais razões forem, sejam excedidas as normas particulares que determinam papéis sociais em prejuízo do

sentido transcendental da condição de pessoa – como ocorreu no Império Romano – ou, em sentido inverso – como ocorreu na modernidade -, o sentido transcendental da condição de pessoa, ao atribuir-se à pessoa isolada e não à dimensão relacional, deslegitime o caráter sempre necessariamente particular e comum ou compartilhado dos conteúdos culturais normativos, que passam assim a considerar-se como *meramente empíricos*. Em ambos casos, como já visto, isto tem como consequência a produção de uma justaposição entre o direito e a vida, entre a condição de pessoa e a de homo sapiens, que não se daria no caso em que se sustentasse – teórica, prática ou historicamente – o sentido transcendental da condição pessoa enquanto que dependente sempre da dimensão relacional triposicional.

Referências

BALDWIN, J. M. “A New fator in Evolution”, *The American Naturalist*, 30 (354), 1896, pp. 441-451.

BEDORF, T., FISCHER, J., LINDEMANN, G. (Eds). *Theorien des Dritten. Inovationem in Soziologie und Sozialphilophie*, München: W. Fink, 2010.

BERGER, P-L., LUCKMANN, T. *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires: Amorrortu. 2011.

ESPOSITO, R. *Tercera Persona. Política de la Vida e Filosofia de lo Impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

EßLINGER, E., SCHLECHTRIEMEN, T., SCHWEITZER, D., ZONS, A. (Eds). *Die Fugurdes Dritten. Ein Kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin: Suhrkamp, 2010.

FUSCHER, J. “Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität”, *in* EßBACH, W. (Ed). *Wir/ Ihr/Sie. Identität uns Alterität in Theorie uns Methode*, Würzburg: Ergo, 2010, pp. 103-136.

FISCHER, J. “Der Dritter/Tertiarität. Zu Einer Theorieinnovation in den Kultur – und Sozialwissenschaften”, *in* LINDEMANN, G., KRÜGER, H. P. (Eds.). *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin: Akademie Verlag, 2006, pp. 146-163.

FISCHER, J. “Tertiarität/ Der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin”, *in* BEDORF, T, *et all.* 2010, pp. 131-159.

FUENTES, J. B. “Intercionalidad, Significado y Representación en la Encrucijada de las “Ciencias” del Conocimiento”, *Estudios de Psicología*, 24 (1), 2003, pp. 33-90.

FUENTES, J. B. “La Teoría del Origen Tráfico del Conocimiento de Ramón Turró. Un Ensayo Sobre su Trasfondo Histórico-Filosófico e Sus Posibilidades de Desarrollo Teórico en el Sentido de Una Concepción (Neo)Aristotélica de la Vida”, *Psychologia Latina*, 1 (1), 2010, pp. 27-60.

FUENTES, J. B. “Proyecto Docente de las Asignaturas de Antropología Filosófica I y II”, Madrid, E-Prints Complutense, 2011. Disponível em <http://eprints.ucm.es/176443/> (17 de enero de 2013).

FUENTES, J. B. “Entrevista: Política, Metapolítica y Modernidad. El Caso de España”, Madrid, E-Prints Cmplutense, 2013. Disponível em <http://eprints.ucm.es/23436/> (17 de diciembre de 2013).

GONZÁLES CALVO, J. M. “Sobre el Modo Verbal en Español”, *Anuario de Estudios Filológicos*, 18, 1995, pp. 177-203.

KOSCHORKE, A. “Ein Neues Paradigma der Kulturwissenschaften”, in EßLINGER, E et al., 2010, pp. 9-34.

LALAND, K. N., ODLING-SMEE, J., GILBERT, S. F. “EvoDevo and Niche Construction: Building Bridges”, *Journal of Experimental Zoology (Mol. Dev. Evol.)*, 2008, pp. 549-566.

LINDEMANN, G. “Statt der Dyade: die Ego-Alter-Tertius Konstellation als Konstitutive Bedingung von Sozialität”, in BEDORF, T., et al., 2010, pp. 161-188.

LITT, T. *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig: Teubner, 1926.

ODLING-SMEE, F. J., LALAND, K. N., FELDMAN, M. W. (Eds). *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

SCHÜRMAN, V. “Der/ Die Oder das Dritte?”, in BEDORF, T., *et al*, 2010, pp. 73-89.

VV.AA. Le Tiers. *Archivo di Filosofia – Archives of Philosophy*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 74 (1-3), 2006.

A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna⁷⁵

Érico Andrade

O objetivo central do presente artigo é entender as razões filosóficas para o discurso racista no iluminismo. A minha hipótese é de que a filosofia colocou no mesmo patamar de certeza as verdades científicas sobre os objetos naturais e o conhecimento dos diferentes povos. Com isso, ela se autorizou a traçar um horizonte impessoal e objetivo para o qual todos os povos deveriam caminhar no intuito de garantirem a maioria da razão. Quando determinou o modelo europeu como esse horizonte, a filosofia moderna lançou bases para o etnocentrismo e para uma de suas consequências possíveis: o discurso racista. Acredito que com este texto é possível tirar da sombra o tema do racismo na filosofia.

Introdução

O presente texto não se insere diretamente no debate importante sobre o pós-colonialismo. Trata-se de um acerto de contas com a história da filosofia. Meu objetivo no presente artigo é fornecer argumentos de que o iluminismo substancializa uma compreensão da razão que outorga para si o direito de avaliar e legitimar a autoimagem dos povos em conformidade com uma visão etnocêntrica do mundo. Nesse sentido, vou usar de um modo estendido a compreensão do termo iluminismo. Tenho consciência da complexidade deste conceito que varia fortemente de autores para autores, mas entendo que o iluminismo designa a aposta de que o discurso racional, tomado como alicerce para a objetividade do conhecimento científico, teria a mesma objetividade para descrever e avaliar o aperfeiçoamento moral dos povos. Trata-se da fé, como diria Cassirer, “na unidade e

75 Artigo originalmente publicado em *Kriterion*, v. 58, n. 137, pp. 291-309.

imutabilidade da razão” (CASSIRER, 1992, p.23). Portanto, a minha hipótese é que o discurso iluminista (entendido aqui de modo geral como o discurso em que a razão é a determinação universal do que é o bem com vistas a um progresso moral e político qualitativo nos termos de Cassirer) sedimenta uma compreensão unilateral da razão, calcada na tese de que é possível transpor a objetividade do discurso científico para o discurso moral e político.

É evidente que os diversos filósofos citados no texto guardam diferentes concepções da razão (Hegel, por exemplo, foi crítico do iluminismo tal como ele fora concebido por alguns filósofos do século XVIII) e não há necessariamente entre os seus intérpretes uma concordância quanto à definição da razão usada por eles em seus diversos textos. Tenho consciência disso. No entanto, meu objetivo é mostrar que a objetividade do discurso científico autorizou uma compreensão unilateral da razão por meio da qual os filósofos modernos se sentiram autorizados a discursar sobre a natureza humana de modo análogo ao discurso científico sobre a natureza e o comportamento dos corpos físico⁷⁶. É nessa perspectiva que Cassirer afirma que “A filosofia do iluminismo considera desde começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte cada uma das frações” (CASSIRER, 1992 p.269-270).

Nessa compreensão, a razão é apresentada como uma disposição reflexiva que possui uma dupla pretensão: por um lado, ser impessoal e, por outro, ser objetiva. Ela é impessoal porque não estaria subordinada às condições históricas (no máximo ela seria a própria expressão da história) em que o indivíduo se encontra quando fala em nome da razão. Ela seria objetiva

76 Hegel efetivamente era um crítico da filosofia inglesa, sobretudo de Newton, que ele associava ao espírito experimental. De algum modo, ele sustentava que a explicação de Newton não esgotava a natureza racional do universo. A física newtoniana era muito quantitativa e pouco qualitativa, segundo Hegel. Isso pode ser visto em vários dos seus escritos sobre a filosofia da natureza, especialmente: “Dissertatio philosophica de orbitis planetarum” (“A Órbita dos Planetas”. Trad. Danilo Vaz e Paulo Menez. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2015). Com efeito, Hegel não negou as descobertas de Newton, nem o poder de predição da física newtoniana. Sobre esse ponto, ver Andrade (2007).

porque poderia prescindir do consentimento intersubjetivo dos concernidos pelo discurso, na medida em que outorga para si o poder de decidir sobre a legitimidade e validade da autoimagem produzida por todos os povos. Acredito que essa compreensão da razão autorizou o discurso iluminista, nos seus diferentes e variados matizes e que se estende, no presente texto, para críticos do iluminismo como Hegel, a estabelecer uma estrutura de hierarquia dos povos e, por conseguinte, a subsidiar um discurso de natureza racista, o qual se caracteriza, por um lado, pela homogeneização de diferentes culturas africanas e, por outro, pela associação do negro aos predicados normalmente usados para designar propriedades de animais e que demonstrariam a sua inaptidão essencial (biológica) para as tarefas ditas do espírito, como o Estado e a filosofia. Assim, ainda que o conceito de racismo seja de algum modo contemporâneo e ganhe uma extrema complexidade quanto ao seu significado, no século das luzes ele ganha terreno na associação do negro, tomado de modo homogêneo, a traços animais que demonstrariam uma inaptidão congênita para o desenvolvimento autônomo e pleno da razão.

O caminho para defender a minha tese pavimenta-se em duas direções. Primeiramente, vou mostrar que a origem da objetividade do discurso filosófico iluminista está na confiança de que a racionalidade do discurso científico pode ser transferida para o discurso moral, preservando a mesma objetividade das assertivas científicas e o seu mesmo poder de predição. Vou mostrar, portanto, que esse sucesso do empreendimento científico alimentou a tese de que poucas leis e uma gama restrita de proposições poderiam mapear e determinar todo comportamento humano, a exemplo das leis da mecânica. Num segundo momento, tenciono mostrar como o discurso iluminista financia uma compreensão unilateral da autonomia (centrada no modelo europeu) para retirar dos povos a legitimidade de constituírem a sua própria autoimagem e cuja consequência é a legitimação do discurso racista. O etnocentrismo da filosofia serviu também de base para legitimar o discurso racista e o próprio discurso racista reforçou, pelo pressuposto dos padrões europeus como os únicos racionais e autônomos, a própria

posição etnocêntrica.

Tenho convicção de que o discurso iluminista foi importante para o fortalecimento das instituições na Europa por meio da defesa de que os povos poderiam determinar as suas próprias leis e não estariam mais, por conseguinte, submetidos a leis que emanavam da vontade divina e às quais só algumas pessoas teriam um acesso privilegiado, sejam sacerdotes, reis ou mesmo um misto das duas coisas. Contudo, quando as luzes situam seu foco nas fronteiras de um continente, elas servem para ratificar estereótipos porque eclipsam a opinião dos que são estereotipados. Incorporando a razão em seu discurso, os iluministas fizeram do que não é o espelho da Europa a imagem do atraso, do desumano, que precisaria, na melhor das hipóteses, ser conduzido (adestrado) para se adequar ao modelo europeu. É nesse sentido preciso que gostaria de tecer uma crítica ao uso que o discurso iluminista faz da razão no intuito de mostrar como ele pode financiar o racismo e a própria servidão. Não quero afirmar que o iluminismo se prestou apenas a isso, mas gostaria de alertar que a servidão é, paradoxalmente, uma das consequências possíveis do empoderamento da razão como instância capaz de julgar a autonomia dos povos.

Complexo de Narciso: a filosofia como imagem de si mesma

Para a maioria dos pensadores do século XVIII, parecia claro que o acesso à natureza, que a ciência física havia propiciado, deveria agora ser seguido para a instauração de instituições sociais, políticas e econômicas que estariam em acordo com a natureza (Rorty, 1997, p.38).

É por meio da razão que nos tornamos, para usarmos as palavras de Descartes, “mestres e senhores da natureza”. Essa imagem ilustra que a centralidade do recurso à razão, como instância de validação da verdade, surge no discurso filosófico da era moderna, primeiramente, no seu aporte para o

desenvolvimento técnico e científico cujo crescimento naquele momento alcançava escalas exponenciais. A razão tem o poder de reunir as diversas atividades científicas numa base comum e objetiva, inscrita na prerrogativa metodológica de que as mais variadas ciências são expressão de um mesmo processo racional; conduzido pela unidade do entendimento humano, ou, nas palavras de Descartes: todas as ciências: “são expressão da mesma sabedoria humana” (AT, X, p.36).⁷⁷ A ciência é uma atividade da razão humana que se projeta sobre a natureza para torná-la o seu espelho, de sorte que tudo aquilo que o ser humano toca transforma-se em racional, em sua autoimagem.

A razão, que explica como os corpos naturais são governados e, conseqüentemente, podem ser dominados por técnicas, migra para a moral sobre a mesma prerrogativa de que podemos governar nossas ações por meio de um critério objetivo, um padrão invariável para todas as ações. Isso autoriza, por exemplo, Hobbes a usar o termo *leis da natureza* para se referir às suas leis morais. Ou seja, se a contingência dos fenômenos naturais é dominada pelo mecanicismo, que converte a sua diversidade de comportamento em padrões constantes e sincronizados pelas leis da física, a contingência dos fenômenos históricos, que fomenta diferentes culturas, expressas por diferentes modos de comportamento, pode ser domada por meio da padronização racional do horizonte para o qual devem tender os valores morais. Assim, os pressupostos metafísicos, que financiavam a confiança de que os homens poderiam por meio da mecânica conhecer os segredos de Deus, o modo pelo qual Deus arquitetou o universo ou o escreveu “em linguagem matemática” (“O Ensaiador”, Galileu), passam a lastrear a confiança de que homens podem transformar a promessa da vida celeste, propagada pela religião, num governo racional por meio do qual os homens expressariam a sua insociável sociabilidade (Kant, IHUC, “Quarta proposição”), ou, nas palavras de Leibniz: “um instinto geral de sociedade”(Leibniz, NEEH, I, cap. II, parágrafo 9). Ou seja, da metafísica à moral pode não existir um caminho linear, como desejavam alguns filósofos modernos,

77 As obras clássicas serão citadas pelas iniciais em geral em português ou pela notação mais habitual, como é o caso das obras de Descartes.

mas certamente existe uma via que é pavimentada pela aposta de que a razão pode ser a luz que *esclarecerá* os homens no que diz respeito aos segredos da harmonia dos astros, bem como no que concerne aos segredos do convívio harmônico dos homens na terra. A admiração pelas estrelas remete a harmonia dos céus à terra.

A centralidade da ciência como veículo da verdade decorre da convicção de que podemos antever o futuro, como se estivéssemos do ponto de vista divino, olhando toda a eternidade, desde que projetemos uma estrutura mecânica como a imagem do universo. Com a ciência, os homens se assemelham a Deus no que diz respeito à capacidade de espelhar a harmonia dos corpos. Em nosso caso, a partir do olhar científico, visto que, diferentemente do olhar divino, o olhar humano rerepresenta o mundo após um longo processo de depuração e aperfeiçoamento dos sentidos, promovido pela razão, isto é, pela faculdade humana que é capaz de corrigir a percepção por meio da construção de modelos matemáticos. A confiança na ciência, que autoriza o ser humano a reconhecer na razão o elo comum com Deus, converte-se no âmbito moral em confiança na capacidade de aperfeiçoar os sentidos e controlar as paixões por meio da razão. Assim, independentemente das várias tendências que moldam o comportamento em sintonia com as nossas disposições sensíveis, a razão é capaz de produzir um conjunto de leis morais que não conhecem, tal como as leis da ciência, nenhum limite na particularidade dos corpos; no caso específico das leis morais, na particularidade da vontade. Se a vontade é, como afirma Kant, “determinável pela lei moral”, ela tem como objeto necessário a “realização do sumo bem no mundo” (Kant, CRPA, dialética da RPP, IV, p.197). Pouco importa para a ciência se se trata de corpos celestes ou terrestres, as leis da natureza são as mesmas (ver: Descartes, “Mundo”). Igualmente, importa muito pouco às especificidades dos comportamentos realizados em diversas culturas em face da capacidade da razão de instituir uma unidade racional dos códigos morais na forma de um sumo bem ou de algo equivalente. Essa confiança na moral universal assume a forma de uma aposta na objetividade das crenças morais cuja matriz propulsora é a razão. Quanto mais próxima de

uma atitude racional, mais objetiva seria uma crença moral. Em outras palavras, se a racionalidade da natureza estava na sua uniformidade e constância, prescritas pelas leis do mecanicismo, nas relações humanas a razão promove uma visão progressiva dos fenômenos sociais, aparentemente desconexos, que são julgados de acordo com a adequação dos seus juízos morais à objetividade das crenças morais, ditas racionais.

A razão passa a ser compreendida, na forma da liberdade em Hegel, como uma direção para a qual as ações humanas convergem silenciosamente e de modo inexorável no sentido de promoverem autoconhecimento do espírito (Hegel, FH, pp.24-25). Nesses termos, o universal, segundo Hegel, “está nos fins particulares e se realiza por intermédio deles” (Hegel, FH, p.30). A história, portanto, não é uma “necessidade abstrata e irracional de um destino cego” (Hegel, FD, parágrafo 342, p.306). Ou, nas palavras de um dos seus importantes intérpretes: “A necessidade histórica inclui nela tanto o ideal que ilumina seu movimento quanto o processo subterrâneo cego que se passa na massa humana” (BOURGEOIS, 2000, p.66). Isto é, assim como os fenômenos da natureza, os acontecimentos humanos não são desconexos e arbitrários, mas seguem um propósito velado porque guiam os seres humanos na direção inexorável do progresso moral.

Os homens novamente põem-se do ponto de vista divino, mas agora não somente para traduzir os comandos divinos em leis da natureza. A razão não exerce apenas o poder de contemplar as verdades da natureza. Ela tem um caráter prático inscrito na sua condição de governar a ação humana em busca de um processo de aperfeiçoamento moral. A razão permite aos homens projetar seu próprio desenvolvimento moral ao longo da história, ou mesmo infinitamente, segundo Kant (Kant, CRPP, IV, p.198), como um contínuo e ininterrupto processo de aperfeiçoamento moral. As mudanças que ocorrem na história, afirma Hegel, “são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito” (Hegel, FH, p.53). Afinal, a razão é, ainda segundo Hegel, “compreensão da obra divina” (Hegel, FH, p.38). Os caminhos que desviam a história de um curso uniforme ou linear são na verdade passos diferentes em direção

a um mesmo propósito. Nesse sentido, a divergência entre as culturas não pode elidir a convergência que elas guardam quanto à contínua busca pela “maioridade” da razão. Toda cultura deseja a emancipação, sentencia o discurso iluminista no seu sentido *lato*. Desejamos ser a imagem e semelhança de Deus, que é capaz de determinar as suas próprias leis. A divindade da lei moral está na autonomia racional dos homens, que, independentemente da cultura, podem se mover, ainda que infinitamente, na direção do autoconhecimento e do pleno controle de si mesmos (Kant, CRPP, p.198).

Se a legitimidade do mecanicismo podia ser atestada pela previsibilidade dos fenômenos naturais e pelo incremento exponencial da técnica, no âmbito moral era necessário mostrar que os povos convergiam para um mesmo reconhecimento de si mesmos como *humanos* e que cada etapa de suas histórias era a prova do progresso humano. A filosofia coloca-se no âmbito da atividade investigativa da razão como a disciplina que tem o poder de antever o fio condutor da história. Isso porque ela se estrutura sobre uma base objetiva que a habilita a garantir a impessoalidade na construção do conhecimento moral e científico. Ou seja, a validade do conhecimento filosófico consiste no fato de ele ser supostamente autônomo em relação às crenças dos que o produzem, os filósofos, as pessoas que o fazem, assim como o discurso científico é independente da crença dos cientistas em entidades transcendentais ou de qualquer outra natureza. A objetividade da ciência sobrevive a despeito das crenças particulares dos cientistas. A despeito de achar a circunferência a figura perfeita e crer no valor simbólico das figuras geométricas, Kepler, por exemplo, foi obrigado a reconhecer, depois de muito relutar, que a órbita dos planetas, segundo os seus próprios cálculos, era elíptica (Ver: Andrade, 2006, p.62). O conhecimento racional da moralidade poderia operar com esse grau de objetividade e se desvincular da rede de valores morais na qual está inserido o filósofo.⁷⁸

78 A eleição da matemática, por parte de vários filósofos modernos, como modelo metodológico para o discurso filosófico assenta-se nesta compreensão. Com efeito, independentemente de sua estrutura matemática, que não foi usada por todos os filósofos, o discurso filosófico porta, em geral, a verdade, porque a razão, segundo Hegel: “conhece a verdade” (Hegel, PF, III, parágrafo 33).

A imagem do mecanicismo como o espelho da natureza é transferida pela filosofia à história na forma do humanismo, que traduz o modo mais acabado de autonomia. Se não é possível se autodeterminar como Deus, que institui as suas leis fora do tempo, é possível fazer do tempo o espelho de um único processo de autodeterminação. As engrenagens e os comandos mecânicos, que mostram que a história do universo é a repetição de um mesmo padrão – não aleatório e constante –, são substituídos por leis e códigos morais que humanizam a história por meio da certeza de que a procura pela autodeterminação se repete ao longo da história. As culturas passam a ser diferentes expressões ou momentos de um mesmo processo de aperfeiçoamento moral que institui gradações entre as diferentes culturas em sintonia com o maior grau de racionalidade de sua respectiva organização social, especialmente na forma do Estado, visto que, segundo Hegel, “Na história universal só se pode falar de povos que formaram um Estado” (Hegel, FH, p.39). Nesse sentido, a filosofia da história e da política de Hegel, assere Taylor: “fundem-se em sua visão ontológica” (Taylor, 2005, p.95).

Nesse contexto, o humanismo encerra a lente ideal que uniformiza num mesmo mosaico o feixe de múltiplas culturas na medida em que estabelece um único propósito para a espécie humana. Assim, os diversos fragmentos da história humana compõem uma mesma imagem em construção. As diferentes etapas da construção são as diferentes etapas do progresso. Os homens deixam de ser a imagem de Deus para serem a imagem de si mesmos porque eles reconhecem que a luz responsável pela reflexão de qualquer imagem repousa na própria condição humana, reside na razão. O humanismo expressa a conversão da religião em filosofia porque, para nos assemelharmos a Deus, não é mais necessário reconhecer a inferioridade humana em face da grandeza divina na forma da sujeição do homem ao mistério divino. A filosofia assume o papel da religião porque nos liga a Deus por um aspecto positivo, a saber, a razão. Partilhamos com Deus o poder de nos determinarmos pela razão. Isso conforta a finitude da vida humana por colocar os homens no interstício entre os deuses e os animais.

Essa convicção indica uma estrutura que só admite uma

contraprova no modelo da impessoalidade, por meio do próprio discurso filosófico, isto é, todas as variáveis que marcam o discurso filosófico, como as crenças religiosas, culturais e sociais de modo geral, são tomadas como expressões irrelevantes para julgar as teorias filosóficas. A filosofia só está sob o escrutínio de si mesma. Só um argumento filosófico poderia se contrapor a um argumento filosófico. Por conseguinte, o acesso da filosofia à natureza humana não é posto em dúvida e o discurso filosófico passa a ser julgado apenas por seus critérios internos ou metafilosóficos como coerência, abrangência, diálogo com a tradição, simplicidade etc.. Desse modo, na filosofia moderna iluminista, a razão é convocada para falar de si mesma para si mesma. Ela é o seu próprio tribunal e não reconhece nenhuma outra instância como legítima para fazer seu próprio julgamento. A “Crítica da Razão Pura” encerra esta ideia quando convida a razão a “empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si e da constituição de um tribunal que lhe assegure pretensões legítimas” (Kant, CRP, Prefácio 11-12, p.5). Esse tribunal, continua Kant, não é instituído por uma decisão arbitrária (isto é, pessoal), “mas em nome das suas leis eternas e imutáveis” (Kant, CRP, Prefácio 11-12, p.5). Em outras palavras, a legitimidade do pensamento filosófico obedece a uma dinâmica interna, visto que os limites impostos à razão são outorgados pela própria razão. Esse caráter autocentrado e circular do discurso filosófico traduz-se na forma de um sistema que mantém no seu domínio todo conhecimento humano; articulado e justificado por um rede de princípios racionais.

A noção de sistema como um conjunto de proposições interconectadas e ordenadas por uma rede de princípios racionais é alimentada pelo pressuposto de que a razão se move na forma de diferentes vestes, mas com um mesmo propósito de tornar o mundo *esclarecido*. O sistema não é sinônimo de uniformidade, nem é uma forma de demarcar um limite para a atividade filosófica. Ele é, pelo contrário, um processo, uma abertura sem limites para a compreensão dos fenômenos na forma de um aperfeiçoamento racional que converte a história em realização dos propósitos da astuciosa razão. O sistema encerra a ideia de que a filosofia se autojustifica e de que todas as diferentes

ramificações do projeto filosófico (ético, estético, político e epistemológico) remetem-se a uma mesma raiz racional. A unidade do conhecimento é a unidade da razão e possivelmente é a unidade que garante a identificação dos povos para além de suas diferenças históricas. O nosso reconhecimento como humanos é o primeiro passo em direção à maioria da razão.

A confiança do discurso filosófico iluminista na razão é amparada pela ideia de que ela promove na forma de ciência o domínio sobre a natureza e pela prerrogativa de que ela é acessível a todos os seres humanos, dispostos a agirem em conformidade com a sua própria autonomia. No âmbito moral, a confiança repousa, portanto, na convicção de que o uso correto da razão conduz os seres humanos não apenas à autonomia, mas, sobretudo, à construção de um aperfeiçoamento moral e de um horizonte político comum e, por isso, universal. A bandeira do iluminismo flameja com a certeza de que o fim da servidão encontra-se num processo de racionalização dos costumes dos povos. Resta saber, contudo, se o discurso iluminista não esconde por trás de sua couraça de objetividade e impessoalidade uma forma de dominação sutil que retira o poder dos povos não “esclarecidos” de se autodeterminarem segundo seus próprios padrões.

À sobra da luz

A menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro (Kant). O que é o Esclarecimento? A essas determinações universais, baseadas na consciência presente, nas leis da natureza e em seu conteúdo o que é o justo e o bom, chamou-se de *razão*; a validade dessas leis chamou-se iluminismo (Hegel, FH, p. 362).

Por enquanto, meu artigo concentrou-se em apresentar a origem da confiança de que a filosofia *garante* a nossa

crença numa natureza humana racional. Nessa confiança estão presentes duas certezas correlacionadas: a filosofia pode acessar a natureza humana e esse acesso é franqueado a todo homem que se dispõe a pensar por si mesmo. Ou seja, a autonomia referente à capacidade de se autodeterminar é decorrência da convicção de que os homens podem domar a sua história por meio da introdução de uma unidade racional dos seus valores que os guiará em direção ao aperfeiçoamento moral. Esse aperfeiçoamento espelha uma legislação racional feita pelos homens e para os homens. Em outras palavras, com a razão os homens conferem para si mesmos a confiança de que podem servir apenas a si mesmos. O discurso filosófico iluminista esvazia os céus para povoar a história com a ideia de que a racionalidade torna possível o propósito da nossa natureza de viver o *reino dos fins*.

Com efeito, considero importante investigar se um discurso marcado por uma compreensão unilateral da racionalidade pode ser entendido unicamente como emancipatório. Será que todas as formas de servidão podem ser eliminadas com o iluminismo?

O discurso filosófico iluminista defende o governo dos homens para os homens por meio da introdução de códigos que expressam não propriamente a soma das vontades particulares, mas uma disposição racional que conduz os povos para uma vida boa. O caminho da emancipação é o caminho da racionalização das instituições e dos costumes. Todavia, da abstração do modelo filosófico à materialização da razão o caminho não é uniforme. Ele é traçado com a alegação de que a incorporação da racionalidade é gradual e requer algumas posições (sacrifícios) necessárias, como, por exemplo, a uniformização, ainda que mediada, em alguns casos, por um processo dialético, de interesses particulares, em detrimento das múltiplas motivações que impulsionam os seres humanos à ação. Apenas os povos que se determinam pela razão podem romper as amarras da servidão presente nos interesses contingentes de cada indivíduo e se constituírem, de fato, como uma unidade política cuja forma mais bem acabada é, segundo Hegel, “a moralidade objetiva” incorporada na noção de Estado (Hegel, FH, p.39).

A impessoalidade (indiferença às condições históricas

nas quais se encontra a pessoa responsável pelo discurso filosófico) e a objetividade (validade *per se*), que marcam a razão na modernidade, passam a legitimar uma avaliação da condição das diferentes culturas em relação ao seu processo de autodeterminação. O caráter impessoal e objetivo do discurso iluminista investe-o da prerrogativa de avaliar o grau de aperfeiçoamento moral dos diferentes povos. A impessoalidade e a objetividade do discurso filosófico autorizam-no a traçar uma hierarquia entre as culturas que não é, segundo ele, arbitrária, mas expressa de forma neutra o desenvolvimento do ser humano em busca de sua autodeterminação. O discurso iluminista não se sente inibido para falar de outros povos, dos quais os filósofos iluministas tinham pouco conhecimento, visto que seu caráter objetivo e neutro indica que ele fala do ponto de vista da humanidade para a humanidade. Fala-se da natureza humana como analogamente a física fala dos corpos, supostamente com o mesmo grau de objetividade.

Entretanto, quando o discurso iluminista não confere aos indivíduos o poder de decidir, de modo legítimo, se a sua autoimagem corresponde à autodeterminação da razão, ele infringe paradoxalmente a autonomia dos povos porque lhes retira do direito de tomar a imagem de si mesmos como legítima autoimagem. Vou mostrar agora que a defesa da autodeterminação dos povos esbarra numa compreensão unilateral da razão que faculta a um povo o modelo ou padrão legítimo de autodeterminação, de autonomia.

O padrão da avaliação iluminista não é uma abstração. Ele repousa na convicção de que o caminho que todos os povos devem seguir para se autodeterminarem foi desbravado pela Europa. Por conseguinte, a autonomia estrutura-se não apenas como um critério impessoal e objetivo, como parece sustentar o discurso filosófico iluminista, mas como um modo de legitimar uma autoimagem em detrimento das demais. Ou seja, a impessoalidade e a objetividade do discurso filosófico iluminista parecem encontrar severos limites quando ele julga outros povos sem considerar a imagem que eles fazem de si mesmos, a sua autoimagem.

Nesses termos as seguintes passagens, que expressam uma convergência profunda entre diversos filósofos iluministas,

capaz de atravessar as barreiras, nem sempre impermeáveis, que separam empiristas e idealistas, quanto ao povo sobre o qual cai a prerrogativa da falta de autonomia. Da compreensão unilateral da razão – acoplada ao modelo europeu – segue-se uma das faces mais cruéis do etnocentrismo: o racismo. Os que estão na minoridade da razão têm uma cor definida e servem para mostrar que as luzes dos diversos discursos iluministas paradoxalmente deixam na sombra tudo aquilo que não for expressão da cultura europeia, especialmente, claro, o continente “negro”:

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável (Hegel, FH, pp. 83-86).

O seu rosto [negro] parece-nos horrível, a sua inteligência parece-nos limitada, os seus gostos são vis, pouco nos falta para que o tomemos por um ser intermediário entre o animal e o homem (Tocqueville, 1977, p. 262).

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia

qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. [...] Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (Kant, 1990, pp. 75-76).

Eu estou em condições de suspeitar serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações, seja em investigação teórica. [...] Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem citar as nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, dos quais ninguém alguma vez descobriu quaisquer sinais de criatividade,

embora pessoas de baixa condição, sem educação, venham a progredir entre nós, e destaquem-se em cada profissão. Na Jamaica, realmente, falam de um negro de posição e estudo, mas provavelmente ele é admirado por realização muito limitada como um papagaio, que fala umas poucas palavras claramente (Hume, 1875, p.252, textos políticos e morais).

Os percebemos com os mesmos olhos que vemos os negros, como uma espécie de homem inferior (Voltaire, 1963, p.294).

Essas passagens são geralmente obliteradas pelos intérpretes e historiadores da filosofia que preferem concebê-las como um excesso periférico nas obras filosóficas ou um detalhe biográfico pouco relevante para a reflexão produzida por esses autores. No máximo, diz-se que o racismo era o *espírito do tempo* e que os filósofos não poderiam fugir dele. Sei que para cada pensador desse existem estudos que tentam atenuar,⁷⁹ nos casos

79 Na sua introdução à tradução do texto de Kant sobre as raças, citado no meu artigo, A. Hahn recorre à seguinte citação de Zöllner e Wilson, “a teoria de Kant da história natural das espécies humanas não tem encontrado a contínua atenção acadêmica que ela merece, em termos de seu conteúdo filosófico e sua contribuição para a história e a filosofia da ciência” (ZÖLLNER, Günter; WILSON, Holly. Introduction to “Of the different races of human beings”. In: KANT, I. Anthropology, history, and education, 2009, p. 497 – nota 4). (Hahn, 2010, p. 8). É notável o modo eufemístico com o qual os comentadores citados por Hahn redigem o seu texto. O que eles chamam de polêmico é uma perspectiva racista. Para o tradutor, o texto kantiano seria um texto iminentemente de geografia: assim, tendo em vista que a geografia física se ocupa apenas das peculiaridades (*Merkwürdigkeiten*) da natureza, o homem é tomado comparativamente por ela, em diversas regiões da Terra, tão somente segundo a diferença de sua forma (*Bildung*) natural e cor (Hahn, 2010, p.6). O problema, contudo, é inferir da cor, ou mesmo do lugar, modos de comportamentos que são subsídios para diminuir certa etnia. Ricardo Terra sustenta que os estudos de Kant a respeito das raças e da origem dos homens de forma alguma comprometem o ponto de vista cosmopolita de sua teoria. As passagens com teor racista indicam o tipo de fonte

mais otimistas, tornar bastante residual o racismo, mas gostaria de insistir que o racismo é de algum modo uma decorrência do discurso iluminista.⁸⁰ Vou mostrar que, independentemente de o contexto histórico ser hegemonicamente racista, o discurso iluminista, quando se furta a remeter a cada povo o poder de fazer sua autoimagem, autoriza o racismo, entendido como a predicação perjurosa de uma cultura ou de um povo, como exposto na introdução do presente artigo, sem o assentimento desse povo.

O discurso racista é financiado pela tese de que, por não terem produzido sistemas de lei e reflexão semelhantes aos padrões europeus, visto que “a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis” (Hegel, FH, p.84), os negros estariam numa espécie de condição inferior.⁸¹ O que governa a assertiva de Hegel é a convicção de que não há caminho para autodeterminação que não seja o caminho percorrido pelos europeus que determina o que é *grandioso*. Assim, ainda que a seta do tempo possa ser lida na obra de Hegel, segundo Safatle e outros intérpretes do filósofo, como uma seta para trás, responsável por contar uma narrativa possível da história a partir de uma costura racional dos fatos que ocorreram segundo uma lógica da plasticidade, da adequação e empírica de que Kant dispunha e não têm consequências para a sua filosofia (Terra, 2010).

80 O recente texto de Lepe-Carrión (2014) é um dos poucos publicados em revistas de filosofia que associa a teoria kantiana das raças ao discurso imperialista. Sobre a influência do discurso kantiano no debate sobre a colonização: Gonçalves (2015).

81 Purtschert faz um mapeamento das críticas ao racismo presente na filosofia de Hegel e divide-as em dois blocos: “it identifies Hegel’s racist assumptions, his misjudgment of foreign cultures, or his refusal to value non-European contributions to human development” (Purtschert, 2010, p.1041). Para Hegel, continua a autora, a África subsaariana (embora essa distinção geográfica da África não esteja clara no texto) seria contrária ao espírito e, por não ter instituições, estaria numa condição de difícil distinção em relação à natureza. A África estaria fora da história para Hegel (Purtschert, 2010, p.1045). De algum modo, meu artigo pretende mostrar que essas duas críticas se complementam no sentido de que o etnocentrismo é o alicerce para o racismo e o próprio racismo reforça posições etnocêntricas, o que parece ser, aliás, a posição da autora supracitada.

ressignificação do acontecido, ela indica (e neste ponto coincide com a compreensão kantiana da história) que o caminho – esperado e almejado no caso de Kant – para o aperfeiçoamento moral passa por um processo de racionalização da vida e dos costumes.⁸² Esse processo se encerra nos limites do continente europeu e serve como uma espécie de régua responsável por escalonar o grau de “evolução” de cada cultura. O grau máximo é o que se apresenta na Europa e o mínimo parece se localizar no continente africano.

Essa posição hegeliana já encontrava eco na convicção de Hume de que os negros seriam incapazes de produzir arte e ciência do mesmo modo que os europeus. Nesses termos, a história funcionaria segundo a mesma lógica do *hábito* ou *costume*, presente na epistemologia desse autor, e atestar-nos-ia, pelo padrão de repetição, que os negros não conseguem formular investigações, nem produzir alta cultura. Mesmo quando habitam o mesmo terreno dos europeus não é possível, ainda segundo Hume, “descobrir qualquer sinal de criatividade” (Hume, 1875, p.252), sobretudo quando comparados com europeus nas mesmas condições sociais. Kant acompanha Hume quando afirma que os negros não foram capazes de mostrar qualquer talento e, quando postos em liberdade, não foram capazes de “algo grandioso na arte e na ciência” (Kant, 1990, p.75-76). Com efeito, quando se diz que os negros nunca fizeram algo grandioso, o padrão que se toma é claramente o europeu, responsável por forçar os negros, como alerta Taylor em outro contexto (Taylor, 2000, p.273), a pautarem as suas produções culturais nos padrões existentes, pois essa seria a única forma de serem reconhecidos como pessoas autônomas o suficiente para agirem de modo racional.

Desse modo, a autodeterminação não autoriza que os

82 Vários autores contemporâneos resgatam aspectos de uma virada afetiva na filosofia do Hegel. Notadamente os trabalhos de Butler, Safatle, Barreto Campello e Honneth. Essas leituras podem ser compreendidas como um contraponto à leitura de Heidegger, que denuncia um forte aspecto metafísico na filosofia de Hegel. Não tenho problemas em reconhecer a validade dessas leituras, mas não acredito que elas possam isentar Hegel quanto à assimilação da tese de que um discurso racional pode determinar a natureza do bem e a autoimagem dos povos a despeito das pessoas concernidas pelo discurso.

povos, diferentes culturas, possam estabelecer seus critérios para reconhecerem a sua liberdade e a sua emancipação, visto que os filósofos outorgam-se o direito de serem, em nome da razão, o tribunal que decide quais os povos próximos da emancipação ou mesmo emancipados. Em outras palavras, apenas a produção cultural realizada no interior da cultura que proclama o discurso iluminista como o espelho do humano é o tribunal legítimo para falar em termos de autodeterminação. Assim, a determinação de um único caminho seguro para a maioria da razão, prescrita pelo discurso iluminista, serve como subterfúgio para alocar outros povos num patamar inferior. Neste contexto, um grave problema do discurso iluminista é que ele reifica a razão e confere-lhe um estatuto próprio capaz de converter padrões culturais contingentes – os padrões europeus – em padrões universais para os quais não há escolha por parte das outras culturas senão a sua aceitação, sob pena de não estarem na direção do horizonte da racionalidade. Nesses termos, o etnocentrismo dá lugar ao racismo.

A atitude unilateral e, por isso, etnocêntrica, de outorgar para si o direito de classificar os povos expande-se – na sua forma mais radical –, para prejudicar que os negros estariam mais próximos dos animais do que propriamente dos demais seres humanos. Quando Voltaire afirma que os negros são inferiores, posição seguida por outros filósofos iluministas (Kant, 1990, p.167; Hume, 1875, p.252; Tocqueville, 1977, p.262; Hegel, FH, p.75), em relação à raça branca, ele aproxima-os, sub-repticiamente, dos animais, que não são capazes de autodeterminar-se. Com isso, os negros perdem o direito de autodeterminar a imagem de si mesmos e também de autodeterminarem-se como um todo, porque não são humanos plenamente e precisam, portanto, da tutela de outro povo, para agirem racionalmente, assim como um animal precisa de um adestrador para agir corretamente. Em outras palavras, o discurso iluminista traça uma relação entre os negros [invariavelmente chamados de selvagens, próximos, segundo Voltaire, dos rinocerontes e elefantes (Voltaire, 1963, p.34)] e os animais, no intuito de mostrar que os negros não podem, assim como os animais, galgar autonomia por si mesmos. Nesses termos, Hegel, quando tece comentários

sobre os sul-americanos, fruto da mistura com negros, alerta para a necessidade dos europeus de “incutir-lhes uma dignidade própria” (Hegel, FH, p.75). Por essas razões, é necessário guiar os negros por meio do esclarecimento de sua condição quase animal ou dissolver a sua cultura para que a inexorável marcha do progresso não conheça limites. Em todos os casos, a dominação não é estranha à razão iluminista, porque ela é uma consequência muito provável para “salvar” os negros da selvageria que lhes é imposta por sua condição subumana.

Assim, a animalização do negro consiste em uma estratégia de justificar a servidão, uma vez que é perfeitamente aconselhável que ele seja tutelado por alguém cuja maioria da razão traduza a capacidade de se autogovernar e, por conseguinte, governar quem não é capaz de fazer isso por si mesmo. Ou seja, quando o discurso filosófico, propagado por filósofos iluministas em certos contextos, asseve a validade da tese de que os negros devem ser tratados, nas palavras de Kant, *a pauladas*, visto que, de algum modo, eles não teriam a coragem de se servir do seu próprio entendimento – no que consiste, aliás, a exigência kantiana para a liberdade –, ele subsidia uma justificativa para a servidão na forma de uma tutela que poderia domar os negros e mostrar-lhes o único caminho seguro para o progresso.

Nessa perspectiva, ainda que vários filósofos iluministas admitam que a escravidão seja, por si só, injusta, não parece grave que a escravidão incida sobre os negros, considerando que se trata de uma subespécie humana. Hegel, por exemplo, sustenta, tendo implícita a ideia de tutoria, que o fim da escravidão deve ser gradual: “[...] a abolição progressiva da escravatura é algo mais apropriado e correto do que a sua abrupta anulação” (Hegel, FH, p.88). Por conseguinte, a suposta inferioridade do negro em relação aos padrões europeus justifica, para alguns iluministas, a escravidão, ou, pelo menos, a sua continuidade até que os europeus tenham ensinado aos negros o caminho para a emancipação. Nessa mesma direção, ainda que Voltaire sustentasse certa fraternidade entre as raças e fosse um árduo defensor da liberdade, não hesitou em condenar as vítimas, os negros, no sentido de criminalizá-los por serem escravos:

“um povo que trafica seus filhos é mais condenável do que o comprador”, apoiando-se, para tanto, na tese de que “aquele que se entrega a um mestre nasceu para ter um” (Voltaire, 1963, p. 807). A atuação de alguns negros, de alguns países da África, de traficar escravos é tomada como uma justificativa para legar aos negros, de modo geral, uma condição subalterna porque incapaz congenitamente de se autodeterminarem. Em outras palavras, é notável que o racismo está presente na forma de designar diversos povos, com diferenças culturais acentuadas entre si, como “negros”. Com efeito, tomar um continente inteiro a partir de alguns casos (em que havia, por exemplo, alguns negros que escravizavam e vendiam outros negros (Hegel, FH, p.86), sem imputar a culpa dos europeus que viviam do tráfico de escravos, não apenas é uma falácia, como revela a face cruel do discurso iluminista.

A raiz da convicção de que a autonomia da razão efetiva-se por um processo de racionalização dos costumes e das instituições reside na aposta de que o acesso à razão é franqueado a qualquer indivíduo, de modo quase uniforme, o que ratifica que os negros portam uma dificuldade congênita, visto que eles não conseguem realizar o propósito da razão de instituir uma vida racional. Eles precisariam de tutores. A falta de emancipação dos negros, segundo os critérios iluministas, não se constitui numa contraprova do discurso iluminista, no sentido de alertar para o fato de que as organizações sociais não precisam seguir um mesmo padrão, mas, pelo contrário, segundo os filósofos das luzes, a razão que ilumina a todos não tem luz própria no continente africano. Essa certeza assenta-se na suposta capacidade da razão de determinar universalmente a natureza do bem e o caminho, único, para alcançá-lo.

Nesse sentido, o caráter supostamente objetivo do discurso filosófico iluminista libera-o do assentimento intersubjetivo à proporção que serve como subterfúgio para esconder a sua conotação eurocêntrica e, conseqüentemente, racista. A objetividade do discurso iluminista é comprometida quando o discurso toma pessoas de um continente inteiro, com as mais variadas especificidades, como a antípoda dos seres plenamente racionais. Parte dos filósofos que fizeram

esse discurso conheciam muito pouco a história da África ou baseavam-se em fontes tanto questionáveis quanto escassas, mas estavam autorizados, pela suposta objetividade filosófica da razão, a classificá-los como selvagens, preguiçosos e inferiores ou, nas palavras de Kant: indolentes, moles e desocupados.

O pressuposto de que a razão é acessível a todos de modo uniforme e o de que ela é a forma legítima de definir a natureza humana serviram de argumentos para classificar os negros como subumanos, uma vez que eles não se adequavam aos padrões europeus por serem preguiçosos ou indispostos ao exercício da liberdade. Por isso, concluo que o discurso da servidão não é um acidente ou desvio do propósito do discurso iluminista, mas se apresenta como uma consequência muito provável de uma razão que não reconhece outra *forma* de vida que não seja o seu espelho. A gravidade desse ensimesmamento da razão e de sua substancialização como padrão de comportamento da conduta humana não se reduz apenas ao processo de clausura cultural, ao qual está submetido o discurso iluminista, profundamente etnocêntrico, como mostrei, mas se estende para a ideia de que a natureza humana define-se de modo unilateral, por meio de uma discussão filosófica, e, por conseguinte, independentemente do assentimento dos concernidos pelo discurso. Se a razão não se transforma numa estrutura pública, na qual os indivíduos apresentam seus argumentos como perspectivas abertas sobre as diversas possibilidades de se interpretar o fenômeno humano, ela corre o risco de ser o anteparo da servidão, porque sedimenta uma perspectiva sobre a natureza humana como a única possível.

Referências

ANDRADE, É. “O homem vazio: uma crítica ao utilitarismo”. *Trans/Form/Ação*, Marília, (impresso) Vol. 26, pp. 105-121, 2013.

_____. “Uma crítica à teoria da complexidade proposta por Edgar Morin”. *Dissertatio*, Nr. 26, pp. 167-187, 2007.

_____. “Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne”. Paris: Sorbonne, 2006.

BOURGEOIS, B. O pensamento político de Hegel. Porto Alegre: Unisinos, 2000.

DESCARTES, R. “O Mundo ou Tratado da Luz”. Comentário, introdução e tradução de É. Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. “Œuvres de Descartes”. Org. C. Adam et P. Tannery. 12 Vol. 2. ed. Paris: Vrin, 1986.

GALILÉE, G. “Essayeur”. In: *Dialogues et lettres choisies*. Trad. P.-H. Michel. Paris: Hermann, 1996.

GONÇÁLVES, R J. “A superioridade racial em Imanuel Kant: as justificações da dominação europeia e as suas implicações na América Latina.” *Kínesis*, Vol. VII, Nr.13, pp. 179-195, julho 2015.

HAHN, A. “As diferentes raças humanas”. Estudo e tradução A. Hanh. *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, Vol. 5, Nr. 5 (número especial), pp. 04-09, julho-dezembro, 2010.

HEGEL, G. W. “*Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*. A Órbita dos Planetas”. Trad. D. Vaz e P. Menez. Rio de Janeiro:

Confraria do Vento, 2015.

_____. “Filosofia do direito”. São Paulo/São Leopoldo: Loyla/Unisinós, 2009.

_____. “Filosofia da História”. Brasília: Ed. UnB, 1999.

HOBBS, T. Elementos de Filosofia, Primeira seção. Sobre o corpo. Parte I: computação ou lógica. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005

HUME, D. (1748). “Of National Characters”. In: D. Hume. *Essays: Moral, Political and Literary*. Editado por T. H. Green e T. Grose. London: Longmans, Green and Co., 1875. Vol. 1.

KANT, I. “Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita”. Trad. Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. “Crítica da Razão Pura”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. “Crítica da Razão Prática”. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. “Observation sur le sentiment du beau et du sublime”. Paris: Flammarion, 1990.

_____. “Resposta à questão: ‘O que é Esclarecimento?’”. Trad. Vinícius Figueiredo. Disponível em: https://www.academia.edu/7894936/I._KANT_Resposta_%C3%A0_quest%C3%A3o_O_que_%C3%A9_Esclarecimento_Introdu%C3%A7%C3%A3o_tradu%C3%A7%C3%A3o_e_notas_por_Vinicius_de_Figueiredo (Acessado em 16/09/2015)

LEIBNIZ, G. W. “Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano”. (NEEH). In: *Os Pensadores: Leibniz*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LEPE-CARRIÓN, P. “Racismo filosófico: el concepto de ‘raza’ en Immanuel Kant”. *Filosofia Unisinos*, Vol. 15, Nr. 1, pp. 67-83, janeiro/abril 2014. DOI: 10.4013/fsu.2014.151.05

PURTSCHERT, P. “On the limit of spirit: Hegel’s racism revisited”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 36, Nr. 9, pp. 1039-1051, 2010. DOI: 10.1177/0191453710379029.

RORTY, R. “Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I”. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

_____. “Filosofia como Espelho da Natureza”. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SAFATLE, V. “Circuito dos Afetos”. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SALES-MOLIN, L. “Le code noir”. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade moderna”. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. “Argumentos filosóficos”. Trad. A. U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TERRA, R. R. “Kant racista?”. *Coleção CLE*, Vol. 57, pp. 299-312, 2010.

TOCQUEVILLE, A. “A democracia na América”. Belo Horizonte:

Ed. Itatiaia/São Paulo: EdUSP, 1977.

VOLTAIRE. “Essai sur les moeurs et l’esprit des nations”. Paris: Garnier, 1963.

A condição pós-universalista e o alcance da fundamentação: um ensaio sobre o limite da modernidade⁸³

Leno Francisco Danner
Fernando Danner
Agemir Bavaresco

A partir da reconstrução do modelo normativo de modernidade cultural europeia idealizado por Habermas como base de sua teoria da modernidade, criticamos sua proposta de colocar esse modelo normativo de modernidade cultural europeia como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita, que serviria como guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares. A partir do desenvolvimento do conceito de *condição pós-universalista*, procuraremos defender que a modernidade cultural europeia não tem condições de sustentar-se como paradigma da crítica, do enquadramento e da integração válido para todos os contextos, posto que não se pode separar esse modelo idealizado de modernidade em relação à colonização travestida de racionalização cultural e levada a efeito via globalização econômico-cultural. Nosso argumento consiste em que a racionalização cultural enquanto possibilitando o universalismo, cerne do modelo normativo de modernidade cultural europeia reconstruído por Habermas, leva à assimilação e à deslegitimação dos contextos culturais particulares, considerados por ele como incapazes de gerar uma postura universalista, legitimando de maneira direta a prossecução totalizante da modernidade para além de si mesma, como juiz, guia e projeto societal superiores, exatamente devido à sua cultura descentrada e às suas estruturas de consciência moral universalistas.

83 Esta pesquisa é financiada pela FAPERÓ. Uma versão inicial deste texto foi publicada em *Revista Opinião Filosófica*, v. 08, n. 01, pp. 73-130.

Considerações iniciais

A retomada do projeto filosófico da modernidade a partir da formulação do conceito de racionalidade comunicativa, por Jürgen Habermas, não tem apenas por objetivo, como ele acredita, realizar uma contraposição ao pós-modernismo, que nega a fundamentação epistemológico-moral universalista que os modernos julgaram ser possível e *necessária*, e ao conservadorismo político-cultural, que defenderia uma retomada do fundamentalismo (que assumem fundamentações essencialistas e naturalizadas como base da objetividade e do universalismo, como princípio fundante do enquadramento, da crítica e da integração das diferenças). O projeto filosófico da modernidade, sob o manto da racionalidade comunicativa, na medida em que se contrapõe ao pós-modernismo e ao conservadorismo político-cultural, procura também oferecer um paradigma epistemológico-moral universalista *capaz de garantir a crítica e a integração*, salvando o universalismo em relação ao relativismo epistemológico-moral adveniente do fato do pluralismo religioso-cultural (cf.: HABERMAS, 1991, p. 166; HABERMAS, 2002a, p. 01-02, e p. 07; HABERMAS, 1997, p. 33). Nesse sentido. O universalismo epistemológico-moral gerado e sustentado pelo paradigma normativo da modernidade serve para a compreensão, para o enquadramento e para a orientação da modernidade por si mesma e de quem está para além da modernidade (mas desde uma perspectiva modernizante, evidentemente). Ora, mas essa centralidade do universalismo enquanto condição do contextualismo e do particularismo, enquanto condição fundante da crítica, da reflexividade e da emancipação, é a parte fácil no que diz respeito à retomada desse projeto por Habermas. E é fácil porque se alimenta de uma noção que, na história da filosofia ocidental de um modo geral e na dinâmica de formação e de expansão da cultura, da filosofia e da ciência modernas em particular, *tornou-se lugar comum*, a saber: de que o universalismo epistemológico-moral é o guarda-chuva normativo dos contextos culturais localizados historicamente; de que a crítica, o enquadramento e a integração somente são possíveis por meio de um conceito objetivo de normatividade que não pode ser apenas contextual, mas sim universalista, posto

que, se fosse meramente contextual, não possuiria o formalismo necessário para torná-lo universalista, para valer em todos os contextos (pensemos nas noções hodiernamente em voga de direitos humanos e democracia). Sem universalidade, portanto, não haveria uma noção objetiva de verdade e de moralidade que permitisse a crítica, o enquadramento e a integração, posto que toda a dinâmica de fundamentação dependeria da autorreferencialidade própria de cada contexto vital, estando restrita a – e definida por – ele.

A parte difícil em termos de retomada de um projeto filosófico da modernidade consiste exatamente, como faz Habermas, na afirmação de que a modernidade cultural europeia, por causa de características especiais próprias à sua cultura, visão de mundo e estruturas de consciência, gera e sustenta esse mesmo universalismo epistemológico-moral, possibilitando tanto a afirmação do universalismo epistemológico-moral como guarda-chuva normativo dos contextos histórico-culturais particulares (a pretensão clássica da filosofia ocidental) quanto a prossecução da modernização *como projeto cosmopolita*, como paradigma normativo garantidor da crítica, do enquadramento e da integração (a pretensão clássica da filosofia moderna) – a modernidade como paradigma de si mesma e do que está para além dela mesma. Ou seja, se a crítica, o enquadramento e a integração são possíveis atualmente, e Habermas acredita que são, então é a partir da prossecução da modernização – e com base nela – que eles serão implantados, posto que é ela que gera e possibilita esse mesmo universalismo epistemológico-moral. A modernidade cultural europeia, reconstruída a partir do paradigma da racionalidade comunicativa, é alçada a paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita, com capacidade de dissecar a validade e a legitimidade dos contextos particulares com base no racionalismo e, assim, nesse mesmo universalismo epistemológico-moral (entendido como racionalização).

A partir da reconstrução desse núcleo normativo da modernidade cultural europeia idealizado por Habermas, nós defenderemos, nesse texto, que o projeto filosófico da modernidade, proposto por ele, não pode ser sustentado sem

que se cometam graves erros teórico-práticos, a saber: a colocação da modernidade cultural europeia como superior em relação às visões de mundo mítico-tradicionais, dadas suas (supostas) estruturas de consciência universalistas; a colocação da modernização (ou racionalização) como a base para a dissecação das normas e das práticas internas a cada cultura e, com isso, como a base de sua validação ou deslegitimação, na medida em que Habermas defende que a capacidade ou não de as culturas sustentarem uma consciência moral universalista é o ponto de prova de sua evolução ou não, isto é, sua legitimidade interna dependeria de sua capacidade de racionalização da fundamentação das normas e das práticas em geral, em especial as fundamentações essencialistas e naturalizadas, posto que a racionalização seria um estágio superior da consciência moral e da estruturação cultural quando comparada às visões de mundo mítico-tradicionais, representando, em verdade, o próprio estágio universalista em termos socioculturais e cognitivo-morais; a colocação da modernidade cultural europeia como plataforma para a realização da crítica, do enquadramento e da integração dos contextos particulares (modernos e *não-modernos*), ou seja, um conceito normativo e prático de modernidade cultural europeia como base para a realização de um projeto crítico-integrativo cosmopolita, de modo que a modernidade, confundida com o próprio universalismo, seria a plataforma e a condição para a crítica e a integração.

Com isso, também defenderemos que a teoria da modernidade de Habermas, na medida em que reconstrói esse núcleo normativo da modernidade cultural europeia como fundamento para o universalismo epistemológico-moral, sofre de uma *cegueira histórico-sociológica*, que desvincula a racionalização cultural (ou esse conceito normativo de modernidade cultural europeia) em relação aos processos de colonização cultural e de globalização econômica levados a cabo com base na racionalização cultural, com base nessa noção idealizada e romantizada da modernidade como esclarecimento, como racionalização, como universalidade. Isso leva Habermas a realizar uma insustentável *romantização do racionalismo ocidental* que – somente deste modo, como romantização

baseada na cegueira histórico-sociológica – pode sustentar a defesa do projeto filosófico da modernidade enquanto projeto crítico-emancipatório-integrativo em nível cosmopolita, dado que somente salva-se a modernidade como paradigma crítico-emancipatório universalista se se realiza tal desvinculação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social e, assim, se se cai nesta cegueira histórico-sociológica de que falaremos adiante. Estas considerações nos permitirão, ao longo do texto, falar de uma *condição pós-universalista* e de um *limite da modernidade*: ou seja, queremos significar que, hoje, conscientes da vinculação entre racionalização e progressão totalizante da modernidade em nível cosmopolita, conscientes da associação direta entre universalismo epistemológico-moral e cultura europeia moderna (bem como da suposta *superioridade e racionalidade* desta em relação às visões mítico-tradicionais), conscientes, por fim, de que é insustentável defender-se a desvinculação entre um modelo normativo de modernidade cultural europeia e a modernização econômico-social como condição do projeto crítico-emancipatório universalista, somos urgentemente instados à realização de uma radical crítica interna à modernidade cultural-econômica, que nos conduz à recusa peremptória e incisiva de que essa mesma modernidade possa representar um projeto crítico-integrativo cosmopolita-universalista. Nesse sentido, a única função que resta aos defensores de um projeto universalista de modernidade é a limitação interna da modernidade em seu insustentável propósito de servir como paradigma epistemológico-moral universalista e base sociocultural de um projeto integrativo cosmopolita. O fim da cegueira histórico-sociológica e da romantização da modernidade cultural europeia é também o fim do projeto filosófico da modernidade enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita. E a assunção da *condição pós-universalista* é um chamado à crítica e à limitação dessa tendência totalizante da modernização calcada na racionalização epistemológico-cultural.

Um modelo normativo de modernidade cultural europeia

Habermas reconstrói um modelo normativo de

modernidade cultural europeia como base de sua retomada do projeto filosófico da modernidade a partir da racionalidade comunicativa, de modo a oferecer uma forma pós-metafísica de fundamentação epistemológico-moral universalista. Essa mesma fundamentação epistemológico-moral universalista, adaptada ao contexto do horizonte pós-metafísico contemporâneo, tornaria viável uma concepção objetiva de normatividade social, garantidora da crítica, do enquadramento, da intervenção e da integração, ao mesmo tempo em que ofereceria uma contraposição seja ao pós-modernismo, seja ao conservadorismo político-cultural, tudo isso sem jogar fora a modernidade (senão que afirmando-a) e sem a necessidade de assumir fundamentações essencialistas e naturalizadas como condição da objetividade e da universalidade. Ora, quando falamos em *pensamento pós-metafísico contemporâneo*, estamos querendo significar a consolidação do individualismo dos estilos de vida, do pluralismo religioso-cultural e do ceticismo em relação às fundamentações universalistas, elementos que impedem a assunção de uma forma de vida ou determinado conteúdo axiológico específico como bases do universalismo epistemológico-moral. Doravante, portanto, não é o conteúdo epistemológico-moral o que importa, mas sim o método para se alcançar de maneira minimamente objetiva esse mesmo conteúdo, o que significa que o universalismo epistemológico-moral *pós-metafísico* é, antes, um procedimento equitativo de deliberação e de escolha que os próprios participantes da fundamentação utilizarão para, então sim, construir, fundarem os conteúdos universalistas, que não são dados de antemão de modo estrito (cf.: HABERMAS, 1999, p. 11-61). Ora, e o que isso tem a ver com a modernidade cultural europeia? Ofereceria ela exatamente essa estrutura universalista da fundamentação e essa base sociocultural para a integração? Habermas responde que sim.

Na reconstrução normativa que Habermas realiza dela em *Teoria do Agir Comunicativo*, a modernidade cultural europeia possui elementos internos que permitem reconstruir uma posição epistemológico-moral universalista que possa efetivamente suprir as exigências de fundamentação postas

pelo pensamento pós-metafísico contemporâneo. Seguindo as análises weberianas, a modernidade tem sua gênese como *desencantamento do mundo*, como *racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo*, isto é, a progressiva substituição dos fundamentos mítico-religiosos e essencialistas e naturalizados de significação social e individual pela afirmação da racionalidade-racionalização cultural (e até científico-filosófica) como o fundamento dessa nova visão de mundo – uma razão profana, secularizada e política-politizante, não mais metafísico-teológica ou essencialista e naturalizada. Nesse processo de desencantamento do mundo, duas características sociais assumem papel central na formação e no desenvolvimento dessa *nova cultura europeia moderna*: a *secularização das instituições* e a *consolidação de uma noção forte de subjetividade reflexiva*. Com isso, no primeiro caso, a sociedade passa por um processo de privatização das posições mítico-tradicionais e metafísico-teológicas, que perdem o poder de definir a dinâmica das instituições públicas e a própria vida dos indivíduos e dos grupos de um modo mais geral (a religião, portanto, é empurrada para a esfera privada da vida, e a política, o direito, a ciência e a economia passam a ser o cerne da vida pública, da integração sociocultural e da evolução societal, inclusive da construção e da legitimação do conhecimento). No segundo caso, uma noção forte de subjetividade ou de individualidade faz emergir e consolida os direitos subjetivos como o fundamento de qualquer ordem societal, o que significa dizer que essa mesma subjetividade reflexiva assume uma posição fundante no que diz respeito à própria evolução social (é dela que a justificação parte e é a ela que as instituições sempre se remetem).

É nesse contexto que a contraposição habermasiana, em *Teoria do Agir Comunicativo*, entre a visão de mundo moderna e a visão de mundo mítico-tradicional dá a tônica de sua reconstrução normativa da modernidade cultural europeia, particularmente no sentido de mostrar que esta é racional e possibilita a racionalização cultural (racionalização como estrutura de consciência superior, como estrutura societal mais evoluída, no entender de Habermas, em relação às visões de mundo mítico-tradicionais, na medida em que permite o

universalismo epistemológico-moral). Para ele, o que caracteriza as sociedades mítico-tradicionais é o fato de que, nelas, pela falta desse processo correlato de secularização das instituições e de emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva, não há separação entre natureza, cultura e individualidade. Nesse sentido, a dinâmica sociocultural está atrelada ferreamente ao mundo objetivo (natureza), naturalizando-se; e o indivíduo simplesmente não consegue compreender-se como uma entidade autodeterminada, senão que é assimilado ao meio em que vive e subsumido nas e pelas bases essencialistas e naturalizadas próprias ao tradicionalismo em geral. Note-se o aspecto central das sociedades mítico-tradicionais, no entender de Habermas: como não há, nelas, a secularização das instituições, a dinâmica sociocultural torna-se dogmática, posto que é naturalizada; e como também não há uma noção de subjetividade como sujeito independente do meio natural e social (no sentido de poder se contrapor a eles, de em certo modo instrumentalizá-los, o que pode ser percebido, por exemplo, em termos de Europa moderna, na contraposição, tematizada por Descartes, entre *res cogitans* e *res extensa*), não há mobilidade social, transformação social, já que os indivíduos não se contrapõem àquela dinâmica sociocultural que continua sendo vista como naturalizada – os indivíduos estão presos e subsumidos pelo mundo natural-religioso, ao passo que, na diferenciação moderna entre *res cogitans* e *res extensa* há essa separação e, principalmente, a dominação do homem sobre a natureza, de modo que o homem perde esse sentido eminentemente naturalizado próprio das sociedades mítico-tradicionais, ao mesmo tempo em que a sociedade agora está totalmente politizada e profanizada, sendo vista como uma construção dos próprios homens desde si mesmos e por si mesmos, *entre si mesmos* (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 97-108). Como consequência, somente a magia, no contexto mítico-tradicional, possibilita a evolução e a fundamentação axiológica (ao passo que, na sociedade moderna, é a ação humana – trabalho, ciência, política, etc. – que leva à transformação quantitativa e qualitativa). Por isso, para Habermas, as sociedades mítico-tradicionais não são racionais nem permitem uma condução racional da vida – ou

dificilmente o permitem, posto que não são marcadas nem pela secularização das instituições e da cultura, nem pela emergência da subjetividade reflexiva, o que significa que, nelas, não são necessárias razões, justificações intersubjetivas e dialogais sobre as normas, práticas, instituições e sujeitos epistemológico-políticos socialmente vinculantes (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 94).

A modernidade cultural europeia, ao contrário, ao ser marcada por esse processo correlato de secularização das instituições e de emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva e fundante, desvincula natureza, cultura e individualidade, no sentido de que a dinâmica social-institucional passa a adquirir um aspecto profano, *como construção humana* (não sendo mais naturalizada, portanto), e a subjetividade passa a adquirir um aspecto fundante no que tange à legitimação das normas e das práticas. Nesse sentido, a fundamentação da evolução sociocultural já não está garantida de antemão e nem encontra respaldo nas concepções mítico-tradicionais e metafísico-teológicas. Não há autoridade que se situe para além do mundo profano delimitado pela atividade intersubjetiva dos indivíduos e dos grupos sociais. Ora, em um contexto em que as fundamentações essencialistas e naturalizadas caíram por terra e, como consequência, em que a sociedade tornou-se eminentemente profana, uma construção intersubjetiva, é a justificação com base em razões que passa a dar a tônica dessa mesma fundamentação das normas e das práticas próprias a uma sociedade moderna. A fundamentação *depende totalmente* das discussões e dos acordos alcançados entre os indivíduos e os grupos, o que significa, no caso da reconstrução habermasiana de um modelo normativo de modernidade cultural europeia, que é a racionalização comunicativo-cultural que determinará a validade ou não de uma regra e de uma prática. Legitimidade, portanto, em termos de sociedade moderna, diz respeito à racionalização cultural-comunicativa.

Habermas utiliza o termo *linguistificação do sagrado* (correlato dos termos weberianos *desencantamento do mundo* e *racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo*) para mostrar como, com a formação da modernidade cultural europeia,

a racionalização comunicativa se consolida enquanto a base para a evolução societal e para a formação das estruturas de consciência universalistas próprias dessa mesma modernidade europeia (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 587-588, p. 683; HABERMAS, 2012b, p. 145, p. 195-196, p. 525; HABERMAS, 2003b, p. 331; HONNETH, 2003, p. 211-213; CATROGA, 2006, p. 33-34). Desse modo, a objetividade epistemológico-moral dependeria exatamente dos processos comunicativos entabulados intersubjetivamente pelos indivíduos e pelos grupos, no sentido de que eles, por meio dessa interação, apresentariam argumentos que seriam submetidos à discussão, à crítica e, assim, à validação ou não enquanto valores universalistas. Note-se que a dinâmica da racionalização comunicativo-cultural, conforme o acredita Habermas, leva à instauração do universalismo epistemológico-moral como o ponto de vista normativo a partir do qual as discussões intersubjetivas sobre normas e práticas vinculantes individual e socialmente podem ser avaliadas e legitimadas, em termos de sociedades modernas. A linguistificação do sagrado, um processo eminentemente característico – e caracterizador – das sociedades modernas (e da sociedade europeia moderna em particular), implica em que a racionalização comunicativa, ou seja, o diálogo e a cooperação intersubjetivos, representem o único modelo normativo da crítica e da institucionalização de normas e de práticas – esse é o agulhão normativo consolidado pela modernidade cultural europeia, reconstruído por Habermas.

Mas qual o significado da razão comunicativa? E quais são seus princípios internos? O que significa dizer-se que a razão comunicativa, enquanto *ethos* próprio da modernidade cultural europeia, possibilita o universalismo epistemológico-moral, ao contrário das visões de mundo mítico-tradicionais? Segundo Habermas, a característica específica da racionalização comunicativa, enquanto oriunda da secularização das instituições e da consolidação de uma noção forte de subjetividade reflexiva, é o fato de que a discussão intersubjetiva no que tange à fundamentação dos valores e das práticas implica em que os indivíduos e os grupos participantes tenham de agir e de justificar-se com base em razões que, se por um lado precisam submeter-se à crítica e à discussão, por outro devem apontar

à universalidade como condição de sua aprovação e de sua validade. Uma sociedade moderna, secularizada, plural e individualista, não pode colocar, como base da fundamentação de suas normas e de suas práticas, uma concepção axiológica particular, senão que os indivíduos e os grupos, no processo *intersubjetivo* de fundamentação, necessitam apelar, como nós dissemos, a razões válidas intersubjetivamente, sem um comprometimento específico com uma concepção de mundo em particular. Ora, é aqui que a modernidade cultural europeia diferencia-se das sociedades mítico-tradicionais, tornando-se mais especial que estas no que diz respeito a garantir o ponto de vista epistemológico-moral universalista.

Na modernidade cultural europeia, os indivíduos e os grupos precisam formular argumentos formalistas, pensar a partir de conceitos abstratos, genéricos, todos eles desligados de uma dependência direta ao contexto de vida específico (por exemplo, pensar *na humanidade*, ao invés de no povo *francês*; pensar *na moral em geral*, ao invés de *na moral cristã*, etc.). Acontece desse modo pelo fato de que o procedimento intersubjetivo de fundamentação das normas, na modernidade, precisa garantir o consenso entre indivíduos e grupos defensores de diferentes e divergentes credos morais, religiosos e culturais, e isso somente é conseguido por meio desses mesmos princípios formais e argumentos abstratos, genéricos. Nesse sentido, o processo de fundamentação das normas e das práticas, na modernidade cultural europeia, força os indivíduos e os grupos a adotarem os posicionamentos uns dos outros, isto é, a adotarem uma postura não-egocêntrica e não-etnocêntrica no que tange à escolha das normas. Ou seja, a racionalização comunicativo-cultural moderna leva à instauração do procedimentalismo, do formalismo, da imparcialidade, da neutralidade, da impessoalidade e, assim, do universalismo como as características basilares de uma fundamentação epistemológico-moral propriamente moderna, mas que também é universalista, que vale como base do diálogo-*práxis* intercultural.

Habermas fala, utilizando termos de Jean Piaget e de Lawrence Kohlberg, de que a modernidade cultural europeia gera uma consciência moral descentrada que leva exatamente

ao universalismo epistemológico-moral como base dessa mesma modernidade cultural europeia. Por descentração, ele entende esse posicionamento não-egocêntrico e não-etnocêntrico no que tange à fundamentação das normas e das práticas de cunho universalista; além disso, entende como características básicas desse tipo de fundamentação, conforme já dito acima, o procedimentalismo, o formalismo, a imparcialidade, a impessoalidade e o universalismo – pensar de maneira não-egocêntrica e não-etnocêntrica, levando em consideração as posições dos outros e, em última instância, uma noção genérica de humanidade que englobe a todos os contextos (tudo isso tendo como cerne o diálogo, a cooperação, a intersubjetividade), essa é a característica mais marcante da compreensão de mundo descentrada instaurada em termos de modernidade cultural europeia (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 142; HABERMAS, 2004, p. 08-20; HABERMAS, 2002b, p. 19-22; HONNETH, 2007, p. 61-65; FORST, 2010, p. 210-211). Aqui, pensar de maneira universalista é o critério básico para a legitimação das normas e das práticas. Ora, novamente isso significa a centralidade da racionalização cultural-comunicativa como cerne da modernidade cultural europeia, o que mais uma vez esclarece e justifica a superioridade desta em relação às concepções mítico-tradicionais de mundo no que diz respeito a gerar uma vida racional e, como consequência, uma fundamentação epistemológico-moral universalista, uma vez que o discurso crítico garantidor do universalismo é inclusivo (posto que formalista e imparcial) de todos como condição desse mesmo universalismo. A modernidade cultural europeia é emancipatória pelo fato de gerar uma consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, e é somente isso que permite o sustento do universalismo epistemológico-moral em uma época de pensamento pós-metafísico: na reconstrução normativa da modernidade cultural europeia a partir da razão comunicativa, restam o procedimentalismo, o formalismo, a imparcialidade, a neutralidade, a impessoalidade e o universalismo como os critérios básicos da fundamentação.

A modernidade cultural europeia como racional e universal

Habermas, portanto, é enfático em afirmar que a cultura europeia moderna atingiu efetivamente uma visão de mundo universalista, ou seja, consolidou uma consciência moral descentrada e pós-tradicional, tornando-se, assim, uma formação cultural que é racional e geradora de racionalização. Ele diz: “[...] o nível pós-tradicional da consciência moral se torna *acessível* em *uma* cultura, e mais precisamente na cultura europeia [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 355; o grifo é de Habermas. Cf., ainda: HABERMAS, 2012a, p. 383). Habermas também é enfático ao ligar *descentração moral e racionalização cultural com emancipação*, isto é, o pensar universalista (não-egocêntrico e não-etnocêntrico, em termos de procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal) com emancipação: “[...] a descentração da compreensão de mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada” (HABERMAS, 2012a, p. 146. Cf., ainda: HONNETH, 2003, p. 271-275; FORST, 2010, p. 14). Ora, em que medida essa ligação entre descentração e racionalização cultural com emancipação transforma esse modelo normativo de modernidade cultural europeia tanto em paradigma epistemológico-moral universalista quanto em projeto integrativo em nível cosmopolita?

Habermas pode defender esse modelo normativo de modernidade cultural europeia como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita devido a três ideias básicas presentes em sua teoria da modernidade: a racionalização cultural conduz ao universalismo epistemológico-moral, ou seja, a racionalização passa a ter a conotação de emancipação, na medida em que se liga universalismo epistemológico-moral e emancipação; o universalismo epistemológico-moral, em sua generalidade e formalismo, e tendo por base a razão comunicativa, é sensível às diferenças, fornecendo um guarda-chuva normativo capaz de protegê-las e de promovê-las, sem necessidade de utilização de bases essencialistas e naturalizadas; e todas as culturas possuem uma estrutura de fundamentação comum, posto que aspiram à universalidade, à objetividade forte de seus valores, de modo

que isso permite o enquadramento delas a partir desse modelo epistemológico-moral universalista de modernidade cultural europeia, reconstruído em termos de racionalidade comunicativa. Ora, em Habermas, a racionalização adquire, frente às visões mítico-tradicionais e metafísico-teológicas de mundo, um aspecto diretamente emancipatório, posto que ela permite o pensar universalista, abstrato, genérico, sem a dependência dos contextos particulares. Ou seja, a racionalização permite uma autêntica consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, posto que enfraquece o poder de orientação social dos mitos e das religiões (secularização), mas também autonomiza os indivíduos e os grupos sociais, em seus processos de socialização e de subjetivação, das dependências à xenofobia, ao chauvinismo e ao dogmatismo, isto é, os independentiza em relação às regras internas do contexto em que vivem e que os engloba.

Ora, na medida em que a racionalização cultural conduz à necessidade de argumentos válidos intersubjetivamente sem a remissão a um contexto moral ou cultural ou religioso específico (principalmente em sociedades tão plurais como as atuais), originando essa consciência moral descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, origina-se uma postura axiológica universalista que leva em conta a alteridade, recusando pretensões colonizatórias e homogeneizadoras. Nesse diapasão, o universalismo epistemológico-moral gestado a partir da modernidade cultural europeia – naquelas suas características de procedimentalismo, formalismo e imparcialidade – gesta um *ethos* que é inclusivo, integrador, mas ao mesmo tempo protetor das diferenças, pois a especificidade dessas mesmas diferenças é respeitada e levada em conta (ao mesmo tempo em que é incluída) no que tange à fundamentação das normas. Com efeito, em seguindo o raciocínio de Habermas, como um processo de fundamentação procedimentalista, formalista e imparcial pode solapar as diferenças? Impossível de isso acontecer, posto que a condição dele é exatamente o respeito e o acordo entre as diferenças – os conteúdos morais válidos nessa visão epistemológico-moral universalista são construídos cooperativa e dialogicamente pelas diferenças, e aceitos por elas.

Mas isso não é tão simples. O ponto central da teoria

da modernidade de Habermas, na reconstrução do modelo normativo de modernidade cultural europeia enquanto base do universalismo epistemológico-moral e do projeto integrativo cosmopolita, consiste na colocação da racionalização cultural como o cerne de uma consciência moral propriamente moderna, superior em relação à consciência mítico-tradicional (que pensa por dogmas e por fundamentalismos⁸⁴, que está presa ao contexto de onde emerge). Porém, em que medida a racionalização pode sustentar uma pretensão de universalidade frente às visões de mundo mítico-tradicionais e, portanto, a legitimidade em *ela mesma* representar uma concepção objetiva de normatividade social que sirva de guarda-chuva normativo para os contextos histórico-culturais particulares? Já reconstruímos, acima, os desenvolvimentos de Habermas no que diz respeito às características da cultura europeia moderna enquanto visão de mundo racionalizada – secularização das instituições e subjetividade reflexiva; consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica (ou consciência moral descentrada); procedimentalismo, formalismo e imparcialidade. Ora, o que garante que essas características podem ser tão universais ao ponto de servirem para a crítica e o enquadramento das culturas particulares, das formas de vida localizadas no tempo e no espaço, e *diferentes da forma de vida própria da modernidade cultural europeia*?

Habermas responde: *todas as culturas possuem uma estrutura de fundamentação comum*, posto que todas elas aspiram, pelo menos internamente a si mesmas, à validade estrita e irrestrita dos valores. Isto é, todas as culturas colocam a objetividade de seus valores como a base dos processos de socialização e de subjetivação gestados internamente a si mesmas. Com isso, todas as culturas supõem algum tipo de justificação interna que conduza a essa objetividade forte, à validade universal (pelo menos internamente a si mesmas) dos valores e das práticas que consideram legítimos. “Seja qual for o sistema

84 Estamos utilizando os conceitos de *dogma* e de *fundamentalismo* significando fundamentação objetiva forte, essencialista e naturalizada, que se coloca como universalista a partir da defesa de uma forma de vida específica como modelar a todas as outras.

linguístico que escolhamos, sempre partimos intuitivamente do pressuposto de que a verdade seja uma pretensão universal de validade” (HABERMAS, 2012a, p. 119). Então, todas as culturas colocam a objetividade moral ou o universalismo como o critério interno de validação das normas e das práticas, como a base para a regulação e a orientação dos processos de socialização e de subjetivação – uma base epistemológico-moral fortemente objetiva, diga-se de passagem. A existência de uma estrutura de fundamentação similar, comum entre as culturas, permitiria que a racionalização pudesse servir tanto como mediador quanto como guarda-chuva normativo no que tange à avaliação da legitimidade (ou seja, do grau de universalismo) dos valores e das práticas de cada horizonte cultural. É aqui que a capacidade de crítica e de enquadramento dos contextos particulares passa a ser centralizada na racionalidade, na racionalização, alçando-se, por conseguinte, a modernidade cultural europeia ao patamar de paradigma epistemológico-moral universalista e de projeto integrativo cosmopolita. Habermas diz:

A posição universalista não precisa negar o pluralismo [...], mas percebe que essa multiplicidade de formas de vida *está restrita aos conteúdos culturais* e afirma que toda cultura, se for o caso de alcançar certo grau de ‘conscientização’ ou de ‘sublimação’, teria de compartilhar certas qualidades formais da compreensão de mundo moderna. A assunção universalista refere-se, portanto, a algumas características estruturais e necessárias próprias a mundos da vida modernos (HABERMAS, 2012a, p. 326; os grifos são de Habermas).

Ora, percebe-se, aqui, duas ideias muito importantes: os conteúdos axiológicos são específicos a cada cultura em sua singularidade, possuindo particularidades próprias que dependem de cada contexto cultural localizado historicamente,

mas a estrutura da fundamentação é similar entre os contextos (no quesito, conforme comentado acima, da pretensão à objetividade, à validade universal dos valores, pelo menos internamente à própria cultura); e de que todas as culturas, se enveredassem por um processo de desencantamento do mundo (ou de racionalização) similar ao da Europa moderna, teriam de necessariamente compartilhar as estruturas de consciência racionalizadas desta mesma Europa moderna. O contrário não aconteceria: a evolução societal, entendida como aperfeiçoamento gradativo ao longo do tempo (em qualquer aspecto que se possa pensar), como progressiva universalização das estruturas de consciência e das formações culturais, *como racionalização*, conduziria a um modelo cultural similar ao da Europa moderna (isto é, secularização das instituições e emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva), enquanto formação sociocultural e axiológica superior, mas não à consolidação das formas de vida próprias às sociedades mítico-tradicionais. Interessantemente, esse é um tema próprio da modernidade europeia (principalmente em Hegel, para não se falar da colonização cultural-econômica de um modo mais geral) que é retomado, ainda que de maneira implícita, latente, por Habermas, como base de sua defesa desse modelo normativo de modernidade europeia como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita.

Quer dizer, a evolução humana, em termos cognitivo-morais e socioculturais, seguiria o caminho da modernização, e não o de uma regressão a um contexto mítico-tradicional: o caminho reto e linear, por assim dizer, é o que vai do mito à modernização. E esse caminho mostra que o desenvolvimento da consciência moral, entendida como modernização e racionalização, leva ao universalismo, não obstante os possíveis sobressaltos e regressões que acontecem cotidianamente. Mas esse é o *caminho* do desenvolvimento humano de um modo geral e societal em particular, a saber, a formação de uma cultura racionalizada, secularizada e individualista, correlatamente à consolidação progressiva de uma consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, marcada pelo procedimentalismo, pelo formalismo e pela imparcialidade,

que gerariam, enquanto processo imbricado, o universalismo epistemológico-moral: esse é o sentido da evolução humana que conduz à modernidade, à modernização; esse também é o sentido da prossecução da modernização enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita. Note-se que esta é outra pressuposição básica da teoria da modernidade de Habermas (e ligada à reconstrução daquele modelo normativo de modernidade cultural europeia por meio da racionalidade comunicativa): o caminho evolutivo tanto em termos socioculturais quanto no que tange à formação da consciência moral conduz ao universalismo epistemológico-moral, realizado via racionalização epistemológico-cultural, começando do mito e superando-o com a consolidação da racionalização como essa forma sociocultural e como essa estrutura de consciência superiores, representadas em termos de modernização e detonadas desde esta. Aqui, neste estágio maduro do gênero humano, e por meio do recurso a ele, é que se pode fundar um universalismo epistemológico-moral genuíno e inclusivo das diferenças, mas sensível a todas elas, algo que o horizonte mítico-tradicional, preso à dinâmica interna de seu contexto, não conseguiria realizar.

A racionalização, assim, é colocada como modelo superior de fundamentação e até de vida prática, posto que gera e reproduz uma cultura descentrada e uma consciência moral universalista. Ela é superior pelo fato de que, sem o recurso ao mito e à religião, leva os indivíduos e os grupos sociais a pensarem independentemente do contexto, abstraindo desse mesmo contexto, utilizando-se apenas do procedimentalismo, do formalismo e da imparcialidade, e colocando o diálogo e a cooperação (idealmente reconstruídos, evidentemente) como as bases da construção de normas e de práticas vinculantes individual e coletivamente. A cultura descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, possibilitada, de acordo com Habermas, pela modernidade cultural europeia, nutre-se dessa perda dos fundamentos mítico-tradicionais e da consolidação da razão – isto é, da ação comunicativa – como o *ethos* a partir do qual os processos de socialização e de subjetivação são detonados e orientados. A razão comunicativa, naquelas

características do procedimentalismo, da imparcialidade e do formalismo, da secularização e da liberdade individual, conduz os indivíduos e os grupos sociais a pensarem desse modo não-egocêntrico e não-etnocêntrico porque, tendo destruído os fundamentos mítico-tradicionais das sociedades pré-modernas, desvela o fato de que existem indivíduos e grupos plurais e de que eles – e *entre eles* – é que devem construir as normas e as práticas que consideram as mais adequadas para sua vida e para sua convivência ao longo do tempo. E isso seria, em grande medida, obstruído pelo dogmatismo e pelo fundamentalismo dos horizontes mítico-tradicionais.

A racionalização, por esses motivos, é alçada ao grau de formação sociocultural e estrutura de consciência superior, como *o resultado de um processo evolutivo* que supera o horizonte mítico-tradicional, consolidando uma forma de vida descentrada (não-egocêntrica e não-etnocêntrica), universalista, não mais presa ao fundamentalismo e ao dogmatismo daquele horizonte mítico-tradicional. Isso implica em que ela possa assumir esse papel (ainda que moderado, no entender de Habermas) de guarda-chuva normativo dos contextos culturais historicamente localizados. A modernidade torna-se juiz das culturas particulares e guia de um projeto integrativo cosmopolita na medida em que é exatamente o modelo normativo gerado, sustentado e dinamizado por essa mesma modernidade que fornece o caminho da fundamentação (procedimentalismo, formalismo, imparcialidade; racionalização cultural) e a tônica dos princípios epistemológico-morais básicos a serem seguidos e construídos (universalismo não é apenas método, mas resultado final, ou seja, conteúdo – vide a questão dos direitos humanos, entendidos, juntamente com a democracia, como o *resultado* da modernidade europeia, conforme Habermas) (HABERMAS, 2002b, p. 214; HABERMAS, 2003a, p. 128, e p. 133-137). Impossível, aqui, não perceber-se que a modernidade, nessa sua função de guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares, os assimila ferreamente, deslegitimando-os com base na pressuposição da superioridade do universalismo em relação à dinâmica essencialista e naturalizada interna a cada horizonte sociocultural não-moderno. Isso sem falar-se na

própria afirmação, ainda por Habermas, de que é por meio da modernização que se chega ao universalismo epistemológico-moral e que se formula efetivamente um projeto integrativo em nível cosmopolita, capazes de garantir a crítica e o enquadramento por causa de uma noção objetiva de normatividade social que serve de guarda-chuva normativo protetor, aglutinador e mediador dos contextos particulares, graças ao seu formalismo e à sua generalidade.

Além disso, há outro fator importante no que tange à assimilação e à deslegitimação dos contextos culturais particulares por parte dessa concepção normativa de modernidade cultural europeia, que Habermas não percebe ou que acredita poder ser evitado pela própria modernidade. É que, tanto (a) pela pressuposição de que a modernidade cultural europeia é uma organização societal evolutivamente superior e uma estrutura de consciência moral efetivamente universalista quanto (b) pela afirmação de que a estrutura de fundamentação é similar entre as culturas, além do (c) próprio caráter genérico e formalista do universalismo epistemológico-moral moderno calcado na racionalização, essa mesma racionalização é colocada como o paradigma ajuizador da validade interna de cada contexto cultural particular. Com efeito, Habermas afirma que o critério cognitivo, por causa dessa tripla pressuposição, é o ponto nodal para a avaliação das culturas particulares: ou seja, a maturidade e a legitimidade interna de uma dada cultura podem ser mensuradas pela sua capacidade de universalização, isto é, pela possibilidade de se racionalizar suas normas e suas práticas (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 119-121). Nesse sentido, as culturas particulares são avaliadas e enquadradas a partir do fato de se conseguem sustentar o universalismo epistemológico-moral ou não, se conseguem justificar-se de modo universalista ou não. Isso permite o seu enquadramento interno, visto que o ponto de vista dado pelo universalismo epistemológico-moral, fornecendo uma concepção objetiva de normatividade social (calcada na secularização e na liberdade individual, em estruturas de consciência não-egocêntricas e não-etnocêntricas, no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade), permite a crítica e a transformação interna desses mesmos contextos

culturais. Ora, como modelo societal superior e como consciência moral universalista, que é o verdadeiro significado e a efetiva implicação do conceito de racionalização, a modernidade cultural europeia assume por si mesma a capacidade de enquadrar, gerir e integrar todos os contextos culturais, já que sustenta valores universalistas, contrariamente aos horizontes mítico-tradicionais. A modernização enquanto racionalização, assim, torna-se não apenas o guarda-chuva normativo dos contextos particulares, de modo a assimilá-los, mas também o ponto de vista crítico a partir do qual as normas e as práticas próprias de cada contexto são avaliadas e, se sustentarem efetiva universalidade, legitimadas.

Este último aspecto é importante: a racionalização epistemológico-cultural (isto é, a capacidade de as culturas justificarem e fundamentarem suas normas e suas práticas com base no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade, tendo por base a secularização e a liberdade individual), ao ser colocada como o critério cognitivo para a validação da dinâmica interna de *cada cultura*, leva a uma dupla consequência que legitima diretamente o modelo normativo de modernidade cultural europeia em sua pretensão à racionalidade e à universalidade: a primeira delas diz respeito ao fato de que a razão ou racionalização enquanto modernização é colocada como o ponto de prova dos horizontes mítico-tradicionais em particular e dos mundos não-modernos em geral, de modo que, enquanto modelo epistemológico e sociocultural superior, ela, representada pela modernidade em sua auto-atribuição de universalidade, assume essa tarefa de legitimar desde fora, por meio da imposição da racionalização como paradigma epistemológico e modelo sociocultural, as dinâmicas internas dos contextos culturais particulares, apelando, para isso, a valores universalistas e a um suposto gênero humano garantidor desse enquadramento crítico e dessa integração moralizante e humanitária; a segunda delas, ligada intrinsecamente à primeira, consiste na própria associação entre racionalização e modernização *com* universalismo epistemológico-moral e cosmopolitismo, o que conferiria à modernidade um sentido emancipatório e uma legítima tarefa emancipatória no que tange à imposição do universalismo epistemológico-moral e à

realização de um projeto integrativo cosmopolita. A modernização como racionalização, desse modo, coloca-se como o paradigma da crítica e da integração, devido ao fato de se considerar universalista, contrapondo-se diretamente ao não-moderno e instaurando uma dinâmica totalizante de prossecução de si mesma para todos os horizontes, colocando a racionalização como o cerne dessa mesma dinâmica totalizante e, assim, como a base para a crítica, o enquadramento e a assimilação do não-moderno.

A condição pós-universalista e o limite da modernidade

A modernização como racionalização é, hoje, sem sombra de dúvidas, a base epistemológico-moral e societal da prossecução da globalização econômico-cultural enquanto projeto colonizatório global. Seu mote básico é a defesa de que ela se constitui, em termos epistemológico-morais, político-culturais e econômicos, na consequência de uma evolução humana madura, que teria possibilitado as condições materiais (desde culturais, passando pelas teóricas e chegando-se às econômicas, etc.) para o florescimento do gênero humano como um todo e dos diferentes tipos de contextos culturais localizados historicamente. Nesse quesito, a modernização enquanto racionalização não apenas teria fundamentado a possibilidade de valores universalistas, senão que ela mesma, *como um valor universalista*, pode alçar-se à categoria de paradigma crítico-normativo e de projeto sociocultural de integração. Ora, em tudo isso é exatamente a racionalização que, contra as visões de mundo mítico-tradicionais, assume esse papel de farol, tanto em termos de dissecação dos fundamentos e da validade das culturas particulares quanto no que tange ao tipo de caminho a ser perseguido quando se pensa na inevitável interdependência entre países e povos, como se essa *inevitável interdependência* não fosse o resultado de uma política colonizatória, assimilacionista e deslegitimadora de tudo o que está para além da modernização, de tudo o que não é pura e pretensamente racional – política colonizatória calcada exatamente na racionalização cultural, fomentada via racionalização cultural.

Habermas, não por acaso, realiza uma reconstrução

normativa, com base na racionalidade comunicativa, de um modelo de *modernidade cultural*, e não de um modelo de modernidade econômico-social (capitalismo, Estado burocrático-administrativo, globalização econômica), e assim o faz a partir da crença de que aquele modelo de racionalização cultural, tornado reflexivo, pode colocar em novos eixos esse mesmo *inevitável* processo de globalização da modernização enquanto racionalização epistemológica e econômico-cultural. Porém, como procuramos reconstruir ao longo da primeira e da segunda seções deste texto, o fundamento do universalismo epistemológico-moral calcado naquele modelo normativo de modernidade cultural europeia se baseia exatamente na superioridade da racionalização em relação às posições não-modernas, mítico-tradicionais. Mais ainda, com base nessa superioridade, coloca a modernização enquanto racionalização como paradigma crítico e enquadrador e como projeto sociocultural, com capacidade de ajuizarem sobre a modernidade e para além dela mesma – modernidade como paradigma normativo e projeto integrativo de alcance universal, *modernidade como universalidade*. Acredita-se, aqui, que mais modernidade e mais racionalização podem resolver os problemas teórico-práticos que afetam não apenas o horizonte da modernidade, mas também os horizontes mítico-tradicionais, ainda não alcançados pelo poder civilizador da modernidade.

Ora, mas por que a modernidade é paradigma crítico-normativo de si mesma e para além de si mesma? Pelo fato de que o universalismo epistemológico-moral é afirmado como sendo a condição da crítica e da integração, contra a autorreferencialidade estrita dos contextos culturais particulares. O universalismo epistemológico-moral é a condição de verdade de um modo geral (como base teórica) e a condição de verdade desses mesmos contextos culturais particulares (como base prática), o que significa dizer exatamente que os valores sempre se remetem, para sua fundamentação, para sua legitimação, à justificação universalista. Se tudo é relativo ao contexto cultural e, especificamente, se todo valor é determinado a partir da dinâmica autorreferencial de cada contexto, então a crítica, o enquadramento e a integração desde fora, por parte de uma

posição que se assuma universalista, são invalidadas, de modo que o contexto torna-se naturalizado e dotado de uma dinâmica que é somente sua, não acessível desde fora, e, assim, dogmático e fundamentalista, incapaz de dinamismo, de crítica e de transformação – esse é o discurso moderno em sua defesa do universalismo epistemológico-moral, da racionalização, da própria modernização. Nesse sentido, no momento em que a modernidade, entendida como racionalização cultural, assume-se em sua pretensão de universalidade, ou melhor, assume-se como universalidade (e a teoria da modernidade de Habermas é sintomática disso⁸⁵), é a própria modernidade cultural europeia (a modernidade) que torna-se o critério da crítica, do enquadramento e da integração. A reconstrução normativa da modernidade cultural europeia por Habermas, ao enfatizar como próprias dela a secularização e a liberdade individual, a estrutura de consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica e o procedimentalismo, o formalismo e a imparcialidade como princípios básicos de sua fundamentação epistemológico-moral, alça a racionalização epistemológico-cultural ao critério cognitivo basilar para a avaliação interna de cada cultura, não apenas como critério crítico-normativo fundamental para a avaliação da modernização.

Nesse sentido, a modernidade cultural europeia, percebida agora como paradigma crítico-normativo universalista, possui legitimidade para a crítica e o enquadramento dos contextos particulares, não apenas, como já se disse, por fundamentar valores universalistas, mas também por ser um valor universalista. E daqui advém a função prática da modernidade

85 Diz Habermas: “À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão “racional”, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos de consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que, na compreensão moderna de mundo, se expressam certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma compreensão racional da vida. Implicamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma *pretensão de universalidade*” (HABERMAS, 2012a, p. 94; o grifo é meu).

enquanto guia de um projeto ético-político cosmopolita calcado na proteção e na assimilação dos contextos particulares a partir dos princípios básicos da modernização (racionalização, democracia e direitos humanos, secularização e liberdade individual). Isso acontece devido ao fato de a racionalização e o universalismo serem colocados por Habermas como o ápice de um processo histórico-evolutivo superior, maduro, que seria próprio do gênero humano como um todo, desenvolvimento esse que, mesmo começando no passado como horizonte mítico-tradicional, consolida-se, superando aquele passado, como progressiva racionalização epistemológico-cultural e, aqui, como efetivação permanente do universalismo (secularização, liberdade individual, racionalização, cosmopolitismo, etc.). Por isso que a modernidade cultural europeia, reconstruída a partir da razão comunicativa, coloca a racionalização epistemológico-cultural como base do universalismo e, assim, como a condição da – e levando à – emancipação, corrigindo não apenas as patologias internas à modernização *tout court*, mas também levando a crítica e a integração para todos os horizontes não-modernos, pelo menos em alguma poderosa medida.

O universalismo epistemológico-moral, tal como concebido por Habermas (a partir da separação entre modernidade cultural e modernidade econômica, entre mundo da vida e sistema), desse modo, desvia o verdadeiro foco de atenção: a modernidade, por causa da separação entre sistema e mundo da vida, entre modernidade cultural e modernidade econômica, pode ser autorreflexiva ao ponto de corrigir-se internamente (não obstante suas patologias geradas desde o horizonte econômico, desde a sua racionalidade instrumental). Com isso, a modernidade não assumiria, de antemão, uma tendência totalizante, colonizadora e instrumentalizadora do não-moderno, senão que, como acredita Habermas, essa separação entre modernidade cultural e modernidade econômica permite exatamente a defesa de que a modernidade cultural europeia, reconstruída a partir da racionalidade comunicativa, possa servir como guarda-chuva normativo de todos os contextos particulares, já que se confunde com o próprio universalismo, fornecendo um modelo epistemológico-moral universalista que é sensível às

diferenças e crítico da colonização. Ou seja, a autorreflexividade da modernidade cultural europeia permite-lhe, no entender de Habermas, por causa de sua separação em relação à modernização econômica, corrigir-se internamente e sustentar sua pretensão de oferecer um paradigma epistemológico-moral universalista, crítico e ajuizador dos contextos, bem como um projeto integrativo cosmopolita, integrador desses mesmos contextos. A modernidade, com isso, como já disse acima, serve como critério crítico-normativo interno a si mesma e *como critério crítico-normativo para todos os horizontes não-modernos*. Ora, dito isto, o que significa a afirmação de que o universalismo epistemológico-moral desvia o foco de atenção acerca da modernização?

É que ele acaba justificando a afirmação e a prossecução da modernização como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita, que enquadra também os contextos não-modernos, olvidando (e fazendo-nos olvidar) que é exatamente a modernidade, calcada na racionalização científica, cultural e econômico-política, que se tornou o verdadeiro perigo para a sobrevivência de tudo aquilo que ainda não é moderno, de tudo o que é alternativo (e, por isso, aos olhos da modernidade, contraposto, fundamentalista e dogmático) à civilização da razão representada por essa mesma modernidade. O universalismo epistemológico-moral leva-nos a sustentar uma tripla perigosa ilusão concernente à modernidade: (a) de que a separação, ocorrida na Europa moderna, entre modernidade cultural e modernização econômico-social capitalista, implica em que elas não possam ser postas no mesmo cesto, senão que possuem dinâmicas próprias, nem sempre interdependentes, sendo que a modernidade cultural possui um sentido normativo que é mais amplo que a racionalidade instrumental própria da modernização econômico-social (capitalismo e Estado burocrático), tornando-se, em verdade, condição desta; (b) isso torna a modernidade cultural uma preciosa fonte de normatividade e de reflexividade que permitiria reequilibrar a modernização econômico-social desregulada, violenta e totalizante que assistimos hoje; (c) com isso, garantir-se-ia a viabilidade do universalismo epistemológico-

moral como correção interna à modernidade e como paradigma normativo direcionado ao cosmopolitismo (outra grande ilusão da modernidade!), isto é, a todos os horizontes não-modernos (cf.: HABERMAS, 2002a, p. 476-478).

Note-se que, na teoria da modernidade de Habermas em particular, essa separação é *conditio sine qua non* não apenas para a defesa de uma postura autorreflexiva e corretiva da modernidade para consigo mesma, mas também para a possibilidade de se resgatar uma concepção objetiva de normatividade social que garanta a crítica e o enquadramento da própria modernidade internamente a si mesma e *para além de si mesma*. Ora, é aqui que o passo mais ousado é realizado por Habermas: a associação desse modelo normativo de modernidade cultural europeia, reconstruído via racionalidade comunicativa, com a universalidade, bem como a ligação intrínseca entre universalidade e racionalidade. Portanto, o que temos aqui é a imbricação entre modernidade, racionalidade e universalidade, sendo que dessa ligação é que a emancipação se torna possível. Não se trata, nesse sentido, de uma concepção objetiva de normatividade social que se restringe ao horizonte da modernidade, senão que ela é alçada ao *status* de paradigma holístico de todos os contextos particulares, tanto pelo fato de que os fundamentos do universalismo epistemológico-moral por ela oferecidos (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade; consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica; secularização e liberdade) são abstratos e genéricos o suficiente para servirem como guarda-chuva normativo de todos os contextos particulares, sem a promoção arbitrária de um deles frente aos outros, quanto pelo fato de que a racionalização cultural é a *consequência* do desenvolvimento societal de qualquer organização humana em sua dinamicidade ao longo do tempo. Nesse quesito, a modernidade cultural europeia representa, na teoria da modernidade de Habermas, um ponto evolutivo como que necessário – e, por isso, superior – quando se avalia os desenvolvimentos humanos: ainda que os agrupamentos humanos comecem sua evolução com base em uma posição mítico-tradicional, o gradativo desenvolvimento interno, que na Europa recebe o nome de desencantamento do

mundo, conduz à secularização das instituições e à liberdade individual.

Por que eu falei na modernidade cultural europeia (ou no modelo por ela representado) como *ponto evolutivo necessário* enquanto forma de caracterização da evolução humana de um modo mais geral? E por que o liguei com a modernidade cultural europeia? Ora, na teoria da modernidade de Habermas, a evolução sociocultural do gênero humano, se se pode falar desta forma, obedece à lógica da progressiva formação de uma estrutura cultural e de uma consciência moral universalistas, naquelas características acima salientadas de secularização das instituições e de liberdade individual, de estruturas de consciência não-egocêntricas e não-etnocêntricas. Habermas acredita, com isso, que a evolução humana *dá respaldo à racionalidade comunicativa* enquanto forma sociocultural e de consciência moral superior, posto que ela se baseia exatamente naquelas características da modernidade cultural europeia, tomada como paradigma exemplificador de uma evolução humana rumo a um estágio superior de integração sociocultural e de consciência moral (cf.: HABERMAS, 2012b, p. 141; HABERMAS, 2002a, p. 480-481). Acresce-se a isso o fato de que, em sua posição, o referido pensador parte do pressuposto – que ele percebe enquanto geral às comunidades humanas como um todo – de que essas mesmas comunidades humanas sem exceção precisam respaldar os valores e as práticas que servem como base de seus processos de socialização e de subjetivação por meio da sua permanente inculcação frente aos indivíduos e grupos que fazem parte dela, o que implica, de um lado, na permanente interação entre eles e suas instituições, bem como, por outro, na afirmação da objetividade de seus valores e de suas práticas, que não estão sujeitas pura e simplesmente ao relativismo.

Com isso, todas as comunidades humanas são também sistemas linguístico-culturais que, buscando sua sobrevivência por meio da afirmação da objetividade de *seus* valores e de *suas* práticas específicas, têm de realizar um permanente processo de convencimento com base em razões, com base na autoridade legitimada institucionalmente e veiculada coletivamente. As comunidades humanas necessitam, em maior ou menor grau,

de uma dose de racionalização, de uma dose de comunicação como condição para a legitimação de seus valores e de suas práticas, como condição para sua evolução interna. Ora, na medida em que evoluem ao longo do tempo, isto é, na medida em que os indivíduos e os grupos complexificam-se, crescem em número e se distanciam uns em relação aos outros, criam-se diferenciações socioculturais e grupais que enfraquecem a autoridade mítico-tradicional, exigindo gradativamente outros fundamentos para a estabilidade social e para a resolução dos desafios que surgem ao longo do tempo. Uma comunidade tribal, de base cultural e moral mítico-tradicional, em que todos os membros conhecem-se e reconhecem-se mutuamente, permite que o mito e a tradição permaneçam soberanamente como os pilares da integração social, da formação individual e da resolução dos problemas que surgem ao longo do tempo entre os indivíduos desse grupo. Porém, à proporção que essa mesma sociedade torna-se mais numerosa e complexa, as relações sociais entre indivíduos e grupos que já não são mais próximos, e sim estranhos, não necessariamente podem ser resolvidas a partir dessa base mítico-tradicional. Isso permite, em particular, a gradativa secularização das instituições e da cultura, bem como a individualização progressiva, já que os indivíduos separam-se aos poucos dos laços sociais que até então os mantinham unidos aos outros e às instituições legitimadoras do credo. Quanto mais numerosa se torna uma sociedade, mais complexas suas relações socioculturais, mais fracos seus fundamentos mítico-tradicionais; logo, mais secularização e individuação, o que significa a emergência da racionalização cultural e, em específico, da ação comunicativa como a base da formação dessa sociedade em vias de modernização (cf.: HABERMAS, 2002b, p. 521-526).

Note-se, assim, que, à medida em que as comunidades tribais e/ou tradicionais transformam-se em sociedades complexas, distanciando-se os indivíduos e os grupos uns em relação aos outros, as bases mítico-tradicionais perdem capacidade de orientar todos os processos de socialização e de subjetivação dinamizados nessas mesmas sociedades, de modo que os problemas surgidos ali ao longo do tempo precisam

encontrar outra base de fundamentação e de resolução. É nesse contexto, por exemplo, que a racionalização cultural se consolida gradativamente como a nova – e especificamente moderna – forma de legitimação dos processos de socialização e de subjetivação em termos de Europa do século XVIII em diante, como contraposição à religião, representando também uma nova estrutura de consciência moral (cf.: CATROGA, 2006, p. 457-462). Com efeito, exatamente a grande diferenciação sociocultural entre os indivíduos e os grupos, que leva à complexificação das relações e das instituições sociais, exige, como estamos argumentando desde a primeira seção desse texto enquanto caracterização do núcleo teórico-normativo da cultura europeia moderna, a assunção de uma ética calcada no procedimentalismo, no formalismo, na imparcialidade e no universalismo como condição da efetiva legitimação destes novos tempos de diferenciação e de complexificação sociocultural que essa mesma Europa moderna encarna. Não mais a vinculação a uma forma de vida cultural, portanto, mas sim o pensar descentrado (não-egocêntrico e não-etnocêntrico) pode fazer jus ao nível de pluralismo religioso-cultural e à complexidade das relações sociais das sociedades modernas – daí a importância da secularização das instituições e da subjetividade reflexiva como substitutos dos fundamentos mítico-tradicionais e metafísico-teológicos, bem como da razão comunicativa enquanto *médium* de dinamização das relações socioculturais ao longo do tempo. Diz Habermas:

Quando partimos de que o gênero humano se mantém por meio das atividades socialmente coordenadas de seus integrantes, e de que essa coordenação precisa ser gestada por meio da comunicação e, em algumas áreas centrais, por uma comunicação que almeja o comum acordo, então a reprodução do gênero humano *também* exige que se cumpram as condições de uma racionalidade inerente

ao agir comunicativo. Na modernidade – com a descentração da compreensão de mundo e a diferenciação e autonomização das diversas pretensões universais –, essas condições tornaram-se palpáveis (HABERMAS, 2012a, p. 683; o grifo é de Habermas).

Aqui se escora a afirmação de que a cultura moderna e sua estrutura de consciência moral representam um estágio evolutivo superior do gênero humano quando comparadas às sociedades mítico-tradicionais e suas estruturas de consciência. O desenvolvimento humano, que começa da pouca diferenciação e complexidade social e vai até uma grande diferenciação e complexidade sociocultural exige exatamente a racionalização cultural e o ponto de vista universalista (calcado no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade) como condição da efetividade de uma fundamentação epistemológico-moral que leve em conta o pluralismo religioso-cultural. Também é aqui que se escora a afirmação, feita acima, de que o desenvolvimento do gênero humano leva à modernização, e não à instauração de uma organização sociocultural mítico-tradicional, o que corrobora o argumento habermasiano de que as culturas, se evoluíssem (complexidade e diferenciação sociais), inevitavelmente instaurariam princípios e estruturas morais e culturais similares aos princípios e às estruturas morais e culturais da modernidade europeia, mormente a racionalização. Por fim, aqui se escora, ainda, a afirmação de que a evolução humana instaura a racionalização comunicativa e o universalismo epistemológico-moral como bases da cultura e das estruturas de consciências das sociedades modernas, e não a organização cultural e moral ligada ao horizonte mítico-tradicional ou metafísico-teológico, de cunho dogmático, fundamentalista e naturalizado (cf.: HABERMAS, 2003a, p. 44-45).

No caso de Habermas, inclusive, a modernidade começa especificamente como modernização cultural, isto é, como progressiva consolidação da secularização das instituições e da cultura e individualização dos estilos de vida (ou subjetividade

reflexiva), que, ao mesmo tempo em que põem por terra a autoridade mítico-tradicional e metafísico-teológica, instauram a racionalidade comunicativa como base da dinâmica dos processos de socialização e de subjetivação da sociedade europeia moderna. Com isso, forma-se gradativamente uma consciência moral universalista e uma organização sociocultural descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, que instauram o procedimentalismo, o formalismo e a imparcialidade como princípios basilares da legitimação das normas e das práticas em uma sociedade moderna que, devido ao pluralismo religioso-cultural, é complexa e diferenciada internamente em múltiplas formas de vida, sistemas sociais e focos de poder. O *pathos* da modernidade não é a modernidade cultural, tanto em sua cultura descentrada quanto em suas estruturas de consciência universalistas; o *pathos* da modernidade consiste em um movimento posterior à emergência da modernidade cultural, a saber, a instauração do capitalismo e do Estado burocrático administrativo, cujas lógicas calcadas na racionalidade instrumental (dinheiro e poder enquanto fins em si mesmos, que invadem e colonizam a lógica eminentemente normativa da modernidade cultural) assimilam e reificam a dinamização dessa mesma modernidade cultural (cf.: HABERMAS, 2012, p. 590-591; HABERMAS, 2012b, p. 551-552, p. 587-588, p. 597, p. 705, p. 714).

Nesse sentido, na reconstrução de um modelo normativo de modernidade cultural europeia, com base na racionalidade comunicativa, Habermas quer retomar esse núcleo teórico-cultural que caracterizou a efetiva emergência da modernidade europeia com o objetivo de, em afirmando-o corretamente, controlar internamente a modernidade econômico-social, isto é, domesticar o capitalismo e sensibilizar o poder político-administrativo. E esse modelo normativo de modernidade cultural europeia – cultura descentrada e universalismo epistemológico-moral; procedimentalismo, formalismo e imparcialidade – poderia garantir novo fôlego ao projeto filosófico da modernidade em seu duplo viés: fundamentar um paradigma epistemológico-moral universalista capaz de garantir a crítica e o enquadramento dos contextos particulares, correlatamente à instauração de um

projeto integrativo cosmopolita, ambos calcados na prossecução da modernidade como representando efetivamente esse paradigma epistemológico-moral universalista e esse projeto integrativo cosmopolita. Essa noção de modernidade cultural europeia poderia, com isso, servir como forma de controle reflexivo da dinâmica interna da modernização econômico-social e como base normativa para a crítica e a orientação do não-moderno, exatamente pela colocação do universalismo epistemológico-moral como a condição da crítica e do enquadramento dos contextos particulares – e pela pressuposição, comentada acima, de que a modernidade representa o auge de um processo evolutivo próprio ao gênero humano, próprio às sociedades humanas na medida em que se complexificam e se diferenciam ao longo do tempo. Esse auge da evolução humana é exatamente o universalismo epistemológico-moral, a formação de uma cultura descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, a instauração da racionalização como base dos processos de socialização e de subjetivação, como base inclusive das instituições.

A modernidade seria, então, repetimo-lo, o paradigma epistemológico-moral universalista garantidor da crítica e do enquadramento dos contextos particulares, bem como a plataforma de um projeto societal cosmopolita, posto que a modernização confunde-se com o próprio universalismo, pelo menos a partir da sua reconstrução normativa via teoria da ação comunicativa. Note-se, entretanto, que esse modelo idealizado somente pode ser reconstruído quando se o separa efetivamente da colonização econômico-cultural realizada seja dentro da modernidade em relação a si mesma (pense-se na descrição marxiana da acumulação originária ou nas mudanças culturais e de organização social descritas por Max Weber em relação ao desenvolvimento inicial do capitalismo), seja da modernidade frente ao não-moderno (pense-se, aqui, na colonização propriamente dita das Américas, da África e mesmo da Ásia). Quer dizer, a modernidade cultural europeia pode servir como paradigma normativo e projeto societal de índole universalista e, portanto, apresentando um viés emancipatório quando ela é percebida como independente da colonização econômico-cultural ou, pelo menos, como não implicando diretamente nessa

mesma colonização. Com efeito, a reconstrução habermasiana desse núcleo normativo da modernidade cultural europeia, *em contraposição e com base na separação em relação à modernização econômico-social*, parte desse pressuposto básico, a saber, da *separação entre os dois processos e do caráter emancipatório dessa mesma modernidade cultural por causa dessa separação* (cf: HABERMAS, 2002a, p. 479). Não que os defensores da prossecução universalista da modernidade não a utilizassem como guia normativo – civilização, esclarecimento, etc. – para a justificação da colonização, mas a modernidade cultural, em sua estruturação universalista, diria Habermas, não compartilha disso, não gera isso, ou pode, exatamente por ser autorreflexiva, corrigir esta tendência colonizatória e instrumental da racionalidade burocrático-econômica, posto que é independente desta (inclusive, como disse acima, a modernidade cultural é condição da modernização econômico-social, devido ao fato de ter levado, entre outras coisas, à diferenciação sistêmica, institucional, além de oferecer o conteúdo normativo no qual a modernização econômico-social se escora) (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 140-141).

Desse modo, o projeto filosófico da modernidade, reconstruído por Habermas com base em sua teoria da ação comunicativa, enfatiza um modelo normativo de modernidade cultural europeia, em seu caráter de paradigma epistemológico-moral universalista e de projeto sociocultural cosmopolita, que é independente e contraposto à modernidade econômico-social (economia capitalista e Estado burocrático-administrativo, de racionalidade instrumental). É essa separação, ligada à dependência da modernidade econômico-social em relação à modernidade cultural, que permitem o sustento desse mesmo projeto filosófico da modernidade em relação às críticas pós-modernas ou ao pessimismo teórico da primeira geração da Escola de Frankfurt em relação ao universalismo epistemológico-moral, ao futuro da civilização da razão, da superioridade modernidade em relação ao não-moderno. Ou seja, porque não se liga diretamente à colonização cultural ou à racionalidade instrumental dos sistemas econômicos e políticos, senão que é condição normativa da legitimação destes, a modernidade cultural

européia permite, reconstruída via racionalidade comunicativa, uma correção interna da modernização entendida enquanto tendência totalizante (posto que se trata da prossecução da modernidade em todos os âmbitos da vida humana), mas também uma reafirmação de um projeto crítico-normativo e integrativo de índole cosmopolita no qual a modernidade assume as características de paradigma crítico-normativo, de plataforma societal e *de guia deste mesmo cosmopolitismo*.

Ora, é nessa separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social como condição da afirmação e da fundamentação de um projeto filosófico da modernidade que Habermas incorre em um duplo erro, conforme penso: tanto em uma cegueira histórico-sociológica em relação a tal separação, *que na história da modernização enquanto globalização econômico-cultural não existe*, quanto, como consequência, em uma romantização da modernidade cultural européia como possibilitando seja uma correção da modernização econômico-social, seja uma base crítico-normativa e integrativa para o universalismo epistemológico-moral, isto é, a modernidade cultural européia como sustentando um projeto teórico-prático emancipatório de dentro de si mesma para fora, até o horizonte não-moderno – que é o verdadeiro sentido do universalismo epistemológico-moral. Há uma cegueira histórico-sociológica, aqui, exatamente por tal separação, que apaga – ou pelo menos borra – a dependência havida entre o tipo de autocompreensão normativa própria da cultura européia moderna e os processos práticos de colonização econômico-cultural que a tiveram como base de legitimação. Ou seja, é o tipo de compreensão possibilitada pela modernidade sobre si mesma e sobre o não-moderno que orienta, respalda e define a prossecução totalizante da modernização – determinando também o próprio sentido e a intensidade da modernização, isto é, assimilação, deslegitimação e destruição do não-moderno com base na superioridade e no caráter inultrapassável da modernização.

Com isso, a filosofia, na medida em que se propõe reconstruir um modelo crítico-normativo de universalismo epistemológico-moral, não poderia ser ingênua ao ponto de desligar suas tentativas de fundamentação normativa em relação

à *Realpolitik* da modernização enquanto globalização, nos seus múltiplos vieses – epistemológico, cultural, econômico, político, etc. –, já que a modernização precisa ser entendida nessa sua complexidade e enquanto um processo interligado e dependente de ambos os momentos: o momento da fundamentação epistemológica e da autocompreensão normativo-cultural com o momento da compreensão e da ação frente ao não-moderno. Ora, na modernidade, filósofos como Kant e Hegel, que tematizaram essa autocompreensão normativa da modernidade, também refletiram sobre o sentido do não-moderno e suas características, por exemplo de que não haveria história fora da Europa moderna (cf.: DUSSEL, 1993; BITTENCOURT, 2004). Na prática, a contraposição entre civilização e selvageria, e a associação entre civilização, razão e esclarecimento, bem como entre selvageria e barbárie, deu a tônica da autocompreensão da modernidade em relação a si mesma e ao não-moderno, e de sua prossecução totalizante enquanto universalismo, posto que a prossecução da modernização trazia a luz da civilização, da cultura e da razão ao bárbaro e selvagem não-moderno (ou pelo menos ao primitivo horizonte não-moderno).

Certamente os defensores da cultura europeia moderna em seu viés universalista aprenderam muito no que tange às contradições geradas em termos de modernização e, evidentemente, à utilização dessa autocompreensão normativa da modernidade como legitimação da prossecução da modernização econômico-cultural enquanto paradigma e projeto universalistas. Mas, como se pode perceber pela reconstrução que fiz do modelo normativo de modernidade cultural europeia realizada por Habermas, há uma tendência direta a confundir *modernidade com universalização*, e *universalização com racionalização*, cujo resultado seria a democracia e os direitos humanos, isto é, um paradigma epistemológico-universalista e uma plataforma societal garantidores da crítica e da integração internamente à modernidade e *frente ao horizonte não-moderno*, incluindo-se aqui o método para chegar-se a esse mesmo universalismo dinamizado desde o horizonte da modernidade cultural europeia (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade; racionalização epistemológico-cultural). No caso de Habermas, o ponto de

partida de sua teoria da modernidade consiste exatamente no argumento de que a cultura europeia moderna é uma forma de vida racional e fomentadora da racionalização, o que a tornaria uma forma de vida universalista, contrariamente ao horizonte mítico-tradicional. E Habermas se esforça, nessa mesma teoria da modernidade, em desvincular de maneira peremptória o modelo normativo de modernidade cultural europeia em relação à modernização econômico-social. Ora, em textos posteriores à *Teoria do Agir Comunicativo*, o referido pensador continua negando que sua noção de modernidade seja eurocêntrica, mas não oferece nenhum argumento para justificá-lo que não a pressuposição de que o universalismo epistemológico-moral é a base de reprodução das culturas humanas, ignorando por completo aquele ponto de partida por ele tomado (superioridade da cultura europeia moderna em relação às visões mítico-tradicionais) (cf.: HABERMAS, 1999, p. 13 e seguintes; HABERMAS, 2002b, p. 07-08; HABERMAS, 2003a, p. 83).

Desse modo, a modernidade cultural, enquanto paradigma epistemológico-moral universalista, aparece legitimada pelo fato seja de não justificar de maneira direta a colonização econômico-cultural, seja por ser ambígua o suficiente para possibilitar ou a crítica emancipatória, ou exatamente essa mesma colonização econômico-cultural. Sua ambiguidade permite a afirmação de que não há essa ligação direta entre universalismo epistemológico-moral e progressão totalizante da modernidade. Com isso, a modernidade e seus defensores podem sempre argumentar de que a modernidade, *corretamente entendida*, não gera a barbárie, mas sim a crítica e a emancipação, a autorreflexividade, de que ela não é totalizante, mas sim cosmopolita, de que ela não está falida (por causa dessa associação entre universalismo epistemológico-moral e prossecução totalizante da modernização econômico-cultural), senão de que, conforme argumento de Habermas, ela não foi realizada correta e radicalmente – é preciso radicalizar a modernidade (isto é, a modernidade cultural), conforme mote de Habermas. Ora, a cegueira histórico-sociológica acerca da modernização, ao separar modernidade cultural e modernidade econômico-social, exime a modernidade cultural (o paradigma epistemológico-moral universalista, a

base normativa da autocompreensão moderna) da culpa pelos pecados da modernização, exime-a, inclusive, da culpa por fundamentar tal colonização econômico-cultural (na medida em que a modernidade é percebida como superior evolutivamente falando em relação ao horizonte mítico-tradicional). Exime-a e transforma-a em base normativa redentora do irracionalismo que acontece dentro da modernidade econômico-social e fora dessa modernidade, no âmbito não-moderno. Constrói-se, assim, uma romantização da modernidade cultural europeia que a legitima como paradigma epistemológico-moral universalista emancipatório e como projeto integrativo cosmopolita, que a legitima a prosseguir incessantemente como paradigma universalista e projeto societal cosmopolita.

Argumentamos que a cegueira histórico-sociológica em relação à separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, bem como a consequente romantização da modernidade cultural como universalidade e emancipação quando comparada ao não-moderno, tornam ideológica seja a autocompreensão que a modernidade tem de si mesma, seja o modo como lida-se corriqueiramente com esse suposto universalismo epistemológico-moral, base da crítica e do enquadramento dos contextos particulares. Nesse sentido, essa ideologização da modernidade é o principal substrato da globalização econômico-cultural atual, como justificação interna e como legitimação de sua prossecução totalizante frente ao não-moderno. De fato, a modernidade gera essa autocompreensão tanto de que o universalismo epistemológico-moral é o critério de validação dos contextos particulares e de seus valores e de suas práticas quanto de que há de se analisar fenômenos exteriores ao mundo moderno a partir desse mesmo universalismo epistemológico-moral e de sua lógica calcada na racionalização. Os problemas específicos às formas de vida particulares, assim, sempre são enquadrados pela afirmação de uma normatividade que é mais objetiva e mais genérica aos valores e às práticas que respaldam a socialização e a subjetivação de uma cultura em particular. E, principalmente, essa dinâmica de socialização-subjetivação própria de cada cultura é confrontada com o tipo de estruturação propriamente moderna, isto é, com a

colocação de um modelo de modernização como paradigmático normativamente falando, que permitiria o ajuizamento a partir de padrões epistemológico-morais universais, racionalizados e racionalizantes, dessas mesmas questões culturais contextuais.

Note-se, assim, que a modernidade aparece ideologicamente como o quadro epistemológico-moral referencial quando se fala em validade e em legitimação, em uma postura de blindagem teórica em relação à *Realpolitik* instaurada com base na modernização, como se efetivamente existissem, de maneira correlata, um *processo evolutivo geral ao gênero humano* que se confundisse com a própria modernidade/modernização, uma *racionalização epistemológico-cultural como fio comum entre as culturas*, de modo que elas pudessem ser dissecadas a partir do racionalismo ocidental (universalismo epistemológico-moral; procedimentalismo, formalismo e imparcialidade), e *uma possibilidade de crítica e de enquadramento a partir de uma base normativa comum* que é representada por essa modernização, que garantiria, como guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares, sua proteção, seu fomento e sua correção, por causa do universalismo e da reflexividade fomentados e instaurados desde a modernidade. Na *Realpolitik* hodierna, essa tripla base ideológica da modernidade é sustentada e afirmada por causa da separação entre um modelo normativo de modernidade cultural europeia e a colonização econômico-cultural como globalização levada a efeito desde o horizonte euronorcêntrico, o que torna inviável o argumento habermasiano de que tal separação faria jus à complexidade da cultura europeia moderna e de seu viés universalista, que, por causa dessa complexidade, não se ligaria diretamente à – e nem legitimaria a – colonização econômico-cultural em termos de globalização econômica hodierna.

Tal separação não apenas não faz jus à modernidade em seus múltiplos vieses, que estão interligados e dependentes uns dos outros, senão que permite o encobrimento ideológico da dependência que a colonização econômico-cultural tem em relação àquele modelo normativo de modernidade cultural europeia que Habermas julgou possuir um aspecto eminentemente emancipatório. Com isso, ao contrário do

que pensava Habermas, esse mesmo modelo normativo de modernidade cultural europeia assume não um aspecto emancipatório, mas exatamente esse aspecto ideológico, de justificação de um modelo ideológico de modernidade que serve para legitimar a prossecução totalizante da modernização econômico-social desde o horizonte político-econômico e cultural euronorocêntricos, *posto que primeiro justifica a base paradigmática da modernidade cultural*, isto é, a racionalização e o universalismo epistemológico-moral como condição da crítica e da emancipação. Ora, os discursos calcados em um suposto ideal normativo de modernidade, associado ao universalismo, à civilização e à emancipação, encontram aqui o seu sentido, isto é, por estarem baseados na razão, servirem como correção e como combate ao irracionalismo, ao fundamentalismo, ao dogmatismo dos horizontes mítico-tradicionais, metafísico-teológicos. A dupla ilusão da modernidade, (a) a possibilidade do universalismo epistemológico-moral e sua colocação como critério crítico-normativo dos contextos particulares, e (b) a associação entre modernidade e universalismo epistemológico-moral como ápice de um processo evolutivo maduro ao gênero humano, é utilizada aqui para assimilar, como juiz e guia, os contextos não-modernos, permitindo a esse mesmo paradigma epistemológico-moral possibilitado desde a modernidade a crítica o enquadramento desses contextos não-modernos. O discurso supostamente universalista está blindado contra a suspeição, posto que somente como universalidade é possível a crítica e o enquadramento. Nesse sentido, somente ele – e por meio dele – permite a emancipação.

Ora, a racionalização cultural como critério basilar para a avaliação das culturas particulares em sua dinâmica interna é o passo central dado pela filosofia moderna que justifica exatamente a modernidade nesse papel de juiz e de guia, posto essa mesma modernidade representar esse ápice em termos de evolução humana – secularização das instituições e subjetividade reflexiva, estruturas de consciência moral não-egocêntricas e não-etnocêntricas. A racionalização cultural, em sua lógica de fundamentação marcada pelo aspecto cognitivo, isto é, pela necessidade de cada cultura justificar-se com base em critérios

universalistas (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade; racionalização axiológica), que extrapolam o próprio contexto, coloca exatamente o universalismo como condição da validade dos contextos histórico-culturais particulares, em um duplo aspecto: mensura sua maturação e sua legitimidade a partir da capacidade de esses mesmos contextos passarem no crivo da universalização com base naqueles princípios do procedimentalismo, do formalismo e da imparcialidade; e assume o papel de guarda-chuva normativo desses mesmos contextos particulares, garantindo sua crítica e seu enquadramento com base em uma posição epistemológico-moral universalista que é tão – na verdade, mais – objetiva que os valores e as práticas das dinâmicas autorreferenciais dos contextos culturais particulares, localizados historicamente.

Ou seja, o universalismo epistemológico-moral, calcado na racionalização cultural, que é um modo de fundamentação retirado da cultura europeia moderna idealmente concebida, não apenas coloca-se como guarda-chuva normativo dos contextos particulares, sua condição de validade e de correção, mas também como possuindo exatamente essa existência universalista, o que o colocaria em um *status* superior aos contextos culturais particulares, não-modernos. Desse modo, a modernização econômico-social pode utilizar-se do universalismo epistemológico-moral e da racionalização cultural como substratos legitimadores e dissecadores da validade desses horizontes não-modernos, conferindo à modernização *tout court* tanto um sentido autocorretivo, crítico e, por isso, emancipatório, quanto a legitimidade em prosseguir como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita, isto é, a modernização como globalização econômico-cultural e sociopolítica calcada na supremacia da racionalização cultural em relação aos horizontes mítico-tradicionais. Isso confere à modernidade um caráter inquestionado e uma validade como que geral: mesmo com críticas à modernização, é exatamente uma modernização reflexiva que constitui-se em um estágio superior de desenvolvimento humano e condição paradigmática para a crítica e a integração – por isso, ela não pode parar, mas prosseguir sempre e sempre. A modernidade tornou-se, com

isso, a própria ideologia de uma ocidentalização totalizante legitimada epistemologicamente e realizada em termos de globalização econômico-cultural dinamizada desde o horizonte euronorocêntrico, uma ideologia que a coloca como a única alternativa e a base paradigmática por excelência.

Com isso, gostaríamos de introduzir, como contraposição à idealização normativa da modernidade cultural europeia por Habermas, a partir da sua separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, o conceito de *condição pós-universalista* como chave para a análise e para o posicionamento teórico-político em relação à modernização enquanto universalismo epistemológico-moral. A condição pós-universalista significa, em primeiro lugar, a consciência que temos de que o universalismo epistemológico-moral necessita assumir as pressuposições básicas da forma de vida cultural – e mesmo econômico-política – da Europa, exatamente a partir da contraposição entre essa mesma modernidade cultural europeia e as visões de mundo mítico-tradicionais (nem Habermas, cuidadoso para evitar-se o eurocentrismo, consegue impedir a colocação da cultura moderna como modelo normativo paradigmático, associando-a com a razão e o universalismo, conforme procuramos mostrar ao longo do texto). A consciência de que o universalismo epistemológico-moral confunde-se com o próprio modelo de modernização gestado na Europa moderna, afirmado como o modelo paradigmático e percebido como um estágio evolutivo superior epistemológica e culturalmente falando quando se pensa em aperfeiçoamento humano, nos alerta tanto para aquela contraposição simplista entre visão de mundo moderna e visão de mundo mítico-tradicional quanto para o perigo de colocar-se a modernização como esse estágio evolutivo superior, posto que isso a transforma ideologicamente em paradigma epistemológico-moral universalista e base de um projeto societal cosmopolita insuperável e que somente pode ser acessado desde a própria modernidade, pela própria modernidade. Ou seja, a modernização, confundida com o próprio universalismo, se torna a base normativa para qualquer crítica e qualquer enquadramento pelo fato de que, por ser superior evolutivamente falando em relação aos horizontes

mítico-tradicionais, já contém em si tudo o que estes horizontes um dia possuirão se evoluírem culturalmente; além disso, a modernização, por causa de sua evolução interna, superou e, por isso, englobou essas visões de mundo mítico-tradicionais no sentido de que seus princípios culturais internos tornaram-se genéricos, formalistas e, por isso, genuinamente universalistas, o que dá à modernidade o papel de guarda-chuva normativo dos contextos particulares localizados historicamente.

A condição pós-universalista, com isso, significa, em segundo lugar, a consciência que temos em relação ao fato de que a legitimação das formas de vida – *formas de vida que são sempre singulares, possuindo uma identidade própria e irreduzível em relação às demais* – é um processo autorreferencial, interno a si mesmas, dependente fundamentalmente da dinâmica interna dos processos de socialização e de individualização entabulados ao longo do tempo. Por ser autorreferencial, ela possui uma lógica própria, que não pode nem ser racionalizada com base na modernização e nem ser violada desde fora com base no universalismo epistemológico-moral moderno (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade). Cada cultura é única e todos os membros socializados-subjetivados na dinâmica dessa cultura a compreendem e conseguem vivenciar no seu dia a dia os valores e as práticas que sua forma de vida efetivamente legitima. Ora, isso significa que não é necessário um procedimento de racionalização que poderia testar a maturidade epistemológico-cultural de uma forma de vida, isto é, uma forma de vida não precisa ser submetida ao teste da universalização e da justificação procedimental e formalista para avaliar-se até que ponto é madura (universalista) ou não. Ela não o precisa porque sua lógica autorreferencial *já é suficiente* para garantir a sua validade ao longo do tempo, inclusive porque os indivíduos e os grupos que vivem nessa forma de vida a compreendem e a vivem exatamente por fazerem parte dela. Nesse caso, a condição pós-universalista nos alerta para o fato de que o universalismo epistemológico-moral, ao colocar a racionalização cultural como o ponto de prova da maturidade de cada cultura particular, não apenas viola essa lógica autorreferencial que elas possuem com o ideológico argumento de que a universalização

é a condição de sentido e de inteligibilidade das culturas particulares, senão que também legitima a prossecução totalizante da modernização como juiz e guia, com capacidades de crítica e de enquadramento desde fora, desde a modernidade cultural europeia, em relação ao não-moderno. Ora, o ponto de vista universalista, nem como método e nem como conteúdo, não existe, posto que ou ele residiria fora da história ou seria marcado pela separação entre forma e conteúdo (por exemplo, Habermas tem a errônea compreensão de que o procedimentalismo, o formalismo e a imparcialidade são a forma, o método, não o conteúdo, como se eles não carregassem nenhum conteúdo), o que não é possível, ou consistiria, como ainda é o caso de Habermas, na idealização dos princípios culturais de uma forma de vida considerada modelar pelo fato de ser percebida como superior evolutivamente falando frente às outras formas de vida, como é o caso do modelo normativo de modernidade cultural europeia construído por Habermas como base de sua teoria da modernidade.

A condição pós-universalista, em terceiro lugar, nos alerta para o fato de que o universalismo epistemológico-moral – nas suas características de secularização das instituições e da cultura e subjetividade reflexiva, de estruturas de consciência moral não-egocêntricas e não-etnocêntricas, de princípios epistemológicos do procedimentalismo, do formalismo e da imparcialidade – não pode ser entendido como funcionando como guarda-chuva normativo das culturas particulares, afirmando diretamente a impossibilidade de uma visão de mundo mítico-tradicional e metafísico-teológica, que é dogmática e fundamentalista, em servir como esse ponto de vista moral objetivo. Como já dissemos acima, está claro que não existe esse ponto de vista epistemológico-moral universalista, posto que, nem como método e nem como conteúdo, ele pode abstrair de sua dependência a uma forma de vida particular, considerada evolutivamente superior (o ponto de vista a-histórico, de todo modo, é invalidado em termos de racionalismo ocidental – o mesmo vale para a separação entre forma e conteúdo). Além disso, a modernidade cultural europeia, na reconstrução realizada por Habermas, leva a uma desnecessária contraposição entre

moderno e não-moderno, que somente reforça o desconforto ou mesmo o desprezo que a modernidade sente pelos horizontes mítico-tradicionais, dogmáticos e fundamentalistas, legitimando, por outro lado, uma compreensão ideológica da modernidade como universalismo e cosmopolitismo, como juiz e guia, como apogeu e maturação da evolução do gênero humano, contraposta ao atraso, à ignorância e à barbárie do não-moderno. Assim, a condição pós-universalista nos ensina que a modernidade, mesmo nesse modelo normativo de modernidade cultural europeia dourado com a pílula da confiança ingênua na racionalização epistemológico-cultural, não pode fugir da contraposição em relação ao não-moderno, não pode fugir da deslegitimação do não-moderno, bem como não pode afastar o desejo de assimilar esse mesmo não-moderno a partir da afirmação de que o universalismo epistemológico-moral gestado na modernidade e *como modernidade* é guarda-chuva normativo dos contextos particulares – isso sem falar na afirmação, comentada acima, de que o ponto de prova da maturidade de cada cultura é sua capacidade de racionalização, isto é, de universalização, de modernização.

A condição pós-universalista, em quarto lugar, chama a atenção para a utilização ideológica da modernidade cultural como base da deslegitimação do não-moderno e, com isso, da legitimação da prossecução totalizante da modernização em um duplo aspecto: como paradigma epistemológico-moral universalista calcado na racionalização cultural como base da dissecação e da fundamentação; e como globalização econômico-cultural, *já consolidada e inevitável* (uma construção falaciosa desde o horizonte euronorcêntrico), capaz de garantir um novo, mais equitativo e maduro estágio de evolução humana e de integração cosmopolita (cosmopolitismo que também é outra criação falaciosa da modernidade). Essa utilização falaciosa da modernidade se deve ao fato de haver tal separação entre modernização cultural e modernização econômico-social. A separação, que Habermas coloca como base de seu modelo normativo de universalismo epistemológico-moral, teria, ainda segundo o referido pensador, o mérito de chamar a atenção para esse modelo normativo que não se liga diretamente à

globalização econômico-cultural e à racionalização instrumental própria do capitalismo e da burocracia modernos, permitindo, ao contrário, a emergência da racionalidade comunicativa, que é eminentemente normativa, e sua aspiração ao universal. Com isso, a modernidade cultural, marcada pela racionalidade comunicativa e possuindo um viés radicalmente universalista, permite a crítica e o enquadramento, no nível epistemológico, dos contextos culturais particulares e, no nível político-prático, da própria racionalidade instrumental, do capitalismo e da burocracia jurídico-política, possibilitando a autocorreção interna da modernidade e a prossecução dessa mesma modernidade como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto societal cosmopolita – esse é o sentido do projeto filosófico da modernidade defendido por Habermas.

Ocorre que, contrariamente a isso, tal separação, como estamos defendendo ao longo do texto, tem por base uma forçada cegueira histórico-sociológica em relação à ligação intrínseca entre a compreensão epistemológico-cultural que a modernidade tem de si mesma, entendida como universalidade e como superior evolutivamente falando aos horizontes não-modernos, mítico-tradicionais, e a *Realpolitik* da modernização econômico-cultural travestida de colonização globalizante, em prossecução da modernidade como um todo enquanto matriz dessa mesma globalização econômico-cultural – uma cegueira que leva à perigosa romantização da modernidade cultural como lugar da crítica, da emancipação e da integração, como paradigma epistemológico-universalista e como plataforma de um projeto integrativo cosmopolita, inclusive como propositora de um e de outro. Ou seja, a separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, entre racionalidade comunicativa e racionalidade instrumental não apenas não permite a reflexividade de que Habermas fala e intenta, senão que exime a modernidade de seu aspecto destrutivo, legitimando-a nessa prossecução totalizante. Com efeito, a ideia de uma reflexivização da modernidade, por causa da afirmação da modernidade cultural, implica em que ela possa corrigir-se *mantendo-se como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto societal cosmopolita*, exatamente por ser autorreflexiva, por possibilitar

transformação e dinamicidade internas, algo que os horizontes mítico-tradicionais não seriam capazes de realizar. Ora, em que sentido a modernidade é eximida de sua culpa, podendo ainda manter sua aspiração teórico-prática à universalidade? No sentido de que sua aspiração à universalidade não apenas está submetida sem complacência à crítica normativa interna, inclusive abrindo espaço para esse tipo de crítica interna radical, mas também porque o universalismo epistemológico-moral ou a modernidade cultural não está ligada diretamente à colonização econômico-cultural genocida e nem à racionalidade instrumental dos sistemas sociais. Com isso, os filhos da modernidade podem sempre argumentar que, se ocorreu um problema em termos de prossecução da modernidade, esse problema pode ser corrigido internamente, por causa da autorreflexividade acima comentada, ou de que esse problema não deslegitima a modernidade como universalismo, posto que ela é muito mais do que razão instrumental, posto que ela é razão comunicativa, universalidade, normatividade, cosmopolitismo, epistemológica e praticamente falando.

A separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, nesse sentido, retira todo o aguilhão crítico da teoria da modernidade de Habermas, posto que, por sua ambiguidade (no sentido de poder ser utilizada tanto para refrear a modernidade quanto para legitimar a prossecução totalizante da modernização como racionalização epistemológica e como globalização econômico-cultural), por sua autocompreensão ideológica de que uma não se liga diretamente à outra, possibilita a falsa ideia de uma reflexividade e de um controle permanentes da modernidade sobre si mesma, de modo a, de um lado, manter-se sua aspiração teórico-prática à universalidade e, por outro, respaldá-la nesse movimento rumo à universalidade, que abarca e deslegitima o não-moderno. Nesse sentido, a modernidade revela-se não como podendo ser autorreflexiva e autocontrolada, mas o contrário disso, ou seja, como apresentando uma tendência insaciável e incontrolável à totalização, à assimilação e à deslegitimação de todos os contextos particulares, de modo a aglutinar em sua dinâmica (e, com isso, destruir) todos os contextos não-modernos – é por isso que, hoje, os

horizontes considerados *fundamentalistas* são o alvo central das posições epistemológicas, econômicas, políticas e culturais eurocêntricas que legitimam a prossecução da globalização econômico-cultural e a guerra ao terror (terror sempre associado aos fundamentalistas, ao passo que a civilização e a razão estão associadas à modernidade). Ora, a condição pós-universalista, que estamos propondo, nos insta a associarmos modernidade cultural e modernidade econômico-social, razão comunicativa e razão instrumental, universalismo epistemológico-moral e globalização econômico-cultural, posto que são dois momentos interligados dessa ideológica autocompreensão da modernidade e de sua prática totalizante, assimilacionista e deslegitimadora dos contextos particulares.

São dois momentos interligados pelo fato de que a modernidade, autoconfundindo-se com o universalismo epistemológico-moral, sustenta e consolida a ideia de que o universalismo é a condição do sentido e da justificação do particularismo, o que também implica em que o tipo de universalismo epistemológico-moral fornecido pela modernidade (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade) torne-se modelar quando se fala em fundamentação. Esse modelo também pressupõe a superioridade da racionalização cultural no que tange a garantir uma consciência moral descentrada, universalista. Ora, nessa linha de raciocínio, que é central nos trabalhos de Habermas, a generalidade do universalismo epistemológico-moral gestado pela modernidade cultural europeia permite-lhe servir como guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares, por supostamente não estar comprometido com nenhum deles em especial, embora tenha sido gestado pela cultura europeia moderna. Além disso, ele representaria esse estágio evolutivo superior ao gênero humano, estando, inclusive, na base da legitimação de cada cultura particular, posto que cada cultura assume o ponto de vista moral objetivo e uma concepção objetiva de verdade como as bases dos seus processos de socialização e de subjetivação. Ora, o universalismo epistemológico-moral moderno faz jus a isso. Logo, ele é emancipatório porque é reflexivo; e é sensível às diferenças, pelo fato de que é formal e genérico ao ponto

de gestar uma consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica. Essa imagem nobre da modernidade, que se escora naquela problemática separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, razão comunicativa e razão instrumental, detona uma autocompreensão interna e um processo de universalização da modernidade que concomitantemente torna-a extremamente reflexiva, eximindo-a da barbárie, e legitima-a em sua cruzada ao universalismo, teórica e praticamente falando.

A globalização econômico-cultural aparece exatamente aqui, isto é, como o estágio efetivamente universalista do gênero humano, posto que se *consolidou* essa integração cosmopolita, seja em termos de uma lenta formação de princípios culturais comuns decorrentes das interações possibilitadas pelo contato entre os povos, seja em termos da interdependência econômica que o capitalismo das transnacionais, do imperialismo militar e dos organismos políticos internacionais (FMI e Banco Mundial, por exemplo) instauraram desde os alvares do século XX, com especial ênfase a partir da segunda metade do século XX. É uma globalização econômico-cultural que se alimenta daquela compreensão de modernidade cultural no duplo aspecto de que a modernidade é reflexiva, de modo a autocorrigir-se, e cosmopolita, posto que serve como guarda-chuva normativo das particularidades, integrando-as e sendo sensível a cada uma delas (cf.: BHABHA, 1998; LYOTARD, 1999; MIGNOLO, 2007; CANCLINI, 2008; HUNT, 2009; SPIVAK, 2010). Essa noção idealizada de modernidade, confundida com civilização, justiça, esclarecimento, assim, serve como ponta-de-lança, como legitimação ideológica da globalização econômico-cultural, atacando o não-moderno, assimilando-o e destruindo-o com base no argumento de que se combate o fundamentalismo – a autocompreensão epistemológico-cultural como respaldando a prossecução globalizante da modernização, tanto como paradigma epistemológico-moral universalista quanto como projeto integrativo cosmopolita. Utilizando-se dessa ambiguidade própria à separação entre modernidade cultural e modernidade econômica (ambiguidade essa que é a base da capacidade de crítica e de autocorreção da modernidade, bem como de sua

legitimidade em prosseguir como paradigma universal e projeto integrativo cosmopolita), a globalização econômico-cultural pode prosseguir sem freios, apenas com críticas minguadas que, entretanto, não implicam no refreamento da modernização econômico-social, senão em sua prossecução teórico-prática, como paradigma normativo universalista e projeto societal cosmopolita dourados com a pílula da *autorreflexividade*, do *autocontrole*, da *autolimitação* – o que significa que quem quiser criticar a modernidade precisa utilizar a própria modernidade como argumento, como normatividade, contrariamente ao fato de que pode-se criticar sem misericórdia o não-moderno com base na modernidade (e apenas com base nela).

A condição pós-universalista, por fim, estabelece uma tarefa por excelência aos *herdeiros da modernidade*, mas também aos colonizados pela modernidade, a saber, utilizar essa mesma noção normativa de modernidade e a separação por ela pressuposta entre modernidade cultural e modernidade econômico-social para explicitar tanto a cegueira histórico-sociológica que está na base dela quanto a perigosa romantização dessa mesma modernidade como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto societal cosmopolita, o que a converte em juiz e guia dos contextos particulares, bem como proponente do universalismo, ponta-de-lança dele. Isso levaria a um combate feroz à ilusão que a modernidade construiu sobre si mesma, isto é, a ilusão do universalismo epistemológico-moral e do projeto integrativo cosmopolita que se confundiriam com a própria lógica e normatividade internas à modernidade e, mais ainda, com a prossecução totalizante da modernidade como sendo efetivamente esse paradigma normativo e essa base societal universalistas. Desse modo, a postura por excelência dos herdeiros desse ideal normativo de modernidade e dos colonizados a partir deste ideal normativo seria a de uma radical crítica à modernidade como um todo e àquela separação, buscando uma limitação interna da prossecução totalizante da modernização como globalização econômico-cultural e como universalismo epistemológico-moral. Parar de maneira peremptória esta prossecução totalizante da modernização como universalismo epistemológico-moral e como globalização econômico-cultural

permitiria o florescimento do não-moderno e das alternativas à falência do paradigma epistemológico-moral universalista e do projeto societal cosmopolita que a modernidade procura impor de modo destrutivo a todos os contextos particulares, em um combate sem tréguas ao não-moderno e destrutivo deste. A modernidade não consegue ser guarda-chuva normativo destes contextos e nem permitir o surgimento de projetos alternativos a ela, que somente podem desenvolver-se a partir de dentro de cada forma de vida. Por isso, sua prossecução totalizante como racionalização epistemológico-cultural e como colonização econômico-cultural precisa ser refreada, moderada, submetida a controle desde dentro e desde fora, posto que essa correlação de modernidade cultural e de modernização econômico-social aponta de modo permanente e totalizante para a assimilação de tudo o que está fora da modernidade pela modernidade, com a subsunção de quaisquer outros paradigmas, projetos e sujeitos epistemológico-políticos ao paradigma normativo da modernidade como autêntico, reto, direto e linear universalismo, como ápice do gênero humano que, por isso mesmo, deve assimilar, enquadrar e guiar tudo e todos – ora, os problemas de sustentabilidade e de integração nacional e internacionalmente se devem a essa noção de modernidade-modernização totalizante, unidimensional e assimilacionista, que simplesmente se coloca como a única base paradigmática, o único conteúdo normativo, o único projeto societal e o sujeito epistemológico-político por excelência da crítica, do enquadramento, da integração e da orientação de tudo e de todos. Nesse sentido, ela precisa ser moderada, refreada, corrigida radicalmente, a partir da recusa de sua associação direta com o universalismo, a partir da desconstrução da autocompreensão normativa da modernidade por si mesma e desde si mesma como gênero humano enquanto correlação de racionalização e universalismo.

Para a limitação e a crítica internas da modernização: considerações finais

Habermas quer pensar um projeto crítico-emancipatório propositivo, *em nível teórico-prático*, que possa evitar o pessimismo e, assim, a inação, servindo como correção da

modernidade, mas, ao mesmo tempo, afirmando-a tanto como paradigma epistemológico-moral universalista quanto como projeto integrativo cosmopolita. Mas, como procuramos mostrar, essa não é uma razão suficiente para encampar-se esse modelo normativo de modernidade cultural europeia como base do universalismo epistemológico-moral. Pelo contrário, se podemos pensar em um projeto teórico-político propositivo, este consiste na autolimitação interna da modernidade em sua tendência totalizante, que se nutre exatamente da racionalização cultural para assimilar e deslegitimar os contextos particulares, justificando assim a prossecução global da modernização como juiz, guia e plataforma da crítica, do enquadramento e da integração, inclusive como base epistemológica da validade e da legitimação do particularismo.

É ilusória e mesmo ideológica a separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, entre universalismo epistemológico-moral e globalização econômico-cultural, separação essa que é, como viemos afirmando, condição da autorreflexividade e da prossecução do projeto universalista-cosmopolita significado pela modernidade dentro de si mesma e para além de si mesma. É ilusória pelo fato de que, não obstante a suposta crítica e correção interna, uma modernização *tornada reflexiva por seus próprios mecanismos internos* pode manter-se como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita, propugnando aos horizontes não-modernos tanto esse paradigma quanto esse projeto enquanto condição da crítica e do enquadramento teórico-prático. Note-se que estamos querendo significar, com isso, o fato de que não se trata apenas de um paradigma normativo garantidor da crítica e do enquadramento, mas também da legitimação de forças político-práticas que podem assumir a modernidade como ideal para a realização da crítica, do enquadramento e da integração. É essa a consequência da concepção normativa de modernidade cultural europeia que Habermas não pode enfrentar com sua separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, correlatamente à sua apologia da modernidade como universalismo e racionalização, como possibilitando autorreflexividade e autocorreção garantidoras

de sua viabilidade como paradigma epistemológico-moral universalista e como critério integrativo cosmopolita.

Por isso, a condição pós-universalista, consciente e afirmadora da interligação e da interdependência entre modernidade cultural e modernidade econômica, entre universalismo epistemológico-moral e globalização econômico-cultural (isto é, prossecução totalizante da modernização em nível teórico-prático), nega tanto o universalismo epistemológico-moral quanto o projeto integrativo cosmopolita como respectivamente base da crítica e do enquadramento e da organização sociocultural de uma realidade global que é fictícia para além da exploração econômica e da colonização cultural do não-moderno pela modernidade. A condição universalista, ao denunciar como falsa e ideológica a associação entre modernidade, racionalização e universalismo, bem como ao recusar aquela separação entre modernidade cultural e modernidade econômica, volta-se à crítica radical e ao refreamento internos da modernidade como racionalização epistemológico-cultural e como assimilação do não-moderno a partir da prossecução totalizante dessa mesma modernização (epistemológico-cultural, sociopolítica e econômica) – limitação interna da modernidade que passa a ser a tarefa basilar dos herdeiros desse suposto projeto filosófico da modernidade. Conscientes de que a crítica e a emancipação não podem ser geradas desde a reconstrução normativa de um modelo normativo de modernidade cultural europeia; conscientes de que a modernidade cultural europeia não pode servir como guarda-chuva normativo dos contextos particulares; conscientes, por fim, de que aquela separação possibilita exatamente a legitimação ideológica da modernização, em nível teórico e prático, na medida em que a concebe como autorreflexiva e autocorretiva, a condição pós-universalista assume a radicalidade da crítica e da contraposição a qualquer tendência totalizante da modernização, denunciando a utilização ingênua ou ideológica do universalismo epistemológico-moral e de uma noção normativa de modernidade como crítica e emancipação que somente se sustentam por meio de uma cegueira histórico-sociológica em relação à ligação entre modernidade cultural e modernidade econômica e, com isso, de uma perigosa

romantização dessa mesma modernidade cultural como lugar da crítica e da emancipação, como universalismo epistemológico-moral, que legitima sua prossecução totalizante em relação ao não-moderno, sua assimilação e deslegitimação do não-moderno, do mítico-tradicional, do dogmático e fundamentalista, como arbitrários, atrasados e irracionais (pelo fato de não passarem no crivo da racionalização cultural tomada como modelo da modernidade cultural europeia). A cegueira histórico-sociológica e a romantização da modernidade, isto é, a afirmação insensata da modernização cultural como racionalização e como universalismo epistemológico-moral, condição da crítica e da emancipação, são, hoje, a base da prossecução da globalização econômico-cultural, não apenas não podendo controlá-la, mas, pelo contrário, legitimando a prossecução de uma modernidade supostamente reflexiva como base da crítica, do enquadramento e da integração, atrelando o futuro de países e de povos e de culturas à própria realização universalista-cosmopolita da modernização.

Quais as consequências da utilização do conceito de *condição pós-universalista* e de sua proposição de uma limitação da modernidade/modernização ocidental? Em primeiro lugar e de modo mais fundamental, essa condição aponta para a centralidade da voz-*práxis* das vítimas, dos excluídos, das periferias da modernização como correção da modernização. Com efeito, quanto a este item, fizemos notar ao longo do texto que o discurso filosófico-sociológico da e sobre a modernidade-modernização europeia a concebe como um processo societal-cultural-institucional-epistemológico autorreferencial, autosubsistente, endógeno e autônomo, um esforço da Europa sobre si mesma, por si mesma e desde si mesma em vista da superação de sua minoridade e de conquista de sua maioridade, em que ela, sem qualquer ajuda do outro da modernidade, consegue, por si mesma e desde si mesma, construir-se como universalismo epistemológico-moral pós-metafísico. Como fizemos ver ao longo do texto, essa autocompreensão totalmente estilizada não apenas divide a humanidade entre modernidade como universalismo *versus* todo o resto como tradicionalismo em geral, senão que também coloca o processo de modernização

enquanto um movimento basicamente europeu, em termos de correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural ou mundo da vida ou racionalidade cultural-comunicativa e modernização econômico-social ou instituições lógico-técnicas ou racionalidade instrumental. Nesse caso, desaparece o colonialismo como parte e consequência da constituição e do desenvolvimento da modernização ocidental, de modo que esta pode esclarecer-se e corrigir-se sem necessidade da alteridade e, com isso, esclarecer e corrigir o outro da modernidade. Ora, esta cegueira histórico-sociológica assumida pelas teorias da modernidade europeias e sua romantização político-filosófica do racionalismo ocidental levam a uma postura acrítica e colonialista que somente o outro da modernidade, deslegitimado, produzido e oprimido por esta, tem condições de esclarecer, de corrigir, de explicitar. Por isso, a condição pós-universalista, ao colocar o colonialismo como teoria da modernidade, aponta para a voz-práxis das periferias e dos sujeitos sociopolíticos periferizados em termos de modernização ocidental. Em segundo lugar, existem vários projetos, caminhos e sujeitos epistemológico-políticos alternativos, e não apenas a modernidade/modernização como caminho reto, direto e linear e como sujeito epistemológico-político universalista, de modo que se fazem necessárias a participação ampliada e a igual consideração desses projetos e desses sujeitos alternativos à modernização ocidental, inclusive, conforme dissemos acima, como forma de correção dessa sua cegueira histórico-sociológica e de sua consequente perspectiva colonialista. Em terceiro lugar, limitação da modernidade/modernização não significa a recusa total da modernidade, mas sim a afirmação de que sua prossecução totalizante, sua tendência sempre e permanente ao universalismo não pode ser dissociada de um viés colonialista, unidimensional e totalizante que perpassa seja sua autocompreensão normativa como autêntico universalismo (ela e somente ela, a partir de sua contraposição ao resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral) e como processo reto, direto e linear de evolução humana enquanto correlação de modernização, racionalização, universalismo e gênero humano, modernidade como gênero humano. Por isso, a modernidade-modernização

ocidental precisa ser enquadrada, reflexivizada, moderada e complementada com essas perspectivas e esses sujeitos sociopolíticos próprios ao outro da modernidade, às periferias da modernização.

Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BITTENCOURT, Paulo José Sá. *A América e o Fim da História: Um Estudo a partir da Filosofia da História de Hegel*. Erechim: Edifapes, 2004.

CANCLINI, Néstor García. *Latino-Americanos à Procura de Um Lugar Neste Século*. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2008.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

DUSSEL, Enrique. *1492, o Encobrimento do Outro: a Origem do Mito da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da Ação e Racionalização Social (Vol. I)*. Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão Técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a Crítica da Razão Funcionalista (Vol. II)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos*

Filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade (Vol. I)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade (Vol. II)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Organização e Tradução de Patrick Savidan. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Comentários à Ética do Discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

_____. *Ensayos Políticos*. Traducción de Ramón Garcia Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Sofrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da “Filosofia do Direito” de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Esfera Pública, 2007.

HUNT, Lynn. *A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História*. Tradução de Rosaura Echenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LYOTARD, Jean-François. *La Diferencia*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

MIGNOLO, Walter D. *La Idea de América Latina: la Herida Colonial y la Opción Decolonial*. Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

Imperialismo, império e hegemonia: uma crítica a Hardt e Negri a partir de uma perspectiva pós-abissal

Attila Piovesan

Introdução

Uma das características mais relevantes de qualquer discurso contra-hegemônico é o mapeamento das tendências de dominação em dada sociedade para poder definir as possibilidades de resistência. No século XIX muitos pensadores e intelectuais viram na incipiente modernidade um princípio imperial que de forma sub-reptícia dava continuidade às práticas coloniais enquanto desenvolvia o capitalismo moderno – o que chamaram de imperialismo. Com as transformações do século XX, o capitalismo passou por transfigurações profundas, assim como a sociedade ocidental e mesmo, a mundial.

Inúmeros cientistas sociais, antropólogos, economistas e filósofos investigaram tais transformações e seus impactos não apenas no nível social, mas individual, inaugurando diversas tendências de análise focadas no elemento subjetivo que passaram a ser trabalhadas dentro da chamada pós-modernidade. Diante deste panorama, o que se pode imaginar a respeito do imperialismo? Michael Hardt e Antonio Negri lançaram uma obra que causou enorme furor e ainda exerce impacto considerável em relação ao discurso de dominação e resistência no início do terceiro milênio: *Império*. Partindo do pós-estruturalismo (principalmente Foucault, Deleuze e Guattari) e da filosofia de Espinoza, Hardt e Negri realizaram uma revisão radical do marxismo para explicar o estágio atual de dominação capitalista sobre as subjetividades e como elas podem se articular para suprimir a opressão do *modus economicus* contemporâneo. O preço da reformulação das possibilidades teóricas e práticas da emancipação foi o abandono da ideia de imperialismo, substituída por aquilo que chamam de Império.

Contudo, este reposicionamento parece ter sacrificado um aspecto importante do processo de dominação política,

econômica e cultural exercido por determinados centros em escala global, que poderia ser descrito dentro dos parâmetros das noções de hegemonia e imperialismo. Não apenas isto, há uma idealização da subjetividade em fluxos que parece escamotear uma divisão epistemológica entre um “norte” dominante e um “sul” dominado, um processo chamado por Boaventura Santos de “pensamento abissal”. E é justamente tentando entender este abismo que principiaremos a investigação deste problema.

1. O pensamento abissal

O pensamento abissal é um sistema conceitual desenvolvido no ocidente que divide o mundo entre uma parte visível e outra invisível, sendo que a última fundamenta a primeira (Cf. SANTOS, 2010). O inexistente (invisível) sustenta o existente (visível), mas é excluído do universo do existente. No pensamento abissal, ambos os lados não podem se situar na mesma metade da linha que os separa. Isto provoca tensão entre regulamentação e emancipação social (no ambiente metropolitano) e apropriação e violência (no espaço colonial).

Assim, o pensamento abissal separa e radicaliza distinções, estruturando regras sociais “saudáveis” de um lado enquanto deixa o “estado de natureza hobbesiano” correr livremente do outro. A fundamentação do pensamento abissal é uma questão recursiva epistemológica e jurídica, pois sustenta-se em como o conhecimento científico e o direito foram configurados e como configuraram a modernidade a partir do século XVI.

De acordo com o pensamento de Santos, o conhecimento científico define o verdadeiro e o falso de forma universal em detrimento das formas antigas (filosofia e teologia), numa disputa entre formas científicas e não-científicas de verdade. Mas a tensão entre ciência, filosofia e teologia faz parte do conflito do lado visível e define o que pode ser considerado digno de disputa conceitual, excluindo certos elementos neste embate e deixando-os do outro lado da linha, onde não há chance mesmo de qualificá-los como verdadeiros ou falsos ao considerar que lá existem somente “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que na melhor das hipóteses, podem

tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica” (SANTOS: 2010, p. 25). Logo, há conhecimentos incapazes de se encaixar nos critérios de validação e negação segundo a ciência, filosofia e teologia ocidentais.

Santos ressalta que apesar da origem do pensamento abissal ser o processo colonial e este pensamento estar, ao menos inicialmente, restrito geograficamente na cisão clara entre o ambiente colonial e o metropolitano, a cartografia moderna atual é menos nítida: a linha persiste, mas deslocada, adentrando mesmo no que outrora era o ambiente exclusivo da metrópole – e assim a violência contra os considerados “sub-humanos” convive com as regras dos estados democráticos, conduzindo ao surgimento de uma sociedade politicamente democrática e socialmente fascista. Esta última colocação é um ponto essencial para entender a questão imperial moderna. Mas antes de prosseguir, há outro elemento relevante para acrescentar na discussão – o pensamento de Hardt e Negri (2003) sobre o Império, que passa pela problemática do biopoder e da biopolítica trazida à tona nos escritos de Michel Foucault.

2. Biopoder e biopolítica

De acordo com Foucault (2010) os regimes clássicos de soberania tinham no direito de vida e morte um dos seus principais atributos, resumido na seguinte colocação: fazer o súdito morrer ou deixá-lo viver. O direito de vida e morte seria uma forma dissimétrica de poder, pois tenderia para o lado da morte (o direito da espada). Todavia, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, transformações nas esferas jurídica e econômica fomentaram inúmeros debates sobre a validade deste tipo de direito, concluindo que, mais do que a morte, é a vida que fundamenta o direito do soberano – surgindo assim uma nova forma de soberania, a do controle disciplinar, focada no corpo enquanto elemento individual, moldado por técnicas de controle social e de trabalho.

Entretanto, a partir da segunda metade do século XVIII outra tecnologia de poder começa a emergir, que mesmo integrando a modalidade do controle disciplinar, modifica-a parcialmente enquanto sustenta-se nela para atuar em outra

escala. Não mais apenas o controle disciplinar dos corpos (homem-corpo), mas do homem vivo (homem-espécie):

[A] disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. [...] Depois da anatomopolítica do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer [...] uma “biopolítica” da espécie humana (FOUCAULT: 2010, p. 204).

A biopolítica, instaurada por uma nova dinâmica de relações de força – o biopoder – envolve processos como verificação e controle de taxas de natalidade e mortandade, juntamente com a preocupação com elementos políticos e econômicos. O biopoder inverte o polo do poder soberano, pois faz o súdito viver e deixa-o morrer, em um processo que envolve medições estatísticas de fenômenos demográficos, introduzindo assim novas instituições e mecanismos sociais racionalmente elaborados que atuam na esfera geral da população em vez de focar especificamente no nível individual. Assim, passam a coexistir duas séries: 1) corpo - organismo - disciplina - instituições; 2) população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores - Estado (Cf. FOUCAULT: 2010, p. 210).

É importante acrescentar que na formulação foucaultiana

o biopoder precisa matar para garantir a vida, e o faz selecionando suas vítimas pela institucionalização do racismo a partir de ideais evolucionistas: uma guerra não vai mais simplesmente eliminar um adversário político, mas uma raça diferente, gerando assim o racismo bélico a partir do século XIX. Para exercer o poder soberano valendo-se do biopoder, o Estado precisa ser racista. Apesar de ver a relação entre racismo e biopoder também nas ideologias de esquerda, Foucault associa o surgimento da biopolítica ao liberalismo econômico, entendido por ele de forma ampla como uma autolimitação da razão governamental em detrimento de uma racionalidade de mercado aplicada a esferas que, nos tipos anteriores de poder, eram da tutela do Estado ou do soberano – ou seja, a adoção pelo Estado da racionalidade mercantil, vista como *natural*, como limite e horizonte de atuação política (Cf. FOUCAULT: 2008).

Contudo, Boron (2005) afirma que na revelação da dinâmica do biopoder, Foucault, mais do que fazer uma descoberta extraordinária, fez a descrição de algo já percebido por pensadores como Rousseau e Tocqueville, podendo até mesmo ser remetido à antiguidade grega; por isto é interessante resgatar um trecho escrito por Durkheim, também evocando, décadas antes de Foucault, a ideia de renúncia do Estado diante da racionalidade do mercado:

Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias como as leis físicas e a fazer deste axioma a base duma ciência. Para eles, é tão impossível que a concorrência, pouco a pouco, não nivele os preços e o valor das mercadorias não aumente quando a população cresce, como os corpos não caírem segundo a vertical, os raios luminosos não se refractarem quando atravessam meios de densidade desigual. Quanto às leis civis, que os soberanos estabelecem ou que as assembleias votam,

devem apenas exprimir, sob uma forma sensível e clara, essas leis naturais; mas não as podem nem criar, nem modificar. Não se pode, por decreto, atribuir valor a um produto que o não tem, que não satisfaz qualquer necessidade e, além disso, todos os esforços dos governos para modificar a seu bel-prazer as sociedades são inúteis quando não são negativos; assim, é preferível que se abstenham. A sua intervenção só pode ser prejudicial; a natureza não tem necessidade deles. Ela segue sozinha o seu curso, sem que seja necessário ajudá-la ou forçá-la [...] (DURKHEIM: 1975, p. 78).

De qualquer maneira, Foucault (2008) afirma que razão liberal faz ressurgir no século XIX o princípio imperial, mas não sob a forma de um império no sentido tradicional (um gigantesco Estado-nação), e sim sob a rubrica do imperialismo, impulsionado pela livre concorrência entre os indivíduos e as empresas.

3. Imperialismo, império e hegemonia

O que se pode entender por imperialismo? Esta definição pode ser bastante útil:

[...] “imperialismo” significa a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante que controla um território distante; “colonialismo”, que é quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implementação dos assentamentos em território distante. Como Michael Doyle coloca: “Império é uma relação, formal ou informal, na qual um estado controla a soberania política

efetiva de outra sociedade política. Pode ser instituído pela força, por colaboração política, por dependência econômica, social ou cultural. Imperialismo é simplesmente o processo ou política de estabelecimento ou manutenção de um império”. Em nossa era, o colonialismo direto está amplamente extinto; imperialismo [...] subsiste onde sempre esteve, em um tipo de atmosfera cultural e também em práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais específicas (SAID: 1994, p. 9. Tradução nossa).

Se por um lado a distinção metrópole/colônia existe implicitamente no imperialismo e permite fazer uma ligação dele com a fundamentação do pensamento abissal de Santos, como isto se relaciona com o que Michael Hardt e Antonio Negri chamam de Império? Surpreendentemente, os autores dissociam Império do imperialismo: eles apontam o declínio da soberania do Estado-nação e a incapacidade dele em regular as instâncias econômicas e culturais, enquanto o imperialismo pressupõe plena soberania do Estado-nação: “O imperialismo era, na realidade, uma extensão da soberania dos Estados-nação europeus além de suas fronteiras” (HARDT; NEGRI: 2001, p. 12). O Império, na concepção de ambos, não possui fronteiras, e, por isto, seu poder não tem limites. É um regime que domina todo o espaço, porém não se fundamenta historicamente a partir da conquista e sim como uma ordem que elimina a História, anulando também a fronteira temporal, alçando-se desta maneira fora do alcance da História ou, em uma variante, como culminação do processo histórico. Por fim salientam:

O Império não só administra um território com sua população, mas também cria o próprio mundo que ele habita. Não apenas regula as interações humanas como

procura reger diretamente a natureza humana. O objeto do seu governo é a vida social como um todo, e assim o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder. Finalmente, apesar de a prática do Império banhar-se continuamente em sangue, o conceito de Império é sempre dedicado à paz – uma paz perpétua e universal fora da História (HARDT; NEGRI: 2001, p. 15).

Hardt e Negri (2001; 2003) bebem na fonte de Foucault, mas enxergam resquícios do pensamento estruturalista no francês, impedindo-o de perceber as multiplicidades e os fluxos que fundamentam as subjetividades. Para suprimir isto, ambos valem-se das ideias de Deleuze e Guattari para explicar a dinâmica do Império, fazendo uma crítica ao marxismo tradicional enquanto buscam novas potências para o pensamento marxista no ambiente pós-moderno – levando-os a constatar a necessidade de um novo método em relação ao utilizado por Marx, já que o capitalismo atual estaria bastante modificado em relação ao do século XIX.

Para Hardt e Negri (2003) o problema da historicidade segundo Marx em relação à historicidade da pós-modernidade é de que agora há uma ontologia social (fragmentada, descontínua, baseada no excedente de imaterialidade) que se tornou biopolítica: existe na contemporaneidade um *telos* interno, para a subjetividade. A História é empurrada “por dentro” (i.e., subjetivamente) – e como consequência, produzir a si seria produzir o mundo. Mas esta nova constituição da História é não-linear, seguindo uma estrutura que integra, isomorficamente, rede-sociedade-pensamento em processos relacionais não-deterministas.

Portanto, para Hardt e Negri não há distinção entre estrutura e superestrutura: a nova configuração do trabalho e da exploração altera a lei do valor, pois a experiência de antagonismo, que em Marx era baseada no princípio de que a crise provocada pela exploração e divisão de trabalho é o

móvel do sistema, passa a ser moldada pela biopolítica. Isto tem implicações profundas, visto que a cooperação criativa no trabalho revela fatores além do custo de produção direto influenciando o valor – incluindo aí a própria linguagem. O comum – a relação de codependência entre seres humanos singulares, capaz de permitir ações solidárias de criação, apropriação e manutenção de determinados espaços políticos, econômicos e sociais – é passível de ser valorizado e conseqüentemente agrega valor para o capitalista. Logo, o capitalismo financeiro comum, não produtivo, muda as características tradicionais do capitalismo enquanto preserva-o para o futuro. E se o dinheiro passa a representar o comum, então a exploração não é mais do tempo de trabalho, mas do tempo de vida.

É desta forma que para Hardt e Negri (2003) o valor do trabalho se apresenta como biopolítica, pois viver equivale a produzir. O fetichismo da mercadoria se amplia: circulações, marcas e terceirizações o constituem. Diante deste quadro mais complexo, não-linear, subjetivo, Negri e Hardt recusam o utopismo “ingênuo” de Marx, mas não sua potência constitutiva. O capitalista pode se apropriar do comum feito pelos trabalhadores e até se valer do biopoder como controle da cooperação e do comum para colocá-lo em subordinação hierárquica, gerando desta maneira o “novo pobre” (isto é, aquele excluído deste *bios* social do comum). Entretanto, se a subjetividade é a potência de criatividade do comum, de inovação para o capitalista, é também o que permite o pobre, o trabalhador, o excluído, se insurgir, formando as Multidões capazes de se contrapor ao Império.

Por sua vez, Boron (2005) discorda frontalmente das posições de Hardt e Negri, elencando uma série de motivos para reafirmar que o imperialismo, na vertente tradicional, longe de deixar de existir continua a pleno vapor, e particularmente critica o descaso de ambos com obras que analisam o fenômeno imperialista. A acusação dele de interpretação inadequada da parte de Hardt e Negri sobre a fase atual do capitalismo remete a algo essencial na teoria marxista: a questão da base, da superestrutura e da determinação.

Na interpretação da realidade produtiva e social do marxismo, existe uma base (estrutura) determinante e uma

superestrutura determinada. Mas Williams (2011) toma uma rota diferente de análise ao discutir a complexidade do termo-chave: “determinação”. Em Marx a determinação surge a partir das próprias atividades humanas, e não em por uma força transcendente ou consciência abstrata. O termo, seja por uso social ou por herança teológica, implica a fixação de limites ou o exercício de pressões e controles – é este último sentido que predomina nas análises culturais marxistas.

Segundo Williams, pensa-se a superestrutura como reflexo, imitação ou reprodução da realidade da base – mas se assim for, em muitas práticas culturais reais tal correspondência não pode ser feita. Para resolver este dilema, alguns apelam ao conceito de “defasagem”, como se alterações da base afetassem os níveis culturais em diferentes ritmos, mais ou menos intensos, mais ou menos rápidos. Também se fala de influência “indireta” em relação a certos tipos de atividade cultural que seriam mais distantes das atividades econômicas primárias. Esta reconsideração levou à introdução da ideia de “mediação” – uma relação não de mero reflexo ou reprodução, e que ocorre de maneira ativa. Disto isto, é igualmente importante avaliar o que se entende por “base”:

Em muitos usos da proposição da base e da superestrutura [...] “a base” passou a ser virtualmente como um objeto ou, em casos menos toscos, de maneiras essencialmente uniformes e usualmente estáticas. “A base” é a existência real do homem. “A base” são as relações reais de produção que correspondem a uma fase do desenvolvimento das forças produtivas materiais. “A base” é um modo de produção em determinado estágio de seu desenvolvimento. Tomamos e repetimos proposições desse tipo, mas o seu uso é bastante divergente da ênfase de Marx nas atividades produtivas em relações

estruturais específicas que constituem o alicerce de todas as outras atividades. Pois enquanto uma determinada fase do desenvolvimento da produção pode ser descoberta e especificada por meio da análise, ela nunca é, na prática, uniforme ou estática. De fato, uma das proposições centrais do sentido da história em Marx é a de que existem contradições profundas nas relações de produção e nas consequentes relações sociais (WILLIAMS: 2011, p. 46).

Assim, Williams afirma que base é um *processo*, e não um *estado*, e as práticas culturais da superestrutura não seriam meros reflexos ou reproduções especificamente dependentes. Williams crê que a noção de Marx do trabalho produtivo conduz a um beco sem saída, pois estreita o campo de atuação da cultura, distanciando-a da produção, principalmente se levarmos em conta a seguinte proposição: “a coisa mais importante que um trabalhador produz é sempre ele mesmo, tanto na condição específica de seu trabalho quanto na ênfase histórica mais ampla dos homens produzindo-se a si mesmos e a sua história” (WILLIAMS: 2011, p. 48). Se a ideia de base implicar um sentido amplo de forças produtivas, certos elementos vistos como superestruturais passam a ser entendidos como “forças produtivas sociais vitais” e portanto, fazem parte da estrutura.

Williams também salienta como a noção de totalidade social torna difusa a divisão entre estrutura e superestrutura. Contudo, esta ideia pode facilmente se desviar da colocação marxista de que existem relações de determinação, escamoteando a questão das classes sociais e da intencionalidade. Ademais, Williams admite que o apelo à distinção base/estrutura permite ao menos vislumbrar a natureza de certos elementos culturais, jurídicos ou ideológicos como originados no interesse de dominação de classes específicas.

O problema da dominação é importante pois, segundo Marx e Engels (1998) o homem é um produto histórico, fruto da indústria, do Estado e da sociedade, e não uma essência imutável;

portanto, não haveria distinção entre o histórico e o natural. Porém, a crença em tal distinção permite a classe dominante ser o poder dominante, pois quem domina materialmente a sociedade também a domina espiritualmente, já que aqueles que controlam a produção material também dispõem dos meios de produção intelectual. Nesta perspectiva cada época cria suas próprias ideologias e classes sociais, e a classe determina um modo de vida e visão de mundo que tende a ser “naturalizado”. Para os pais do comunismo, esta dinâmica histórica na Europa gera a grande indústria, reconfigurando o comércio mundial e local: a relação entre operário e capitalista se reflete mesmo na relação das nações menos industrializadas com as mais.

Outra apreciação holística das relações humanas é pela ideia de hegemonia:

Pois a hegemonia supõe a existência de algo verdadeiramente total, não apenas secundário ou superestrutural, como no sentido fraco de ideologia, mas que é vivido em tal profundidade, que satura a sociedade a tal ponto e que, como Gramsci o coloca, constitui mesmo a substância e o limite do senso comum para muitas pessoas sob sua influência, de maneira que corresponde à realidade da experiência social muito mais nitidamente do que qualquer noção derivada da fórmula de base e superestrutura [...]. E, ao contrário das noções gerais de totalidade, a hegemonia possui a vantagem de enfatizar, ao mesmo tempo, a realidade da dominação.

[...] Temos de enfatizar que a hegemonia não é única; ao contrário, suas próprias estruturas internas são muito complexas e devem ser renovadas, recriadas e

defendidas de forma contínua; pelo mesmo motivo, podem ser constantemente desafiadas e, em certos aspectos, modificadas (WILLIAMS: 2011, p. 51-52).

Para Williams a análise marxista tem sucesso em falar das transformações históricas que envolvem mudanças do sistema produtivo (como, por exemplo, entre feudalismo e mercantilismo), mas peca quando trata as diversas fases existentes *dentro* de dada época. Parece que o mesmo pecado foi cometido por Hardt e Negri na maneira de fundamentar a fase atual do capitalismo sob a rubrica de Império, principalmente na tentativa de apontar para uma (in)determinação difusa temporal e espacial, focada no aspecto comunal da financeirização do capitalismo e na subjetividade. Há boas evidências de categorias analíticas mais tradicionais ainda darem conta de muitos aspectos da realidade social ao apontar a existência de uma centralização hierárquica bastante definida no jogo político internacional, apesar do caráter desterritorializado e imaterial da economia global. O fato de existirem *hegemonias*, ou confronto e contradição dentro de certo pensamento hegemônico não significa dizer que não há centro(s) definido(s).

A crítica de Boron (2005) não é pela falta de ousadia de Hardt e Negri em propor uma teoria nova e radical sobre a dinâmica do capital e da dominação e da resistência, mas sim por considerar que o caráter diáfano, não-linear, imaterial, desterritorializado, eminentemente simbólico e subjetivo do Império é tudo menos sinal da falência do imperialismo. Lembrando como a campanha dos EUA contra o Iraque após o 11 de setembro ocorreu sob o pretexto de que havia armas de destruição em massa e colaboração de Bagdá com Osama Bin Laden, Boron é extremamente categórico sobre a motivação do conflito: “Não há nada ‘desterritorializado’ e imaterial aí. É a velha prática de conquista e saque repetida pela enésima vez pelos mesmos velhos atores com novos uniformes com algumas inovações técnicas. Essencialmente, a mesma história consagrada de imperialismo” (BORON: 2005, p. 12. Tradução nossa).

No limite, para Boron a leitura da situação contemporânea feita por Hardt e Negri termina por comprometer o próprio esforço de emancipação que eles buscam ao falar das Multidões: se estas não forem capazes de entender a dinâmica das relações de dominação, seja pelo governo ou pelo capital, como podem se libertar? E, igualmente importante, essas Multidões parecem ter um perfil bastante definido, pois se formam nas estruturas sociais do capitalismo metropolitano principalmente a partir daqueles que sofrem os efeitos deletérios da globalização neoliberal, e não da massa migrante despossuída do Terceiro Mundo como esperam Hardt e Negri (Cf. BORON: 2005, p. 18-19).

Não se fala, portanto, de um movimento de emancipação feito pelos que estão do “lado de lá” da linha do pensamento abissal, nem de quem faz parte do invisível (por mais que a linha tenha se contraído e invadido o espaço da metrópole). Há bons motivos para crer, que mesmo com as melhores intenções, as colocações de Hardt e Negri não conseguiram se desvencilhar da posição “nortista”, excluindo epistemologicamente o “sul”:

[...] quase todas as citações são tiradas de livros ou artigos publicados dentro dos limites do *establishment* acadêmico franco-americano. A literatura considerável sobre o imperialismo e o funcionamento do sistema imperial produzido na América Latina, Índia, África e outras partes do Terceiro Mundo sequer recebem uma nota de rodapé [...]. Não surpreende, assim, que este empreendimento ofereça uma visão do império de cima, de seu estrato dominante. Uma visão parcial e unilateral, desta forma, incapaz de perceber a totalidade do sistema e de contabilizar suas manifestações globais além do que, presumivelmente, ocorre nas costas do Atlântico Norte (BORON: 2005, p. 23-24. Tradução nossa).

Considerações finais

Para Santos (2010), a resistência política deve ser também uma resistência epistemológica, e a crítica não deve se contentar apenas em gerar alternativas, mas ir além, criar um pensamento pós-abissal: é necessária uma *ecologia dos saberes* para fundamentar a reação e permitir verdadeiramente uma epistemologia do Sul. “É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos [...] e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia” (SANTOS: 2010, p. 44-45). Não é por acaso que Santos enxerga nos movimentos indígenas sul-americanos a manifestação mais convincente da emergência do pensamento pós-abissal.

Se este critério realmente é indispensável para a resistência e emancipação, Hardt e Negri falharam ao construir uma crítica justamente por se pautarem a partir daquilo que o norte contra-hegemônico *supõe* como uma forma de resistência epistemologicamente válida, não elaborando assim um programa emancipatório realmente inclusivo que levasse em conta experiências plurais “além da linha” para realizar efetivamente uma ecologia dos saberes.

Pode-se questionar se Santos não é por demais otimista diante do leviatã político, jurídico e econômico que ameaça de epistemicídio os imaginários e ações dos invisibilizados pelo pensamento abissal e a capacidade destes em fundamentar a epistemologia da ecologia dos saberes, ou até mesmo se é possível delimitar tão facilmente uma linha separando os cosmopolitas subalternos do centro metropolitano. Mas se Hardt e Negri erram em desconsiderar a existência do imperialismo e caíram na armadilha de criar um pensamento essencialmente “nortista”, potencialmente minando a própria proposta libertária, é errôneo declarar que eles não tenham abordado problemas relevantes ou não tenham dito coisas importantes sobre o capitalismo tardio que não tenham valor para a ecologia dos saberes – afinal, longe de ser excludente, o “pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir” (SANTOS: 2010, p. 43).

Referências

BORON, Atilio. *Empire and imperialism: a critical reading of Michael Hardt and Antonio Negri*. London: Zed Books, 2005.

DURKHEIM, Émile. *A ciência social e a acção*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, Michael; Negri, Antonio. Traços marxistas. *In*: NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre o império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *Império*. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SAID, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Unesp, 2011.

Direitos humanos: uma nobre fábula?

David G. Borges

No terceiro livro d'A *República*, Platão advoga em prol daquilo que chamou de “mentira nobre” (*γενναῖον ψεῦδος*, *gennaion pseudos*): uma fábula criada para tornar a sociedade mais coesa e justificar a estratificação social (PLATÃO, 2006; livro III, 414c-415c□); esta serviria como mito de fundação de Calípole (*Καλλίπολις*, *Kallipolis*), a sociedade utópica descrita pelo filósofo ateniense na obra supracitada.

De modo similar, a noção de direitos humanos, conforme normalmente apregoada pelo senso comum, serve ao mesmo propósito. Trata-se de um mito de fundação do ocidente contemporâneo; tem por objetivo aumentar a coesão das sociedades por ela influenciadas; justifica estratificações sociais; e, por fim, trata-se de uma “mentira nobre” na medida em que apregoa o multiculturalismo ao mesmo tempo em que é, em seu núcleo, incompatível com o mesmo. Nas linhas seguintes exploraremos algumas dessas afirmações, que provavelmente serão tidas como escandalosas à primeira vista.

Direitos humanos: mito fundador do ocidente contemporâneo

O conceito de direitos humanos se desenvolveu lentamente ao longo da história. Embora civilizações passadas tivessem sistemas específicos de normas sociais (com variados graus de complexidade) que, em alguns casos, garantiam proteções específicas aos seus membros, estes eram inerentes às suas instituições e práticas, não possuindo pretensão de universalidade, ou seja, de que fossem estendidos para toda a humanidade. Alguns documentos que são apontados como precursores da noção contemporânea de direitos humanos não podem ser compreendidos como tal quando submetidos a um escrutínio rigoroso. A Constituição de Medina (622), por exemplo, permitia a liberdade de crença desde que os cidadãos *seguissem os crentes*, isto é, os muçulmanos (FITZPATRICK; WALKER, 2014; págs. 113-115). A *Magna Carta* do rei João Sem-Terra (1215) protegia os barões rebeldes de prisões ilegais,

mas a justificativa para a presença de tal garantia não era algum abstrato direito do cidadão inglês de não ser preso e condenado arbitrariamente, e sim uma forma de tentar debelar a guerra civil entre as facções leais à coroa e as rebeldes (CARPENTER, 1990; TURNER, 2009).

Muitos especialistas apontam que aquilo que conhecemos hoje pelo rótulo de direitos humanos desenvolveu-se a partir das convoluções sociais geradas pela renascença, pela reforma protestante e pelo desenvolvimento da noção de “direito natural” pelos primeiros autores liberais. É o posicionamento, por exemplo, de Micheline Ishay:

O nascimento do universalismo secular tomou a forma de um assalto ao edifício intelectual e político do Catolicismo Romano. Esta estrutura, aparentemente inexpugnável durante a Idade Média, entrou em colapso sob os golpes do Renascimento e da Reforma Protestante, abrindo espaço para a emergência do pensamento humanista. A ética cristã, então, transformou-se de uma dócil dependência no conhecimento revelado para uma adesão à liberdade religiosa e à liberdade de pensamento em geral. Simultaneamente, o autoritarismo feudal fundamentado na inspiração divina dobrou-se ao conceito moderno de estado-nação, justificado pela sua proteção dos direitos naturais e individuais. A economia monopolista feudal deu espaço ao mercantilismo e, posteriormente, a livre-mercados baseados no direito individual à propriedade privada. Finalmente, uma tradição religiosa que frequentemente sancionou matanças impiedosas e

arbitrárias foi confrontada com leis cuja premissa era o direito do indivíduo à vida, e com a insistência de que mesmo a guerra deve se dar conforme padrões universais de justiça.

Com essas transformações, uma versão secularizada da ética judaico-cristã concedeu-se ao desenvolvimento de um amplo discurso liberal sobre direitos humanos, um discurso que moldou o pensamento contemporâneo⁸⁶ (ISHAY, 2004; pág. 64).

Devemos recordar que John Locke, tido como o pai do liberalismo, defende, em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, que todos os homens são “iguais e independentes” (cap. II, §6), assim como “absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem” (cap. II, §4). Ele também afirma que “toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens” (cap. II, §6). Sua posição tem como ponto de partida a visão cristã a respeito da origem da humanidade: “todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço” (LOCKE, 2006; cap. II, §6)□.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas em 1948, parece, em muitos trechos, uma repetição do texto de Locke. Em seu primeiro artigo, “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. No terceiro, “todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. No décimo sétimo, “todo ser humano tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros” e “ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade” (UN, 1948). Existem, obviamente, inúmeras outras semelhanças; porém, o que importa para a

linha de argumentação que seguiremos neste texto é que os assim chamados “direitos humanos” são uma noção criada pela sociedade ocidental com base em valores cristãos laicizados. Não é difícil imaginar como o Decálogo bíblico, em especial quanto aos mandamentos de “não matarás” e “não roubarás”⁸⁷, foi continuamente adaptado e reescrito ao longo da história a ponto de gerar o conceito de “direito natural”, que resultou, séculos depois, no texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos – independente desses direitos serem entendidos atualmente como naturais ou positivos.

Há, porém, um problema. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, assim como o próprio conceito de garantias coextensíveis a toda a humanidade, pressupõe universalidade. Todos os indivíduos, em qualquer país e a qualquer tempo, independentemente de sua filiação cultural, as possuiriam. Se o próprio conceito é fruto de valores ocidentais, sendo estes majoritariamente formados pelos valores da ética cristã colocados em linguagem laica, infere-se que a noção de direitos humanos pretende universalizar um modelo ético caracteristicamente ocidental; notadamente, centrado no pensamento filosófico europeu. Trazendo consigo, inclusive, uma posição específica a respeito da propriedade privada.

Isso é, obviamente, incompatível com um genuíno multiculturalismo, pois este, por definição, pressupõe a não-hierarquização entre diferentes culturas ou conjuntos de valores e práticas estabelecidos na práxis coletiva. Ao se adotar a ética ocidental, cristã e eurocentrada, em detrimento de outros modelos éticos existentes e pretender universalizá-la, automaticamente ocorre uma hierarquização que põe conjuntos alternativos de comportamentos e hábitos em plano secundário. As consequências não se restringem apenas aos atuais choques culturais entre ocidentais e imigrantes muçulmanos nos países europeus; as populações tradicionais das Américas, por exemplo, também não estão sendo adequadamente representadas pelo ideário liberal. O mesmo pode ser dito a respeito de alguns grupos populacionais dos demais continentes.

87 Ver Êxodo 20:2-17 e Deuteronômio 5:6-21. É importante notar, também, como o conceito de “família” que consta no documento da ONU é similar ao apregoador por determinados grupos políticos cristãos.

É curioso como não só a Declaração Universal dos Direitos Humanos mas também a maior parte dos discursos populares sobre esse conceito pregam a multiplicidade cultural, apesar de “direitos humanos”, como visto anteriormente, ser uma produção do modo de pensar ocidental europeu. Mesmo o histórico da formulação da Declaração indica isso: após a barbárie promovida pelas duas guerras mundiais e a constatação de que a Carta das Nações Unidas não era suficiente para evitar novas escaramuças de intensidade semelhante, foi necessário que os países industrializados do ocidente se autojustificassem perante as outras nações afetadas pelo conflito, reinventando-se no processo para evitar que suas culturas fossem julgadas pelo restante do globo como propensas à produção de selvageria maciça através do uso de tecnologia fabril.

Um conhecido intérprete da contemporaneidade, Gianni Vattimo, aponta que a tradição metafísica (que, como sabemos, caracteriza o ocidente) é uma forma de “pensamento violento”, com a pretensão de atingir categorias universais, gerais e soberanas, e com um “culto” à *arché* (ἀρχή). Segundo ele, as categorias metafísicas ocidentais devem ser “enfraquecidas” ou “liberadas de sua potência excessiva”. Tal “enfraquecimento do Ser” levaria a uma gradual redução da violência, através da passagem a regimes políticos mais inclusivos e da adoção progressiva dos ideais de secularização, pluralismo e tolerância (VATTIMO, 1993, pág. 5). Meu entendimento é de que o autor italiano está apenas parcialmente correto. Me parece que a noção tradicional de direitos humanos é, ela própria, parte do pensamento metafísico (ou “pensamento forte”) por tentar impor a todo o globo a ideia de que existe um valor intrínseco no simples fato de ser um membro da espécie humana: nesse sentido, uma *arché*, cujas origens podem ser traçadas até Protágoras, passando por Kant e Descartes⁸⁸. No entanto, o

88 Respectivamente, o famoso sofista da antiguidade que pregava que “o homem é a medida de todas as coisas”; o filósofo prussiano do séc. XVIII que afirmava que temos deveres morais para com os outros indivíduos por todos os seres humanos serem dotados de razão (e conseqüentemente, todos são fins em si mesmos) (KANT, 2008); e o filósofo francês do séc. XVII que, através da formulação do *cogito*, colocou o homem como centro da metafísica e da epistemologia, tornando o sujeito a única possibilidade de impedir o ceticismo e, conseqüentemente, a primeira certeza dos

“enfraquecimento” da mesma não necessariamente leva a um aumento da tolerância e à diminuição da violência, por razões que serão explicadas adiante.

Eis, em suma, as razões pelas quais nos referimos à concepção de direitos humanos como “mito fundador do ocidente contemporâneo”. O modelo de sociedade no qual atualmente vivem os cidadãos dos países do oeste europeu e da América anglo-saxã, amplamente imitado em outras regiões do planeta devido à influência militar, econômica e política destas nações, seria impossível caso as civilizações em questão não tivessem estabelecido uma tábua de valores que as unisse após a Segunda Grande Guerra, evitando a destruição mútua ao direcionar seus ímpetus intervencionistas e imperialistas para outras nações, aquelas que a partir de então passaram a ser rotuladas como “antidemocráticas”, “anti-humanistas”, “atrasadas” ou com expressões de teor equivalente. É notório que, quando as potências do ocidente desejam “levar a democracia” a alguma região do globo que segue valores sociais distintos, isso resulta em uma intervenção militar violenta “em prol” dos direitos humanos. Não é logicamente compreensível como empilhar ainda mais corpos pode ser benéfico para a paz ou para o aprimoramento das condições de vida de algum local.

Deste modo, direitos humanos e multiculturalismo são incompatíveis pelo primeiro termo ser produto de uma cultura específica e com influências políticas e religiosas visíveis e bem delineadas. Uma forma de “pensamento forte”, para nos apropriarmos dos termos de Vattimo; parte metafísica do modo ocidental de compreender o mundo, ironicamente presente em uma era tida como “pós-metafísica”. Obviamente, a maioria das pessoas não se apercebe da incompatibilidade entre os dois termos dessa equação ético-política. Em geral, a fim de tentar efetuar a compatibilização entre ambos, um deles costuma ser ressignificado, esvaziando-se de seu significado original. Vejamos o que ocorre em cada um dos casos.

Esvaziando-se “multiculturalismo”

Uma das estratégias cognitivas para conciliar a contradição entre direitos humanos e multiculturalismo sistemas filosóficos que o sucederam (DESCARTES, 2004).

reside no enfraquecimento deste último conceito. Surge um “multiculturalismo fraco”, hipócrita, no qual somente traços culturais compatíveis com os valores sociais vigentes são tolerados. O apóstolo da diversidade, do alto de sua autoproclamada tolerância e sem perceber a contradição, afirma que diversas culturas devem coexistir pacificamente em nossa sociedade, desde que elas sejam compatíveis com os valores ocidentais: religiões não-cristãs podem estar presentes, com a condição de que, por exemplo, as mulheres muçulmanas não usem vestimentas típicas do islamismo⁸⁹; os índios Yanomami são vistos por parte da população como um povo de sabedoria ancestral, mas essas mesmas pessoas não buscam compreender os motivos para a prática de infanticídio nas tribos desta etnia⁹⁰; a liberdade de expressão é assegurada, a menos que os discursos emitidos no espaço público questionem o funcionamento do sistema econômico ou o conservadorismo moral e religioso⁹¹.

89 Recentemente, na França, uma mulher muçulmana que frequentava uma praia trajando um “burkini” – uma espécie de burka desenvolvida especificamente para ser usada nestes locais – foi abordada por policiais que exigiram, em nome da laicidade no espaço público, que a mesma se despisse. Para maiores informações, ver MORIN, 2016.

90 Segundo Bruce Albert, “casos de ‘infanticídio’ ocorriam tradicionalmente entre os Yanomami logo após o parto, quando o recém-nascido encontrava-se acometido por uma grave malformação ou deficiência de desenvolvimento; mas também, mais raramente, quando a mãe não tinha condições normais de amamentar e de cuidar de seu bebê” (ALBERT, 2011).

91 No Brasil, é notória a tentativa de censura promovida pelo projeto de lei 867/2015, do senador Magno Malta, intitulado “Programa Escola sem Partido”. Sob a alegação de que é necessário proteger os estudantes da suposta “doutrinação” realizada por professores que analisam criticamente mazelas como os ônus sociais do sistema capitalista ou o crescente fanatismo religioso na sociedade brasileira, o projeto visa proibir os docentes, através de policiamento ideológico, de abordarem temas “polêmicos” durante sua atividade profissional, tais como: questões de gênero, sexualidade, religião, economia política, e assim sucessivamente. Desde sua apresentação, o projeto foi descrito como “macartismo” por diversos intelectuais e associações de classe. É opinião do autor deste artigo, manifestada em seminários ocorridos no ano de 2014, que o referido projeto de lei é decorrente de um fenômeno mais profundo, similar ao “red scare” ocorrido nos EUA em duas fases durante o século XX, mas que não se limita ao assim chamado macartismo, e que desabrochou no Brasil pela conjuntura criada pouco antes das revoltas populares de 2013 – tendo sido,

Cria-se, então, um “multiculturalismo conservador”, visto que, além de não afetar o *status quo*, o que seria esperado em uma sociedade realmente plural, coopera para sua manutenção por se converter em discurso puramente ideológico e entorpecente⁹².

Note-se que essa interpretação é diametralmente oposta à de Vattimo. Para o autor italiano, o enfraquecimento de certos conceitos nas sociedades contemporâneas resulta em uma diminuição dos conflitos e promove o humanismo. A interpretação exposta aqui é de que o enfraquecimento da noção de multiculturalismo *fomenta* conflitos, ao invés de evitá-los ou mitigá-los, por gravitar de forma acessória em torno do núcleo ideológico duro da classe dominante.

O que seria esse “núcleo duro”? A similaridade com os termos usados pelo epistemólogo húngaro Imre Lakatos é proposital. Em sua análise de como se dá o progresso da ciência, Lakatos atentou para a existência daquilo a que chamou de “programas de pesquisa”: um conjunto de teorias e técnicas amplamente aceitas e utilizadas pela comunidade acadêmica, que se caracterizam por ter um “núcleo duro”, ou seja, ideias consideradas inquestionáveis e irrefutáveis, e uma série de “hipóteses acessórias” (ou “auxiliares”), que funcionariam como um cinturão protetor do núcleo. As hipóteses auxiliares são acréscimos interpretativos que lidam com divergências experimentais ou com dados não explicados, mas sua utilização é restrita a esses casos e, conseqüentemente, podem ser descartadas caso isso seja necessário para garantir a irrefutabilidade – ou a sobrevida – do núcleo teórico (LAKATOS; WORRALL; CURRIE, 1980). É possível que esse mesmo raciocínio, com suas categorias, possa ser aplicado à política, à ética e, principalmente, à ideologia. Supondo-se que o “núcleo duro” ideológico das potências ocidentais seja composto por

inclusive, relevante para a cooptação dos movimentos revolucionários das Jornadas de Junho pela direita conservadora. Para maiores informações, ver BORGES; CEI, 2015.

92 Preferimos o termo “entorpecente” a “alienante” por considerarmos que “alienar” remete à ideia de separação, o que não é o caso. O que o multiculturalismo fraco promove é uma cegueira no pensamento crítico, que é melhor traduzida pela noção de torpor.

dois elementos, a saber, pelo sistema financeiro internacional⁹³ e pelos modelos representativos democráticos e republicanos⁹⁴, a ideia de heterogeneidade cultural faria o papel de uma “hipótese acessória” que pode ser abandonada ou modificada quando for necessário proteger o núcleo.

E isto é precisamente o que acontece: a pluralidade é tolerada enquanto se mostra útil para o *status quo*. Elementos “exóticos” de outros países, culturas ou etnias são apropriados pelas sociedades ocidentais como *produtos ou serviços curiosos e/ou exclusivos*, tornando-se, assim, fonte de lucro para os que os fornecem; meio de identificação e de fomento à coesão interna entre grupos adeptos ou entusiastas daquele exotismo; e, obviamente, elemento demarcatório de posições sociais, já que nem todos terão acesso ao mais recente modismo cosmopolita. Mas é possível pensar em casos distintos. O respeito e o apoio aos imigrantes ou a povos tradicionais, por exemplo, torna-se frequentemente plataforma política de inúmeros demagogos em seus discursos pré-eleitorais, mas é algo imediatamente descartado se a xenofobia lhes garantir a possibilidade de obtenção de mais votos. Como é facilmente perceptível, o sistema político-econômico predominante nas sociedades ocidentais se beneficia enormemente dessa atenuação do multiculturalismo e, pode-se suspeitar, de outros conceitos “mitigados” pelo pensamento pós-moderno.

Nesse sentido, ao se tentar compatibilizar a tensão existente na relação entre direitos humanos e multiculturalismo enfraquecendo-se o segundo termo, corre-se o risco de promover uma falsa diversidade, uma “alteridade de fachada” que, ao invés de resistir à homogeneização cultural, acaba por promovê-la sub-repticiamente, protegendo o núcleo duro do modo de pensar ocidental e eurocêntrico. Valores ocidentais relativos ao modo de organização político-social e de produção

93 O atual estágio de funcionamento da economia mundial já foi chamado de “capitalismo tardio” pelos frankfurtianos, “capitalismo recente” por Fredric Jameson e “neocapitalismo” por Jacques Derrida. Apesar das nuances contidas em cada uma dessas expressões, a terminologia pouco importa à discussão proposta aqui.

94 A melhor descrição do funcionamento dos mesmos parece ter sido feita por Robert Dahl ao criar o conceito de “poliarquia”. Para maiores informações, ver (DAHL, 2012).

econômica (o “núcleo duro”) seriam promovidos sob o disfarce de diversidade estética⁹⁵ (as “hipóteses acessórias”).

Obviamente, há uma segunda possibilidade: realizar a compatibilização cognitiva dos elementos que se excluem mutuamente pelo esvaziamento do primeiro termo, ou seja, da própria idéia de “direitos humanos”.

Esvaziando-se “direitos humanos”

A segunda estratégia cognitiva para evitar o choque entre os termos autoexcludentes que estamos analisando aposta na ressignificação do conceito de “direitos humanos”, de modo que ele perde seu caráter universal. Apenas alguns grupos ou indivíduos possuiriam o privilégio de ter todos os seus direitos respeitados. Isso exige uma hierarquização dos sujeitos, pulverizando a sociedade em nichos específicos – guetos culturais. O pertencimento a um determinado nicho torna-se fator de diferenciação para a obtenção de direitos.

De modo geral, tal fenômeno costuma adquirir a forma de discursos moralizantes: a expressão “direitos humanos para humanos direitos”, muito usada no Brasil, é um exemplo. Segundo tal máxima, criminosos não precisariam ter seus direitos respeitados porque teriam renunciado a eles no momento em que optaram por transgredir as leis. Outro caso frequente é a culpabilização das vítimas de estupro: mulheres que sofreram violência sexual em determinadas circunstâncias (alcooolizadas, trajando roupas curtas, andando por locais perigosos, etc.) teriam contribuído para a ocorrência do fato – sua “transgressão” à moral e aos costumes populares (uma idealização machista do comportamento feminino) é entendida como cessão tácita do seu direito de negar os avanços sexuais de um homem. “Ela provocou”, é o que dizem.

Essa versão enfraquecida do conceito de direitos humanos, na qual a pretensão de universalidade é descartada, explica, entre outros fenômenos, a seletividade penal, a desproporcionalidade punitiva, o acesso desigual a certos

95 Obviamente o termo está sendo utilizado em sentido bastante amplo. Mesmo supostas variações éticas ou morais entre indivíduos de uma sociedade ocidental são de cunho puramente estético, tendo em vista que todos seguem à moralidade imposta pelo núcleo ideológico duro do sistema, ainda que tentem negá-lo.

bens e serviços (incluindo aqueles fornecidos pelo estado) e a dificuldade encontrada por minorias para viverem tranquilamente no espaço público.

Evidentemente, a observância ou a não-observância dos direitos de indivíduos ou grupos específicos conta, em grande parte, com a conivência do estado e de suas instituições, com a sua omissão, ou com a sua incapacidade (ou incompetência) para fazê-los valer a todos os cidadãos. Hannah Arendt percebeu este problema e o analisou em sua obra mais famosa, de 1951:

Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último. Além disso, julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protegê-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles. [...] Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social.

[...] Os Direitos do Homem [...] haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que os seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. Ou, quando, como no caso das minorias, uma entidade internacional se

investia de autoridade não-governamental, seu fracasso se evidenciava antes mesmo que suas medidas fossem completamente tomadas; não apenas os governos se opunham mais ou menos abertamente a essa usurpação de sua soberania, mas as próprias nacionalidades interessadas deixaram de reconhecer uma garantia não nacional, desconfiando de qualquer ato que não apoiasse claramente os seus direitos “nacionais” (em contraposição aos meros direitos “linguísticos, religiosos e étnicos”) (ARENDDT, 2012, pág. 396-397).

O início do trecho citado acima assemelha-se muito com a parte de “A Náusea”, de Jean-Paul Sartre, na qual Roquentin percebe que o autodidata não é “humanista” como alega, pois ama a uma humanidade idealizada e não aos seres humanos concretos (SARTRE, [s.d.], 155-187). Ocorre que este é precisamente o problema conceitual da noção de direitos humanos: eles não se referem objetivamente a qualquer pessoa tangível. A própria Hannah Arendt, na obra supramencionada, afirma incessantemente que os horrores das guerras mundiais se deram pela perda dos direitos de cidadania de diversos grupos étnicos, incluindo o direito de residir em um determinado território, e não por inobservância a uma vaga noção de direitos intrínsecos do homem (ARENDDT, 2012, 369-412). Tzvetan Todorov reflete sobre o tema de modo similar, e afirma: “os direitos humanos se tornam uma realidade palpável apenas quando os próprios Estados assumem sua defesa – ou, dito por outras palavras, quando eles se tornam também direitos políticos” (TODOROV, 2010, p. 219).

Embora a autora de “Origens do Totalitarismo” e o famoso linguista búlgaro critiquem a noção de direitos humanos por sua falsa equivalência com os direitos do cidadão pertencente a um estado nacional, o que resulta na destituição desses direitos quando o indivíduo torna-se apátrida, observação

feita, provavelmente, a partir de suas próprias experiências como migrantes, o que é, sem dúvida, pertinente, a reflexão pretendida aqui é ligeiramente diferente. Se, como demonstrado, o multiculturalismo é incompatível com a universalidade que os direitos humanos exigem, deve-se negar o multiculturalismo de modo a manter a universalidade dos direitos (o que Todorov faz, disfarçadamente, na obra citada, com seu elogio veemente à cultura europeia) ou negar a universalidade dos direitos de modo a manter o multiculturalismo. A universalidade é frequentemente negada, no *modus operandi* adotado por algumas sociedades ocidentais que afirmam ser cosmopolitas, com o estabelecimento de uma “escala” de diferenças culturais. Cria-se um modelo ideal, platônico, de homem pleno de seus direitos – em geral, identificado com o norte-americano ou europeu, de classe média-alta ou alta, politicamente ativo, altamente escolarizado, que atende a certos critérios fenotípicos (o padrão de beleza em voga, o que muitas vezes inclui um *background* étnico específico) e que possui gostos tidos como “refinados” (sendo que este próprio “refinamento” é determinado pelo que a indústria cultural produziu e pelos padrões de consumo que ela busca impor). Em muitos países do continente americano, a adesão a alguma religião cristã é parte do pacote. Quanto maior a distância que separa o indivíduo concreto deste ideal, menos possibilidade de reclamar seus direitos abstratamente definidos ele terá. Caso não atenda a alguns destes critérios ou padrões, não só o estado como a própria massa social inicia um processo de negação de direitos ao indivíduo concreto: se membro de uma religião não-cristã ou ateu, a comunidade entenderá que sua liberdade de expressão e de crença devem ser limitadas; se negro ou indígena, pode vir a ser proibido (explicitamente ou tacitamente) de frequentar determinados ambientes; se mulher, não possuirá acesso ao mesmo grau de participação política que os homens; se menos escolarizado, será cerceado seu direito de fala; se periférico e pobre, sua vida e liberdade poderão ser tomadas pelo estado sem grande comoção popular. Quanto maior for o desvio do ideal romantizado de cidadão ocidental, pior é o acesso do indivíduo concreto a direitos que deveriam, supostamente, ser universais – mas que perderam a

possibilidade de serem afirmados politicamente de modo efetivo e palpável, como enunciado por Arendt e Todorov.

Embora não pareça claro à primeira vista, tudo o que foi acima exposto deriva de determinados padrões de consumo e modelos estéticos. Com o desencantamento do mundo e o suposto “fim” da metafísica promovidos pela modernidade, mesmo o pertencimento a alguma religião e a escolarização obrigatória tornaram-se “produtos” a serem consumidos⁹⁶. A pobreza é visivelmente criminalizada com intensidade crescente, pois limita o consumo. Produtos culturais ligados a condições periféricas de vida – como a música das classes populares ou dos excluídos – são malvistas justamente por serem relacionados à pobreza: o que é considerado bom gosto é aquilo que é consumido pelas camadas mais altas da população. O mesmo ocorre com a estética corporal: pessoas tatuadas ou com penteados afro, até recentemente, eram associadas à criminalidade; tal vínculo tornou-se mais fraco quando as classes mais abastadas se apropriaram desses elementos e os incorporaram como “exotismo” em seu rol de consumíveis. Temos, então, estratificações sociais bem demarcadas sendo constantemente justificadas e reforçadas.

O raciocínio circular envolvendo multiculturalismo e direitos humanos

A conclusão, um tanto quanto óbvia a essa altura, é de que tal hierarquização nega o direito às diferenças culturais. Assim, completa-se o círculo vicioso da incompatibilidade entre direitos humanos e multiculturalismo: se, esvaziando-se a diversidade de sua plenitude, o direito à diferença é automaticamente anulado, também o negamos sorrateiramente quando desassociamos a universalidade da posse de direitos. A sociedade é, mais uma vez, homogeneizada de forma ardilosa; protege-se, assim, o núcleo duro dos valores ocidentais relacionados ao consumo, mantendo o *status quo*⁹⁷. Consequentemente, a concepção “hierárquica” (ou “esvaziada”) de direitos humanos, na qual certos grupos ou

96 No caso da escolarização, esta é a posição defendida por ILLICH, 1985.

97 Tal processo também é apontado por Robert Kurtz em sua crítica à universalidade da forma jurídica derivada dos valores iluministas. Ver KURZ, 2010.

subgrupos sociais teriam mais direito a ter direitos do que outros, não passa, novamente, de ideologia. Ideologia a serviço do que há de mais precioso para o ocidente, seus mitos fundadores: em primeiro lugar, o lucro, exigido pelo sistema capitalista; em segundo, a possibilidade de livrar a consciência individual da culpa pelas mazelas criadas por nosso modo de organização social e política, expiação que nos é exigida pela moralidade cristã. O conjunto de crenças expostas aqui, afinal de contas, é absolutamente reconfortante para a maioria das pessoas – do ativista abnegado ao “cidadão de bem” que flerta com o conservadorismo. Não devemos nos esquecer que o mesmo John Locke citado anteriormente como defensor da igualdade entre os homens justificou, em suas obras, de inúmeras formas, a escravidão e a expropriação.

Max Stirner, parte dos jovens da esquerda hegeliana e precursor de muitas das teses defendidas posteriormente por Nietzsche e por Sartre, afirma, em “O único e a sua propriedade”, que noções como “Deus, o imperador, o papa, a pátria, etc.”, não passam de “fantasmas” ou “espectros” mentais aos quais um homem imaturo concede corporeidade (STIRNER, 2009, págs. 20-21). Não estaríamos, ao crer que direitos humanos e multiculturalismo são compatíveis e que são noções a serviço dos indivíduos menos favorecidos de nossa sociedade, fazendo a mesma coisa? Não estaríamos crendo, talvez, em uma nobre fábula?

Referências bibliográficas

ALBERT, B. “Infanticídio”: esclarecimentos e comentários. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). *Povos indígenas no Brasil: 2006/2010*. São Paulo - SP: Instituto Socioambiental, 2011. p. 284–286.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo - SP: Cia. das Letras, 2012.

BORGES, D. G.; CEI, V. (EDS.). *Brasil em crise: o legado das jornadas de junho*. 1a. ed. Vila Velha - ES: Praia Editora; RCG Comunicação Total, 2015.

CARPENTER, D. A. *The minority of Henry III*. Berkeley (EUA): University of California Press, 1990.

DAHL, R. *A democracia e seus críticos*. São Paulo - SP: WMF Martins Fontes, 2012.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 2004.

FITZPATRICK, C.; WALKER, A. H. (EDS.). *Muhammad in history, thought, and culture: an encyclopedia of the prophet of God*. Santa Barbara (EUA): ABC-CLIO, 2014.

ILLICH, I. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1985.

ISHAY, M. R. *The history of Human Rights: from ancient times to the globalization era*. Berkeley (EUA): University of California Press, 2004.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. 2a. ed. São Paulo - SP: Martins Fontes, 2008.

KURZ, R. *Razão sangrenta*: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo - SP: Hedra, 2010.

LAKATOS, I.; WORRALL, J.; CURRIE, G. *The methodology of scientific research programmes*, vol. 1: philosophical papers. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1980.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. 4a. ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2006.

MORIN, Violaine. Indignation devant les photos d'une femme voilée contrôlée sur la plage à Nice. *Le Monde*. Paris, 24 ago. 2016. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/08/24/les-photos-d-une-femme-contrainte-d-enlever-son-voile-a-nice-suscitent-emoi-et-incomprehension_4987497_3224.html?xtmc=burkini&xtcr=9>. Acesso em: 27 ago. 2016.

PLATÃO. *A república (ou da justiça)*. Tradução Edson Bini. Bauru - SP: EDIPRO, 2006.

SARTRE, J.-P. *A Náusea*. 10a. ed. Rio de Janeiro - RJ: Nova Fronteira, [s.d.].

STIRNER, M. *O único e sua propriedade*. São Paulo - SP: Martins, 2009.

TODOROV, T. *O medo dos bárbaros*. Petrópolis - RJ: Vozes, 2010.

TURNER, R. V. *King John: England's evil king?* Stroud (UK): History Press, 2009.

UN. Universal declaration of human rights. *UN General Assembly*,

10 dez. 1948. Disponível em: <<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>>. Acesso em: 27 ago. 2016.

VATTIMO, G. *The adventure of difference: philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Baltimore (EUA): Johns Hopkins University Press, 1993.

Violência e multiculturalismo

Marconi Pequeno

O fenômeno da violência não está dissociado do universo cultural ou multicultural no qual ele emerge. A dimensão cultural da violência é associada a fatores como a perda de referenciais éticos, o individualismo anárquico, a segregação e o enfraquecimento dos laços de sociabilidade, a corrupção, o desapego aos princípios de justiça, as posturas discriminatórias contra grupos e minorias. A cultura da violência é, muitas vezes, potencializada pela violência da cultura, ou seja, pelos próprios artefatos que vicejam no interior de um contexto societário. Essa é a razão pela qual a violência e o mal que dela decorre continuam a espalhar o seu espectro de destruição sobre todos os monumentos da nossa civilização. Mais ainda, ambos seguem céleres compondo os cenários de horror que emolduram a inexorável história da humanidade.

Com efeito, existem formas de violências que nascem no berço de uma cultura e afloram no seio de uma tradição, adquirindo, quase sempre, uma aura de normalidade. Aqui podemos falar particularmente da violência que se tenta justificar em nome do multiculturalismo. A estranheza face ao diferente não é característica apenas de uma cultura, nem, tampouco, é um privilégio do nosso tempo. A história, ademais, revela como o outro tem sido alvo de repulsa, perseguição e ódio. Ele, com efeito, é rechaçado por representar uma ameaça ao *status quo* ou por ser julgado como nocivo à sobrevivência de um grupo. Aliás, a identidade de um povo é frequentemente forjada pelo discurso que enaltece seu valor, ao mesmo tempo em que prega a aniquilação da ameaça do diferente. Assim, o medo engendra a iniciativa de combatê-lo seja em sua dimensão física, seja ainda em sua representação simbólica. Eis por que o uso da força se impõe como a via escolhida para rechaçar essa presença indesejada.

A pluralidade cultural é uma marca indelével do processo civilizatório. As sociedades humanas são diversas em sua

origem, configuração e formas de expressão. Apesar disso, há sempre a tentativa de uma cultura fazer prevalecer seus valores sobre as demais mediante intimidação, pressão ou violência. Todavia, esse desejo de se tornar hegemônica, que muitos chamam de tentação etnocêntrica, se depara com questões do tipo: é possível hierarquizar culturas e julgar seus valores como superiores ou inferiores? Com base em que princípio podemos defender a superioridade de uma cultura? Uma tal classificação estaria a serviço de um interesse ideológico ou de uma pretensão política de matriz colonialista? Por fim, seria possível defender a preeminência de uma cultura sobre uma outra sem que essa atitude esteja norteadada por um interesse de dominação, seja ele de caráter político ou cultural? A resposta a tais questões continua a alimentar controvérsias e, sobretudo, acentuar o fosso que separa os multiculturalistas em relação aos etnocentristas.

Os conflitos étnicos não se originam apenas do embate entre culturas, pois eles ocorrem também no interior de um mesmo horizonte cultural, na medida em que este pode abrigar indivíduos crenças, valores e princípios antinômicos. Ademais, a violência muitas vezes responde pelo nome de multiculturalismo.

O relativismo é a força impulsionadora do multiculturalismo, mas a relatividade dos valores culturais muitas vezes serve para suscitar a emergência demoníaca do atroz. Além do que, o puro e simples enaltecimento da diferença pode induzir ou fortalecer as desigualdades existentes na sociedade. O multiculturalismo, por isso, como indica Peter McLaren, precisa ser submetido ao crivo da crítica a fim de que não se torne um valor absoluto e também, o que é mais grave, um salvo conduto para todo tipo de violência⁹⁸.

O reconhecimento de uma dada manifestação cultural não significa que suas repercussões devam ser toleradas. Com a onda do *politicamente conveniente*, criou-se a ideia de que devemos tolerar o exótico, o bizarro, o estranho, pois, do contrário, estaríamos tentando elidir traços genuínos de uma cultura. Ora, denunciar as deformações do multiculturalismo não

98 Cf. Peter McLaren. *Multiculturalismo crítico*, 1997. Sobre as diversas formas de manifestação da violência no seio das culturas, ver: Crettier (2008).

significa aderir a uma espécie de monocultura etnocêntrica.⁹⁹

O fato é que o conceito de *diversidade* tornou-se refém de motivações ideológicas tanto dos seus partidários quanto daqueles que se lhe opõem. Assim, de um lado, vários grupos tentam defender a todo custo suas agendas em nome da tão propagada tolerância à diferença e, de outro, surgem aqueles que, em nome de uma inexistente pureza cultural, simplesmente abominam a diferença como se fosse uma deformação. Na prática, isso significa criar um imaginário cordão de isolamento como se os membros da cultura alienígena devessem manter-se confinados no espaço que lhes é próprio: o exotismo e a bizarrice. Assim, a tolerância irrestrita em face do diferente pode implicar um *laissez faire* com consequências nefastas, tanto quanto o seu contrário, a intolerância cega, servir para afirmar, de forma sub-reptícia, o etnocentrismo daqueles que não permitem ao outro o direito de viver diferentemente.

A dificuldade consiste em encontrar o justo equilíbrio entre aquilo que deve ser assimilado e a parte que precisa ser rejeitada. É sempre desafiador ter clareza acerca do que convém tolerar na maneira de ser e no comportamento daquele que julgamos diferente. Eis um desafio que se impõe aos sujeitos contemporâneos: escapar da intolerância radical e evitar a tolerância permissiva.

Não obstante as inúmeras encruzilhadas que perpassam essa discussão, é necessário diferenciar o que é tolerância daquilo que é mera cumplicidade com o atroz. Isso porque, tolerar, em algumas situações, significa se acovardar e deixar que a barbárie seja executada em nome da diversidade cultural. O relativismo cultural não deve ser confundido com laxismo moral. Assim, enquanto posamos de bons sujeitos tolerantes com o pluralismo, milhões de inocentes são ameaçados, perseguidos ou mortos em nome de valores, práticas e costumes culturais.

Além disso, nem sempre sabemos como agir em face de situações nas quais, em nome de valores culturais, os indivíduos

99 De fato, há disputas internas entre indivíduos que teoricamente são agrupados ou designados como pertencentes a uma mesma cultura. Isso porque, no interior de grupos e comunidades, encontramos também aquilo que Max Weber (1972) chamava de *politeísmo dos valores*. Cf. Max Weber. *Ciência como vocação*, 1972. Sobre a relação entre violência e cultura, ver: Elias (1994); Pinker (2005); Girard (2008).

aceitam voluntariamente sofrer violências julgadas atentatórias à sua dignidade. Afinal, como proceder diante daquilo que consideramos degradante e desumano? Ora, existem práticas culturais determinadas por tradições que são admitidas de forma tácita pelos seus integrantes. Nesse caso, parece aceitável, ainda que não seja compreensível, que o sujeito possa escolher aquilo que, segundo nosso ponto de vista, é o pior para si mesmo. Mas também há aquelas que são aplicadas, de forma tirânica, contra sujeitos indefesos.

É o que tem ocorrido atualmente nos territórios ocupados pelo chamado Estado Islâmico (EI), o mesmo que, como vimos na sessão anterior, tem promovido o massacre das populações yazdine e cristã que habitam o norte do Iraque. A referida organização terrorista ordenou a mutilação genital de todas as mulheres entre 11 e 46 anos que se encontram nas zonas sob seu comando. Essa prática, que também ocorre em outros países muçulmanos de confissão islâmica, consiste na ablação do clitóris e, em alguns casos, até mesmo de parte dos lábios da vagina. O referido procedimento geralmente é feito sem anestesia e ausente de condições de higiene. O risco de infecção e morte é grande. Tal prática visa destituir as mulheres do prazer sexual e, com isso, evitar o que eles chamam de “propagação da libertinagem e da imoralidade”, cuja forte, supõem, seria o prazer feminino. Estimativas da ONU dão conta de que pelo menos 4 milhões de mulheres seriam atingidas por tal imposição.

É certo que no Califado, e também fora dele, há mulheres dispostas a, voluntariamente, se submeter a esta mutilação a fim de, dentre outras razões, serem aceitas na comunidade em que vivem. A questão é saber em que condições se dão essa aceitação e o que fazemos diante das outras que são obrigadas a se submeter a esta violência por coação, ameaça, imposição dos líderes políticos e religiosos?

Este procedimento medonho não é algo novo, nem, tampouco, se apresenta como um costume exclusivo daquelas sociedades. Há 200 anos, médicos europeus já cauterizavam com ferro quente, a pedidos dos pais, o clitóris de meninas que se masturbavam com uma frequência julgada excessiva. Como se pode constatar, a violência é transcultural e não se deixa confinar

em fronteiras geográficas. A violência de viés multiculturalista também ocorre no Brasil sob o manto da indiferença e o olhar de complacência de autoridades públicas, estudiosos, órgãos do Estado e da população em geral. É o caso do assassinato de crianças promovido por algumas tribos indígenas.

De fato, no Brasil existem mais de quinze tribos indígenas que sacrificam, a cada ano, centenas de crianças recém-nascidas com alguma anomalia anátomo-fisiológica que foge aos padrões de normalidade do corpo humano íntegro¹⁰⁰. Algumas são condenadas simplesmente por serem gêmeas¹⁰¹. A maioria das vítimas é enterrada viva, envenenada ou sufocada com folhas. Há casos de pais que se suicidam para não terem que ver ou promover a morte de seus filhos. Muitas crianças são também sacrificadas por terem nascido de relações extraconjugais ou ainda quando são filhas daquilo que em nossos costumes chamamos de “mães solteiras”. Há ainda casos de assassinato de crianças portadoras de albinismo ou que nascem com lábio leporino. Trata-se de uma prática antiga que também atinge crianças com 3, 5, e até 11 anos de idade, quando uma anomalia é descoberta e a vítima eliminada.

O infanticídio e sua variação mais cruel, o filicídio, têm sido praticados com frequência em muitas comunidades silvícolas¹⁰². Entre os suruwahás e os kamaiurás, por exemplo,

100 Não existem dados precisos sobre o número de crianças sacrificadas. A quantidade de índios mortos por infanticídio/filicídio no país é uma incógnita. Segundo Marcelo Santos, há alguns registros feitos por missões religiosas, por antropólogos ou pelo *Distrito Sanitário Especial Indígena* (DSEI) que envia os dados à *FUNASA* (Fundação Nacional de Saúde), mas, ao lá chegar, tais dados ganham designação de “mortes por causas externas ou mal definidas”. Cf. Marcelo Santos. *Bebês indígenas marcados para morrer*. Revista Problemas Brasileiros, SESC-SP, maio-junho/2007. Apesar da imprecisão dos dados, essa prática tem sido registrada em diversas etnias como, por exemplo, entre os uaiuais, bororos, mehinacos, tapirapés, ticunas, amondauas, uru-eu-uau-uauas, suruwahas, jarawaras, jaminawas, waurás, kuikuros, kamayurás, parintintins, yanomamis, paracanãs e kajabis.

101 A tribo dos mehinaco, localizada no Xingu, considera que tanto a criança portadora de anomalia quanto o nascimento de gêmeos são indícios de promiscuidade da mulher durante a gestação. Nesse caso, ela é punida e os filhos são enterrados vivos.

102 O crime de infanticídio é previsto no artigo 123 do *Código Penal Brasileiro*.

tal costume se revela ainda mais macabro, pois naquelas tribos a criança é enterrada viva numa cova rasa, já que, somente assim, acreditam seus autores, o espírito maligno que habita seu corpo será completamente expurgado daquele meio. Para eles, a deformação física é sinônimo de impureza espiritual. Em alguns casos, as crianças são envenenadas ou abandonadas na floresta simplesmente porque se acredita que elas acarretam má sorte e trazem desgraças para a tribo.

Muitas comunidades indígenas cultuam a ideia de que a vida não surge com o nascimento biológico. Ela depende dos cuidados que podem ser dispensados aos recém-nascidos (neonatos) pelos seus familiares e demais integrantes da tribo. A qualidade do humano é avaliada segundo a sua relação com os cânones que orientam a vida social daquela comunidade. Quem estiver fora desse padrão será considerado como infra-humano ou não humano. Uma criança portadora de alguma anomalia seria, com base nessa concepção, um fardo para os demais. Nas tribos dos suruuarras e yanomamis, o assassinato de crianças fracas ou com má-formação é considerado como uma maneira de evitar que a comunidade assuma a responsabilidade de se ocupar desses indivíduos considerados inúteis à vida do grupo. No caso dos suruuarras, a execução é realizada pelos próprios pais.

Algumas correntes antropológicas defendem tal prática alegando que se deve levar em conta as cosmovisões de tais grupos indígenas, que não existe uma só concepção de vida e, por fim, que é preciso respeitar os costumes ancestrais dessas culturas. Recorre-se, como isso, ao relativismo cultural para justificar a ignomínia do infanticídio/filicídio, pois o respeito à tradição teria superveniência sobre o valor *vida*. Mas, se não há como hierarquizar valores, tudo passa a valer e, com isso, não

Do ponto de vista jurídico, trata-se de um tipo específico de homicídio, em que a mãe, sob a influência do estado puerperal, mata seu filho durante ou logo após o parto. Nesse aspecto, trata-se de um delito cometido sob a influência do estado puerperal e a vítima seria o próprio filho da parturiente. O filicídio, por sua vez, consiste no assassinato do próprio filho pela mãe ou pelo pai e pode ocorrer em não importa qual estágio de sua vida. Sobre os aspectos jurídicos do infanticídio, ver: Rogério Greco. *Curso de direito penal – Parte Geral I*, 2013.

mais teremos parâmetros axiológicos para diferenciar o bem do mal, o certo do errado.

A Ética nos ensina que os valores precisam ser dispostos segundo os critérios de importância e necessidade. As comunidades avançam - inclusive os grupos indígenas - na medida em que alguns valores adquirem mais proeminência do que outros. Ademais, foi graças à hierarquização de valores que muitos deles sobreviveram e, em razão disso, suas tradições permaneceram vigorando. Eis por que nos parece lógico (e deontológico) afirmar: o valor *vida* deve ter preeminência sobre o valor *respeito às tradições culturais*. Afinal, sem vida não há indivíduos e, por conseguinte, deixam de existir sociedade, cultura, costumes. Em outras palavras, não existiria tradição indígena se não houvesse índios vivos para mantê-la. Mas, como criança enterrada viva na oca dos outros é só detalhe, os defensores irrestritos da diversidade cultural acham que obscurantista é coibir tal prática e salvar a vida de inocentes indefesos.

Aliado ao discurso da tolerância e do *laissez faire* adotados pelos multiculturalistas, existe a cumplicidade criminosa dos representantes do governo e das Agências que tratam da questão indígena, como é o caso da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que, sob o pretexto de não interferir na cultura dos silvícolas, simplesmente se omitem, permitindo que tal prática continue a ser adotada. O assassinato de incapazes ou o filicídio tem se perpetuado principalmente nas tribos mais isoladas com o apoio de alguns antropólogos e com a conivência do supracitado Órgão de Governo.

Muitos alegam que, por serem semi-imputáveis, os índios não podem ter sua prática criminalizada. Porém, se a dogmática jurídica não se aplica a tais autores, é necessário, pelo menos, que seus atos sejam submetidos ao critério moral de julgamento. E quanto a isso sabemos: a vida é também um valor moral a ser cultuado, preservado, defendido. Por isso, o costume indígena não pode conspurcar o direito humano à vida, preconizado na Declaração Universal dos Direitos Humanos e também no artigo 5º da nossa Constituição. Não parece razoável lhe atribuir o poder de vida e de morte. Aqui se percebe um claro conflito entre

o direito humano fundamental à vida e a liberdade cultural e de crença. Mas, além de um conflito, há também uma contradição: ao defender a causa indígena muitos sertanistas, antropólogos e agentes estatais exigem que os chamados povos da selva sejam protegidos enquanto seres humanos. Ora, mas é esse mesmo estatuto de *ser humano portador de direitos* que eles se recusam a conceder às crianças executadas em nome de uma cultura.

Esta prática já foi objeto de documentários e também ensejou um projeto de lei destinado a coibi-la¹⁰³. Também tem sido motivo de discussões acaloradas em torno de questões como cultura, religião, moral e direito. Em razão das barreiras ideológicas que travam o debate e do desinteresse de Órgãos públicos em enfrentar o problema, há poucos estudos realizados sobre o problema e os dados sobre o número de vítimas são imprecisos. Um dos raros levantamentos existentes foi feito pela Fundação Brasileira de Saúde que estimou em 201 o número de crianças mortas somente na tribo dos yanomamis, entre os anos 2004 e 2006. Não obstante a preservação de tais costumes no seio de inúmeras comunidades, muitos representantes indígenas condenam tais práticas, mas suas vozes são abafadas pelo murmúrio do multiculturalismo que prefere enaltecer os costumes e tradições ancestrais dessas tribos a defender o direito humano à vida.

Parece fácil defender tais ideias quando é a vida do outro que está em jogo. Assim, um indivíduo que nasce com

103 O documentário *Hakani* relata a história real de uma menina suruwahá nascida em 1995. Nos primeiros dois anos de vida, Hakani não se desenvolveu como as demais crianças. Ela não andava, nem falava. Os chefes da tribo perceberam a sua deficiência e logo passaram a pressionar seus pais para que a sacrificassem. Estes, incapazes de fazê-lo e sob forte pressão, preferiram o suicídio, deixando a menina sob os cuidados dos 4 irmãos órfãos. Mesmo após essa tragédia, a ordem continuou em vigor e Hakani foi enterrada viva, e somente não morreu porque seu irmão de nove anos a resgatou debaixo da terra. Por conta disso, ambos foram expulsos da tribo e durante 3 anos perambularam pela selva até serem acolhidos e salvos por missionários religiosos. Acerca das medidas legislativas, atualmente tramita no Congresso Nacional em Brasília a chamada *Lei Muwaji* (em homenagem à índia que enfrentou a tribo para salvar sua filha com paralisia cerebral) que condena a 1 ano e meio de prisão qualquer pessoa que não intervenha para salvar uma criança indígena condenada à morte.

*mielomeningocele*¹⁰⁴, doença que o impossibilita de andar e de adotar uma postura ortostática, tende a viver na condição daquilo que a medicina chama de paraplégica. Convivemos com muitas dessas pessoas em situação ativa, produtiva. Caso tivessem nascido entre os kamayurás, seu fim seria a morte por asfixia em cova rasa. Alguns antropólogos estudam e defendem tradições, mas nenhum deles é capaz de se colocar no lugar de um deficiente físico inserido no meio de uma tribo que celebra e pratica tais costumes mortíferos. Há ideias que justificam a morte. Há pessoas que nos fazem defender a vida.

104 Trata-se de uma doença congênita em que a espinha dorsal e o canal espinhal não se fecham antes do nascimento do bebê. Assim, pelo fato de o referido canal ficar incompleto, a medula espinhal e as meninges se projetam pelas costas da criança, podendo levar à morte ou, em caso de sobrevivência, à paralisia. A mielomeningocele também é designada de espinha bífida.

Referências

CRETIER, Xavier. *Les formes de la violence*, Paris: La Découverte, 2008.

ELIAS, Norberto. *O processo civilizador: uma história dos costumes*, v. I, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 3ª Ed, 2008.

GRECO, Rogério. *Curso de direito penal – Parte Geral I*, Rio de Janeiro: Impetus, 2013.

MACLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*, São Paulo: Cortez, 1997.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Resolução da Assembleia Geral n°. 54/109 de 2000,

PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Marcelo. *Bebês indígenas marcados para morrer*. Revista Problemas Brasileiros, SESC-SP, maio-junho/2007.

WEBER, Max. *Ciência como Vocação*. In: Max Weber, *Ciência e Política – Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

Os falsos profetas da frente parlamentar evangélica: monoculturalismo anti-direitos humanos

Vitor Cei

Este ensaio é o terceiro de uma trilogia iniciada logo após as jornadas de junho de 2013, cujo objetivo é avaliar a atuação dos atores políticos brasileiros que enquadro na categoria dos “incitadores da turba”, termo empregado por Theodor Adorno no ensaio *Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista* para expressar a atmosfera de agressividade emocional promovida com o intuito de provocar na multidão a ação violenta sem qualquer objetivo político sensato.

O primeiro ensaio, publicado no livro *Brasil em crise: o legado das jornadas de junho* (2015), aborda um segmento dos manifestantes de junho de 2013, os “coxinhas niilistas”, isto é, aqueles “contra-isso-que-está-aí”, que negavam tudo, sem propostas efetivas, manifestando niilismo¹⁰⁵. O segundo, publicado no livro *O que resta das jornadas de junho*, aborda a atual hegemonia cultural do reacionarismo e avalia o papel de personalidades que atuam na mídia e na política, como Olavo de Carvalho, Rachel Sheherazade, Reinaldo Azevedo e Jair Bolsonaro¹⁰⁶.

O presente ensaio, concluído em dezembro de 2017, complementa a lista dos incitadores da turba, analisando o trabalho da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional em sua “batalha espiritual” contra os Direitos Humanos e o Multiculturalismo. A Teologia da Batalha Espiritual, que inclui discursos de ódio e práticas de intolerância religiosa, tem ganhado força nos últimos anos, com fortes poderes eclesiásticos, econômicos, midiáticos e políticos¹⁰⁷.

105 CEI. *Contra-isso-que-está-aí*, p. 137-169.

106 CEI. *Cultura e política*, 2013-2016, p. 205-223.

107 Em tempos de homenagens aos 500 anos da Reforma Protestante, vale deixar claro que muitas denominações cristãs se opõem às práticas

Falsos profetas

O título e o tema deste artigo foram inspirados no livro *Falsos Profetas: estudos sobre as técnicas dos agitadores americanos*, de Leo Löwenthal e Norbert Guterman. Na década de 1940, esses membros do Instituto de Pesquisa Social da Universidade Johann Wolfgang Goethe, de Frankfurt am Main, aproveitaram o exílio nos Estados Unidos e o vínculo com a Universidade Columbia para desenvolverem uma pesquisa sobre a natureza e o conteúdo dos discursos e panfletos de agitadores fascistas norte-americanos, que praticavam uma fusão artificial de fascismo italiano com nazismo alemão e revivalismo cristão.

Os denominados “falsos profetas” eram lideranças religiosas ou políticas que se autorretratavam como pessoas comuns e “do bem”, mas usavam técnicas manipuladoras e se aproveitavam do descontentamento, dos medos e dos ressentimentos de parcelas da população norte-americana, criando inimigos que corporificavam a “força do mal” que deveria ser erradicada pelo movimento – mais do que a mudança das estruturas políticas, eles almejavam a eliminação de pessoas. Nos casos estudados por Löwenthal e Guterman, destacavam-se discursos de ódio contra “os inimigos estrangeiros da América”, isto é, comunistas, socialistas e refugiados, e também contra os “usurpadores das liberdades cristãs [...] judeus, negros e criminosos”¹⁰⁸.

Löwenthal e Guterman avaliam que, a despeito das diferenças que possam haver entre os diversos agitadores da turba (sejam religiosos, fascistas ou outros), a similaridade entre os diversos discursos de ódio é evidente e intencional, pois são baseadas em artimanhas psicológicas, padrões de comportamento e motivos condutores semelhantes:

As suas atividades têm muitas características de artimanhas psicológicas: eles se aproveitam dos medos e dos vagos anseios de mudança radical. Alguns desses agitadores dificilmente levam suas

e doutrinas fundamentalistas da Frente Parlamentar Evangélica.

108 LOWENTHAL, GUTERMAN. *Prophets of Deceit*, p. 01.

próprias ideias a sério, e é como se o objetivo deles fosse simplesmente ganhar a vida através da publicação de panfletos ou da organização de eventos. O que eles dão ao seu público pagante é mais um tipo de ato – algo entre um recital trágico e uma pantomima burlesca – do que um discurso político. A discussão de tópicos políticos invariavelmente serve de ocasião a vitupérios vagos e violentos¹⁰⁹.

Se nos anos 1940 o veículo religioso de algumas seitas derivadas do luteranismo nos Estados Unidos era, muitas vezes, o meio principal de difusão de ideias totalitárias, capitaneadas por políticos que não pertenciam aos principais quadros partidários do país¹¹⁰, no Brasil atual nós temos um cenário semelhante, com a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional, que também é responsável pela difusão de uma mentalidade fundamentalista e totalitária.

Perry Anderson avalia que muitas das Igrejas evangélicas brasileiras, sendo mais passivas e promíscuas do que suas similares norte-americanas, tornam-se verdadeiros balcões de negócios, sustentam impérios financeiros e formam um reservatório conservador para os agressivos líderes fundamentalistas no Congresso Nacional:

Diferente dos evangelistas americanos, as Igrejas Evangélicas no Brasil não possuem perfis ideológicos muito específicos além de assuntos como aborto e direitos LGBT. Macedo chegou a apoiar FHC como uma forma de impedir o comunismo, mas nas eleições seguintes apoiou Lula e desde então vem criando sua própria organização política. Mas muitas dessas igrejas operam

109 LOWENTHAL, GUTERMAN. *Prophets of Deceit*, p. 04.

110 CARONE. *Fascismo on the air*, p. 215.

no descrédito dos partidos brasileiros: elas são veículos a serem contratados, trocando votos por favores, com a diferença de que elas apoiam candidatos de qualquer partido [...]. Seus principais interesses residem em garantir concessões de rádio e televisão, evasão fiscal para igrejas e acesso à zoneamento urbano para a construção de monumentos faraônicos¹¹¹.

Bruna Suruagy Dantas registra que desde os anos 1990 existe no Congresso Nacional certa articulação em nome da manutenção dos interesses e valores morais próprios dos evangélicos. A partir de 2003, com a inauguração oficial dos trabalhos da Frente Parlamentar Evangélica e do Grupo de Assessoria Parlamentar Evangélica, ocorreu uma consolidação da “instrumentalização política da religião”¹¹², que ocorre especialmente com os pentecostais, que trazem consigo a teologia da prosperidade, num amálgama de neoliberalismo e conservadorismo moral, com práticas políticas fisiológicas e clientelistas.

Atualmente composta por 198 deputados federais e 04 senadores, de 21 partidos (AVANTE, DEM, PCdoB, PDT, PHS, PMDB, PODE, PP, PPS, PR, PRB, PROS, PSB, PSC, PSD, PSDB, PSL, PT, PTB, PV, REDE) e 26 estados, das regiões Norte (AC, AM, AP, PA, RO, RR, TO), Nordeste (AL, BA, CE, MA, PB, PE, PI, RN, SE), Centro-Oeste (DF, GO, MT), Sudeste (ES, MG, RJ, SP) e Sul (PR, RS, SC)¹¹³, a bancada apresenta uma falsa aparência de unidade. O bloco suprapartidário se articula apenas quando há convergência em temas institucionais e morais, especialmente em duas situações: garantir privilégios para as igrejas evangélicas (tais como concessões de rádio e televisão e isenção de impostos) e impedir que todos os cidadãos brasileiros

111 ANDERSON. A crise no Brasil, s. p.

112 DANTAS. *Religião e Política*, p. 9.

113 Cf. CÂMARA. Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional, s. p.

tenham acesso aos direitos mais básicos. Assim, se opõe a temas como Direitos Humanos, Multiculturalismo, educação sexual, igualdade racial e de gênero, direito ao aborto, eutanásia, descriminalização do uso de drogas, casamento civil entre pessoas do mesmo sexo e criminalização da homofobia.

A Frente Parlamentar Evangélica desempenha uma função policial, pois o seu principal objetivo é garantir o acompanhamento e a avaliação de todos os projetos de lei em tramitação na Câmara Federal a fim de evitar a aprovação daqueles contrários à moralidade cristã mais conservadora:

Conforme as declarações dos parlamentares, é preciso manter-se em estado de alerta e atenção, visto que a cada instante são elaboradas novas proposições, algumas totalmente contrárias aos princípios cristãos. [...] Sua atuação política, por conseguinte, está voltada à afirmação e defesa dos valores cristãos, à valorização da família tradicional, assim como à preservação da moralidade e dos bons costumes. Trata-se, pois, de um trabalho de resistência aos avanços sociais, às reivindicações dos movimentos progressistas e à transformação da sociedade. [...] Dessa maneira, a Frente Parlamentar Evangélica, ao atuar no sentido da manutenção dos princípios e valores socialmente consolidados, favorece os grupos dominantes, dado que reforça sistemas simbólicos convencionais que funcionam como sustentáculo das estruturas sociais¹¹⁴.

O revivalismo religioso patrocinado por deputados,

senadores, empresários e pastores assume a função de antagonista em relação aos movimentos multiculturais, que a partir da década de 1960 abriram espaço para os grupos marginalizados e minoritários, até então excluídos do diálogo cultural. Rechaçando o espaço aberto pelo Multiculturalismo, o fundamentalismo cristão apregoa algo que podemos denominar “Monoculturalismo anti-Direitos Humanos”. A fim de conceder legitimidade a seus códigos morais, os parlamentares evangélicos os transformam em princípios universais:

As particularidades da moral evangélica aparecem sob a máscara da universalidade ética. Os deputados “crentes” se autoneameiam representantes da moralidade geral, defendendo projetos parlamentares com base em justificativas religiosas, apresentando-os como mandamentos divinos. A prática legislativa, por conseguinte, destina-se à naturalização, universalização e padronização das leis, negando seu caráter plural e ambíguo. [...] não admitem a ideia da coexistência de múltiplos parâmetros éticos, reforçando a relevância da unicidade moral e da imposição de um código de regras e valores norteadores da conduta humana. Tentam, dessa maneira, anular o pluralismo e a ambivalência moral¹¹⁵.

Em um debate democrático e racional devem-se discutir ideias e projetos coletivos, não crenças e dogmas religiosos. Caso contrário, o Brasil corre o risco de se tornar uma teocracia. E a ameaça teocrática não pode ser desconsiderada, porque a liberdade de credo – e de não credo – determinada pela Constituição está sendo cotidianamente solapada.

115 DANTAS. *Religião e Política*, p. 322.

Desrespeito à laicidade do Estado

O coordenador da FPE, deputado federal João Campos de Araújo (PRB/GO), declara que o grupo não mistura a atividade missionária com a atividade parlamentar, pois teria clareza de que são coisas distintas. Contudo, os fatos revelam que, na prática legislativa, a maioria dos parlamentares se atém às pautas religiosas e morais. O discurso mais adequado ao universo legislativo serviria apenas para dissimular o caráter religioso e corporativista de suas ações¹¹⁶.

É importante salientar que em 2011, com uma proposta de emenda à Constituição, a bancada evangélica tentou transformar o nosso país em um tipo de teocracia. A Proposta de Emenda à Constituição 99/2011, apresentada pelo deputado João Campos, que também é Pastor da Igreja Assembleia de Deus, “acrescenta ao art. 103 da Constituição Federal o inciso X, que dispõe sobre a capacidade postulatória das Associações Religiosas para propor ação de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade de leis ou atos normativos, perante a Constituição Federal”¹¹⁷. Resumindo, a PEC pretendia delegar a líderes religiosos como Edir Macedo, Silas Malafaia, R. R. Soares, Valdemiro Santiago, dentre outros, o poder de sugerir ao Supremo Tribunal Federal a constitucionalidade de uma lei federal ou declarar que uma lei ou parte dela contraria a nossa Constituição. Atualmente essa prerrogativa é exclusiva de chefes do Executivo e Legislativo nos âmbitos federal e estadual, do procurador-geral da República, do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), de partido político ou entidade de classe de âmbito nacional.

Pode-se inferir que, caso a PEC fosse aprovada, os líderes religiosos poderiam propor ações no STF impedindo que o Governo prestasse assistência e informação sobre educação sexual e DST/AIDS; proibindo procedimentos médicos por motivos religiosos; declarando como inconstitucional a união estável entre pessoas do mesmo sexo; censurando o debate sobre descriminalização do uso de drogas; suspendendo o direito concedido a transexuais que trabalham no serviço

116 Cf. DANTAS. *Religião e Política*, p. 164-167.

117 BRASIL. Proposta de Emenda à Constituição 99/11, s. p.

público federal de utilizarem o nome social em seus crachás e documentos oficiais, como pretende o Projeto de Decreto Legislativo de Sustação de Atos Normativos do Poder Executivo (PDC 395/2016)¹¹⁸.

Cumpra salientar que em outubro de 2013, o deputado federal Anderson Ferreira Rodrigues (PR/PE) propôs o Projeto de Lei 6583/2013, que dispõe sobre o Estatuto da Família. Este projeto nostálgico e pseudomoralista tenta resgatar um ideal de família que não existe mais (e que de fato nunca existiu). Ele interfere na vida privada das famílias brasileiras, com uma violenta imposição de uma definição restrita de “entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes”¹¹⁹. Desse modo, os deputados constroem, humilham e discriminam casais homoafetivos, além de outras configurações familiares tradicionais, como filhos criados por avós, tios, padrinhos ou outros parentes.

Ainda em 2013, o então deputado Eduardo Cunha (PMDB/RJ) propôs o PL 5069/2013¹²⁰, que tipifica como crime contra a vida o anúncio de meio abortivo e prevê, entre outras coisas, que vítimas de estupro só poderão receber atendimento hospitalar depois de registro de queixa na polícia e exame de corpo de delito feito no Instituto Médico Legal. Se atualmente a lei considera violência sexual qualquer forma de atividade sexual não consentida, Cunha propõe que só seja considerada violência sexual os casos que tenham resultado em danos físicos e psicológicos. E ainda estipula penas específicas para quem induz a gestante à prática de aborto. O projeto foi alvo de repúdio por grupos de profissionais da saúde, defensores dos Direitos Humanos e feministas, pois representa um enorme retrocesso na garantia dos direitos sexuais e reprodutivos conquistados nos últimos anos.

Em dezembro de 2015, o famigerado senador Aécio Neves (PSDB/MG) propôs a PEC 181/2015, que originalmente

118 Cf. BRASIL. Projeto de Decreto Legislativo n. 395/2016.

119 BRASIL. Projeto de Lei 6583/2013, s. p.

120 Cf. BRASIL. Projeto de Lei 5069/2013.

apenas ampliaria a licença maternidade para as mães de bebês prematuros, permitindo o afastamento por até 240 dias (o dobro do tempo permitido até então). Porém, no dia 08 de novembro de 2017, a comissão especial da Câmara de Deputados que avaliava a PEC alterou substancialmente o texto, deturpando a proposta original, após pressões da bancada religiosa:

Ao analisar as duas propostas dos parlamentares, o relator da comissão, o deputado Jorge Tadeu Mudalen (DEM-SP), optou por um novo texto, em que estabelece que o princípio da dignidade da pessoa humana e a garantia de inviolabilidade do direito à vida, ambos já previstos na Constituição, deverão ser respeitados “desde a concepção”, ou seja, a partir do momento em que o óvulo é fecundado pelo espermatozoide – e não apenas após o nascimento do bebê¹²¹.

A alteração no texto constitucional, se aprovada, inviabilizará qualquer discussão sobre o aborto no Brasil, além de criminalizar os casos em que atualmente o procedimento é permitido, isto é, quando há risco à vida da mãe causado pela gravidez, quando essa é resultante de um estupro e se o feto for anencéfalo.

Outra investida antidemocrática recente da FPE foi o Projeto de Lei 8.615/2017, de autoria do pastor da Catedral do Avivamento e deputado Marco Feliciano (PSC-SP), que modifica o artigo 74 da Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. A proposta, se aprovada, determinará o seguinte:

Esta Lei modifica o artigo 74 da Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, para obrigar as exhibições ou apresentações ao vivo,

121 IG. Comissão manobra e aprova regra que dificulta aborto mesmo em casos legalizados, s. p.

abertas ao público, tais como as circenses, teatrais e shows musicais, a indicarem classificação indicativa adequada às crianças e aos adolescentes e proibir que a programação de TV, cinema, DVD, jogos eletrônicos e de interpretação – RPG, exibições ou apresentações ao vivo abertas ao público profanem símbolos sagrados¹²².

Seria possível apresentar bons argumentos para a determinação de classificação indicativa (a mesma aplicada a cinemas e programas de televisão) em espetáculos ao vivo – mas o assunto foge ao escopo deste ensaio. O que importa, aqui, é a ameaça real de censura baseada naquilo que supostamente seriam os princípios éticos, morais e religiosos de “toda a sociedade”, mas que na verdade apenas revelam a intolerância de uma minoria de fundamentalistas cristãos.

Ora, o que seria uma profanação? Feliciano não oferece uma resposta. Segundo Giorgio Agamben, o conceito remonta ao Direito Romano. *Profanare*, em latim, seria a tentativa de devolver à comunidade humana aquilo que historicamente foi sacralizado, isto é, transferido para uma esfera separada da comunidade (o divino) e subtraído ao uso comum:

Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa “profanar”. Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses

122 BRASIL. Projeto de Lei 8615/2017.

celestes (nesse caso eram denominadas propriamente “sagradas”) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas “religiosas”). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. [...] Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens¹²³.

Profanar seria, nesse sentido, devolver ao uso comum aquilo que foi confiscado pelos deuses. Logo, a proposta de Marco Feliciano seria inviável. O próprio gesto de propor um projeto de lei – humana – já seria uma profanação. Não obstante, suponho que o pastor-deputado compreenda como profanação o sentido dicionarizado da palavra: desrespeitar, diminuir o valor ou fazer uso indigno de lugares ou coisas consideradas sagradas. O detalhe é que as discussões a respeito dos limites entre a liberdade de expressão e o desrespeito também vem sendo objeto de polêmica e controvérsia.

Considerando que o texto do projeto de lei não esclarece o que seria profanação, tampouco estabelece critérios para definir os limites entre a liberdade de expressão e o desrespeito com relação a símbolos religiosos (seriam todos ou apenas os cristãos?), abre-se precedente para a censura a artistas e comunicadores que fazem referências – sem reverência – à simbologia cristã, ou ainda, a toda uma tradição literária, que inclui desde a literatura profana medieval galego-portuguesa até o ateu José Saramago, passando por cânones como Marquês de Sade, Aluísio Azevedo e Machado de Assis. Sem mencionar filósofos como Nietzsche e ocultistas como Aleister Crowley.

Em suma, se depender de Marco Feliciano e seus asseclas, bandas como Black Sabbath e cantoras como Lady Gaga não poderão aparecer na TV, tampouco fazer espetáculos ao vivo; jogos e filmes como *Assassin's Creed* não poderão ser comercializados; séries como *The Handmaid's Tale* teriam a

exibição interrompida; livros como *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago, *O Anticristo*, de Friedrich Nietzsche, e *Os Livros Sagrados de Thelema*, de Aleister Crowley, seriam censurados; sem mencionar a censura a obras de arte consideradas sacrílegas (a propósito, ver o artigo de Regina Sanches Xavier publicado neste livro).

Por fim, considerando que o artigo 208 do Código Penal Pena estabelece pena de detenção, de um mês a um ano, ou multa, para quem “vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”¹²⁴, o PL mostra-se desnecessário. Além disso, o verbo “vilipendiar”, que significa faltar com respeito, desprezar ou desmerecer, sem qualquer outra conotação, tem aplicação menos controversa do que “profanar”.

Um dos últimos projetos de lei teocráticos é de autoria do deputado federal Franklin Lima (PP-MG), radialista e pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus (do Valdemiro Santiago). Ele “dispõe sobre a obrigatoriedade das rádios públicas a tocarem nas suas programações diárias, música religiosa nacional”¹²⁵. O descumprimento dessa regra gerará multa diária para a emissora e, em caso de reincidência, suspensão da concessão por até 30 dias.

Também merece menção o deputado federal Jair Messias Bolsonaro (PP-RJ), que apesar de não ser membro da FPL, tornou-se o principal expoente do monoculturalismo anti-Direitos Humanos. Ardoroso crítico da laicidade do Estado, o aspirante a Presidente da República faz apologia de uma possível teocracia cristã: “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico não. O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar para as majorias”¹²⁶. Mas a popular personagem geradora de memes merece um estudo à parte.

Atualmente com 78 deputados no exercício de suas funções, a Frente Parlamentar Evangélica aposta no governo de Michel Temer para aprovar pautas conservadoras, muitas

124 BRASIL. Código Penal, s. p.

125 BRASIL. Projeto de Lei 8429/2017.

126 BOLSONARO, apud REDAÇÃO. Bolsonaro discursa em Campina, s.p.

delas consideradas retrocessos aos Direitos Humanos. O deputado Sóstenes Cavalcante (DEM-RJ) confessou que o governo do PMDB tem menos resistência à agenda da bancada:

O governo do PT é um governo muito mais ideológico em seus princípios do que nos princípios da cultura religiosa do País. Portanto, eu acho que, com o Michel Temer, estes nossos assuntos terão ao menos mais diálogo e mais facilidade, o que em nenhum momento de 13 anos do governo do PT nós conseguimos, excetuando os dois primeiros anos do presidente Lula. [...] a gente faz uma interlocução muito boa com as bancadas da segurança pública e da agricultura. Quando a gente junta as três bancadas, a gente aprova¹²⁷.

Na agenda pós-golpe de 2016, as prioridades da Bancada Evangélica são os projetos supracitados. Com essas e outras propostas, os integrantes da Frente Parlamentar Evangélica praticam violência e autoritarismo, porque consideram ter o “direito” de impedir os outros de difundir o “erro” e o “pecado”. Há quem pretenda uma autoridade absoluta, que reivindica possuir valor supremo. Mas, como a história mostra, o risco do totalitarismo é grande. Vale lembrar que “Deus é conosco” (*Gott mit uns*) foi um slogan nazista, presente nas fivelas dos militares da *Wehrmacht*, as forças armadas da Alemanha durante a ditadura de Adolf Hitler.

O proselitismo fundamentalista da Bancada Evangélica, com suas investidas conservadoras, tem crescido dentro de todas as estruturas jurídicas e políticas no país, alcançando até mesmo o Supremo Tribunal Federal. Nunca poderemos nos esquecer que no dia 27 de setembro de 2017, o STF decidiu

127 CAVALCANTE, apud FERNANDES, CASTRO. Bancada Evangélica aposta em governo Temer para avançar em pautas conservadoras, s. p.

liberar o ensino religioso confessional nas escolas públicas, com aulas ministradas pelo representante de apenas uma determinada crença, desrespeitando o princípio constitucional da laicidade do Estado. Assim, a partir de agora a ideologia evangélica do Monoculturalismo anti-Direitos Humanos poderá ser ensinada nas escolas públicas em todo o Brasil.

Os ministros Marco Aurélio Mello, Celso de Mello, Luís Roberto Barroso, Rosa Weber e Luiz Fux votaram contra o ensino confessional, por entenderem que não cabe ao Estado ter preferências de ordem dogmática, tampouco incentivar o avanço de crenças específicas ou interferir nas escolhas religiosas das pessoas:

Marco Aurélio afirmou que não cabe ao Estado incentivar o avanço de uma determinada crença, mas assegurar o desenvolvimento das diversas cosmovisões. [...] O decano Celso de Mello foi na mesma linha. Para ele, a lei é clara ao proibir que a escola pública atue como aparelho ideológico ou agente fomentador de determinada confissão, pois deve o Estado observar a neutralidade em relação ao tema. A separação constitucional entre Estado e igreja tem como objetivo resguardar a liberdade religiosa e impedir que grupos fundamentalistas se apropriem do poder estatal, disse¹²⁸.

Infelizmente, eles foram voto vencido. O Supremo preferiu desrespeitar a Constituição de 1988 e abolir a neutralidade estatal em relação às religiões. A maioria dos ministros parece ignorar que o Estado e os três poderes não podem favorecer (tampouco impedir) as inúmeras denominações religiosas:

128 TEIXEIRA. Por maioria, Supremo permite ensino religioso confessional nas escolas públicas, s. p.

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I- estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público¹²⁹.

A Constituição determina, com razão, que a religião deve se desenvolver no âmbito privado, no seio do lar e dos templos. Se o Estado liberar a doutrinação religiosa no ambiente escolar, possivelmente professores incultos e obedientes, estritos cumpridores de determinados dogmas, abandonarão a educação emancipatória e em seu lugar poderão impor uma formação dogmática e instrumental, atendendo aos interesses corporativos de determinadas igrejas.

Na esteira de Adorno, podemos constatar que, com tamanho poder, qualquer matiz religiosa poderá ser tragada pela corrente totalitária, pois a racionalidade fascista consiste muito mais no estabelecimento de um sistema onipotente de poder do que no respeito a algum tipo de doutrina. Mas é preciso pontuar, também, que o fenômeno específico de Monoculturalismo anti-Direitos Humanos representado pela Frente Parlamentar Evangélica está enraizado no cristianismo, como veremos a seguir.

O cristianismo como forma prévia do monoculturalismo anti-Direitos Humanos¹³⁰

O conhecimento da doutrina cristã ajuda a entender o problema do Monoculturalismo anti-Direitos Humanos, porque

129 BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, art. 19.

130 Repito nesta seção, sob nova perspectiva, argumentos apresentados no segundo capítulo do meu livro *A voluptuosidade do nada*.

o dogma religioso fornece categorias que fundam o trabalho da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. Ainda que, vale deixar bem claro, a Bíblia seja um livro muito heterogêneo e por vezes contraditório. Se Jesus Cristo defendeu o amor ao próximo e ensinou a oferecer a outra face, outros personagens bíblicos defendem a violência e a opressão; se a tradição teológica considera a caridade como a essência do cristianismo, a teologia da prosperidade defende o oposto; se Lutero defendeu a autonomia como liberdade espiritual e ensinou a abordagem da Escritura com autonomia, os pastores neopentecostais fazem o oposto.

Por um lado, como explica David Borges em artigo publicado neste livro, Direitos Humanos são uma noção criada pela sociedade ocidental com base em valores cristãos laicizados: “O Decálogo bíblico, em especial quanto aos mandamentos de ‘não matarás’ e ‘não roubarás’, foi continuamente adaptado e reescrito ao longo da história a ponto de influenciar o texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos”¹³¹.

Por outro lado, segundo o filósofo cristão Blaise Pascal, Jesus Cristo teria ensinado aos homens que eles eram “escravos, cegos, doentes, infelizes e pecadores; que era preciso que ele os libertasse, esclarecesse, beatificasse e curasse, que isso se faria pelo ódio de si mesmo e seguindo-o pela miséria e a morte na cruz”¹³². Nesse sentido, o cristianismo é uma religião que propõe o ódio de si, sendo, assim, capaz de agradar àqueles que odeiam a si mesmos e que procuram um ser superior verdadeiramente amável. Diante de Deus, o homem deve aniquilar-se e igualar-se aos vermes da terra, reconhecendo que nada se pode sem ele e que nada se mereceu dele, afora estar em desgraça: “É preciso amar só a Deus e odiar só a si mesmo”¹³³, apregoa Pascal.

O autor de *Pensamentos* ensina que o homem deve amar em si mesmo a condição miserável que mereceu a complacência divina. E apenas quando nos isolamos do mundo é que conseguimos sentir intensamente a miséria advinda da corrupção da nossa natureza. A partir dessa consciência

131 BORGES. Direitos Humanos: uma nobre fábula?

132 PASCAL. *Pensamentos*, §271 (545), p. 109.

133 PASCAL. *Pensamentos*, §373 (476), p. 142.

poderíamos esperar da misericórdia divina – gratuita, porque de forma alguma a merecemos – a salvação da alma tornada possível pela graça redentora.

O cristianismo, sob a máxima “Seja feita vossa vontade”, prega a rendição da vontade individual à vontade de Deus, aceito como uma entidade suprema que personificaria a ordem do Universo. Assim, renega os impulsos naturais do homem, considerando-os pecados, desvios e tentações, transformando em um ideal a oposição aos instintos de conservação da vida saudável. Apregoando o sacrifício da vida e da energia vital, a moral cristã enfraquece as paixões revigorantes que aumentam a sensação de viver em favor da fé em um poder transcendente: a lei ou a vontade de Deus. E, no caso, teríamos que obedecer aos representantes de Deus na Terra.

Exemplar é o *Eclesiastes*, livro que, segundo as tradições judaica e cristã, teria sido escrito por Salomão, filho de Davi, rei de Jerusalém. Os capítulos sétimo e oitavo ensinam os supostos verdadeiros valores da vida: a boa reputação, a seriedade, a paciência em face da contradição, a pouca importância do dinheiro, a bondade para com o próximo, a utilidade das correções, a obediência a Deus, a espera dos julgamentos divinos e a consciência de que só Deus pode discernir o bem e o mal dos homens. Ainda apresenta um niilismo metafísico, desvalorizando a vida na Terra em nome de outra, no além: “Melhor é o bom nome do que os bálsamos preciosos, e o dia da morte do que o dia do nascimento”¹³⁴.

O décimo capítulo do *Eclesiastes* avalia as consequências funestas da imprudência e aconselha a cautela. Que os homens de bem tomem cuidado com as palavras e ações dos insensatos, especialmente quando estes ocupam posições elevadas, de cujos erros são cúmplices aqueles que os elevaram. Ensina, ainda, a não criticar as autoridades: “Não digas mal do rei, ainda no teu pensamento, e não fales mal do rico, ainda no retiro da tua câmara; porque até as aves do céu levarão a tua voz, e o que tem penas dará notícia do teu sentimento”¹³⁵.

O autor do livro, monarca e milionário, esbanjando

134 ECLESIASTES. *Eclesiastes*, VII, §2, p. 55.

135 ECLESIASTES. *Eclesiastes*, VII, §20, p. 77.

riqueza enquanto o povo vivia na pobreza, porventura seja um demagogo que doutrina os súditos a desprezarem os bens materiais, a resignarem-se ante as injustiças do mundo e a não maldizerem os nobres e abastados. Nesse sentido, o *Eclesiastes* pode ser lido como material de propaganda preocupado com questões políticas concretas e tangíveis. Para obter o apoio dos fiéis para objetivos altamente incompatíveis com seu autointeresse racional, só pode fazê-lo criando artificialmente o vínculo com Deus – um amor a Deus moldado em obediência.

O padrão reaparece nos dois últimos capítulos, que não apelam à consciência própria de seus potenciais seguidores, mas invocam incessantemente valores externos, convencionais e salvacionistas, os quais são tomados como certos e tratados como autoritariamente válidos sem jamais serem submetidos a um processo de experiência viva ou a um exame discursivo. Tal fenômeno é expresso adequadamente na fórmula do capítulo XII: “Ouçamos todos juntos o fim deste discurso. *Teme a Deus e observa os seus mandamentos, porque isto é tudo do homem*”¹³⁶.

O autoritarismo salomônico retorna no Novo Testamento, que ensina a rendição da vontade individual à vontade de Deus. Exemplar é um discurso de Paulo de Tarso, que prega que os cristãos submetam-se servilmente às instituições estabelecidas, que seriam representantes de Deus na Terra:

Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus. Assim, aquele que resiste à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem, atraem sobre si a condenação. Em verdade, as autoridades inspiram temor, não porém a quem pratica o bem, e sim a quem faz o mal! Queres não ter o que temer a autoridade? Faze o bem e terás o seu louvor. Porque ela é instrumento de

136 ECLESIASTES. *Eclesiastes*, XII, §13, p. 84. Grifo original.

Deus para o seu bem¹³⁷.

Paulo de Tarso fomentou a visão tradicional de que o cristianismo, por ser uma religião e não um programa social ou político, não tinha nada a mudar na sociedade. Como todos teriam sido resgatados pelo Cristo, todos participariam da mesma condição metafísica e estariam aptos para a salvação. Seríamos todos irmãos, mas “em Cristo” e quanto à nossa alma imortal. Dessa unanimidade religiosa não decorre que a mulher, o homem, o senhor e o escravo sejam iguais neste mundo cá de baixo. Considerando o preço da salvação o respeito à moral nesta vida, Paulo prescreve às mulheres que obedçam aos seus maridos e aos escravos que obedçam aos seus senhores:

As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim também o sejam em tudo as mulheres a seus maridos. [...] Servos, obedecéis aos vossos senhores temporais, com temor e solicitude, de coração sincero, como a Cristo, não por mera ostentação, só para agradar aos homens, mas como servos de Cristo, que fazem de bom grado a vontade de Deus. Servi com dedicação, como servos do Senhor e não dos homens. E estai certos de que cada um receberá do Senhor a recompensa do bem que tiver feito, quer seja escravo quer livre¹³⁸.

O pensamento paulino viria a moldar a doutrina cristã tal como a conhecemos hoje. Dentre outras coisas, ele defendia a obediência dos cristãos ao opressivo Império Romano (ou,

137 BÍBLIA. Epístola de São Paulo aos romanos, 13, 1-4, p. 1462.

138 BÍBLIA. Epístola aos efésios, 5, 22-24; 6, 5-8, p. 1502.

no caso, a qualquer autoridade), bem como o pagamento de impostos, fazia apologia da escravidão e legitimava a submissão feminina, oferecendo subsídio para o autoritarismo e a misoginia dos integrantes da bancada evangélica.

Pascal, em sintonia com Paulo e o *Eclesiastes*, acredita que a providência divina dispõe todas as coisas em seu tempo, aceitando que o ser humano não pode alterar as disposições de Deus, mas deve aproveitar devidamente os dons da vida, resignando-se ante as injustiças deste mundo: “A justiça é o que está estabelecido; e assim todas as nossas leis estabelecidas serão necessariamente tidas como justas sem ser examinadas, visto que estão estabelecidas”¹³⁹.

A história política do cristianismo é plena de exemplos de violência exercida por amor à fé e à “verdade” – tais como as Cruzadas, a Santa Inquisição, a defesa da escravidão dos africanos, o pacto com o fascismo italiano, etc. “Não há melhor pregação do que espada e vara de ferro”¹⁴⁰, dizia São José de Anchieta, o “Apóstolo do Brasil”, que queria impor seus valores monoculturais aos não-cristãos, aos não-ocidentais, aos não-brancos, às mulheres e a todos aqueles que foram feitos servos ou escravos.

Considerações finais

A Frente Parlamentar Evangélica desrespeita a Constituição da República Federativa do Brasil, que define o Estado como laico, independente em face do clero e da Igreja, e, em sentido mais amplo, de toda confissão religiosa¹⁴¹. Isto quer dizer que diante da distinção entre a esfera pública do Estado e a esfera privada da sociedade, a religião é excluída da primeira esfera e se torna uma questão particular. Se você é adventista, anabatista, anglicano, ateu, batista, budista, calvinista, católico, espírita, hindu, judeu, luterano, metodista, mórmon, muçulmano, satanista, thelemita, testemunha de Jeová, umbandista,

139 PASCAL. *Pensamentos*, §645 (312), p. 273.

140 ANCHIETA. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre José de Anchieta*. p. 333.

141 BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, art. 19.

praticante de candomblé, wiccano ou que for, isso só diz respeito à sua vida pessoal.

Em um país laico como o Brasil deve ser, é necessário o respeito comum às normas públicas, com pouca invasão da vida privada pelo Estado, que deve ser oficialmente neutro em relação às questões religiosas, não apoiando nem se opondo a nenhuma crença específica. A ordem jurídica deve atender ao conjunto dos interesses da nacionalidade e não pode servir como instrumento de um grupo religioso que deseja impor seus valores como verdade absoluta.

Os deputados e senadores não têm o direito de agir como pastores, bispos ou representantes de suas Igrejas. Como representantes de todos os brasileiros, eles devem deixar de lado o pensamento de que suas práticas religiosas se aplicam às funções políticas, passando a legislar pelo bem da nação. Que o Estado não intervenha em assuntos religiosos, e que as Igrejas não intervenham em questões do Estado. E que a política seja tratada como a construção de um futuro comum.

Em pleno século XXI nós não podemos aceitar perseguições religiosas e guerras santas. A violência só se desencadeia quando uma das religiões pretende ser a única e valer para todos. A pretensão metafísica de valores absolutos deve ser deixada de lado, em nome da paz e da democracia. A razão e a fé não devem ter medo de entrar em um diálogo racional e contínuo para o bem da nossa sociedade. É melhor que o cristianismo preserve a laicidade do Estado e faça aquilo que tem de melhor: o exercício da caridade e do amor ao próximo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: _____. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ANCHIETA, Joseph. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANDERSON, Perry. A crise no Brasil. Trad. Fernando Pureza. *Blog da Boitempo*, jun. 2016.

_____. Crisis in Brazil. *London Review of Books*, v. 38, n. 8, p. 15-22, abr. 2016.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave Maria, 1998.

BRASIL. *Código Penal*. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>. Acesso em: 09 nov. 2017.

_____. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. Proposta de Emenda à Constituição 99/11. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>. Acesso em: 14 ago. 2016.

_____. Projeto de Lei 5069/2013. Tipifica como crime contra a vida o anúncio de meio abortivo e prevê penas específicas para quem induz a gestante à prática de aborto. Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>.

Acesso em: 14 ago. 2016.

_____. Projeto de Lei 6583/2013. Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências. Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>. Acesso em: 14 ago. 2016.

_____. Projeto de Decreto Legislativo 395/2016. Susta o Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016, que “Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional”. Brasília, DF. Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>. Acesso em: 14 ago. 2016.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. Brasília, 2015. Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/>>. Acesso em: 29 set. 2017.

CARONE, Iray. Fascismo on the air: estudos frankfurtianos sobre o agitador fascista. *Lua Nova*, São Paulo, n. 55-56, p. 195-217, 2002.

CEI, Vitor. Cultura e política, 2013-2016: os incitadores da turba. In: CEI, Vitor; DANNER, Leno; OLIVEIRA, Marcus Vinicius Xavier de; BORGES, David G. (orgs). *O que resta das jornadas de junho*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

CEI, Vitor; BORGES, David G. (orgs). *Brasil em crise: o legado das jornadas de junho*. Vila Velha: Praia Editora, 2015.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. *Religião e Política: ideologia e ação da “Bancada Evangélica” na Câmara Federal*. 2011. 350 f. Tese (doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

ECLESIASTES. *Eclesiastes*. Trad. Antonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: José Olympio, 1950.

FERNANDES, Marcella; CASTRO, Grasielle. Bancada Evangélica aposta em governo Temer para avançar em pautas conservadoras. *HuffPost Brasil*, São Paulo, 17 abr. 2016. Disponível em: <http://www.brasilpost.com.br/2016/04/17/bancada-evangelica-temer_n_9712304.html>. Acesso em: 18 ago. 2016.

LOWENTHAL, Leo; GUTERMAN, Norbert. *Prophets of Deceit: a Study of the Techniques of the American Agitator*. New York: Harper & Brothers, 1949.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REDAÇÃO. Bolsonaro discursa em Campina: “A minoria tem que se curvar para a maioria”. *Paraíba Online*, João Pessoa, 08 fev. 2017. Disponível em: <<https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria/>>. Acesso em: 29 dez. 2017.

TEIXEIRA, Matheus. Por maioria, Supremo permite ensino religioso confessional nas escolas públicas. *Consultor Jurídico*, 27 set. 2017. Disponível em: < <http://www.conjur.com.br/2017-set-27/stf-permite-ensino-religioso-confessional-escolas-publicas>>. Acesso em: 27 set. 2017.

Para além de Dilma: a formação de pacotes interpretativos anti-Direitos Humanos no processo de impeachment

Karol Natasha Lourenço Castanheira

Objetiva-se neste artigo investigar a produção de sentido antipetista em movimentos conservadores no Brasil. Com base na teoria do enquadramento interroga-se a posição de sujeito que estes atores invocam não somente aos personagens do Partido dos Trabalhadores, mas à esquerda e aos Direitos Humanos, atribuindo a eles a condição de não existência, perpetrada pelo ódio ao diferente e ao inclusivo. A normalização da recusa ao outro busca como resolução de conflito enquadrar políticas públicas distributivas e atores políticos que prezam por dirimir as desigualdades sociais à condição de minoridade.

Introdução

Em meio às crises econômicas e políticas, as instituições e o poder central se fragilizam abrindo espaços de fala para novas formações simbólicas se reverberarem nas diversas instâncias sociais, oferecendo assim, novas produções de sentido para o ordenamento da vida pública e até mesmo privada. No âmbito das mediações e dos circuitos de cultura, recursos de choque e conflito contribuem ainda mais para o tensionamento das opiniões. Neste cenário, o país fez ressurgir uma onda reacionária capaz de reativar formulações anti-direitos humanos, tendo como pauta de seu movimento não a reivindicação de direitos próprios, mas a destituição do direito do outro.

De forma estratégica, militantes tendenciosamente de direita ou das diversas direitas¹⁴² se apropriaram das

142 Optou-se pelo termo direita mais por uma finalidade pedagógica do que conceitual. Entende-se a complexidade do termo na sociedade

manifestações de junho de 2013¹⁴³ articuladas por cidadãos comuns, mas com forte amplificação da ação contestatória da esquerda por meio do Movimento Passe Livre, “para construir estilos de ativismo, apropriando-se de repertórios de confronto disponíveis, num jogo entre si e com as instituições políticas” (ALONSO, 2017, p.49). Pautas aparentemente comuns, como a luta contra a corrupção e a recusa dos partidos políticos como aglutinadores dos protestos, foram reapropriadas por militantes conservadores para a produção de uma atmosfera de descrença política, que viria a calhar um ano depois com a Operação Lava Jato. No contexto das manifestações, dois movimentos ganharam importância: O Movimento Brasil Livre e os Revoltados Online, um dos precursores do processo de impeachment da presidente deposta Dilma Rousseff.

A este fenômeno reacionário e conservador, o pesquisador e professor em Comunicação da Universidade Federal da Bahia, Wilson Gomes, deu o nome de “nova direita”. A militância e a ocupação de espaços historicamente “pertencentes” à esquerda, como as ruas, foram adotados também por essa “nova” direita.

do século XXI, em que a definição ideológica não deve ser entendida de forma clara e polarizada como no século passado, mas que permeia no cerne de sua significação construções até mesmo antagônicas na percepção e ação dos sujeitos que intrinsecamente oferecem suas particularidades ao entendimento da vida social. No âmbito da Ciência Política reconhece-se que a complexidade da vida moderna dificulta cada vez mais a categorização dualista de direita e esquerda.

143 “Duas mudanças de conjuntura contribuíram. A onda de protestos globais, de 2011 a 2013, funcionou como efeito demonstração e proveu um novo modelo de ativismo — o repertório autonomista. E sediar megaeventos no Brasil — Copa das Confederações (2013), Copa do Mundo (2014), Olimpíadas (2016) — ofereceu palco global para possíveis protestos. Outra alteração foi na relação entre governo e movimentos sociais. Ancorada em alta aprovação, Dilma pouco dialogou com a sociedade organizada, deixando o protesto como caminho para pleitos. Tampouco atacou tópicos abertas desde a redemocratização: problemas urbanos e eficiência de políticas públicas” (ALONSO, 2017, p. 50).

Os ambientes digitais são outro recurso de estratégia do espaço público na busca de criar novas agendas políticas, permeadas por um discurso exclusivista, intolerante e até mesmo reacionário (FAGUNDES, 2017).

A partir desse cenário, este trabalho busca investigar o discurso antipetista que permeia os movimentos conservadores e a mídia tradicional brasileira, entendendo o antipetismo, não somente como uma aversão ao Partido dos Trabalhadores, mas ao pacote interpretativo que ele representa, como política de cotas, diminuição das desigualdades sociais, políticas públicas distributivas e valorização de pautas dos direitos humanos. Para tanto, recorre-se à metodologia do enquadramento¹⁴⁴ a fim de verificar qual a posição de sujeito estes movimentos invocam não somente em relação aos personagens importantes do PT como Lula e Dilma, mas as pautas circunscritas no petismo.

A tipificação do sujeito, um dos itens de observação da teoria do enquadramento, relaciona-se à forma como estes movimentos e a mídia tradicional se referem aos personagens do acontecimento, atribuindo a eles identidade (s). Ao tipificar, os movimentos imputam valores, classificam e tentam marcar a posição-de-sujeitos dos personagens e pautas políticas. Este fenômeno não é necessariamente capaz de fixar um rótulo, mas alimenta de diferentes maneiras um conteúdo comum pretendido nas representações. Há intrínseco a isso, uma produção de verdade constituída em uma “unicidade” discursiva que permeia o enquadramento dominante do pacote interpretativo dos movimentos conservadores, capaz de ser decodificado pela cultura compartilhada. O processo de impeachment de Dilma Rousseff não suscitou apenas o debate acerca da constitucionalidade da deposição, mas deu visibilidade às características macroestruturais de uma cultura brasileira marcada pelo conservadorismo, machismo e autoritarismo.

144 Os frames, ou enquadramentos como são conhecidos no Brasil, derivam de uma sociologia que busca compreender os esquemas de interpretação e quadros de sentido (GOFFMAN, 1974) que oferecem aos indivíduos elementos para classificarem e organizarem suas experiências de vida.

As mediações do antipetismo

Wilson Gomes (2018), em seus estudos recentes, começou a investigar a “nova direita” para analisar em que medida o antipetismo ganhou corpo no imaginário social, principalmente da classe média e classe média-alta. Discursos de ódio passaram a atribuir sentido à realidade dentro dos ambientes on e off-line e isso pode ser vinculado a um segundo movimento que está em circulação na sociedade, o antipetismo. Ao contrário do que se pensa, esse movimento não é somente a posição da pessoa que diverge do PT, ou pessoas que não votam no PT, é um discurso de ódio construído, como pontua Gomes (2017), a partir de um adversário, o petismo, que pode significar a esquerda, os direitos humanos, socialismo, comunismo, políticas públicas inclusivas, etc. O antipetismo dos manifestantes que foram às ruas pró-impeachment não procede simplesmente de uma reação às notícias sobre corrupção, provém também da divergência com projetos e políticas redistributivas e de expansão dos direitos de minorias. Muitos tiveram seu poder de compra restrito, seu emprego cortado, as viagens tornaram-se escassas, eventos que levaram um profundo incômodo principalmente entre a classe média, que de certa maneira adquiriu nas últimas décadas, em governos petistas inclusive, condições até então negadas à boa parte da população.

O texto *As coisas no seu devido lugar* de Fernando Horta e Patrícia Valim traz considerações interessantes acerca dessa classe média, que aparentemente tomou um rumo contrário aos próprios interesses ao abraçar a causa de derrubada do PT e de uma política de “compromisso de classe”. Os autores apresentam inicialmente¹⁴⁵ a

145 Marilena Chauí apontava, em 2013, que a classe média era “uma abominação política, porque é fascista; uma abominação ética porque é violenta; e é uma abominação cognitiva porque é ignorante”. Recentemente, Jessé Souza foi além e, em seu livro, “A elite do atraso: da escravidão a lava-jato” (Leya, 2017), afirma que nossa classe média também é racista: “Um brasileiro de classe média que não seja abertamente racista também se sente, em relação às camadas populares do próprio país, como um alemão ou um americano se sente em relação a um brasileiro: ele se esforça para tratar essas pessoas como se fossem

perspectiva de Chauí¹⁴⁶, na qual indica a razão do divórcio da classe média com o restante do país como sendo de natureza ontológica e para Jessé de Souza sociológica, porém, ambos afastam-se das formas de explicação marxistas do fenômeno. Para os autores, tanto Chauí quanto Jessé, apesar de usarem raciocínios estruturalistas em suas argumentações, partem para noções mais ligadas à identidade e às mentalidades dos grupos sociais. A questão material passa a ser descartada, pois a classe média enriqueceu durante os governos Lula e Dilma, o que inviabilizaria a produção de um fenômeno como o antipetismo, por uma questão puramente econômica. É exatamente nesse ponto, que Horta e Valim trazem uma explicação possível para a posição da classe média diante do cenário político do país. Tomando como ponto de partida o estudo publicado em 1951, pelo sociólogo Charles Wright Mills, acerca da sociedade norte-americana - o qual identificou a presença de um grupo de trabalhadores identificados como “White collars workers” que se distanciavam dos trabalhadores normais (simples proletários)- refletiu sobre a classe média brasileira.

Este grupo, não era sensível aos apelos de ideologias proletárias de esquerda, não via nos movimentos organizados de proletários qualquer apelo, embora fossem – nas concepções clássicas – trabalhadores assalariados. Estes grupos, na visão de Mills, se viam não como “vendedores” de sua força de trabalho, mas viam-se com capacidade de negociar muitas outras qualidades que julgavam ter. Seus contatos pessoais, sua liderança sobre outros grupos de pessoas, suas capacidades de

gente igual a ele” (HORTA; VALIM, p.22)

146 Chauí ao se reportar aos anos recentes, fala muito em fascismo e apesar da invocação generalizada do termo inclusive por intelectuais, a deposição ou críticas à Dilma/PT não podem ser enquadradas conceitualmente como fascistas, mas como reacionárias ou conservadoras.

criar e vender discursos, visões de mundo e etc. (HORTA;VALIM, 2017).

Com capacidade de negociação, este grupo de trabalhadores agiam assim, por motivações auto-interessadas e, por uma troca de favores seja na burocracia estatal ou no campo privado das profissões, não tinham problemas em aceitar ser porta-voz da ideia de diferença social como parte do arranjo social. Como relatam os autores, não pertenciam à elite econômica, mas não estavam submetidos às pressões primárias do capitalismo exploratório. Ao resgatar esse cenário para o Brasil, Horta e Valim (2017) explicam que o comportamento da classe social não se explica pelos resquícios da escravidão, como muito se busca pontuar, mas mais do que dinheiro, a classe média brasileira busca privilégios.

Esta perspectiva leva a crer o impeachment não somente como uma formação conjunta entre mídia e judiciário, como dispositivos de poder da sociedade moderna, mas como um processo de disputa entre classes sociais, fator preponderante para a visibilidade e expansão dos movimentos conservadores no país, que identificaram um nicho a ser explorado¹⁴⁷ dentro dos circuitos de cultura.

Todavia, apesar de o antipetismo ter ganhado corpo com a classe média, se reverbera por outros estratos sociais, que não teriam as mesmas explicações possíveis de Mills (apud HORTA e VALIM, 2017) para o compartilhamento das ideias de desigualdade. Além disso, a formação dessa classe média e a identificação de valores socialmente aceitos, compartilhados e negociados entre seus agentes, diz respeito também à composição autoritária que permeia a história do país, mas agregado a isto, ressalta-se que não permeia no imaginário dos jovens reacionários de até pouco mais de 30 anos, a memória social da dor da Ditadura, pois não vivenciaram períodos autoritários. Por isso, não há constrangimento social em fazer parte de uma direita reacionária, que ganha espaço de tempos em tempos, em um país recente em termos de democracia; e

147 Faz-se necessário tomar cuidado para não categorizar em blocos as interpretações e ressignificações sociais.

que em menos de um século vivenciou duas ditaduras e dois impeachments (Cf. CASTANHEIRA, ARAUJO, PORTARI, 2018).

Além das críticas severas ao PT e principalmente a Dilma nos últimos anos de mandato, os escândalos envolvendo o partido de forma exaustiva em 2005 e depois a partir de 2014, com a operação Lava Jato, criaram uma nova onda ainda mais reacionária do que antes. As identidades de Dilma e Lula foram sendo ressignificadas com o passar dos anos, notadamente pela mídia e pelas manifestações sociais, em âmbito privado ou público.



Figura 1: Dilma é exposta em capas de revistas e adesivos
Fonte: Banco de internet

As construções simbólicas envolvendo Lula e posteriormente Dilma foram sendo articuladas em diversas instâncias não somente midiáticas ou judiciárias, mas na sociedade, a partir de um corpo polifônico de discursos. A situação se agravou à medida que o nome do Partido e de seus membros foram alvos constantes de escândalos de corrupção e ilegalidades.

A própria narrativa envolvendo Lula oscilou entre “vilão” e “bonzinho” na medida em que os fatos se tornam (des) favoráveis a linha editorial da Globo, por exemplo, tendo prevalência a descaracterização dos aspectos positivos do petista – e de Dilma também – em períodos eleitorais. Seres Júnior e Sassara (2016) testam e confirmam, no artigo *O cão que nem sempre late: o Grupo Globo e a cobertura das eleições presidenciais de 2014 e 1998*, por meio da análise de valências da notícia, a hipótese da continuidade do comportamento antipetista do Grupo Globo

em períodos eleitorais. A análise não recai para a pura repetição dos eventos, mas a existência de padrões que para além desse movimento antipetista, confere ao Grupo uma disposição em se “comportar como críticos do poder, cumprindo a função denominada watchdog, i.e., ‘cão de guarda’ da sociedade civil ou da esfera pública” (JUNIOR SERES, SASSARA, 2016, p. 32).

Ao se valer da objetividade e de fiscalizadora do poder público, a Globo buscou legitimidade e credibilidade junto ao público a partir de discursos com efeitos de verdade, respaldados pelo aparato constitucional e de (possíveis) irregularidades de gestão do executivo. Inclusive, conforme pontuado por Boni em capítulo anterior, o uso da denúncia foi utilizado como estratégia no debate eleitoral de 1989. Com enfoques menos agressivos do que em 89, que esmiuçava a vida privada de Lula e lhe conferia uma imagem de ideologia radical frente aos demais candidatos, em 2002, as linhas de refutação da Globo se estabeleceram mais tênues, com a própria “reconfiguração” estética e política do candidato, refletida inclusive no slogan da Campanha: Lula Paz e Amor; que notadamente punha-se como uma postura anti-conflito aos ataques diretos dos seus adversários (José Serra – PSDB e Ciro Gomes – PPS).

Apesar da postura mais “tênue” em relação a Lula, ele não era o candidato do Grupo Globo. No entanto, ao ganhar as eleições, poucos minutos depois, a Globo já tinha um “especial” preparado reposicionando-o de “comunista radical” (em 1989) para a “solução do país” em 2002. A narrativa começa a ganhar novos rumos em 2005 com o escândalo do mensalão, que “caiu” como uma luva para o arsenal simbólico da Globo, que buscou em um primeiro momento, destituir a imagem de Lula e, depois, conseguir a prevalência do modelo japonês ao invés do europeu na tecnologia de TV digital no Brasil (C.f SILVA, 2015). A oscilação na narrativa, quase inspiradora de *Game of Thrones*, adquire o tom de barganha entre executivo-mídia, a ponto de no final do seu segundo mandato e até mesmo em 2011, Lula ter a sua imagem projetada no exterior pelo avanço na redução das desigualdades sociais e nos elevados índices econômicos. Com a eleição de Dilma em 2010 e depois em 2014, o PT, e seus personagens centrais, começam a ser praticamente “expulsos”

do elenco no Planalto Central, como um indicativo de solução para os diversos escândalos que viriam à tona de forma seletiva na Operação Lava Jato e, depois, no processo de impeachment.

Prior (2017; 2018) relata que a narrativa jornalística se constitui por elementos da vida social. Ao narrá-la o jornalista, sempre tem um propósito ou uma intenção comunicativa. No caso dos assuntos envolvendo Lula e Dilma, desde 2014, outro elemento é agregado ao texto, no qual os narratológicos irão chamar de “tessitura da intriga” (Correia, 2012, p. 34), que oferecem atribuição de sentido a uma sucessão de ações e de acontecimentos no tempo¹⁴⁸ (PRIOR, 2017). Essa tessitura, a partir da formação de uma ordem cronológica dos eventos, que ganham visibilidade estrategicamente no mesmo período das eleições presidenciais utiliza de independentes eventos para amarrar à narrativa. Com a aprovação de Dilma para o segundo mandato, parte da população, que circunscreve mais precisamente a classe média e alta do país, se mostra insatisfeita e a montagem do impeachment se constrói não somente no ambiente midiático como nas ruas. Ressalta-se, porém, outra problemática de fundo apontada por Canel e Sanders (2006,

148 Para Canel e Sanders, “[...] nos escândalos midiáticos, estórias e personagens são criadas e qualidades atribuídas; as estórias têm plots e pontos de viragem; elas recebem uma ordem temporal com vista à criação de um todo coerente” (CANEL; SANDERS, 2006, p. 53). Assim, como resgata Prior (2017, p.9), a partir dos estudos de Ricoeur (1986), tecer a intriga permite configurar a estória na sua totalidade, combinando as dimensões cronológica e configurante, obtendo uma síntese e uma totalidade temática. A “composição verbal” converte um texto em narração, composição verbal que Ricoeur designa de “intriga” ou melhor, de “mise-en-intrigue”, de organização da intriga. Correspondente, segundo relata Prior, a um plano de organização macroestrutural do texto, a intriga caracteriza-se pela apresentação dos eventos segundo determinadas estratégias discursivas que conduzem à progressão da história (REIS; LOPES, 1988): “[...] a intriga é o conjunto das combinações pelas quais há acontecimentos que são transformados em história ou – correlativamente – uma história é tirada de acontecimentos” (RICOUER, 1986, p. 16).

p. 54): “estórias noticiosas sobre escândalos convertem-se em contos morais”; assim, fomenta-se socialmente a necessidade de se “punir culpados”, mais precisamente no corpo social o “PT”.

A problemática circunscreve-se em um plano para além de Dilma ou do PT e revela-se nos discursos conservadores e reacionários de incitação ao ódio, à violência e na tentativa de descreditar os direitos humanos. O Brasil pós-impeachment, de Temer e do MBL, contribuiu para a produção de pacotes interpretativos excludentes como: a Reforma da Previdência, projetos de lei como Escola Sem Partido, PEC do Teto dos Gastos Públicos que congelou os investimentos principalmente nas áreas de educação e saúde por 20 anos, os cortes significativos em pesquisa, e a moralização da vida pública e privada, intensificada pela figura de velhos atores na política brasileira, como as igrejas¹⁴⁹ (católicas e neopentecostais).

O antipetismo nos movimentos conservadores

Patriotismo e anticorrupção agendaram as pautas do MBL e dos Revoltados Online nos protestos de 2013. No decorrer de 2014, como oposição e descontentamento com o governo petista, ambos os grupos começaram a produzir diversos informes nas redes sociais: atacaram o Programa Mais Médicos, xingaram a presidente durante a Copa do Mundo e organizaram cerca de 43 grupos (ALONSO, 2017), como o Vem para Rua, de caráter mais liberal, o MBL, e os reacionários Revoltados Online. Após a derrota nas urnas, gritos de fraude e discursos conservadores com forte ataque às minorias e políticas autoritárias, como a própria intervenção militar foram ganhando projeção e se estendem até os dias de hoje, quase cinco anos depois das primeiras manifestações de 2013.

_____ O empresário paulista, Marcello Reis¹⁵⁰, fundador do

149 A intervenção religiosa no sistema político não é um fenômeno recente no país e carrega traços do período colonial, com forte apelo à cristandade como princípio fundamental de conduta e moralidade como marcadora cultural do que é certo e errado, justo e injusto.

150 “Neto de militar, foi criado pela prima, casada com um

Revoltados Online, criou fama com a divulgação de vídeos xingando e destituindo o governo petista. Antes de sua página ser excluída do Facebook, ele tinha mais de dois milhões de seguidores. Nas Manifestações de Junho saiu com uma câmara na mão derrubando bandeiras de partidos políticos e no dia seguinte o vídeo foi divulgado inclusive pela imprensa. Seus minutos de fama alavancaram a página Revoltados Online, que se transformou em um espaço de militância a favor do intervencionismo militar e, sobretudo, contra o PT.

De acordo com a matéria divulgada pela *Revista Piauí*, produzida por Guilherme Pavarin, em 2017, no quarto de Marcelo há um quadro de Sérgio Moro, bandeiras do Brasil, o símbolo do Corinthians e uma miniatura de Lula com uniforme de presidiário. Por diversas vezes, passou 18 horas conectado para moderar conteúdos e divulgar produtos com mensagens a favor do impeachment. Embora tenha abandonado a escola depois do primário, começou a trabalhar com segurança da informação o que lhe garantiu formas estratégicas em recrutar membros do Revoltados Online. Ainda segundo Pavarin (2017, online), “na busca por diretrizes ideológicas, ele se encontrou com os juristas Hélio Bicudo (um dos autores do pedido de impeachment contra Dilma) e Ives Gandra Martins. Ambos viraram gurus informais do Revoltados”.

No dia 15 de março de 2015 convocou pelas redes sociais manifestantes pró-impeachment na Avenida Paulista. Segundo dados da PM, compareceram cerca de um milhão de pessoas que gritavam “Fora Dilma” e “Fora PT”. Foi um momento crucial para que se recrutasse para a luta dois outros grupos, o Movimento Brasil Livre e o Vem para Rua. Mais tarde, o Revoltados Online entraria em rota de colisão com outros grupos de direita, inclusive o MBL, que passou a disputar o protagonismo nas ruas e nas redes sociais. Ironicamente, já com poucos amigos de militância, Marcelo Reis, no dia do impeachment, teve a sua

metalúrgico espanhol simpatizante do militarismo e anti-grevista. O espanhol referia-se a Lula como “sapo barbudo” ou vagabundo, adjetivos também utilizados por Reis já adulto. Sua militância nas redes sociais começou em 2006 com uma comunidade no Orkut de combate à pedofilia. Sua filha de três anos havia sido molestada” (PAVARIN, 2017).

página no Facebook, com mais de dois milhões de seguidores e mais de cem mil postagens, apagada. Além de perder os comentários de seus seguidores, perdeu também as doações que o sustentavam. O impeachment derrubou no mesmo dia Dilma Rousseff e Marcelo Reis.

O MBL criou sua página no Facebook no dia primeiro de novembro de 2014, logo após as eleições presidenciais, que colocaram Dilma mais uma vez à frente da presidência da República. No entanto, ao observar uma análise de conjectura, observa-se uma tentativa de realinhamento do poder, atribuindo a um grupo tradicional e conservador uma nova reorganização da política, materializada aos poucos após o processo de deposição da presidenta.

O discurso de ódio proferido por membros do MBL se desponta não somente nos assuntos que competem à política eleitoral, como também a ação política manifesta no cotidiano da população, seja na arte, na busca por melhorias coletivas de vida ou até mesmo na educação. As imagens abaixo identificam a posição de sujeito evocada pelo MBL sobre a esquerda, os direitos humanos e o reconhecimento do direito do outro, marcada pela neutralização e desqualificação daquilo que ideologicamente se diverge.





Figura 2: Peças retiradas de postagens da página do Facebook do Movimento Brasil Livre

Fonte: Movimento Brasil Livre

Os processos de imputação de identidade nestas imagens renega a possibilidade de uma “correspondente produção de uma resposta -e, portanto, a capacidade e o aparato da subjetividade- por parte do sujeito” (HALL, 2014, p.124). Mas, ainda assim, as diversas postagens criam uma classificação dominante do pacote interpretativo dos movimentos reacionários e conservadores que passam a fazer sentido na busca do ordenamento da vida pública do país.

A produção simbólica atribuída não somente a Lula, Dilma ou ao PT, mas ao petismo de forma geral, cria materialidade no corpo social por meio da violência, das políticas públicas conservadoras e dos obstáculos à condição plural da vida coletiva no espaço público.

Considerações finais

Propriedades estruturantes como a mídia e a militância de movimentos sociais conservadores contribuem na produção de regimes de verdade normalizadores com o apoio de grandes empresários e de velhos atores como igrejas neopentecostais. A normalização passa a ser a idealização da resolução de um conflito, no qual coloca Dilma, Lula e o PT como produtores da

corrupção do país, sendo esta instaurada novamente na medida em que estes nomes e o partido têm as suas posições de sujeito distintas e renegadas da vida política do país, seja por meio da prisão, no caso de Lula, do impeachment, no caso de Dilma, e da desmoralização no caso do Partido dos Trabalhadores. Em um arranjo mais complexo de análise, a posição de sujeito não se restringe à minoridade ou à exclusão dos personagens políticos, mas ao petismo, entendido como uma representação mais ampla, mesmo que não única, de políticas de inclusão e valorização do outro.

O método utilizado por esses movimentos conservadores, tendo como expoente o Movimento Brasil Livre, é a simplificação dos eventos sociais – condição fundamental para posicionar ideias e sujeitos de forma maniqueísta, bom ou mau, certo e errado, justo ou injusto. Observa-se como recurso de enquadramento o efeito moralizante nas postagens a partir de uma verdade única e excludente, que renega do espaço público a possibilidade de garantir a pluralidade intrínseca da população brasileira, seu lugar de fala.

O revanchismo, o ódio e, a destituição do direito do outro tão presentes no discurso reacionário e conversador instauram-se na vida cotidiana como um imaginário social, entendido como um conjunto de representações que ganharam corpo simbólico na vida social. A violência, o preconceito, a vontade de extermínio passaram a ser cada vez mais visíveis e os antis (petistas e direitos humanos) recorrem da própria democracia para cerceá-la, causando o efeito rebote e perverso do jogo democrático.

Referências

ALONSO, A. A política nas ruas: protestos em São Paulo de Dilma a Temer. *Novos Estudos*. São Paulo, junho de 2017.

Boni e a manipulação do debate Lula x Collor pela Globo. *Youtube*. Postado em 5 de março de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SBKpuoeyuG0>.

CANEL, M.; SANDERS, K. *Morality Tales: political scandals and journalism in Britain and Spain in the 1990s*. Broadway: Hampton Press, 2006.

CASTANHEIRA, K.; JUNIOR ARAUJO, A.; PORTARI, R. produções de sentido da nova direita brasileira: uma investigação dos quadros sociais de membros do MBL. *Anais do XIV Congresso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación*. 2018.

CHAUÍ, M. *Simulacro e Poder: uma análise da mídia*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2006.

ENTMAN, R. Framing: toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*. 43 (4). p. 51-58. Aug. 1993.

GOFFMAN, E. *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. New York: Harper and Row, 1974.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Em inglês *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice–Hall, 1963.

GOMES, W . A direita ainda mais à direita. *Revista Culta*, 19 Jan. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/a-direita-mais-a-direita-wilson-gomes/>. Acesso em 12 Jul. 2018.

HORTA, F.; VALIM, P. “As coisas no seu devido lugar”. Opera Mundi, 31out.2017(operamundi.uol.com.br/conteudo/geral/48301/as+coisas+no+seu+devido+lugar.shtml).

JÚNIOR FERES, J.; SASSARA, L. O cão que nem sempre late: o Grupo Globo e a cobertura das eleições presidenciais de 2014 e 1998. *Revista Compólitica*. vol. 6(1). 2016.

PAVARIN, G. O ostracismo do maior revoltado online. *PIAU-Folha Uol*. Publicada em 26 de maio de 2017. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/o-ostracismo-do-maior-revoltado-online/>

PRIOR, H. Escândalo Político e Narratologia: tecendo os fios narrativos dos casos Face Oculta e Lava Jato. *Revista Famecos*. Porto Alegre, v. 25, n. 1, janeiro, fevereiro, março e abril de 2018.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Édition du Seuil, 1986.

SILVA, J. *Frágil democracia e políticas de comunicação: processos regulatórios, diversidade e concentração na TV aberta no Brasil e na Argentina*. 2015.444f. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

Existem direitos absolutos? Direitos humanos, autonomia do direito e a esfera do indecível

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

1. Introdução: Direitos Humanos, Entre Direito e Moral

A disciplina a que denominamos de Filosofia do Direito, Filosofia Jurídica ou Jurisprudência (*Jurisprudence*), tem sido decomposta em duas formas de expressão, ou melhor dizendo, duas formas de fazer-se, e que nas palavras de Celso Lafer pode ser dividida da seguinte forma: uma que é feita por filósofos (raposas), outra que é feita por juristas (ouriços)¹⁵¹, distinção que ele extraiu do conhecido poema de Arquíloco, o primeiro grande poeta grego pós-Homero e Hesíodo, e que tem o seguinte conteúdo:

No original: “πόλλ’ οἶδ’ ἀλώπηξ, ἀλλ’ ἐχῖνος ἐν μέγα”¹⁵².

Na tradução feita por Erasmo de Roterdã em suas *Adagias*: “*Multa novit vulpes, verum echinus unum Magnum*”¹⁵³.

Na tradução que consta em *Justice for Hedhehog* de Ronald Dworkin, tem-se o seguinte registro: “*The fox knows many things, but the hedhehog knows one big*

151 LAFER, Celso. **A reconstrução dos Direitos Humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, São Paulo: Cia das Letras, 1988, pp. 13-16.

152 HARRIS, William. **Archilochus**: the first poet after Homer, Vermont: Middlebury College, s/d, p. 96. A transliteração para o alfabeto latino é a seguinte: “*póll’ oíd’ alópix, all’ echínos én méga*”.

153 ROTTERDAM, Erasmo de. **Adagi**: texto latino a frente, tradução de Emanuele Lelli, Milano: Bompiani, 2013, pp. 449-451.

*thing*¹⁵⁴; o mesmo em Harris¹⁵⁵ e Berlin¹⁵⁶. Lafer a registrou da seguinte forma: “Muitas coisas sabe a raposa; mas o ouriço uma grande”¹⁵⁷.

Para dizer a verdade, essa díade que faz uma distinção entre um pensamento que tem por programa todos os temas inerentes à experiência humana e social, isto é, feita por raposas – v.g. Aristóteles: da física à metafísica, passando pela política e pela ética -, e uma filosofia limitada a um único campo ou mesmo que busca circunscrever tais experiências a um princípio unificador, isto é, feita por ouriços – v.g. Platão, Wittgenstein e Hegel -, não foi criada por Celso Lafer, como ele mesmo o reconhece, mas pelo filósofo inglês Isaiah Berlin em seu **The Hedhehog and the Fox: An Essay on Tolstoy’s View of History**¹⁵⁸, em que este autor, tentando categorizar esse

154 DWORKIN, Ronald. **Justice for Hedghogs**, Harvard: Harvard University Press, 2011, p. 1.

155 HARRIS, *op. cit.*, p. 96.

156 BERLIN, Isaiah. **The Hedghog and the Fox: An Essay on Tolstoy’s View of History**, 2 ed., Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 28.

157 LAFER, **A reconstrução dos Direitos Humanos...**, p. 13.

158 “But, taken figuratively, the words can be made to yield a sense in which they mark one of the deepest differences which divide writers and thinkers, and, it may be, human beings in general. For there exists a great chasm between those, on one side, who relate everything to a single central vision, one system, less or more coherent or articulate, in terms of which they understand, think and feel – a single, universal, organising principle in terms of which alone all that they are and say has significance – and, on the other side, those who pursue many ends, often unrelated and even contradictory, connected, if at all, only in some de facto way, for some psychological or physiological cause, related to no moral or aesthetic principle. These last lead lives, perform acts and entertain ideas that are centrifugal rather than centripetal; their thought is scattered or diffused, moving on many levels, seizing upon the essence of a vast variety of experiences and objects for what they

grande autor russo a partir dessa díade, concebeu-o como uma raposa que expressou em sua obra literária todos os campos possíveis da experiência humana, mas que, do ponto de vista da convicção pessoal e da moralidade, acreditava-se um ouriço¹⁵⁹. Outro grande filósofo do direito da matriz anglo-saxã – Ronald Dworkin – também se apropriou dessa díade para escrever seu último livro – **Justice for Hedhehog** -, na qual ele, desde uma perspectiva da filosofia moral, defendeu a necessidade de preservação do “valor” fundante do liberalismo político – o viver bem -, bem como a necessidade de o fazê-lo para nós mesmos e para os outros¹⁶⁰, numa clara alusão à φρόνησις (*phronésis*)

are in themselves, without, consciously or unconsciously, seeking to fit them into, or exclude them from, any one unchanging, all-embracing, sometimes self-contradictory and incomplete, at times fanatical, unitary inner vision. The first kind of intellectual and artistic personality belongs to the hedgehogs, the second to the foxes; and without insisting on a rigid classification, we may, without too much fear of contradiction, say that, in this sense, Dante belongs to the first category, Shakespeare to the second; Plato, Lucretius, Pascal, Hegel, Dostoevsky, Nietzsche, Ibsen, Proust are, in varying degrees, hedgehogs; Herodotus, Aristotle, Montaigne, Erasmus, Molière, Goethe, Pushkin, Balzac, Joyce are foxes”. BERLIN, **The Hedgehog and the Fox...**, p. 29.

159 “The hypothesis I wish to offer is that Tolstoy was by nature a fox, but believed in being a hedgehog; that his gifts and achievement are one thing, and his beliefs, and consequently his interpretation of his own achievement, another; and that consequently his ideals have led him, and those whom his genius for persuasion has taken in, into a systematic misinterpretation of what he and others were doing or should be doing” (BERLIN, 2013, s/p.).

160 “Value is one big thing. The truth about living well and being good and what is wonderful is not only coherent but mutually supporting: what we think about any one of these must stand up, eventually, to any argument we find compelling about the rest. I try to illustrate the unity of at least ethical and moral values: I describe a theory of what living well is like and what, if we want to live well, we must do for, and not do to, other people”. DWORKIN, **Justice for Hedhogs...**, p. 1.

aristotélica.

Mas voltemos à distinção laferiana. O que diferencia uma filosofia do direito feita por filósofos de outra feita por juristas não é, pois, a matéria bruta com a qual eles trabalham – a experiência jurídica e (n)as comunidades humanas -, mas os problemas que tencionam resolver e os paradigmas de que se utilizam: aqueles seriam filósofos que manifestam interesses por temas jurídicos ao lado de tantos outros; já estes são “[...] juristas com inquietações filosóficas [...]” e que trabalham sobre problemas “[...] suscitados pelas necessidades práticas da experiência jurídica de ir além dos dados empíricos do Direito Positivo para poder lidar com o próprio Direito Positivo”¹⁶¹.

O tema desse trabalho se constitui, para ficarmos na díade acima indicada, em um que é próprio da filosofia do direito (embora nada obste que outros se preocupem com ele, como de fato o fazem), e feita por um **ouriço**, e que, portanto, assumindo desde já o *locus* fundamental desse modo de fazer filosofia do direito, busca respostas para o problema proposto – existem direitos absolutos? – não na política, na moral, na religião, na psicologia social ou na econômica política, para ficarmos em alguns campos de normatização das relações humanas, mas no direito, entendido como o campo composto por sistemas normativos e teorias jurídicas acerca do fenômeno jurídico que têm por meta a regulação de comportamentos individuais, coletivos e institucionais, bem como determinar, a partir de critérios racionais e razoáveis inerente à sua própria racionalidade, o modo de aplicação daquelas normas e que, por sua especificidade, é, e deve continuar a ser autônomo em relação àquelas demais formas de normatização.

Em outros termos, na acepção ora assumida, fazer filosofia e ciência jurídica – interpretar e dar sentido ao fenômeno jurídico e às normas jurídicas -, não é fazer economia, juízos morais, religiosos etc, mas, desde as singularidades e particularidades do campo autônomo que é o direito, buscar os fundamentos últimos – caso existam –, e os significados possíveis e razoáveis dos comandos normativos, em particular na tentativa de responder ao problema proposto, distanciando-se, o quanto possível, do

161 LAFER, A **Reconstrução dos Direitos Humanos...**, pp. 17-18.

aporético problema da justiça em sentido extrajurídico, isto é, decorrente de um valor supra histórico ou moral, uma vez que “A justiça absoluta é um ideal irracional porque pode derivar apenas de uma autoridade transcendente, isto é, de Deus [...]” e, por isso, revela-se “[...] uma eterna ilusão”¹⁶².

A resposta que se procura, portanto, parte de uma concepção humana, demasiada humana da justiça, isto é, aquela inerente (decorrente, portanto) e imanente (no sentido estrito do termo, composto pelos termos latino *in* e *manere*, e que desde a concepção spinozana, é aquela realidade que dá-se e mostra-se a si mesma sem qualquer vínculo ou dependência a uma causa transcendente¹⁶³) ao Estado de Direito, à Democracia e ao Direito Internacional dos Direitos Humanos em suas mútuas interdependências, como de resto o evidencia os itens 5 e 8 da Declaração e Programa de Viena:

5. Todos os Direitos Humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve considerar os Direitos Humanos, globalmente, de forma justa e equitativa, no mesmo pé e com igual ênfase. Embora se deva ter sempre presente o significado das especificidades nacionais e regionais e os diversos antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados, independentemente dos seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os Direitos Humanos e liberdades fundamentais.

[...]

8. A democracia, o desenvolvimento

162 *Apud* LOSANO, Mário G. **O valor da justiça na obra de Kelsen**, tradução de Judá Leão Lobo, Revista da Faculdade de Direito – UFPR, vol. 59, n. 2, 2014, p. 32.

163 SPINOZA, Benedictus de. **Ética**, tradução e notas Tomaz Tadeu, Belo Horizonte: Autentica, 2008, pp. 13-15.

e o respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais são interdependentes e reforçam-se mutuamente. A democracia assenta no desejo livremente expresso dos povos em determinar os seus próprios sistemas políticos, económicos, sociais e culturais e a sua participação plena em todos os aspectos das suas vidas. Neste contexto, a promoção e a proteção dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais, a nível nacional e internacional, devem ser universais e conduzidas sem restrições adicionais. A comunidade internacional deverá apoiar o reforço e a promoção da democracia, do desenvolvimento e do respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais no mundo inteiro.

Com efeito, segundo Rodolfo Vásquez, o campo de tensão e batalha própria de toda filosofia do direito é aquele pertinente às relações existentes entre direito e moral, vale dizer, as relações possíveis e influências recíprocas que existam entre estes dois campos, se é que elas existam ou deveriam existir¹⁶⁴.

Assim, se para um campo bastante amplo – no qual poderíamos situar, somente para fins de exemplificação, desde os jusnaturalismos, passando pelos diversos realismos jurídicos e a escola anglo-saxã prosseguidora ou influenciada pelo utilitarismo –, direito e moral se encontram no mesmo campo de normatização – formariam, portanto, círculos concêntricos, em que o círculo maior – a moral –, abarcaria o direito – o menor –, devendo este expressar, tanto quanto possível, e sob pena de ilegitimidade, preceitos morais.

Para Klaus Günther, por exemplo, o próprio processo de interpretação e aplicação das normas jurídicas, isto é, a

164 VÁSQUEZ, Rodolfo. **Entre la Libertad y la Igualdad**. Introducción a la Filosofía del Derecho, Madri: Trotta, 2006, p. 17.

fundamentação de sua validade/legitimidade e a justificação de sua aplicação aos casos concretos se daria pela submissão do direito à moral, uma vez que ela seria a instância última de universalização da normatividade reclamada por sociedades que se organizam em torno do que é bom e justo. Mais do que um problema da razão teórica, fundamentar e justificar as decisões jurídicas é um ato da razão prática sendo, portanto, orientada *a priori* pela moralidade (fundamentação), e não pelo direito¹⁶⁵.

Já outras escolas, partindo, em maior ou menor medida, da distinção kantiana entre direito e moral, como seja, da distinção entre autonomia – derivada do princípio kantiano da maioridade moral do ter-se “[...] coragem de te servires do teu próprio entendimento”¹⁶⁶ e heteronomia, identificada por Kant a partir da expressão “[...] a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que dá a lei”¹⁶⁷, direito e moral são instâncias independentes *vis-à-vis*, e que se conformam em círculos não secantes e, portanto, estanques no que concerne a uma influência recíproca.

Tais teorias são defendidas, e.g., pelos positivismo jurídicos, em particular os não inclusivos e a teoria crítica hermenêutica do direito de Lenio Streck no Brasil, pelas quais não há nem pode haver, sob pena de perda significativa do postulado da segurança jurídica e da autoridade e autonomia do Direito, submissão do direito à moral.

Como dito em outra oportunidade, com especial referência à teoria crítica de Lenio Streck¹⁶⁸,

165 GÜNTHER, Klaus. **Teoria da argumentação no direito e na moral**, tradução Cláudio Molz, Belo Horizonte: Landy, 2004.

166 KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?**, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990, p. 9.

167 KANT, Immanuel. **Fundamentação à metafísica dos costumes**, tradução de Paulo Quintela, Lisboa: Eduções 70, 2007, p. 90.

168 DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. **A derrogação da Lei de Anistia no caso brasileiro**: um dilema entre a imprescritibilidade e a proibição de irretroatividade. Uma análise a partir da cláusula *pro homine* e do postulado da razão prática, Revista Opinião Filosófica,

[...] se a tarefa essencial que cabe à Ciência Jurídica é a de constituir-se em um conjunto de teorias orientadas pela racionalidade jurídica que têm por função subministrar fundamentos e princípios para a interpretação dessas normas, num regime democrático, fundado sobre a necessidade de se coarctar o quanto e o mais possível a arbitrariedade e/ou a discricionariedade dos agentes estatais, esta coarctação se dá, de um lado, na submissão de todas as normas à Constituição, ato com o qual se limita o poder do legislador, e de outro lado na delimitação do *juris dicere*, i.e., em não permitir ou legitimar que juízes possam dar às palavras com as quais se gravam as normas em uma sociedade democrática o sentido que eles queiram dar, quanto mais se esta interpretação não estiver estribada em princípios jurídicos, mas em postulados morais, políticos etc [...].

Contudo, não se pode negar que entre direito e moral possa existir uma correspondência conteudística entre o que é bom/justo mal/injusto. Assim, o estupro, do ponto de vista moral, é um mal que se pratica em detrimento da autonomia sexual de outrem, sendo que, da perspectiva do direito, se constitui em crime, haja vista a reprovabilidade penal do comportamento, uma vez que a autonomia sexual é um bem jurídico penalmente relevante; a corrupção, pública ou privada, é moralmente reprovável e constitui-se em um mal à coletividade (reprovação moral), da mesma forma que, para o direito, a prática de atos de corrupção constituem-se em comportamentos ilícitos que atraem,

segundo o caso, sanções de caráter político, administrativo e/ou criminal.

Entretanto, apesar da semelhança na reprovabilidade de tais comportamentos, direito e moral têm respostas diversas desde suas estruturas normativas, posto operarem a partir de códigos binários próprios: a moral a partir da polaridade bom/mal; o direito desde a polaridade lícito/ilícito. Além disso, a natureza da sanção cominada também é diversa: na moral, ou uma autorreprovação pelo agente ou uma de caráter difuso pelos membros da sociedade; no direito de caráter institucional, na medida em que cabe às instâncias pré-existentes ao comportamento ilícito exercer a persecução necessária para se impor ao agente a sanção jurídica.

Aquelas polaridades têm fundamentos em razões de decidir distintas, não podendo ser nem confundidas nem sobrepostas uma à outra em razão da decantada autonomia *vis-à-vis*, mormente porque em muitas circunstâncias da vida social aquela correspondência entre preceito moral/prescrição jurídica não existe, como o demonstram alguns temas da vida pública em que existem dissensos morais irreduzíveis à conciliação, tais como o aborto, as uniões homoafetivas, a eutanásia, a descriminalização das substâncias ilícitas, a inserção de temas sensíveis do ponto de vista da moralidade majoritária nos regimes de educação etc. Em tais casos, como dito, ante a impossibilidade de consenso – são dissensos morais profundos -, não deve caber ao direito optar por uma concepção moral “A” ou “B”, mas permitir, desde o postulado da neutralidade, que as normas jurídicas regulem tais comportamentos a partir dos princípios jurídicos que lhes dão espeque e legitimam a sua vigência jurídico-normativa.

Para que fique mais clara a asserção acima¹⁶⁹. É óbvio que nas diversas fases de deliberação acerca de um projeto de lei, os possíveis argumentos advindos do direito, da moral, das concepções religiosas, dentre outras, tendem a esfumar aquela

169 Agradeço ao Professor Doutor Paulo Roberto Konzen, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia e da Sociedade Hegel Brasileira, pela provocação acerca desse aspecto em particular do trabalho.

autonomia normativa entre os campos, e desde uma perspectiva democrática e plural, esta esfumação é plenamente legítima, guardados os limites de legitimidade discursiva decorrentes dos princípios da universalidade¹⁷⁰ e da não-discriminação. Contudo, uma vez promulgada a norma, a autonomia entre direito e moral deve prevalecer sobre as opções morais, políticas, econômicas daquele que irá aplicar a norma. Salvo a hipótese, e.g., de ter-se a necessidade de se fazer os controles de constitucionalidade (ato normativo em relação de inferioridade vertical face à Constituição) ou de convencionalidade (ato normativo em relação de inferioridade vertical face aos Tratados Internacionais de Direitos Humanos), pelas quais o aplicador do direito deverá, caso interprete a norma inconstitucional ou incompatível com o standard normativo internacional, declará-la nula¹⁷¹, não lhe é

170 A referência ao princípio da universalidade pode ser compreendido a partir de duas acepções, uma estritamente jurídica, isto é, enquanto princípio jurídico fundamental do Direito Internacional dos Direitos Humanos que ilide, absolutamente, a exclusão de qualquer pessoa da esfera de proteção do direito desde o direito à personalidade jurídica, e de outra perspectiva desde a concepção habermasiana contida no princípio U. Com efeito, Habermas, tomando por norte diferidor entre autonomia moral/razão prática e heteronomia/agir comunicativo, objetivando solvera controvérsia em torno do problema do solipsismo moral kantiano, propõe o conhecido Princípio U, segundo o qual “Todas as normas válidas tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância **universal**, para a satisfação dos interesses de **todo** indivíduo, possam ser aceitas sem coação por **todos** os interessados”. Em outros termos, numa sociedade democrática, a condição de validade de uma decisão acerca da criação de uma regra não existe *a priori*, uma vez que a ética do discurso se propõe, somente, a oferecer procedimentos racionais para a sua criação. HABERMAS, Jürgen. **Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso**, in *Consciência moral e agir comunicativo*, tradução de Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pp. 61-142.

171 Importante destacar que se não trata de uma opção ou faculdade, mas de um dever advindo, conforme o caso, ou da supremacia da Constituição ou da prevalência do Direito Internacional sobre o direito nacional. Nesse sentido, a clareza presente no voto do *Chief Justice* John Marshall no caso *Marbury vs. Madison*, em 1803, fixa-se como um claríssimo paradigma do se discute na presente seção: “A Constituição ou é uma lei superior e predominante, e lei imutável pelas formas ordinárias, ou está no mesmo nível juntamente com as resoluções ordinárias da legislatura e, como as outras resoluções, é mutável quando a legislatura houver por bem modificá-la. Se é verdadeira a primeira parte do dilema, então não é lei a resolução legislativa

cabível atribuir sentido diverso àquele que é dado pelo próprio programa normativo da norma, quanto mais se o (res)significado vir a decorrer de suas concepções particulares acerca da moral, da política etc. Embora se possa reconhecer, como já o afirmava Pontes de Miranda¹⁷², um espaço para a crítica *de lege ferenda*,

incompatível com a Constituição; se a segunda parte é verdadeira, então as Constituições escritas são absurdas tentativas do povo para delimitar um poder por sua natureza ilimitável. Certamente, todos quantos fabricaram Constituições escritas consideraram tais instrumentos como lei fundamental e predominante da nação e, conseqüentemente, a teoria de todo governo organizado por uma Constituição escrita, deve ser que é nula toda resolução legislativa com ela incompatível [...] Se nula é a resolução da legislatura incompatível com a Constituição, deverá, a respeito de sua nulidade, vincular os tribunais e obrigá-los a dar-lhe efeito? Enfaticamente, é a província e o dever do Poder Judiciário dizer o que é lei. Aquele que aplicam a regra aos casos particulares devem necessariamente expor e interpretar essa regra. Se duas leis colidem uma com a outra, os tribunais devem julgar acerca da eficácia de cada uma delas. Assim, se uma lei está em oposição com a Constituição, se aplicadas ambas a um caso particular, o tribunal se vê na contingência de decidir a questão em conformidade com a lei, desrespeitando a Constituição, ou consoante a Constituição, desrespeitando a lei; o tribunal deverá determinar qual destas regras em conflito rege o caso. Esta é a verdadeira essência do Poder Judiciário. Se, pois, os tribunais têm por missão atender à Constituição e observá-la e se a Constituição é superior a qualquer resolução ordinária da legislatura, a Constituição, e nunca essa resolução ordinária, governará o caso a que ambas se aplicam”. *Apud* CLÈVE, CLèmerson-Merlin. **A fiscalização abstrata de constitucionalidade no direito brasileiro**, 2 ed., São Paulo: RT, 2000, pp. 31-34.

172 “Interpretar a lei não é só criticá-la: é inserir-se nela, e fazê-la viver. A exigência, portanto, cresce de ponto, em se tratando de Constituição. Com a antipatia não se interpreta, - ataca-se; porque interpretar é pôr-se do lado do que se interpreta, numa intimidade maior do que permite qualquer anteposição, qualquer contraste, por mais consentinte, mais simpático, que seja, o intérprete e do texto. Portanto, a própria simpatia não basta. É preciso compenetrar-se do pensamento que esponta nas regras jurídicas escritas; e, penetrando-se nelas, dar-lhes a expansão doutrinária e prática, que é o comentário jurídico. Só assim se executa o programa do jurista, ainda que, de quando em vez, se lhe juntem conceitos e correções de **lege ferenda**”. PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Constituição e interpretação**, in SARAIVA, Paulo Lopo (Coord). **Antologia luso-brasileira de Direito**

a mesma não se pode ser *de lege lata*, uma vez que o aplicador do Direito, enquanto órgão do Estado, está submetido aos limites do exercício do poder que é imanente a um regime democrático e fundado sobre a legitimidade constitucional que os direitos e garantias fundamentais interpõem.

É importante, nesse sentido, destacar que o tema dos Direitos Humanos – desde o seu significado, passando por seus fundamentos e chegando, por fim, à sua eficácia concreta -, como regra geral, estão submetidos a profundos dissensos morais, mormente em sociedades desiguais e profundamente violentas, em que tem havido um crescimento de discursos políticos, morais, religiosos e econômicos de deslegitimação, muitos chegando a propor, por ignorância ou má-fé ou mesmo uma soma dos dois, um genuíno retorno à *civitas dissoluta* e à *bellum omnis contra omnes* que Hobbes descreveu no parágrafo primeiro do *De Cive*¹⁷³.

Mas há, também, um profundo dissenso entre os legitimadores dos Direitos Humanos acerca de seus significados e da fundamentação de suas pretensões políticas de reconhecimento jurídico que partem, como não poderia deixar de ser, de argumentos morais e ou políticos, e não jurídicos. Em outros termos, apesar do Direito, quer-se impor um significado ou uma determinada extensão a um Direito não a partir de argumentos e fundamentos jurídicos, mas morais. Um exemplo muito significativo, nesse último sentido, foi a defesa feita na Argentina, logo após o término da ditadura militar, da constituição de tribunais *ad hoc* e excepcionais com competência para julgar os agentes dos subsistemas da repressão política que estavam a ser acusados do cometimento de graves crimes internacionais. Os argumentos, políticos e morais então arguidos, era o de que, para crimes excepcionais seria necessária uma justiça também excepcional e rígida, algo como um violar-se para proteger-se os

Constitucional: homenagem a Paulo Bonavides, Brasília: Brasília Jurídica, 1992, p. 121.

173 “[...] ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem, quam conditionem appellare liceat statum naturæ, aliam non esse quam bellum omnium contra omnes; atque in eo bello jus esse omnibus in omnia”. HOBBS, Thomas. *De cive*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 1.

Direitos Humanos¹⁷⁴.

Pois bem. Adotou-se no presente trabalho o pressuposto de que a distinção entre direito e moral é condição necessária para a tomada de decisões no âmbito jurídico, uma vez que, acaso os agentes públicos dotados de competência para decidir sejam legitimados a fazê-lo a partir de fundamento decorrentes não do programa normativo e de conformidade com os postulados e os princípios fundamentais da ciência do direito, mas de sua moralidade particular, dá-se espaço não ao governo pelas leis – que é a condição essencial de qualquer sistema democrático –, mas de homens¹⁷⁵, sem que, doutro passo, tenha-se a possibilidade de exercer o controle concreto sobre suas atividades públicas, com grave e contínua perda de um dos direitos mais importantes que concerne aos cidadãos: a segurança jurídica.

Desde essa distinção, uma decisão jurídica não será certa ou errada porque conforme a postulados morais A, B ou C, mas porque fundadas e legitimadas nos princípios jurídicos fundamentais que organizam a sociedade, em especial aqueles de estatura constitucional e/ou derivados do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Assim, decidir em Direito não é fazer opções entre um mal maior e um mal menor, argumento que supõe a possibilidade de se admitir e aceitar, sub-repticiamente, o próprio mal¹⁷⁶, mas por princípios jurídicos, as únicas instâncias de legitimidade e

174 REVISTA CONSULTOR JURÍDICO. ZAFFARONI, Raul Eugênio. **É mentira dizer que a corrupção será derrotada com o Direito Penal**, in <http://www.conjur.com.br/2015-nov-01/entrevista-raul-zaffaroni-jurista-ministro-aposentado-argentino>, acessado em 02.nov.15, às 7:00.

175 BOBBIO, N. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo, 13 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2015, p. 151-171.

176 Se somos confrontados com dois males, assim reza o argumento, é nosso dever optar pelo menor, ao passo que é irresponsável nos recusarmos a escolher [...] [Dá-se que] A aceitação de males menores é conscientemente usada para condicionar [...] a aceitar o mal em si mesmo”. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**, tradução de Rosaura Eichenberg, São Paulo: Cia das Letras, 2004, pp. 98-99.

validade para as demais normas jurídicas e das decisões de agentes públicos, em especial os juízes¹⁷⁷.

2. Relativismo ou Absolutismo dos Direitos

Um segundo ponto que deve ser enfrentado no presente trabalho refere-se à questão de se saber se os Direitos, como regra geral, são absolutos ou relativos, questão essa que, pode-se notar desde a construção do problema, não encerra uma resposta unívoca, pois além de se tratar de um tema jurídico, é também um tema das filosofias política e moral, sede na qual a aporia entre absolutismo e relativismo é, por definição, insolúvel¹⁷⁸.

Mas o que vem a ser absolutismo e relativismo na filosofia, e que tanto influencia o discurso “jurídico” das mais diversas tendências?

Segundo Hans Kelsen, absolutismo é a teoria filosófica que parte de uma perspectiva fundacional de natureza metafísica, segundo a qual existe uma realidade absoluta, entendida como algo que existe independentemente do conhecimento humano: “Logo, sua existência é objetiva e ilimitada no ou para além do espaço e do tempo, aos quais restringe-se o conhecimento humano”¹⁷⁹. Se existe, portanto, uma realidade absoluta a ela se liga uma verdade absoluta, bem como valores absolutos, implicando, necessariamente, em uma existência perfeita. A consequência do absolutismo filosófico é a existência de valores absolutos que são válidos para todos, “[...] sempre e em todo o lugar, e não apenas em relação ao sujeito do juízo [...]”¹⁸⁰, tendo referida doutrina por consequência mais importante a afirmação

177 STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica, Constituição e autonomia do direito**, Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, Vol. I, n. I, 2009, pp. 65-77.

178 KELSEN, Hans. **Absolutismo e Relativismo na Filosofia e na Política**, in A Democracia, 2 ed., traduzido por Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 347-357.

179 KELSEN, **Absolutismo e Relativismo na Filosofia e na Política...**, p. 347.

180 KELSEN, **Absolutismo e Relativismo na Filosofia e na**

de que a função “[...]” do conhecimento humano é meramente a de refletir, como um espelho, os objetos existentes em si mesmos [...]”¹⁸¹.

Já o relativismo, também denominado de empirismo, pelo revés, parte da perspectiva de que a realidade é um elemento intrínseco ao conhecimento humano, e de que a “[...]” realidade é relativa ao sujeito cognoscente”¹⁸². Em síntese, não existe uma realidade, mas realidades, e onde há realidades, há pluralidade e relativismo.

Se a concepção absolutista-racionalista traz em si uma relação de sujeição do sujeito cognoscente ao que existe *a priori*, como seja, ele não tem autonomia ou poder para alterar o que existe *per se*, o que pode gerar, como de fato gerou, enormes injustiças na aplicação político-jurídico-religiosa desta concepção (basta-nos lembrar no absolutismo monárquico na Europa dos séculos XVI e XVIII, do regime segregacionista dos EUA ou o Apartheid na África do Sul, do sistema jurídico-religioso do Taleban no Afeganistão ou os diversos totalitarismos e regimes autoritários que vicejaram ou ainda existem), a teoria relativista pode gerar duas consequências que, se não forem enfrentadas, constituem-se em verdadeiras aporias, a saber, o solipsismo paradoxal e o pluralismo.

Entende-se por solipsismo paradoxal o raciocínio que leva o sujeito cognoscente a se entender como única realidade existente, ou seja, se é o ego quem cria o seu objeto de conhecimento, ele, e não aquele, é que existe. Ora, tal conclusão fundar-se-ia em um paradoxo pois, se o sujeito cognoscente é a única realidade existente, logo ele seria uma realidade absoluta, o que contraditaria todo o pensamento relativista por incorrer na falácia da petição de princípio.

Já por pluralismo¹⁸³ há de se entender a possibilidade de

Política..., p. 348.

181 KELSEN, **Absolutismo e Relativismo na Filosofia e na Política...**, p. 348.

182 KELSEN, **Absolutismo e Relativismo na Filosofia e na Política...**, p. 348.

183 Gnosiológico, e não o político, frise-se, já que este se constitui, por assim dizer, na pedra de toque do constitucionalismo contemporâneo,

existirem tantas realidades quantos egos existentes, pois, se a realidade é criada pelo sujeito cognoscente, cada um terá, criará a sua própria realidade, isto é, haverá tantos mundos quantos forem os sujeitos cognoscentes. Isto geraria outro paradoxo, na medida em que se contraporía à realidade vivida por todos.

A fim de se evitar tais conclusões, o relativismo nega a possibilidade tanto do solipsismo quanto do pluralismo, adotando-se como paradigma à isonomia dos sujeitos cognoscentes. Segundo Kelsen:

Considerando, como verdadeiro relativismo, a mútua relação entre os vários sujeitos do conhecimento, esta teoria compensa sua incapacidade de assegurar a existência objetiva de um único e mesmo mundo para todos os sujeitos pela suposição de que os indivíduos, enquanto sujeitos do conhecimento, são iguais. Essa suposição implica também a igualdade dos processos de cognição na mente dos sujeitos e, assim, torna possível admitir que os objetos do conhecimento, assim como os resultados desses processos individuais, estão em conformidade, o que é confirmado pelo comportamento exterior dos indivíduos¹⁸⁴.

Assim, as correntes absolutistas dos direitos nos remetem

uma vez ser a razão fundamental pela qual as sociedades políticas se dão uma constituição. Com efeito, conforme Michel Rosenfeld, “[...] o constitucionalismo depende do pluralismo e pode, em última instância, ser visto como aquele que outorga os meios para institucionalizar o pluralismo”. ROSENFELD, Michel. **A Identidade do Sujeito Constitucional**, traduzido por Menelick de Carvalho Neto, Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p. 36. 184 KELSEN, **Absolutismo e Relativismo na Filosofia e na Política...**, p. 349.

às diversas tradições jurídicas, desde a antiguidade à moderna, especialmente referidas à filosofia jusnaturalista, posto que tal corrente concebe os Direitos “naturais” do homem como algo supra histórico e dado *a priori*. Já a corrente relativista nos remetem às teorias institucionalistas, democráticas, positivistas e culturalistas, para enfeixarmos as mais diversas tendências em um número limitado de conceitos, cuja compreensão no tocante à existência de direitos absolutos é a de negá-la.

Assim, como regra, os direitos não são absolutos, pois não têm uma pré-existência, ou mesmo existência fora da sociedade humana, que quando compreendida desde uma perspectiva comparatística, é essencialmente plural, sendo que, por serem criados a partir dessa sociabilidade e condicionados em sua normogênese à própria facticidade histórica que lhes deram origem, são relativos, pois se ligam à pessoa humana não somente enquanto um ser-em-si, mas principalmente como ser-com: um ser que vive em comunidade.

Neste sentido, Wilson Antônio Steinmetz:

Que os Direitos fundamentais não são absolutos e ilimitados é possível demonstrar e provar deste diversos pontos de vista. Desde um ponto de vista fenomenológico-existencial, a existência humana se caracteriza pela co-existência. O homem é um ser-com, um ser inserido no processo histórico-social. Assim, se os homens coexistem, então os Direitos também coexistem, co-determinam-se e se co-limitam. Os limites aos Direitos fundamentais decorrem da própria socialidade humana. Apenas em um estado de natureza de tipo hobbesiano, no qual os indivíduos vivem isolados e em permanente beligerância (*bellum omnium contra omnes; homo homini lupus*) os Direitos são ilimitados e ilimitáveis (*ius omnium in omnia*). E mesmo assim seria

de se indagar se o que existe nesse estado são Direitos ou uma outra coisa qualquer.¹⁸⁵

Assim, resta evidente que os direitos não são absolutos, mas sim relativos, na medida em que:

a) são conquistas historicamente referidas;

b) os direitos serão aqueles positivados de forma explícita ou implícita no ordenamento jurídico, devendo-se considerar, doutro polo, que as pretensões de direito não positivadas explícita ou implicitamente, não são direitos, mas pretensões políticas e ou morais de seu reconhecimento. Conforme Riccardo Guastini:

Normalmente a reivindicação de um direito moral ou “natural” não tem outro objetivo que o de pleitear que tal direito seja “positivado”, isto é, reconhecido e garantido pelo direito positivo. Em outras palavras, quem reivindica um direito moral, na maior parte dos casos, leva a cabo uma operação política com o objetivo de modificar o ordenamento jurídico vigente.¹⁸⁶

c) assumem as mais variadas configurações, por serem obra de um dado povo, em um dado momento de sua formação cultural, e

d) por serem “elementos” de convivência entre as pessoas de uma dada sociedade, devem ser relativos, pois se absolutos, o Direito de “um” excluiria o Direito do “outro”, o que nos levaria, em última instância, à sociedade pré-contratual de Hobbes¹⁸⁷.

185 STEINMETZ, Wilson Antônio. **Colisão de Direitos Fundamentais e Princípio da Proporcionalidade**, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 17.

186 GUASTINI, Riccardo. **Direitos: uma contribuição analítica**, tradução de Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, in DANNER, Leno Francisco, DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. **Filosofia do Direito e contemporaneidade**, Porto Alegre: Fi, 2015, p. 40 (35-55)

187 FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Poder e Direito, Estudo de**

Em síntese, reconhecer a relatividade dos direitos é a condição necessária para que haja uma convivência equilibrada entre os seus titulares, além de também ser condição necessária ao controle do poder do Estado.

3. Nem tudo é Relativo e Ponderável

A ideia central, portanto, é a de que não existem direitos absolutos, uma vez que eles estão submetidos àquele postulado da colimitação e fruição limitada pela proporcionalidade, pela razoabilidade e a vedação do abuso do direito, e isso vale, *prima facie*, para todos os direitos, sejam quais forem a origem e a hierarquia normativa da norma que os assegure.

Contudo, nada obstante essa regra geral, existem determinados direitos que não estão submetidos a nenhum tipo de limitação, podendo-se, nesse sentido, ser conceituados como direitos absolutos. E por quê? Porque, normativamente, o legislador, nacional ou internacional, institui em relação aos mesmos uma proteção não-restringível quer ao Estado quer a terceiros, pois, seja qual for a circunstância fática, instituem uma proteção absoluta que não está sujeita a nenhuma limitação pelos postulados da proporcionalidade e/ou da razoabilidade.

Para ficarmos no campo da dogmática dos direitos fundamentais, esses direitos instituem aquilo que Alexy denomina de direitos a ações negativas, vale dizer, direitos pelos quais os cidadãos podem exigir em relação ao Estado e a terceiros uma não afetação dos interesses juridicamente tutelados, mormente aqueles relacionados à integridade física e psíquica do indivíduo¹⁸⁸, bem como os deveres constitucionais e internacionais de os Estados criem instituições eficazes de prevenção geral e especial destes comportamentos, inclusive através de suas tipificações na forma de crimes e do exercício da persecução penal¹⁸⁹.

Filosofia do Direito: Reflexões Sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito, São Paulo: Atlas, 2002, pp. 15-70.

188 ALEXY, Robert. **Teoría de los Derechos Fundamentales**, 2 ed., traduzido por Ernesto Garzon Valdés, Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, pp. 193 e ss.

189 DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. **Tipificação do**

Como já visto, todo direito “nasce” a partir de determinadas necessidades históricas, objetivando o aperfeiçoamento da tutela jurídica sobre determinadas esferas da vida humana e institucional que até então, por motivos vários, ou não eram juridicamente tuteladas, ou não o eram de forma suficiente. Em outros termos, é a experiência histórica, bem como o surgimento de uma consciência coletiva de proteção de determinados interesses, que permitem o aperfeiçoamento do ordenamento jurídico no intento de coibir práticas que, desde esses momentos, passam a ser considerados inadmissíveis.

Pois bem. Esses direitos absolutos ou não restringíveis de que cuidamos surgem a partir da *magna trepidatio* que foram a 2ª Guerra Mundial, Auschwitz e a Experiência Totalitária, concebida por Hannah Arendt como a manifestação política daquilo que ela denomina de descartabilidade da vida humana. Se na tradição ocidental a vida humana sempre fora concebida como o direito humano *par excellence* a partir do qual todos os demais direitos defluíam, a experiência totalitária nos demonstra como, quebrando-se referida tradição, a vida humana passa a ser descartável e submetida ao poder totalitário na forma de uma negação absoluta da cidadania – impolítica, paternalismo político e menoridade cívica -¹⁹⁰, seja na forma da matabilidade da vida que se decide não merecer ser vivida¹⁹¹.

Nesse quadro de ideias, é importante observar como determinados direitos passaram a ser protegidos de forma absoluta, isto é, sem que seja possível, juridicamente falando, as suas derrogações ou mitigações por outra norma, ou relativizados ou restringidos por circunstâncias de excepcionalidade política.

Para Bobbio, a dificuldade em se aceitar a existência de desaparecimento forçado de pessoas no direito brasileiro: problemas decorrentes da interconexão entre Direito Penal Internacional e Direito Penal, Porto Alegre: Fi, 2016, pp. 226-264.

190 ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**, tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Cia das Letras, 1989.

191 AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**, I, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004; DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. **Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra**, 2 ed., Porto Alegre: Fi, 2014, 70-119.

determinados direitos absolutos se liga a diversos fatores, sejam eles político-jurídicos decorrentes do conceito de soberania, sejam eles decorrentes da ambiguidade semântica que envolve o próprio conceito de direitos humanos, pois:

Além das dificuldades jurídico-políticas, a tutela dos direitos do homem vai de encontro a dificuldade inerentes ao próprio conteúdo desses direitos [...]. Dado que a maior parte desses direitos são igualmente aceitos pelo senso moral comum, crê-se que o seu exercício seja igualmente simples. Mas, ao contrário, é terrivelmente complicado. Por um lado, o consenso geral quanto a eles induz a crer que tenham um valor absoluto; por outro lado, a expressão genérica e única “direitos do homem” faz pensar numa categoria homogênea. Mas, ao contrário, os direitos do homem, em sua maioria, não são absolutos, nem constituem de modo algum uma categoria homogênea¹⁹².

Contudo, referidas dificuldades não ilidem que determinados direitos sejam submetidos a uma proteção absoluta por não permitirem a ponderação normativa, procedimento através do qual, havendo conflito entre normas de direitos fundamentais em um caso concreto, deverá o interprete/aplicador do direito, por intermédio do princípio da proporcionalidade em sentido estrito, afastar um princípio em favor de outro¹⁹³. Com efeito, para Bobbio, há de se entender

[...] por “valor absoluto” o estatuto que

192 BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**, tradução de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 60.

193 ALEXY, **Teoria de los derechos fundamentales...**, pp. 93-103.

cabe a **pouquíssimos direitos do homem**, válidos em todas as situações e para todos os homens sem distinção. Trata-se de um estatuto privilegiado, que depende de uma situação que se verifica muito raramente; é a situação na qual existem direitos fundamentais que não estão em concorrência com outros direitos igualmente fundamentais. É preciso partir da afirmação óbvia de que não se pode instituir um direito em favor de uma categoria de pessoas sem suprimir um direito de outras categorias de pessoas. O direito a não ser escravizado implica na eliminação do direito de possuir escravos, assim como o direito de não ser torturado implica a eliminação do direito de torturar. Esses dois direitos poder ser considerados absolutos, já que a ação que é considerada ilícita em consequência de sua instituição e proteção é universalmente condenada.¹⁹⁴

No mesmo sentido Delmas-Marty, para quem, se é fato que, normativamente, existe uma limitação recíproca entre normas de direitos humanos, existem, no entanto, e por expreso reconhecimento dos tratados internacionais regentes sobre a matéria, determinados direitos aos quais não se pode, em circunstância alguma, restringir, submetidos que estão a uma proteção absoluta¹⁹⁵:

Apresentados pela Declaração Universal de 1948 como “um ideal comum a atingir”,

194 BOBBIO, *A era dos direitos...*, p. 61

195 DELMAS-MARTY, Mireille. **Por um Direito Comum**, tradução de Maria Ermantina de A. P. Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 62.

nela os direitos do homem são todos proclamados, com a mesma força, sem restrição aparente. No entanto, o artigo 29-2 dessa Declaração admite a existência de “limitações”, especificando que elas devem ser “estabelecidas pela lei [...]”. Na mesma ocasião surgiu a questão de saber se todos os direitos enunciados são submetidos a tais limitações ou se alguns dentre eles escapam-lhes, beneficiando-se de uma proteção absoluta [...] Essa definição exclui da categoria dos direitos com proteção absoluta o direito à vida, pois os textos enunciados admitem todos a exceção da pena de morte e a da legítima defesa [...] [havendo, entretanto] na hierarquia dos valores um bem mais precioso do que a vida, tão precioso que não ousam nomeá-lo, senão por uma proibição: proibição da tortura e dos tratamentos desumanos ou degradantes, proibição da escravidão e da servidão, proibição das expulsões coletivas, às quais o Pacto da ONU acrescenta a proibição de impor a uma pessoa, sem o seu consentimento, uma experiência médica ou científica, e uma obrigação, a de reconhecer em todos os lugares a personalidade jurídica de cada qual [...] Pertencem a essa mesma categoria o direito à não discriminação, assim como o direito à presunção de inocência.

Em outros termos, se é certo que o Direito Internacional assegura aos Estados ampla discricionariedade na assunção e consecução de obrigações internacionais de caráter

sinalagmático, no concernente ao Direito Internacional dos Direitos Humanos e ao Direito Penal Internacional tais atributos perdem espaço à conformação de uma estrutura normativa objetiva e cogente que tem por consequência, para os Estados violadores, a possibilidade de imputação de responsabilidade internacional na forma daquilo o Drafts Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts denomina de “atos ilícitos internacionais excepcionalmente graves” (*exceptionally serious wrongful act*)¹⁹⁶, e em relação aos indivíduos, a imputação de responsabilidade penal direta perante o Direito Internacional, evidenciando-se como isso, doutro passo, o postulado da sobreposição (*overlap*)¹⁹⁷ entre responsabilidade coletiva e responsabilidade penal individual no âmbito desses dois ramos do Direito Internacional contemporâneo¹⁹⁸.

Isto se aclara quando se apercebe que aqueles direitos humanos a que se defere uma proteção absoluta constituem-se, quando violados pelos Estados, de forma omissiva ou comissiva por desatenção à obrigação de “respeitar e fazer respeitar”, em crimes internacionais, como, e.g., a tortura¹⁹⁹, o desaparecimento

196 United Nations. International Law Commission. **Drafts Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts**, with commentaries, 2001, p. 142, disponível em http://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/commentaries/9_6_2001.pdf, acessado 20/10/2007, às 15:45.

197 BONAFE, Beatrice I. **The relationship between State and individual responsibility for international crimes**, Leiden: Martinus Nijhoff, 2009, pp. 23 e ss.

198 DE OLIVEIRA, **Tipificação do desaparecimento forçado de pessoas...**, pp. 80-133.

199 Assim, artigo V da Declaração Universal de Direitos Humanos Homem, artigo 7º do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, artigo 5, 2 da Convenção Americana de Direitos Humanos, artigos 3, a, 12 e 50 da Convenção de Genebra I, artigos 1 e 2 da Convenção Contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes, artigos 1 e 6 da Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura e artigos 7, f (na conforme de crime contra a humanidade) e 8, 2, ii e 8, 2, c, i (na forma de crime de guerra) do

forçado de pessoa²⁰⁰, a discriminação racial, que em sua forma mais extrema se dá através da política de Aphantheid²⁰¹, a redução da pessoa à condição análoga de escravo²⁰², a submissão de indivíduos à experimentação médica ou científica Estatuto do Tribunal Penal Internacional.

200 Preâmbulo e artigos 1, a, b e d e 3 da Convenção Interamericana sobre o Desaparecimento Forçado, Preâmbulo e artigos 3, 4 e 5 da Convenção Internacional para a Proteção de Todas as Pessoas Contra o Desaparecimento Forçado e artigo 7, I, i do Estatuto do Tribunal Penal Internacional.

201 Nesse sentido, os artigos I, II e VI da Declaração Universal de Direitos Humanos, artigo 2, 1 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, artigos 1,1 e 13, 5 da Convenção Americana de Direitos Humanos, aos quais se somam a Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial e a Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em especial em seus artigos 1, 2 e 8. Ademais, nos termos do artigo 85, 4, c, a do Protocolo Adicional às Convenções de Genebra de 12 de agosto de 1949, Relativo à Proteção das Vítimas dos Conflitos Armados Sem Caráter Internacional, a discriminação racial instituída em detrimento de minorias constitui-se em grave violação às regras do Direito Internacional Humanitário, constituindo-se, nesse sentido, crime de Apartheid, espécie de crime de contra a humanidade nos termos da Convenção Internacional para a Supressão e Punição do Crime de Apartheid e do artigo 7, 1, j do Estatuto do Tribunal Penal Internacional.

202 A abolição da escravidão, inicialmente na forma de norma internacional consuetudinária, e logo no início do século XX através de vários tratados internacionais, a se iniciar com a Convenção para a Abolição da Escravatura e do Tráfico de Escravos por Terra e Mar, de 1919 e a Convenção sobre a Escravidão, de 1926, que foram seguidas por inúmeros tratados internacionais, em especial em matéria de direitos humanos que proíbem, absolutamente, referida prática. Assim, e.g., o artigo IV da Declaração Universal de Direitos Humanos, artigo 8º do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, o artigo 6º da Convenção Americana de Direitos Humanos etc. A redução de uma pessoa à condição análoga de escravo e o tráfico internacional de

não consentida, dentre outros, e que tipificam hipóteses de crimes contra a humanidade e/ou de guerra nos termos dos artigos 7 e 8 do Estatuto do Tribunal Penal Internacional.

Nesse sentido, à pergunta inicialmente feita – existem direitos absolutos? –, a resposta que se deve dar é: sim, embora poucos, eles são reconhecidos por disposições expressas de direito positivo.

4. Conclusão: Direitos Humanos, Democracia e a Esfera do Indecidível

A ninguém é dado descurar que, no tempo presente, os direitos em geral, e os Direitos Humanos em particular, encontram-se sob um ataque sem quartel quer à sua legitimidade político-jurídica, quer à sua própria eficácia, mormente em razão do crescimento exponencial dos discursos de ódio e em favor de segregações e discriminações de todas as ordens, enfim, e para se utilizar uma expressão usualmente empregada pela criminologia crítica, de adesão subjetiva à barbárie²⁰³, e que identifica a preponderância de práticas discursivas e comportamentais de violações contínuas aos Direitos Humanos.

Ora, se existe uma relação, como se tem até aqui argumentado, entre direito e democracia, essa relação deve se orientar, naquilo que é essencial àquele primeiro, por suas estruturas principiológicas e dogmáticas que não podem ser afastadas por nenhum pretexto ou argumento, seja político ou moral, sob pena de se derruir os próprios fundamentos do Estado de Direito, dentre os quais estão os princípios da liberdade, da estrita legalidade em Direito Penal, da segurança jurídica, da pessoas com o objetivo de exploração sexual, laboral etc, constitui-se, nos termos dos tratados internacionais aplicáveis à espécie, em formas graves de criminalidade organizada, econômica (Convenção de Palermo e Protocolos Adicionais), ou política, e por isso sancionados na forma de crimes internacionais próprios, *ex vi* do disposto no artigo 7, 1, c (crimes contra a humanidade) e artigo 8, 2, a, xxii (crime de guerra), do Estatuto do Tribuna Penal Internacional.

203 BATISTA, Vera Malaguti. **Adesão subjetiva à barbárie**, disponível em <http://comunicacao.fflch.usp.br/sites/comunicacao.fflch.usp.br/files/Adesaosubjetivaabarbarie.pdf>, acessado em 17.jan.2018, às 22:00.

presunção de inocência e o da inviolabilidade absoluta daqueles direitos acima descritos e identificados.

Em outros termos, se cabe ao Estado tutelar os Direitos Humanos na forma de obrigações *erga omnes* decorrentes do Direito Internacional em regime de complementariedade com os Direitos Fundamentais constitucionalmente assegurados, esta tutela deve ser realizada a partir de seus próprios fundamentos e sem qualquer margem à relativização ou mitigação dos princípios fundamentais que o identificam, numa banda, como sistema normativo e institucional de tutela dos bens jurídicos mais relevantes em uma sociedade democrática, e d'outra assegurar, através de princípios e regras irrenunciáveis, uma esfera de indecidibilidade não somente em favor do indivíduo, mas de fundamentos últimos acerca da legalidade e da legitimidade do Estado de Direito.

Entende-se por esfera do indecidível, segundo Luigi Ferrajoli²⁰⁴, o conjunto de normas fundamentais que estão subtraídas à vontade da maioria e dos próprios órgãos do Estado, e que pode ser identificada por quatro conteúdos essenciais:

a) atinente ao conceito de constituição rígida, ela identifica mais do que princípios reconhecidos pela filosofia política de cariz democrática, mas principalmente como componentes estruturais das atuais democracias constitucionais, determinado pelos limites e pelos vínculos que, em suma, não são externos ao ordenamento jurídico, mas que lhe são intrínsecos;

b) sendo os direitos e garantias fundamentais normas de abstenção como também normas mandamentais, a esfera do indecidível identifica o conjunto das garantias aos direitos constitucionalmente estabelecidos aos quais os órgãos do Estado devem dar efetividade ótima, bem como submeter-se a seu comando normativo;

c) a esfera do indecidível identifica não somente um conjunto de normas de direitos e garantias fundamentais que objetivam conter o poder do Estado (eficácia vertical), mas

204 FERRAJOLI, Luigi. **La esfera del indecidible y la división de poderes**, tradução de Miguel Carbonell, in *Estudios Constitucionales*, año 6, n. 1, Centro de Estudios Constitucionales de Chile, 2008, pp. 337-343.

também do poder privado, em especial do mercado e seus agentes econômicos (eficácia horizontal), e;

d) a esfera do indecidível é traço essencial, constitutivo, do Estado Democrático.

Se os direitos humanos estão subtraídos, nesse sentido, ao poder de decisão dos órgãos do Estado, os direitos a não ser torturado, não ser desaparecido, não ser submetido à experimentação médica sem o consentimento, não ser discriminado, não ser escravizado, a garantia da presunção de inocência etc, se constituem em direitos absolutos (*i.e.*, não restringíveis) e que não podem, em nenhuma medida, ser relativizados.

Assim, e desde uma perspectiva moral e política, é preciso que a comunidade política que pretenda ser, facticamente, um Estado de Direito, não ser seduzida, para ficar na feliz expressão de Adorno e resgata por Vitor Cei, pelos “incitadores da turba”²⁰⁵ e os seus discursos que nos propõe uma adesão subjetiva à barbárie, projetos estes que se constituem numa das tantas formas pela qual se manifesta a banalidade do mal²⁰⁶ (ARENDDT, 1999).

205 CEI, Vítor. Cultura e política, 2013 a 2016: os incitadores da turba, *in* DANNER, Leno Fernando, CEI, Vitor, DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier, BORGES, David G. (Orgs). **O que resta das jornadas de junho**, Porto Alegre,: Fi, 2017, p. 205-224.

206 ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal, tradução de José R. Siqueira, São Paulo: Cia das Letras, 1999, Posfácio.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ALEXY, Robert. *Teoría de los Derechos Fundamentales*, 2 ed., traduzido por Ernesto Garzon Valdés, Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, tradução de José R. Siqueira, São Paulo: Cia das Letras, 1999, Posfácio.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*, tradução de Rosaura Eichenberg, São Paulo: Cia das Letras, 2004.

BATISTA, Vera Malaguti. *Adesão subjetiva à barbárie*, disponível em <http://comunicacao.fflch.usp.br/sites/comunicacao.fflch.usp.br/files/Adesaosubjetivaabarbarie.pdf>, acessado em 17.jan.2018, às 22:00.

BERLIN, Isaiah. *The Hedghog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, 2 ed., Priceton: Princeton University Press, 2013, p. 28.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*, 13 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2015.

BONAFE, Beatrice I. *The relationship between State and*

individual responsibility for international crimes, Leiden: Martinus Nijhoff, 2009.

CEI, Vítor. Cultura e política, 2013 a 2016: os incitadores da turba, in DANNER, Leno Fernando, CEI, Vitor, DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier, BORGES, David G. (Orgs). **O que resta das jornadas de junho**, Porto Alegre,: Fi, 2017, p. 205-224.

CLÈVE, CLèmerson-Merlin. *A fiscalização abstrata de constitucionalidade no direito brasileiro*, 2 ed., São Paulo: RT, 2000.

DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra*, 2 ed., Porto Alegre: Fi, 2014.

_____. *A derrogação da Lei de Anistia no caso brasileiro: um dilema entre a imprescritibilidade e a proibição de irretroatividade. Uma análise a partir da cláusula pro homine e do postulado da razão prática*, Revista Opinião Filosófica, PUC/RS, v. 08, n. 01, 2017.

_____. *Tipificação do desaparecimento forçado de pessoas no direito brasileiro: problemas decorrentes da interconexão entre Direito Penal Internacional e Direito Penal*, Porto Alegre: Fi, 2016.

DELMAS-MARTY, Mireille. *Por um Direito Comum*, tradução de Maria Ermantina de A. P. Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedghogs*, Harvard: Harvard University Press, 2011.

FERRAJOLI, Luigi. *La esfera del indecible y la división de poderes*, tradução de Miguel Carbonell, in Estudios Constitucionales, año 6, n. 1, Centro de Estudios Constitucionales

de Chile, 2008, pp. 337-343.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Poder e Direito, Estudo de Filosofia do Direito: Reflexões Sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*, São Paulo: Atlas, 2002, pp. 15-70.

GUASTINI, Riccardo. Direitos: uma contribuição analítica, tradução de Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, in DANNER, Leno Francisco, DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Filosofia do Direito e contemporaneidade*, Porto Alegre: Fi, 2015, p. 35-55.

GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral*, tradução Cláudio Molz, Belo Horizonte: Landy, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso, in *Consciência moral e agir comunicativo*, tradução de Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pp. 61-142.

HARRIS, William. *Archilochus: the first poet after Homer*, Vermont: Middlebury College, s/d.

HOBBS, Thomas. *De cive*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

KANT, Immanuel. *Fundamentação à metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa: Eduções 70, 2007.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990.

KELSEN, Hans. *Absolutismo e Relativismo na Filosofia e na Política*, in *A Democracia*, 2 ed., traduzido por Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Martins Fontes,

2000, pp. 347-357.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo: Cia das Letras, 1988.

LOSANO, Mário G. *O valor da justiça na obra de Kelsen*, tradução de Judá Leão Lobo, Revista da Faculdade de Direito – UFPR, vol. 59, n. 2, 2014.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. Constituição e interpretação, in SARAIVA, Paulo Lopo (Coord). *Antologia luso-brasileira de Direito Constitucional: homenagem a Paulo Bonavides*, Brasília: Brasília Jurídica, 1992, p. 119-137.

REVISTA CONSULTOR JURÍDICO. ZAFFARONI, Raul Eugênio. É mentira dizer que a corrupção será derrotada com o Direito Penal. *Consultor Jurídico*, in <http://www.conjur.com.br/2015-nov-01/entrevista-raul-zaffaroni-jurista-ministro-aposentado-argentino>, acessado em 02.nov.15, às 7:00.

ROSENFELD, Michel. *A Identidade do Sujeito Constitucional*, traduzido por Menelick de Carvalho Neto, Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Adagi: texto latino a frente*, tradução de Emanuele Lelli, Milano: Bompiani, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*, tradução e notas Tomaz Tadeu, Belo Horizonte: Autentica, 2008.

STEINMETZ, Wilson Antônio. *Colisão de Direitos Fundamentais e Princípio da Proporcionalidade*, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica, Constituição e autonomia do direito*, Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, Vol. I, n. I, 2009.

United Nations. International Law Commission. *Drafts Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts*, with commentaries, 2001, p. 142, disponível em http://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/commentaries/9_6_2001.pdf, acessado 20.out.07, às 15:45.

VÁSQUEZ, Rodolfo. *Entre la Libertad y la Igualdad*. Introducción a la Filosofía del Derecho, Madrid: Trotta, 2006.

A formação do sujeito de direitos humanos pela educação: bases ético-filosóficas da educação em direitos humanos²⁰⁷

Paulo César Carbonari

O debate sobre as bases ético-filosóficas da educação em direitos humanos está aberto e carece de ser enfrentado como parte do processo de afirmação da prática da educação em direitos humanos e dos próprios direitos humanos em sentido mais amplo. A educação em direitos humanos será mais consistente e qualificada na medida em que se for capaz de sistematizar as práticas de forma crítica e, dessa forma, de buscar referenciais que contribuam para que possa cumprir com a finalidade maior a que se propõe. Por isso, uma reflexão sobre as bases ético-filosóficas da educação em direitos humanos preocupada com a afirmação do sujeito de direitos humanos no processo educativo cobra: a) um diagnóstico das práticas; b) a afirmação de uma nova compreensão de sujeito; c) a modo conclusivo, a indicação de perspectivas para que a experiência educativa colabore na afirmação de sujeitos. É o que pretendemos desenvolver no ensaio que se segue.

A questão que nos orientará como oportunidade de reflexão aberta é a seguinte: ora, se o sentido fundamental da educação em direitos humanos está em promover processos multidimensionais e comuns que colaborem para que os seres humanos se façam sujeitos de direitos humanos, então a educação em direitos humanos é subsidiária da formação das subjetividades e, sendo subsidiária, nunca poderá ser obra de terceiros e sim será obra dos próprios sujeitos, reposicionando, deste modo, o lugar e o papel dos/as educadores/as nos processos formativos. Ou seja, a educação em direitos humanos exige enfrentar com firmeza o processo de formação do sujeito de modo que não se reverta em processo de opressão, de vitimização, de violação.

207 Publicado na Revista Conjectura, da Universidade de Caxias do Sul, v. 20, n. especial, p. 14-38, 2015.

Há, portanto, uma questão forte a ser observada: a educação em direitos humanos abre-se a uma ação afirmativa do sujeito, mas também à necessidade de fazer a negação crítica de tudo o que impede esta possibilidade. Sem esta dupla possibilidade de ação, a educação em direitos humanos não atingiria seu propósito fundamental. Daí porque, o principal desafio educativo é promover a superação da condição de vítima, de “oprimido”, de “potência despotenciada”, para a condição de sujeito de direitos humanos como obra em comum, na comunidade, na organização, e não como ato solitário e egoísta.

Para dar conta de refletir em perspectiva ético-filosófica a proposta de uma pedagogia da educação em direitos humanos buscamos subsídios em Paulo Freire, particularmente na *Pedagogia do Oprimido* (1968/1974), e em Enrique Dussel, particularmente em *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* (1998/2000).²⁰⁸ Propor a educação popular em direitos humanos significa dizer que uma educação em direitos humanos que tenha compromisso com a formação dos sujeitos em processos de luta por direitos [por libertação], o que implica fazer opções do *quem* e do *com quem* se faz este processo [os/as oprimidos, as vítimas, aqueles/as que lutam por direitos].

1 Diagnóstico das práticas

Compreender a realidade na qual se inserem os processos de educação em direitos humanos, a realidade da própria educação em direitos humanos e a situação dos sujeitos é fundamental para que a reflexão se faça em diálogo concreto e para que aquilo a que se possa chegar atenda aos desafios históricos. Enrique Dussel traz a vítima e Paulo Freire o oprimido, duas versões para uma compreensão de que existem sujeitos cuja condição é de não realização dos direitos, cuja condição é de desumanização e, acima de tudo, cuja expectativa é de afirmação de sua condição de sujeito de direitos humanos.

Enrique Dussel abre sua *Ética* dizendo: “Encontramo-nos diante de um fato massivo da crise de um ‘sistema-mundo’ que começou a se formar há 5000 anos, e está se globalizando até

208 Esta obra será referida na edição original (1998) e na tradução brasileira (2000).

chegar ao último rincão da terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade” (1998, p. 11; 2000, p. 11). O diagnóstico é de que há um “fato massivo” carregado pela globalização que é a exclusão da maioria da humanidade. Mas este fato massivo não é um fato qualquer, “é um problema de vida ou morte”, no sentido de que a vida humana “não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o *modo de realidade* de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação” (1998, p. 11; 2000, p. 11). Fica demarcado o “fato massivo” e também o posicionamento filosófico diante dele. Trata-se de um “problema de vida ou morte” que se constitui em “condição absoluta da ética” e em “exigência de toda libertação”. Ao final da obra, dirá que “esta *Ética da Libertação* tentou justificar filosoficamente a práxis de libertação das vítimas nesta época histórica, no final do século XX e começo do III milênio, especialmente das vítimas excluídas do atual processo de globalização do capitalismo mundial” (1998, p. 567; 2000, p. 572).

A vítima é a “[...] Alteridade *do Outro* ‘como outro’ que o sistema” (1998, p. 300; 2000, p. 304), diz Dussel. As *vítimas* são “sujeitos éticos” que “[...] não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte (no nível que for, e há muitos e de diversa profundidade e dramatismo)” (1998, p. 299; 2000, p. 303). É “sujeito ético”, mas é sujeito ético cuja humanidade está negada pelo sistema. Estar com a humanidade negada é: não poder produzir, reproduzir ou desenvolver a própria vida, o que significa que a vida ganha uma centralidade fundamental; estar excluído da participação na discussão, ou seja, não ter condições de tomar parte da vida comum, o que também significa, não tomar parte dos processos de validação das condições que estabelecem os valores e o que tem sentido no comum; finalmente, ser afetado por alguma situação de morte, o que significa que a vítima é atingida por algo que ameaça sua condição de sujeito vivo – ela está em situação de morte.

Na lista daqueles/as que Dussel considera vítimas estão: “operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial, corporalidade feminina, raça não-branca, gerações

futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica, velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc.” (1998, p. 309; 2000, p. 313). Para Dussel, “[...] boa parte da humanidade é ‘vítima’ de profunda dominação ou exclusão, encontrando-se submersa na ‘dor’, ‘infelicidade’, ‘pobreza’, ‘fome’, ‘analfabetismo’, ‘dominação’” (1998, p. 310; 2000, p. 314). A vítima expressa, acima de tudo, a contradição do sistema: “[...] a maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos” (1998, p. 311; 2000, p. 315).

A Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire é uma denúncia das práticas de “coisificação” dos seres humanos pelos processos de opressão em geral e pelas práticas (des-)educativas “bancárias”, em particular, por que em nada contribuem para os processos de afirmação dos seres humanos, de sua humanização, de sua libertação; antes, pelo contrário, por que contribuem e efetivam a opressão, gerando oprimidos/as. “Oprimido”, a quem Paulo Freire dedicou a pedagogia que formulou, pode ser como que a versão freireana para a vítima dusseliana. Freire encontrou os oprimidos no camponês analfabeto e no proletário urbano, figuras fortes que sofrem a opressão e que marcaram sua experiência pedagógica e política.²⁰⁹

O oprimido, a oprimida, não é só a condição individual, mas é também a condição coletiva na qual se encontram todas as pessoas submetidas à opressão e que estão numa “condição de opressão”, numa “situação opressora”, num “regime opressor”, numa “cultura de dominação”, que gera uma “totalidade desumanizada e desumanizante” (FREIRE, 1975, p.

209 Mas ele mesmo alarga sua compreensão para incluir um conjunto amplo de situações de opressão e de tipos oprimidos. Somente no primeiro capítulo do livro o autor usa mais de 30 denominações diferentes para oprimido. Entre elas está: “demitido da vida” (FREIRE, 1975, p. 31, indicaremos a seguir somente a página, já que são todas referidas à mesma obra); “esfarrapados do mundo” (p. 32); “condenados da terra” [expressão de Frantz Fanon] (p. 32); “hospedeiro do opressor” (p. 32); “sombra testemunha do opressor” (p. 34); “falso sujeito” (p. 37); “proibido de ser” (p. 44).

35), que caracteriza a “sociedade fechada”, uma contextualidade “funcionalmente domesticadora”. Trata-se de um processo que impede seres humanos de realizarem sua vocação ontológica e histórica de “ser mais”: “A opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do *ser mais* dos homens” (1975, p. 47).²¹⁰ Para que ocorra a opressão é preciso que haja opressores e oprimidos, além da “contradição opressor-oprimido”, de modo que os oprimidos somente podem ser compreendidos na oposição ao opressor: “[...] instaurada uma situação de violência, de opressão, ela gera toda uma forma de ser e comportar-se nos que estão envolvidos neles. Nos opressores e nos oprimidos. Uns e outros, porque concretamente banhados nesta situação, refletem a opressão que os marca” (1975, p. 48).

A opressão e a violência nascem juntas, por isso que a violência é obra do opressor, por um lado, e o oprimido é “resultado de uma violência”, por outro, sendo que a violência é inaugurada pela opressão e pelos que oprimem. Ela constitui o oprimido e a opressão: “não haveria oprimidos se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão” (1975, p. 45). Mais adiante diz que violência é quando não se permite que os seres humanos sejam “sujeito de seu próprio movimento”, o que resulta na “[...] situação em que alguns homens proibam aos outros que sejam sujeitos de sua busca, se instaura como situação violenta. Não importa os meios usados para esta proibição” (FREIRE, 1975, p. 85). Isto porque a prática violenta, por sujeitar os sujeitos, os faz objeto e “fazê-los objetos é aliená-los de suas decisões, que são transferidas a outro ou a outros” (FREIRE, 1975, p. 86). Ora, seres humanos quando não sujeitos são coisas, são coisificados. No dizer de Freire: “É precisamente porque reduzidos a quase ‘coisas’, na relação de opressão em que estão, que se encontram destruídos” (1975, p. 60). Ele vai mais a fundo e diz que “Dela [a prática de dominação], que parte de uma compreensão falsa

210 Paulo Freire revisa, na *Pedagogia da Esperança*, o que ele mesmo chamou de “linguagem machista”. Diz que “Isto não é, na verdade, um problema gramatical mas ideológico” (1993, p. 67) e que recomendaria a seus editores para atualizarem os escritos e a superarem a linguagem machista.

dos homens – reduzidos a meras coisas – não se pode esperar que provoque o desenvolvimento do que Fromm chama de biofilia, mas o desenvolvimento de seu contrário, a necrofilia. [...] A opressão, que é um controle esmagador, é necrófila” (FREIRE, 1975, p. 74). As palavras contundentes são suficientemente enfáticas para que não sobrem meias-palavras. A opressão é feita para a morte: ela “nutre-se do amor à morte e não do amor à vida” (1975, p. 74). Um processo que se nutre da morte e que gera a morte.

Paulo Freire alerta que, quando “reagem à violência dos opressores”, estes, “essa gente”, os oprimidos e as oprimidas, são chamados/as de “violentos”, “bárbaros”, “malvados”, “ferozes” pelos opressores. Mas, a resposta dos oprimidos à violência dos opressores não é violenta e, “por paradoxal que possa parecer”, diz Freire, é nela que se pode “encontrar o gesto de amor” (1975, p. 46). Isto porque, “enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de *ser*, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de *ser*” (1975, p. 46).

O opressor reconhece somente o seu próprio direito [o do opressor] como direito, pois, para ele, “pessoa humana são apenas eles. Os outros, estes são ‘coisas’. Para eles há um só direito – o direito de viver em paz, ante o direito de sobreviverem, que talvez nem reconheçam, mas somente admitam aos oprimidos” (1975, p. 48). Para os opressores, a humanização não é um processo de “ser mais” humano, mas é uma “coisa” da qual se apropriaram como “direito exclusivo”, como “atributo herdado”. Quem quer que lhes venha a contestar não passa de “ressentido” e “invejoso”, incapaz de reconhecer que tudo o que tem os que têm, o tem por seu próprio esforço. Os opressores, neste sentido, tendem a “inanimar tudo e todos” de modo a melhor exercer a posse, o controle. Os opressores atuam para tornar os oprimidos objetos, “quase coisas”, que lhes estejam ao serviço: “Os oprimidos como objetos, como quase ‘coisas’ não têm finalidades. As suas, são as finalidades que lhes prescrevem os opressores” (1975, p. 50).

Paulo Freire vai encontrar contradições nos oprimidos e as trata de forma consistente. Uma dela é que os oprimidos são

“seres duplos”, “‘hospedeiros’ do opressor” (1975, p. 32), sofrem uma “dualidade”: “São eles [oprimidos] e ao mesmo tempo são o outro introjetado neles, como consciência opressora” – “este é o trágico dilema dos oprimidos” (1975, p. 36). Os oprimidos se fazem “sombra” do opressor e reproduzem as práticas do opressor (1975, p. 52), podendo até vir a ser “sub-opressor” (1975, p. 33). Isso faz dos oprimidos pessoas com “atitude fatalista”, que se expressa na submissão ao destino, à sina, ao fado, que são “potências irreversíveis” – vontade divina, sofrimento natural. Mais do que isso, são levados a se submeterem a uma “aderência ao opressor” (1975, p. 33), uma “irresistível atração pelo opressor” (1975, p. 53), de modo a admirá-lo, a imitá-lo, a segui-lo (1975, p. 33 e 53), e, pelo reverso, a promover a “autodesvalia”, o que significa o desacreditar de si mesmos e da capacidade de por si mesmos sair da situação de opressão em que se encontra e de superar a convivência (1975, p. 55) com ela e a dependência (1975, p. 56) dela. Esta situação caracteriza um estado geral de “imersão” na realidade opressora (1975, p. 33), fator de inautenticidade do oprimido.

O “medo da liberdade” é outra característica dos oprimidos no sentido de que se recusam a assumir a liberdade, acomodando-se às “prescrições” dos opressores [que também têm medo de perder a liberdade], assumindo a imposição da opção de uma consciência a outra [do opressor ao oprimido] – a “educação bancária”²¹¹ é uma forma exemplar de prescrição. O medo da liberdade, segundo Freire, “[...] tanto pode conduzi-los a pretender ser opressores também, quanto pode mantê-los atados ao *status* de oprimidos” (1975, p. 34). Em grande medida, este medo resulta da situação dual na qual o oprimido se encontra por

211 A “educação bancária” é aquela na qual a “educação é o ato de depositar, de transferir, de transmitir valores e conhecimentos”, ela reflete a “sociedade opressora, sendo dimensão da ‘cultura do silêncio’” (FREIRE, 1975, p. 67). Freire faz um elenco de características da educação bancária, cuja última característica é que “o educador, finalmente, é o sujeito do processo; os educandos, meros objetos”, arrematando que, “Se o educador é que sabe, se os educandos são os que nada sabem, cabe aquele dar, entregar, levar, transmitir o seu saber aos segundos” (1975, p. 67).

hospedar o opressor. Enquanto os oprimidos ficarem presos ao medo da liberdade, “[...] se negam a apelar a outros e a escutar o apelo que se lhes faça ou que se tenham feito a si mesmos, preferindo a gregarização à convivência autêntica” (1975, p. 36). O que se forma neste contexto é a “cultura do silêncio” (1975, p. 51), que impede de falar, de reclamar, de denunciar, a situação na qual se encontram e de proporem outras realidades.

Enfim e, acima de tudo, tanto em Dussel quanto em Freire, a vítima, o oprimido, é sujeito que, de uma situação de negação, carrega a força para, passando por um processo de conscientização, mediado pela educação e pela ação e luta política, transforma-se em agente crítico de transformação, de libertação, de afirmação de direitos.

2 Uma nova compreensão de sujeito

O sujeito da práxis de libertação é o autor dos processos de afirmação dos direitos, dos processos de construção de relações libertas da opressão, e se constitui sujeito de direitos humanos. Enrique Dussel ajuda nesta parte, visto que uma das marcas da compreensão de sujeito que formulou é a aberta à pluralidade dos sujeitos e à superação daquelas posições que entendem o “quem” da ação e o “aquele” que age de forma abstrata e monolítica.

O sujeito ético da práxis de libertação é capaz de ação no *princípio-libertação*.²¹² Segundo Dussel, é “cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo seu agir”, porém na condição de “vítima ou solidário com a vítima”, aquele/a a quem cabe “fundamentar normas, realizar ações, organizar

212 O *princípio-libertação* é enunciado por Dussel assim: “Aquele que opera ético-criticamente *deve* (está obrigado a) libertar a vítima, como participante (por ‘situação’ ou por ‘posição’ – diria Gramsci) da própria comunidade a que pertence a vítima, por meio de (a) *uma transformação* factível dos momentos (das normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade) que *causam* a negatividade material (impedem algum aspecto da reprodução da vida) ou discursivo-formal (alguma simetria ou exclusão da participação) da vítima; e (b) *a construção*, através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental críticas, de novas normas, ações, microestruturas, instituições ou até sistemas completos de eticidades onde essas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos” (1998, p. 559; 2000, p. 565).

instituições ou transformar sistemas de eticidade”. Com isso, Dussel circunscreve o “referente privilegiado”, próprio da ética de libertação: “[...] a vítima ou comunidade das vítimas que operará como o/os sujeito/s” (1998, p. 513; 2000, p. 519).

Dussel mostra que o *princípio-libertação* tem um momento negativo e outro positivo. No sentido negativo: “A obrigação ético-libertadora impõe-se sempre, em primeiro lugar, como o dever de enfrentar a desconstrução real das causas da negatividade da vítima” (1998, p. 560; 2000, p. 565). No sentido positivo: “Libertar não é só quebrar as cadeias [...], mas ‘desenvolver’ (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes [...]” (1998, p. 560-561; 2000, p. 566). Isto exige fazer processos para “[...] construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver e ‘viver bem’ [...]”; é culminar o ‘processo’ da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido” (1998, p. 560-561; 2000, p. 566). Em suma, “é um ‘libertar para’ o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada” (1998, p. 560-561; 2000, p. 566).

Estes processos requerem perceber as subjetividades que se manifestam na diversidade (mulher, pobre, camponês, etc.), que ele chama de recortes formais, de um “único e mesmo sujeito vivo concreto” (1998, p. 514; 2000, p. 520), que é a vítima. Ou seja, trata-se, num primeiro momento, de fazer a negação de certo tipo de “sujeito”, o sujeito moderno, que se afirma no paradigma da “consciência” que se autofundamenta. Num segundo momento será preciso afirmar que o sujeito material da ética é o sujeito corporal vivente, é “um sujeito humano concreto vivo”, o “último critério de subjetividade” (1998, p. 521; 2000, p. 527), visto que “[...] o *sujeito [vivente] humano* é o ponto de partida e continua sendo referência e conteúdo” (1998, p. 522-523; 2000, p. 528). No terceiro momento trata-se de revelar o “sujeito negado”, pelo “aparecimento da vítima”, pois “o sujeito aparece em toda a sua clareza nas crises dos sistemas”, ele “surge *em* e ante os sistemas” e mostra a irracionalidade do sistema “a partir da vida negada da vítima” (1998, p. 523; 2000, p. 529). No reverso, “a não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu

sentido radical [...]: morrer” (1998, p. 524; 2000, p. 529). É neste contexto que emerge a vítima como sujeito. Dussel enuncia explicitamente: “O *sujeito da práxis de libertação* é o sujeito vivo, necessitado, natural e por isso cultural, em último termo, a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela” (1998, p. 524; 2000, p. 530). Ela é o sujeito histórico que sofre a exclusão, a vitimização, que se põe em processo de práxis de libertação, de superação da situação na qual se encontra. Note-se que junto com os próprios sujeitos estão aqueles/as que se põem “co-responsavelmente articulados” às vítimas, os que Gramsci chamou de “intelectuais orgânicos”, os que Paulo Freire chamou de “lideranças”. Há um “lugar” no qual e desde o qual faz sentido todo discurso crítico, este é um “‘lugar’ último” e é o lugar das “vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco” (1998, p. 525; 2000, p. 530). Assim que, no quarto momento se apresenta a intersubjetividade comunitária dos novos sujeitos sócio-históricos, dos chamados “movimentos sociais”. É a dimensão organizativa e organizada da subjetividade que luta para superar a situação de vitimização. Dussel concordará com a necessidade de negação e de superação dos chamados “sujeitos metafísicos”, mas entende que é preciso fortalecer as subjetividades singulares de cada sujeito concreto e também aquelas das inter-subjetividades expressas nas comunidades das vítimas. Não há motivo justificável para que estas duas últimas expressões da subjetividade se sobreponham uma à outra. Elas são complementares. Para Dussel, “a ‘subjetividade’ *inter-subjetiva* constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida [...] desde uma certa memória coletiva de gestos de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos quais se aspira em esperança solidária” (1998, p. 525; 2000, p. 531). Em termos históricos, comunidades de vítimas são lugares de construção de processos de libertação. Estas comunidades se efetivam nas experiências históricas dos chamados “movimentos sociais”. Diz Dussel: “Interessamos particularmente o surgimento de *novos* movimentos sócio-históricos na sociedade civil ou na história, que de uma maneira ou de outra sempre são comunidades de vítimas que lutam pelo

re-conhecimento e que se revelam, ‘aparecem’ [...]” (1998, p. 526; 2000, p. 531), respondendo às necessidades concretas de luta e de organização de cada momento histórico. Em suma, movimento social como sujeito inter-subjetivo de libertação é movimentação e capacidade de resposta às necessidades das vítimas em cada situação e momento histórico. Sujeitos não são naturais nem mesmo permanentes; eles se fazem a si mesmos, se constituem, se constroem e, “para se tornar sujeito é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação” (1998, p. 527; 2000, p. 533).

Há diferentes formas de compreender o tipo da atuação estratégica do sujeito sócio-histórico organizado: se é uma “práxis funcional” de “reforma” ou “crítico-libertadora” de “transformação” e, junto com eles, um terceiro, a “revolução”. Faz uma crítica contundente ao reformismo que, segundo ele “adota os critérios e princípios do sistema dominante” (1998, p. 531; 2000, p. 538) e advoga que a ética da libertação deve assumir uma ação ética contrária à práxis funcional, que é a forma de ação reformista. Segundo ele, a ação que se opõe ao reformismo “não é a ‘revolução’ mas a ‘transformação’” (1998, p. 533; 2000, p. 539), visto que deseja que a libertação seja um exercício possível na “vida cotidiana”. Ele não exclui a revolução,²¹³ mas a situa eticamente como parte de um processo de transformação: “‘transformar’ é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma: modificar uma ação ou instituição possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático” (1998, p. 533; 2000, p. 539). Esse processo de efetivação ético-crítica “é o *processo histórico de libertação*, não como mera emancipação de ilustração [...], mas como emancipação

213 Para Dussel: “A revolução não é senão o momento extremo de um nível de complexidade que começa em sua posição mínima pela transformação de uma máxima da vida cotidiana em referência a uma ação possível insignificante [...] e que deve ser ‘transformada’ a partir do critério e princípio que as enuncia com a não negação do outro, em algum aspecto que possa redundar em diminuição da vida ou participação simétrico-discursiva da vítima da realização de tal máxima [...]” (1998, p. 533; 2000, p. 539).

integrada num processo intensamente mais complexo, sempre também material, corporal, cultural, de conteúdos, que tem momentos auto-regulados, com intervenções autoconscientes de discursividade crítica, e cuja materialidade formal chamamos de *libertação*” (1998, p. 537; 2000, p. 542-543).

A “educação política” e a “organização” dos trabalhadores, dos oprimidos, das vítimas (1998, p. 511; 2000, p. 517) resulta central no processo de libertação. Mas este processo não pode se esquecer que é no próprio processo prático de libertação que ocorre tanto a educação quanto a organização (nisso Dussel concorda proximamente com Paulo Freire). Daí porque, a necessidade de enfrentar de forma clara e consistente o “vanguardismo” e a verticalização (1998, p. 510-511; 2000, p. 516) e de retomar a importância do papel do intelectual como participante dos processos de educação política e de organização e não para ser seu condutor.

Em suma, vítimas são, para Dussel, ponto de partida, referências e também sujeitos do processo de libertação, servindo de parâmetro concreto para a ação [ética e política]. Ter a vítima como sujeito implica reconhecer a “potência despotenciada” pelo sistema opressor e afirmar a potência para fazer frente aos processos de aniquilação da vida. A responsabilidade com a vítima é a responsabilidade com a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida concreta e em sentido mais amplo e de ampliação possível. Este é o desafio ético que se impõe como princípio e como exigência de ação, como orientação e como busca de efetivação. Enfim, reconhecer e assumir responsabilmente a vítima em sentido ético é assumir a construção de um modo de vida que não produza novas vítimas, antes, que seja capaz de promover a vida ao máximo.

3 Mediações para uma experiência educativa que promova sujeitos de direitos

Pensar as mediações da experiência educativa promotora do sujeito de direitos nos leva mais uma vez a Freire. Sua consigna “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 1975, p. 27; p. 155), expressa na *Pedagogia do Oprimido*, é o mote que o

leva a pontuar o que será o elemento profundo de sua proposta: a libertação é o que espera e isso há que ser práxis, práxis dos oprimidos, das vítimas, que são os sujeitos da libertação. Compreender a liberdade como chave no processo educativo é a questão que se põe no debate sobre as possibilidades educativas do sujeito de direitos e como a educação em direitos humanos pode ser tratada neste contexto.

A liberdade é uma construção prática: “é uma conquista, e não uma doação”. Por esta razão, nunca está pronta e ela “exige uma permanente busca” que “só existe no ato responsável de quem a faz” (FREIRE, 1975, p. 35). Daí porque, “somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua ‘convivência’ com o regime opressor” (1975, p. 56). Isso quer dizer que a liberdade não é tautológica e autorreferente, pelo contrário, ela é busca daquele que não a tem e, por isso, é conquista, construção, luta. Pela negativa, Freire diz que a liberdade não é “um ponto ideal, fora dos homens, ao qual inclusive eles se alienam”, nem mesmo “ideia que se faça mito” (1975, p. 35). Acima de tudo, a liberdade “é condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos” (1975, p. 35). É exatamente a inconclusão dos humanos,²¹⁴ e sua vocação para ser mais, que os faz pôr-se no caminho da liberdade, da luta pela liberdade, da prática da liberdade. A vocação histórica e ontológica dos humanos é a de “ser mais” (1975, p. 45) e não a de “ser menos” (1975, p. 30), daí porque a humanização é que se põe como desafio e obra humana a ser construída, enquanto a desumanização se apresenta como a obra a ser desconstruída. Nem uma e nem a outra estão dadas, prontas. Ambas, a construção e a desconstrução, exigem ação e convergem para um mesmo ponto, o da afirmação do ser humano como ser livre.

O “parto” da libertação [numa metáfora em analogia à maiêutica socrática] tem uma exigência concreta que é a de destruir a contradição opressor-oprimido, realizando a libertação

214 Para Freire, “humanização e desumanização, dentro da história, num contexto concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão” (1975, p. 30).

de todos [do oprimido e do opressor].²¹⁵ Isso é o que inaugura um novo homem: “A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem *libertando-se*” (FREIRE, 1975, p. 36, grifo nosso). Note-se que a palavra “*libertando-se*” indica que a libertação não é um evento, um acontecimento, mas uma construção, processual. E a educação, pela pedagogia do oprimido,²¹⁶ terá papel fundamental para isso, mesmo que não seja capaz de sozinha promover a libertação.

A libertação como construção prática da liberdade exige que os oprimidos se entendam *imersos* numa realidade opressora, tenham força para *emergir* dela e, por terceiro, sejam capazes de se *inserir* nas dinâmicas libertadoras por eles mesmos inauguradas como construção de um processo. A prática educativa libertadora tem uma contribuição fundamental para este processo, diferente da bancária. Diz Freire, “a primeira [a educação bancária] pretende manter a *imersão*; a segunda [a educação libertadora], pelo contrário, busca a *emersão* das consciências, de que resulte sua *inserção crítica* na realidade”

215 Paulo Freire explica a seu modo esta que também é uma tese benjaminiana, como vimos: “enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de ser, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida no anseio de busca do direito de ser. Os opressores, violentando e proibindo que os outros [os oprimidos] sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão. Por isto é que, somente os oprimidos, *libertando-se*, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam” (1975, p. 46).

216 Paulo Freire diz que “a pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro em que os oprimidos vão desvelando o mundo de opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos na estrutura nova que surge da transformação revolucionária” (1975, p. 44).

(1975, p. 80). Em suma, o processo consiste em que, “Da *imersão* em que se achavam, *emergem*, capacitando-se para *inserir-se* na realidade que se vai desvelando” (1975, p. 119). Este triplice movimento é coincidente ao da conscientização.

A conscientização²¹⁷ é parte do processo de liberação, mas também é sua condição, pois uma não se realiza sem a outra. Para Freire, homem e mundo só existem em relação, sendo que a consciência e o mundo se dão simultaneamente: “não há uma consciência antes e um mundo depois e vice-versa” (FREIRE, 1975, p. 81), de modo que o “mundo da consciência” implica necessariamente na “consciência do mundo” (1975, p. 81). Segundo ele, são os próprios homens que constituem “o ponto de partida deste movimento”: “Mas, como não há homens sem mundo, sem realidade, o movimento parte das relações homens-mundo. Daí que este ponto de partida esteja sempre nos homens no seu *aqui* e no seu *agora* que constituem a situação em que se encontram ora imersos, ora emersos, ora insertados” (1975, p. 85). O fato de serem “corpo consciente” faz com que os humanos sejam capazes de perceber e de ultrapassar as “situações limites” (1975, p. 106). Esta superação somente pode acontecer na relação homem-mundo, como parte da “ação dos homens sobre a realidade concreta em que se dão as ‘situações limites’”, abrindo a possibilidade de “atos limites” – linguagem de Álvaro Vieira Pinto (Cf. FREIRE, 1975, p. 106-107). É dessa maneira, pela “sua permanente ação transformadora da realidade objetiva” que “os homens simultaneamente criam a história e se fazem seres histórico-sociais” (1975, p. 108). Isto significa que: “Para alcançar a meta da humanização, que não se consegue sem o desaparecimento da opressão desumanizante, é imprescindível a superação das ‘situações-limites’ em que os homens se acham quase coisificados” (1975, p. 111). O

217 Em *Educação como Prática da Liberdade*, Paulo Freire desenvolve uma teoria dos estágios da consciência no processo de conscientização. Segundo ele, são dois estágios, o da consciência *intransitiva* e o da consciência *transitiva*, sendo que no segundo estágio há duas fases, uma *ingênua* e outra *crítica*. Daí porque, no fundo o processo de conscientização é o de formação de *consciência transitiva crítica* (1975a, p. 59-64).

exercício de superação das “situações limites” mediante “atos limites” indica que há um conjunto de processos e de tarefas que cabem ao ser humano na dinâmica concreta de sua libertação. No horizonte está a inauguração do “inédito viável”, que consiste em “mais além delas e em relação com elas”, as “situações limites” (1975, p. 110). O novo, a liberdade, a libertação, não está fora da realidade, ele é parte da construção da libertação, de sua viabilização não como o mesmo da opressão, mas como o inédito, da humanização.

A conscientização é também o próprio método, o processo pedagógico e político pelo qual se dá a dinâmica de superação da opressão e de afirmação do sujeito livre da opressão.²¹⁸ Freire faz uma descrição detalhada do processo metodológico de “codificação” e de “decodificação” que passa por três fases, a começar pela investigação da temática, passando pela identificação das contradições nela presente, até os diálogos decodificadores que culminam com a formulação de alternativas de superação da situação contraditória de opressão, o que também pode ser dito, em outras palavras, *leitura do mundo*, *tematização* e *problematização* (1975, p. 114-141). Isto porque a conscientização somente pode ser feita pela “práxis autêntica” (FREIRE, 1975, p. 40) que também é “práxis revolucionária” (1975, p. 146), ou seja, é transformadora de forma profunda e permanente das relações que estão presentes nas situações que produzem e geram a opressão. Como esclarece Freire: “a práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimido” (1975, p. 40). A *práxis* se constitui na mediação da transformação e, se somente pela transformação da realidade opressora se pode gerar a libertação, a prática da liberdade, resultando que não há liberdade sem práxis de libertação. A liberdade não é, portanto, uma doação de fora do processo de libertação; ela exige a “inserção crítica e ação”. Como explica Freire: “a reflexão e a ação se impõem, quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da

218 *Educação como Prática da Liberdade* traz uma descrição detalhada destes do ponto de vista pedagógico (Cf. FREIRE, 1975a, p. 112-122).

forma histórica do ser do homem” (1975, p. 57). Isso significa que na práxis está em questão uma concepção antropológica unitária que não “dicotomiza” o ser humano. Como segue na explicação, Freire diz que “Estamos convencidos [...] de que a reflexão, se realmente reflexão, conduz à prática. Por outro lado, se o momento já é o da ação, esta se fará autêntica práxis se o saber dela resultante se faz objeto da reflexão crítica” (1975, p. 57). A posição mostra uma estreita interação entre reflexão e ação, características da práxis estruturante: “neste sentido, é que a práxis constitui a *razão nova da consciência oprimida* [...]” (1975, p. 57, grifo nosso), ou seja, “ambas, ação e reflexão, como unidade que não deve ser dicotomizada” (1975, p. 57). A ação de que se fala implica uma estreita interação entre três dimensões completamente imbricadas e complementares, a pedagógica, a política e a cultural, de modo que a pedagógica constitui a mediação, a política finalidade e a cultural a consolidação.

A liberdade é uma conquista da “luta organizada”, razão pela qual “os homens se libertam em comunhão”. No dizer de Freire, “Enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como sua primeira característica, implica num sujeito que, conquistando o outro, o transforma em quase ‘coisa’, na teoria dialógica da ação, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em co-laboração” (1975, p. 196). Isso aponta expressamente para a organização das vítimas, dos oprimidos, como caminho prático fundamental, o que também remete para o necessário debate sobre o papel da liderança e sobre a relação desta com os oprimidos nos processos de libertação (tema em comum com Dussel).

O diálogo é a mediação e o dialógico é o modo de ser da ação política e pedagógica libertadora. Para Freire, o “diálogo crítico e libertador” é aquele que “tem de ser feito com os oprimidos”, com os quais o que pode variar é o “conteúdo do diálogo”, o que nunca autoriza a substituição do diálogo pelo “anti-diálogo, pela sloganização, pela verticalidade, pelos comunicados”, sendo que, se isso viesse a acontecer, tratar-se-ia de “pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos da ‘domesticação’”, transformando-os em “objeto que se devesse salvar de um incêndio”, em “massa de manobra” (FREIRE, 1975, p, 56-57).

Ao dizer dessa maneira, Freire já dá a dica, pela positiva, de que o diálogo nunca coincidirá com sloganização, com verticalidade, com comunicado, com domesticação, com manobra.

Na educação bancária não há diálogo visto que se dá em relações dissertadoras da realidade nas quais a fala da realidade é a fala do inerte, como uma narração vazia, por retalhos desconectados e nela, a palavra “se esvazia da dimensão concreta que devia ter ou se transforma em palavra oca, em verbosidade alienada e alienante [...] mais som que significação e, assim, melhor seria não dizê-la” (1975, p. 65). Mais, “para manter a contradição [educador-educandos], a concepção ‘bancária’ nega a dialogicidade como essência da educação e se faz antidialógica; para realizar a superação, a educação problematizadora [...] afirma a dialogicidade e se faz dialógica” (1975, p. 78).

Por outro lado, não seria possível a educação problematizadora “fora do diálogo”, visto que “é através deste que se opera a superação de que resulta um termo novo: não mais educador do educando; não mais educando do educador, mas educador-educando com educando-educador” (1975, p. 78). Daí porque, “já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (1975, p. 79). O diálogo, portanto, trata de determinar a forma, o modo e o conteúdo da relação dos agentes que são sujeitos no processo de libertação, sendo que nunca poderá acontecer em processos que não sejam deste tipo, situação em que talvez o que reste seja “dialogar sobre a negação do próprio diálogo” (1975, p. 71).

Na *Educação como prática da liberdade* – obra que a *Pedagogia do Oprimido* pretende continuar – Freire se pergunta “que é o diálogo?”. Sua resposta começa dizendo que o diálogo “é uma relação horizontal de A com B” (1975a, p. 107). A duas ideias força são relação e horizontal.²¹⁹ O diálogo “nutre-se do amor, da

219 Pelo reverso: “O antidiálogo, que implica numa relação vertical de A sobre B, é o oposto de tudo isso. É desamoroso. É acrítico e não gera criticidade, exatamente porque desamoroso. Não é humilde. É desesperançoso. Arrogante. Auto-suficiente. No antidiálogo quebra-se aquela relação de ‘simpatia’ entre seus polos, que caracteriza o

humildade, da esperança, da fé, da confiança. [...] E quando os dois polos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos” (1975a, p. 107). E mais, por tudo o que o caracteriza, “[...] só o diálogo comunica. [...] Só aí há comunicação” (1975a, p. 107). Na *Pedagogia do Oprimido* Freire diz que, ao tentar um “adentramento no diálogo como fenômeno humano”, o que se revela é “a palavra”, que é “ele mesmo” (FREIRE, 1975, p. 91), ou seja, a palavra é o próprio diálogo, por isso, palavra e diálogo se confundem, de modo que a palavra é mais do que um meio para que aconteça o diálogo. Rigorosamente, a palavra significativa é aquela do diálogo e o diálogo não é outra coisa que dizer a palavra. Daí porque ser necessário buscar os “elementos constitutivos” da palavra. A busca por estes elementos faz Freire chegar a duas dimensões na palavra: “ação e reflexão”. Estas duas dimensões estão “[...] de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressentente, imediatamente, a outra”, e que “não há palavra verdadeira que não seja práxis” de modo que “dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (1975, p. 91). Palavra é práxis. Diálogo é práxis. Assim como liberdade é práxis, libertação. A palavra, o diálogo, a práxis que geram a libertação. Pelo reverso, quando se separa ação e reflexão produz-se a “palavra inautêntica”, aquela que não é capaz de transformar o mundo: quando se esvazia a palavra da ação, vira “palavreria, verbalismo, blá-blá-blá”, vira palavra alienada e alienante, palavra descomprometida com a transformação (1975, p. 92); quando se dá mais ênfase à ação em detrimento da reflexão produz-se o “ativismo”, a “ação pela ação”, que “nega a práxis verdadeira e impossibilita o diálogo” (1975, p. 92). Estas dicotomias não são somente formas inautênticas de palavra, elas também são fruto, são geradas, por formas inautênticas de existir e geram formas inautênticas de pensar e de ser. Assim, somente a “palavra autêntica” é que é portadora da verdade e, por isso, dialógica, práxis de libertação.

A palavra verdadeira é a que é capaz de transformar o

diálogo. Por tudo isso, o anti-diálogo não comunica. Faz comunicados” (FREIRE, 1975a, p. 108).

mundo. Isso porque o existir humano, humanizado, o “existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*. Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão” (FREIRE, 1975, p. 92). Dizer a palavra, como ato, como práxis, “[...] não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens” (1975, p. 92). Por isso não se trata de um dizer ao outro, nem de dizer pelo outro, menos ainda de dizer ao outro o que dizer. O que está em exigência é a prática do diálogo como “encontro dos homens, mediatizados pelo mundo para *pronunciá-lo*” (1975, p. 92). Como é mais do que “relação eu-tu”, o diálogo só é possível entre os que juntos querem pronunciar o mundo, o que requer que ele “não é possível [...] entre os que querem a *pronúncia* do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito”, e mais, é preciso que aqueles que se “encontram negados no direito primordial de dizer a própria palavra, reconquistem este direito” (1975, p. 93).

O diálogo se “impõe como caminho pelo qual os homens ganham significado enquanto homens”, daí porque o diálogo é uma “exigência existencial” (FREIRE, 1975, p. 93). Isto significa dizer que o diálogo é o “encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado” (1975, p. 93). O diálogo “não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos permutantes”, nem “discussão guerreira, polêmica, entre sujeitos que não aspiram comprometer-se com a *pronúncia* do mundo, nem com buscar a verdade, mas com impor a sua” e nem mesmo “instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro” (1975, p. 93). O diálogo “é um ato de criação e recriação” pelo qual os sujeitos dialógicos conquistam, juntos, a libertação (1975, p. 93-94).

A condição fundamental do diálogo é enunciada por Paulo Freire da seguinte maneira: “Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo” (FREIRE, 1975, p. 94). E o ato de amor, que é condição do

diálogo, é “ato de coragem [...] compromisso com os homens”, um comprometer-se com a causa dos oprimidos, “a causa de sua libertação” – este compromisso, “porque é amoroso, é dialógico” (1975, p. 94). O amor é, portanto, exigência fundamental do diálogo, de modo que onde não há amor não há diálogo – como na opressão não há amor, nela não há diálogo. Portanto, não pode haver diálogo entre opressor e oprimido, entre vitimário e vítima. O diálogo, obra do amor e de amor, se dá entre as vítimas, entre os oprimidos, como amor à vida, como compromisso prático de libertação.

Paulo Freire sintetiza dizendo que: “ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a *confiança* de um polo no outro é consequência óbvia” (1975, p. 96). A confiança não é anterior ao diálogo, ela “se instaura com ele” (1975, p. 96) e somente acontece se as demais condições não falharem. A confiança gera a esperança que alimenta a luta e que, por sua vez, retroalimenta a esperança. Mas, a esperança não é “um cruzar de braços e esperar”; pelo contrário, “movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero”. Daí porque, “se o diálogo é o encontro dos homens para Ser Mais, não pode fazer-se na desesperança. Se os sujeitos do diálogo nada esperam do seu quefazer já não pode haver diálogo” (1975, p. 97). É a esperança que nutre a luta a que também nutre o diálogo. Dialoga quem espera a superação da situação de opressão, dialoga quem vive em liberdade, dialoga-se sempre que a educação for prática da liberdade.

Por fim, o diálogo também exige o “pensar verdadeiro”, o “pensar crítico”: “Este é um pensar que percebe a realidade como processo, que a capta em constante devenir e não como algo estático. Não se dicotomiza a si mesmo na ação” (FREIRE, 1975, p. 97). O pensar verdadeiro e crítico se opõe ao pensar ingênuo que a tudo vê como “normalizado” e tem como importante “a transformação permanente da realidade, para a permanente humanização dos homens” (1975, p. 97). É o diálogo e pelo diálogo que se pode gerar pensar crítico. Ou seja, a comunicação que se instala pelo diálogo é que abre espaço para a crítica como exercício de troca e de ação no mundo.

O diálogo não é uma metodologia, uma forma de abordagem, um modo de fazer. O diálogo é um jeito de ser, o que implica uma postura ética, política e pedagógica. Porque, não se é livre no final de um percurso, faz-se a liberdade como libertação, como prática da liberdade, no decurso, na travessia. Esta é uma das principais aprendizagens éticas e políticas. A ação dialógica, a dialogicidade nos processos práticos, é possível em dinâmicas nas quais se constrói a libertação, portanto, como prática das vítimas, dos oprimidos. Mais do que uma qualidade, a dialogicidade é uma exigência substantiva do modo de ser que se afirma contra a opressão, que se afirma como prática da liberdade, como construção da libertação. A liberdade se faz em diálogo e o diálogo acontece em liberdade como construção daqueles e daquelas que se querem livres e sujeitos de sua própria vida, como fazedores incansáveis da liberdade, como prática, em diálogo.

4 Para continuar em diálogo

As posições que apresentamos indicam que a promoção da educação em direitos humanos exige a *denúncia* radical e intransigente de todas as formas de violação dos direitos humanos e de todos os riscos à sua efetivação e o *anúncio* do que se quer ver afirmado como direito em comum, os direitos humanos, através de sua promoção e de sua realização. A educação em direitos humanos, por isso, é aquela capaz de subsidiar os/as sujeitos para *resistir* a todas as formas de opressão, de violação, de vitimização; mas também para realizar a *solidariedade* capaz de viabilizar as melhores condições para que as realidades opressoras sejam transformadas e que se possa gerar condições para que todos/as possam viver concretamente os direitos humanos permanentemente como bem-viver.

Trata-se de fazer da educação uma prática de direitos humanos o que é, acima de tudo, fazer perpassar os direitos humanos na educação (não só transversalmente, mas em todos os sentidos, práticas e processos), de modo que não haja como desenvolver qualquer ação de educação engajada na humanização sem que nela se responda positivamente dizendo que é uma ação que promove os direitos humanos. Pelo reverso,

não menos importante, nenhuma ação de educação pode ser feita de maneira que venha a interditar, inviabilizar, violar, os direitos humanos dos sujeitos implicados no seu processo, ou mesmo de qualquer ser humano. Só dessa forma a educação será prática de direitos humanos e, como tal, educação libertadora, educação em direitos humanos, educação popular em direitos humanos.

Educar para a liberdade e com liberdade é o núcleo determinante da ação educativa. Neste sentido, a liberdade como condição prática, portanto, como vivência histórica, é também condição intransponível da educação. A práxis como ação-reflexão-ação (ou como reflexão-ação-reflexão) é expressão da vivência da liberdade como processo de aprendizagem. Em outras palavras, aprende-se a ser humano, aprende-se a ser livre, aprende-se a ser sujeito, vivendo de forma humanizada, livre e como sujeito em processos dialógicos que se fazem construção de luta daqueles e daquelas que historicamente não foram ouvidos e cujos direitos não foram realizados, tendo sido, em razão disso, transformados em vítimas de violações, em oprimidos.

Enfim, as vítimas, como agentes de sua própria libertação, encontram na luta libertadora e na ação dialógica os subsídios para fazer com que novas relações se estabeleçam, para que as razões e as práticas da opressão e da violência sejam enfrentadas e, acima de tudo, para que novas relações humanizadas e humanizadoras, livres, libertárias, vicejem, como processo. Claro que fazer isso é assumir posição firme. É significativamente mais do que meramente apreender conteúdos ou mesmo valores: é práxis de libertação. É fazer educação em direitos humanos como práxis de libertação.

Referências bibliográficas

CARBONARI, Paulo César. *Direitos Humanos: sugestões pedagógicas*. 2. ed. Passo Fundo: IFIBE, 2014

CARBONARI, Paulo César. Franz Hinkelammert: utopia crítica, libertação e direitos humanos. In: CARBONARI, Paulo César (Org.). *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos: leituras do pensamento contemporâneo 2*. Passo Fundo: IFIBE, 2009. p. 69-91.

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.

DUSSEL, Enrique. *1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen et al. Petrópolis: Vozes, 2000 [*Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998].

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação*. História mundial e crítica. Trad. Paulo César Carbonari (Coord.) et al. Passo Fundo: IFIBE, 2014. Vol. 1.

DUSSEL, Enrique. Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. In: *Revista Pasos*, Costa Rica, DEI, n. 84, Jul./Ago. 1999.

FIORI, Ernani Maria. Aprenda a dizer sua palavra: apresentação. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. p. 1-15.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

GADOTTI, Moacir et al. (Org.). *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez e IPF; Brasília: Unesco, 1996.

GODOY SILVEIRA, Rosa Maria et al. (Org.). *Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: UFPB, 2008.

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. *Revista Sequência*, Florianópolis, UFSC, v. 23, n. 44, p. 9-30, 2002.

HINKELAMMERT, Franz. *El giro del sujeto*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

MENDIETA, Eduardo. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel [Introducción]. In: DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001, p. 15-39.

MÜHL, Eldon Henrique et al. (Org.). *Textos referenciais para a educação em direitos humanos*. 2. ed. (Rev. e Ampl.). Passo Fundo: IFIBE, 2013.

PANSARELLI, D. *Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel*. Santo André: UfABC, 2013.

Lei natural, direitos humanos e dignidade da pessoa humana²²⁰

Carlos Adriano Ferraz

Universidade Federal de Pelotas

Neste artigo eu pretendo demonstrar a conexão entre a assim chamada nova teoria do direito natural (representada por autores tais quais Germain Grisez, John Finnis e Robert P. George, et al) e a ideia mesma de dignidade da pessoa humana. Em meu argumento mostrarei como a ideia de lei natural é aquela que melhor expressa o que direitos humanos significam. Ao longo do meu argumento irei me referir aos exemplos do aborto e da escravidão para esclarecer meu ponto.

Nota preliminar

Minha exposição tomará como pressuposto o seguinte: o mais eficiente modelo jusfilosófico para que sejam assegurados os direitos humanos (os quais instanciam, em suas diversas formas, o valor da dignidade da pessoa humana) é aquele oferecido pelo direito natural. Com isso pretendo demonstrar a indissociabilidade das três categorias presentes no título de minha fala: *lei natural, direitos humanos e dignidade da pessoa humana*. Afinal, não basta assumir o pressuposto aventado: é necessário demonstrá-lo.

Assim, a estrutura programática de minha exposição será a seguinte: **1.** Esclarecer a ideia de “dignidade da pessoa humana”, especialmente a partir da caracterização que lhe é dada pelo filósofo alemão Immanuel Kant; **2.** Expor alguns aspectos fundamentais do direito natural, sobretudo a partir de teóricos tais quais Germain Grisez, John Finnis e Robert P. George; e **3.** Discutir a aplicabilidade do exposto nas duas primeiras seções

220 Texto originalmente publicado em *Revista de Filosofia: Aurora*, v. 28, n. 43, pp. 65-82, 2016.

em questões concretas, mais precisamente aos problemas da escravidão e do aborto.

1. Da ‘dignidade da pessoa humana’

Embora elementos da ideia de ‘dignidade da pessoa humana’ estejam presentes na antiguidade clássica, ela se torna notória especialmente no renascimento, nomeadamente na célebre *Oratio de Hominis Dignitate* (1486), de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), um dos principais expoentes do humanismo renascentista.

Contudo, interessar-me-á aqui o sentido que essa expressão adquirirá na modernidade, sobretudo em Immanuel Kant (1724-1804), mais precisamente em uma das variações da fórmula do princípio moral expressa no imperativo categórico, o qual reza: “*age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”²²¹. Essa seria sua formulação mais geral. Assim, em um de seus desdobramentos temos o seguinte comando moral: “*age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*”²²². Imediatamente após enunciar esse desdobramento do imperativo categórico Kant nos apresenta alguns exemplos que instanciam o princípio moral, os quais não vem ao caso, aqui, citar. Com efeito, tal formulação é conhecida também como ‘fórmula da humanidade como fim em si’.

De qualquer forma, o que quero explorar rapidamente aqui é a importância dessa variação do imperativo categórico na caracterização da ‘dignidade da pessoa humana’. Nessa formulação Kant está nos dizendo que, embora seja legítimo tratarmos os demais como meios para certos fins, e isso é algo que cotidianamente fazemos (como quando estabelecemos contratos, por exemplo), devemos sempre considerar os demais

221 Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 421, p. 215.

222 Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 429, p. 243/245.

também como fim (e não *apenas* como meio). Isso significa dizer que devemos reconhecer aquilo que atualmente chama-se mais frequentemente de ‘valor intrínseco’, um valor que possuímos em virtude de nossa humanidade (e não de elementos contingentes que nos possam ser atribuídos: sexo, cor da pele, capacidade cognitiva, etc). Noutros termos, se se trata de uma forma humana, *então* possui valor intrínseco. Nesse sentido, na perspectiva kantiana somos, em virtude de nossa natureza racional, valorizáveis intrinsecamente. Tudo o mais seria bom na medida em que possui certa utilidade. Ou seja, com exceção do homem tudo o mais possui valor extrínseco. Seguindo uma tradição que remonta aos antigos, Kant entende que “humanidade” está ligada a uma *capacidade*²²³ (uma função que nos é própria) para escolhermos fins mediante escolhas racionais, isto é, pautadas pela razão prática. Isso significa, então, que nossa humanidade está necessariamente ligada à nossa *capacidade* para a moralidade. Na medida em que podemos agir moralmente (o que significa, aqui, agir racionalmente, à luz da razão prática) somos “humanos”. A *possibilidade* da escolha moral/racional nos confere humanidade. É essa a medida para determinarmos o que possui valor em si. Somente nós seríamos capazes (ainda que não o façamos) de agir de acordo com o imperativo categórico. Daí Kant afirmar, em uma célebre passagem, que “toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade (Willen)*”²²⁴, a qual ele entende, aqui, como razão prática (*praktischen Vernunft*). Portanto, somente nós possuímos a capacidade para a ação racional/moral. E isso em virtude de algo que nos particulariza: nossa *capacidade* para a razão (a *capacidade* para nos colocarmos fins). Em sua *Metafísica dos Costumes* ([*Die Metaphysik der Sitten*](#), 1787), mais especificamente na “Doutrina da Virtude”, Kant nos diz que “a capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele

223 Eu grifo o termo “capacidade” porque não precisamos estar com nossa capacidade racional plenamente funcional para que sejamos considerados “humanos”.

224 Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 412, p. 183.

seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade). Portanto, com o fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também a vontade racional”²²⁵. Com efeito, aqui fica claro aquilo que nos diz a Professora Christine Korsgaard, a saber, que “Kant intercala os termos ‘humanidade’ e ‘natureza racional’”²²⁶. E eis que chegamos, então, a outra categoria que aqui nos interessa, a saber, a de ‘dignidade’ (*Würde*). Isso porque aquilo que é considerado em si mesmo (e não como *mero* meio) possui ‘dignidade’. Tudo o mais possui um preço (*Preis*): é substituível. O homem, em virtude de sua humanidade (e notem que Kant não está levando em conta elementos contingentes para caracterizar nossa humanidade, mas, sim, um elemento objetivo, nossa racionalidade: ou, ainda, nossa *capacidade* para a racionalidade), possui ‘dignidade’. Nos termos de Kant em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “o que constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, *dignidade*”²²⁷.

Dessa forma, Kant assenta uma questão fundamental para a ética prática, a saber, a ideia segundo a qual violar a humanidade de alguém é violar um direito humano. Essa é uma ideia geral importante para o que intento desenvolver a seguir.

225 Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 392, p. 301.

226 Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 110. Eximirei-me de entrar no problema das possíveis abordagens do conceito de humanidade em Kant. Recomendo, portanto, a seguinte leitura: Dean, R. *The Value of humanity in Kant’s moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

227 Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 435, p. 265. É interessante notar a diferença entre a posição de Kant e a de seu predecessor Thomas Hobbes: “o valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam dignidade. E esta sua avaliação pelo Estado se exprime a partir de cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor” (Hobbes, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 54).

2. Alguns elementos do Direito Natural

Apesar de historicamente antigo (a ideia de direito natural remonta aos antigos), o direito natural assume, no século XX, uma nova base. Em verdade, essa retomada do direito natural inicia precisamente no ano de 1965²²⁸, com a publicação do seminal artigo de Germain Grisez intitulado “O primeiro princípio da razão prática” (*The First Principle of Practical Reason*²²⁹, 1965). Com efeito, o ponto de partida desse artigo é uma leitura revisionista da teoria do direito natural de Tomás de Aquino. Segundo Grisez, em Tomás de Aquino o fundamento da razão prática envolve o reconhecimento de certos ‘bens básicos’, acerca dos quais não é possível qualquer tipo de inferência, seja teórica, seja prática, a partir de uma ideia de natureza humana. A leitura de Grisez não será uma leitura exegética de Tomás de Aquino, mas em grande medida uma aproximação interpretativa. De acordo com essa leitura, a razão prática é capaz de apreender ‘bens básicos’ autoevidentes²³⁰, os quais são elementos constitutivos

228 É digno de nota que os anos 1960 marcam uma retomada da ideia de ‘razão prática’. Outro autor que retoma essa ideia é, por exemplo, John Rawls.

229 Grisez, Germain. “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, article 2. Notre Dame Law School. *Natural Law Forum*, vol. 10 (1965).

230 Em “Lei Natural e Direitos Naturais” (*Natural Law and Natural Rights*, 1980) John Finnis estabelece sete bens humanos básicos. Mas eles não se esgotam, não necessariamente, a esses sete. Nos anos 1980 Finnis acrescenta a *excelência no trabalho*. Nos anos 1990 (particularmente em 1998, na obra *Aquinas*) ele acrescenta o *matrimônio*. Dessa maneira, sobre os ‘bens humanos básicos’, temos: **1. Vida** concerne ao impulso elementar de autopreservação. Ele envolve não apenas saúde física, mas também mental (psicológica). Indica também a busca pela autorrealização. **2. Conhecimento** é buscado pela mera curiosidade, pelo “querer saber”. Aqui Finnis não está pensando no conhecimento simplesmente instrumental. **3. Jogo** é o 3º. Valor constitutivo do bem estar humano, e significa, segundo Finnis, o “engajar-se em atividades que não têm qualquer propósito, além de seu próprio desempenho, e que são desfrutadas

por si mesmas.” A **4. Experiência estética** envolve o impulso para criar algo belo. A **5. Sociabilidade**, por seu turno, envolve o estabelecimento de relações pacíficas entre os indivíduos, alcançando forma plena na “amizade”. A **6. Razoabilidade prática** é a capacidade de utilizar-se “com eficiência a inteligência (no raciocínio prático que resulta em ação) nos problemas de escolher as ações, o estilo de vida e de dar forma ao caráter.” A razoabilidade prática implica na busca por uma ordem nas ações, dando a elas um aspecto razoável. É razoável, por exemplo, ajudar um estranho (ainda que não o façamos). Por fim, a **7. Religião** envolve (pelo menos desde Cícero, segundo Finnis) o reconhecimento de uma ordem de coisas que está além do humano. Trata-se, também, de algo razoável. É razoável perguntar por uma ordem no universo, *ainda que* cheguemos a uma resposta negativa ou ao agnosticismo. Com efeito, *a partir do reconhecimento do que é razoável* chegamos à ideia mesma de “natureza humana”. Sobre os *critérios de razoabilidade prática*, os quais são fundamentais nesse contexto, Finnis elenca nove. **1.** Formação de um plano racional de vida; **2.** Não estabelecer preferências arbitrárias entre os bens humanos básicos; **3.** Não estabelecer preferências arbitrárias entre os sujeitos; **4.** Conseguir manter um afastamento dos projetos particulares nos qual se esteja envolvido, para poder avaliá-los de forma crítica; **5.** Fidelidade: não devemos abandonar compromissos de forma leviana, sem justificativa razoável; **6.** Devemos realizar o bem no mundo – seja em nossa vida seja na dos demais, e isso por meio de ações eficientes (razoáveis); **7.** Todas as ações devem respeitar todos os bens humanos básicos; **8.** Devemos fomentar tanto o bem individual quanto o bem comum, o bem comunitário; **9.** Devemos obedecer aos ditames de nossa consciência. Com efeito, o “produto” desses requisitos, dessas demandas de racionalidade prática, é a moralidade. Assim, Finnis logra correlacionar o conceito de *direito* (exercício da força normativa) com o de *justiça* (critério de moralidade, de validade/justificação). A ideia mesma de direito natural demanda a existência do direito positivo (que não a simplesmente reflete: não há “identidade” entre direito natural e direito positivo. O direito positivo pode instanciar de diferentes maneiras o direito natural, dependendo de aspectos sociais, históricos, etc.). Afinal, o direito natural é uma ideia embaçada. Dessa maneira, o

do ‘florescimento humano’ (*human flourishing*), uma nova forma de se referir à *eudaimonia*. Nesse sentido, tais ‘bens’ dão *razões* para o agir (razoabilidade à ação), sendo reconhecidos como razoáveis por qualquer agente *qua* racional (razoável). Agir de acordo com tais bens dá razoabilidade à ação, tornando-a inteligível. Não apenas isso, apesar de serem pré-morais, tais bens nos conduzem à moralidade. E nesse mesmo contexto Grisez logra evitar (como o fará John Finnis seguindo o argumento de Grisez) a falácia naturalista. E isso a partir de sua releitura de Tomás de Aquino (o qual também não teria caído em tal falácia). Afinal, nem Tomás de Aquino, nem Grisez parte de fatos (de uma natureza humana, por exemplo), para chegar a proposições normativas. Em verdade, segundo esses autores nosso conhecimento dos ‘bens básicos’ e das normas morais não advém de um conhecimento da natureza humana. E isso não significa dizer que a natureza humana não importa para esses autores. Aliás, não significa que tais ‘bens’ e ‘valores’ não tenham seu fundamento na natureza humana. Em Tomás de Aquino, bem como nos teóricos do direito natural contemporâneo, agentes morais estão *imediatamente* cientes dos ‘bens’ básicos (o que não significa dizer que eles são inatos: sua imediatez reside em eles serem inderiváveis, não oriundos de qualquer elemento prévio). Essa seria, então, uma abordagem epistemológica, e não ontológica, do problema da relação entre ‘bens humanos’ e ‘natureza humana’. Com efeito, a interpretação de Grisez parte daquele que seria o primeiro princípio da razão prática em Tomás de Aquino: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, o qual Grisez interpreta não como um princípio prescritivo (comando), mas orientador: “há de se fazer o bem e de se evitar o mal”. Tal princípio seria uma exortação à busca e fomento daqueles ‘bens’ considerados ‘básicos’ (os ‘bens humanos básicos’ que contribuirão para o que Grisez e Finnis chamarão de ‘florescimento humano’, uma nova forma de se compreender a *eudaimonia*). Com efeito, já em Tomás de Aquino os princípios do direito natural seriam evidentes, não derivados de qualquer outro elemento. Eles não são, afinal de contas,

direito positivo deve ser guiado pela ideia de moralidade com vistas ao bem individual e comum (florescimento humano).

obtidos inferencialmente. E é isso que se quer dizer aqui com evidência: inderivabilidade.

E importa também termos em mente a ideia de racionalidade prática, uma ideia que ficou na penumbra desde o Iluminismo até os anos 1960. Segundo Tomás de Aquino, e isso é algo retomado pelos teóricos contemporâneos aqui citados, a racionalidade prática inicia sua atividade perscrutando o indivíduo mesmo *a partir de dentro*, a partir de suas inclinações naturais. E aqui cabe deixar claro que nem Tomás de Aquino nem Grisez ou Finnis entendem “inclinação” no sentido empirista que frequentemente lhe é atribuído. Os “bens básicos” (*per se nota* e pré-morais que fundamentarão a moralidade das ações) não são inferidos de inclinações naturais, de “tendências” expressas antropologicamente e observadas empiricamente. Eles são apreendidos a partir da compreensão (intelecção) dos objetos próprios de cada inclinação (que lhe conferem inteligência). À guisa de exemplificação, retomemos Tomás de Aquino. Segundo ele (e aqui ele tem em mente a divisão triádica da alma tal como exposta por Aristóteles em *De Anima*: alma vegetativa, alma animal e alma racional), a ordem dos preceitos do direito natural acompanhará os objetos das inclinações humanas. Primeiramente, tal como as demais substâncias, possuímos a inclinação natural à preservação. Aqui somos levados a preservar nossas vidas, impedindo tudo o que seja contra ela. Em segundo lugar, temos, conjuntamente com os demais animais, a inclinação natural em direção à procriação, à perpetuação da espécie mediante intercurso sexual. Por fim, em terceiro lugar, temos a inclinação natural, *qua* sujeitos racionais, à busca pela verdade, pelo conhecimento (seja teórico, seja prático). Uma vez que Tomás de Aquino não incorre naquilo que se convencionou chamar de falácia naturalista, ele não está usando o termo “natural” (em inclinação natural, por exemplo) em um sentido patológico. Assim, as duas inclinações naturais referidas inicialmente (preservação e procriação) não são, para as demais substâncias (seres vivos em geral) e animais, preceitos do direito natural. Elas só são preceitos do direito natural se, e somente se, reguladas pela capacidade que nos particulariza, a saber, a racionalidade. Assim, por exemplo, os animais, quando

se reproduzem (ou buscam pela sua preservação), não estão agindo de acordo com os preceitos do direito natural. Eles não estão sendo razoáveis. Somente quando em acordo com a racionalidade tais ações são preceitos do direito natural. A razoabilidade (aqui relacionada com o agir de acordo com o direito natural) está em agir-se de acordo com a terceira das inclinações acima citadas, a da razão (nossa alma racional). Portanto, a razão, uma vez que nos exorta ao fim que nos é próprio, é o fundamento da lei natural. Ela dá inteligibilidade às ações.

Com efeito, dentre os 'bens humanos básicos' desvelados pela racionalidade prática está aquele que nos interessa aqui em virtude do tema de nossa próxima seção: a vida. Em resumo, enquanto 'bem humano básico', *Vida* concerne ao impulso elementar de autopreservação. Ele envolve não apenas saúde física, mas também mental (psicológica). Indica também a busca pela autorrealização. Dado que, diferentemente das demais substâncias, somos dotados de uma natureza racional, podemos fomentar a busca pela vida de forma racional, inteligente.

Não obstante, cabe enfatizar que tal busca se justifica, para nós, quando razoável, inteligente. E aqui podemos citar algumas das exigências de razoabilidade prática que coordenam o fomento desse e dos demais 'bens humanos básicos'. Citemos três delas: a 3^a., a saber, "Não estabelecer preferências arbitrárias entre os sujeitos"; a 4^a., "Devemos realizar o bem no mundo – seja em nossa vida seja na dos demais, e isso por meio de ações eficientes (razoáveis); e a 8^a., "Devemos fomentar tanto o bem individual quanto o bem comum, o bem comunitário". Essas demandas da racionalidade prática valem para qualquer um dos 'bens humanos básicos'. Com isso o que quero manter é que a vida, enquanto 'bem humano básico', não deve ser promovida unicamente de uma perspectiva individual, mas social. Qualquer ação que tenha por propósito violar esse bem é injustificável. Logo, ações tais quais aborto, eutanásia, pena de morte, etc, são sempre ilegítimas.

3. Da “practicalidade” do direito natural: Seu papel na discussão acerca dos “direitos humanos”

Duas questões são paradigmáticas quando se discute os direitos humanos à luz do direito natural: escravidão e aborto. E isso por uma questão bem simples: em ambos os casos é negado a uma forma de vida (escravo em um caso, embrião/feto noutro) o status de “pessoa” (dotada de “dignidade”). Não apenas isso, em ambas as situações temos uma violação daquela formulação do imperativo categórico enunciado por Kant. Em ambos os casos uma forma humana é tratada ou como mero meio ou como algo descartável.

Com efeito, dois elementos são basilares no debate sobre a questão do aborto. A *embriologia* (afinal, não há como desconsiderar a ciência nesse debate) e a ideia de *razoabilidade prática*, uma categoria retomada pelos teóricos contemporâneos do direito natural. Com efeito, visto isso, devemos notar que em um aborto uma forma de vida (nesse caso, humana) é morta intencionalmente. Isso é inquestionável. O ponto central, aqui, é, então, o seguinte: caracterizar o estatuto moral daquilo que está sendo morto. Esse é um ponto central do debate. Há outros pontos importantes, mas esse é central, de tal forma que não podemos deixá-lo de lado. Assim, coloquemos a seguinte questão: *a forma de vida morta em um aborto tem o mesmo estatuto moral que eu possuo qua pessoa?* Se não possui, que critérios podem ser utilizados para distinguir a forma de vida morta intencionalmente em um aborto de formas de vida já nascidas? Como pretendo demonstrar, os critérios em geral utilizados conduzem a resultados moralmente questionáveis, os quais se estenderiam a sujeitos já nascidos. Não somente isso, esses critérios ferem diretamente a ideia de “dignidade da pessoa humana”. Violam, pois, um direito humano.

Mas tomemos como ponto de partida a ciência, mais especificamente a embriologia. E aqui, penso, a perspectiva científica (mais especificamente a embriologia) nos oferece mais argumentos contra o aborto do que a seu favor. Por essa razão, identificar a posição contrária ao aborto com algum tipo de postura religiosa é obliterar o debate. Afinal, a questão não é sobre se temos uma alma, por exemplo. O ponto é: somos seres corpóreos. E, quando um aborto é realizado, é morto um ser corpóreo (um indivíduo humano). Nesse sentido, conforme a

embriologia, no momento em que o espermatozoide une-se ao óvulo começa a vida. Não apenas isso, nesse momento começa o desenvolvimento de um novo indivíduo: surge o zigoto. Ou, ainda, surge uma nova forma de organismo, originariamente uma única célula, a qual passa, então, a se dividir em um processo que o conduzirá à formação gradual de órgãos e outras partes essenciais ao seu pleno desenvolvimento. É esse é um processo consideravelmente rápido: em umas oito ou dez semanas de gestação o feto (já não mais um embrião) tem um coração pulsando, bem como um cérebro completo (embora obviamente as conexões sinápticas – a ‘fiação cerebral’ – ainda não estejam prontas). Não apenas isso, ele já possui uma forma humana reconhecível, sente dor e eventualmente chuta. Mas cabe enfatizar o seguinte: desde o início tal célula é distinta da célula do pai e da mãe (diferentemente do que ocorre com o espermatozoide ou com o óvulo, os quais são simples partes do pai e da mãe respectivamente). Não há identidade entre eles. Não apenas isso, tal célula seguirá invariavelmente em direção a um *telos* (uma finalidade que lhe é imanente): sua plena formação enquanto ser humano plenamente funcional (paralelamente ao desenvolvimento da mãe). Em resumo, ele é um ser humano, ainda não plenamente funcional *qua* humano. Logo, ele está vivo, é um organismo e é um ser humano. Colocado em outros termos, desde o início ele está “programado” para se desenvolver ativamente até o estágio em que ele poderá ser reconhecido como um ser humano plenamente funcional, maduro. Assim, segundo os dados que temos da embriologia, o zigoto está vivo, pois ele também preenche os requisitos fundamentais para estar vivo: metabolismo, crescimento, reação a estímulos e reprodução (gera entidades semelhantes a si próprio). Nesse sentido, o embrião não é um mero agregado de células, dado que um mero agregado de células não é capaz de atuar teleologicamente em direção a uma forma cada vez mais complexa. Logo, no momento da concepção/fertilização uma nova forma de vida surge. O que temos, aqui, é o problema da identidade pessoal, tomada especialmente do ponto de vista da continuidade corporal (física, de acordo com o que a embriologia tem a nos dizer). Ou seja, não precisamos remontar a uma alma.

Basta que tenhamos em mente a ideia mesma de organismo. Enquanto organismos (indivíduos), podemos remontar nossa existência até a concepção. Dessa forma, fomos embriões/fetos pré-conscientes²³¹. Isso traz significativas implicações práticas. Afinal, desde o início tivemos um possível futuro como pessoas plenamente funcionais. Primeiramente, cabe notar que se trata (a questão do aborto), reitero, de um problema moral²³². Afinal, dado que a moral está preocupada com (dentre inúmeras outras coisas) a ‘dignidade da pessoa humana’ (bem como com a felicidade, possibilidade de realização individual de todos. Ou, nos termos que aqui nos importam, “florescimento humano”), essa é uma questão essencialmente ética. Em verdade, ela guarda, como já afirmado, profunda semelhança com o problema da escravidão²³³ (outro problema ético). De qualquer maneira, a caracterização do embrião como pessoa, aqui, ocorre a partir de uma perspectiva física, biológica. Assim, o ponto inicial envolve reconhecer uma linha de continuidade que se desenvolve da seguinte forma: *embrião* □ *feto* □ *neném* □ *criança* □ *adolescente* □ *adulto* □ *idoso* (□ *morte*). Há uma identidade *física* entre eles. Assim, o embrião não é um mero agregado de células, dado que *um mero agregado de células não é capaz* de atuar teleologicamente em direção a uma forma cada vez mais complexa. Ele também não é parte da mãe ou do pai. Ele não se identifica nem com o espermatozoide

231 É interessante observar que hoje, quando montamos um álbum da criança, nele colocamos não apenas fotos a partir de seu nascimento, mas desde suas primeiras imagens obtidas mediante ultrassonografia. Isso ocorre porque há uma continuidade física ali, expressa na continuidade dessas imagens. Fomos aquela forma obtida no ultrassom exatamente da mesma forma que fomos aquele recém-nascido, aquela criança, e assim por diante.

232 Usarei os conceitos de ‘ética’ e ‘moral’ como significando a mesma coisa. Estou ciente de que há autores que distinguem tais conceitos. No entanto, tal distinção é artificial. Afinal, *ethos* (substantivo. *Ethike* seria o adjetivo) refere-se a “costumes”, “estilo de vida”, “agir”, etc. ‘Moral’, por sua vez, é oriunda do conceito latino *mos*, o qual foi usado por Cícero para traduzir o substantivo *ethos*. Dessa forma, tanto ‘ética’ quanto ‘moral’ significam tanto o objeto de estudo quanto a crítica desse objeto. Noutros termos, elas constituem a disciplina que estuda o saber ético presente nos costumes e esse saber mesmo.

233 Afinal, se trata de discutir sobre quem tem “valor intrínseco”, sobre quem pode ser ajuizado como “pessoa”.

nem com o óvulo. Ou seja, trata-se de um indivíduo (da espécie *homo sapiens*) no momento fundamental de sua vida. Assim, a questão moral que surge aqui é: deve ser reconhecida sua *dignidade* enquanto pessoa humana? Qual a justificativa para não fazê-lo?

Assim, que critérios poderíamos usar para determinar quem é detentor de direitos (como do “*direito de não ser morto intencionalmente*”)? Atualmente há alguns critérios concorrentes: o indivíduo deve ter um manifesto/consciente interesse em viver, ter autoconsciência, ter uma capacidade cognitiva plenamente funcional, ter senciência, etc. No passado, outros critérios tão arbitrários como esses foram propostos para definir o que era ser uma “pessoa”: ser europeu, a cor da pele, etc. Aliás, cabe notar que, curiosamente, sempre que se desejou eliminar uma população tirou-se dela exatamente o status de “pessoa”. Esse foi o “argumento” daqueles que pretendiam justificar o extermínio de certas populações: dos povos indígenas, dos judeus, etc²³⁴. O mesmo ocorre atualmente quanto ao aborto. Parece-me, como já o afirmei, que a situação do aborto, atualmente, possui diversos pontos em comum com o problema da escravidão. Se compararmos os casos *Dred Scott v. Sanford* (1857) e *Roe v. Wade* (1973) perceberemos interessantes pontos em comum. Assim, por exemplo, em ambas as decisões os sujeitos cujas vidas estavam em questão (escravo na primeira decisão e embrião/feto na segunda) perderam seu status de pessoa, bem como passaram a ser considerados propriedade de seu “dono” (escravocrata no caso do escravo e a gestante no caso do embrião/feto)²³⁵.

Com efeito, à luz do direito natural (bem como da embriologia) reconhecemos que a *concepção*²³⁶ é o mais objetivo (racional) marco inicial da “pessoa” humana, a qual

234 Problema similar ocorreu na tentativa de se justificar a escravidão: negou-se a alguns (escravos) o status de “pessoa”.

235 Sobre esse ponto, ver, por exemplo: Martins, Roberto. “Aborto no Direito Comparado”. In: *A vida dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1999.

236 União do espermatozoide (masculino) com o óvulo (feminino), gerando o zigoto→embrião→feto.

passa, a partir desse momento, a gozar de “dignidade”, “valor intrínseco” (e do “*direito de não ser morta intencionalmente*”). Nesse sentido, seria inaceitável excluirmos embriões/fetos da igual justiça simplesmente porque eles não sentem, porque são sujeitos cuja racionalidade não é, *ainda*, plenamente funcional, porque não são conscientes de si mesmos, etc. Afinal, isso poderia ser aplicado, por exemplo, não apenas a embriões/fetos, mas também a sujeitos em coma. Ou a diversas outras condições físicas e mentais (síndrome de Down, Alzheimer, etc). Sem falar que, se o critério fosse a capacidade de sentir (sentir dor, por exemplo), como ficariam aqueles que sofrem da síndrome de Riley-Day, uma desordem no sistema nervoso autônomo que afeta os neurônios sensoriais, simpáticos e parassimpáticos, e que tem como resultado, por exemplo, uma total insensibilidade à dor? Essa seria uma consequência indesejável se tomássemos certas propriedades como definidoras do que é ser uma “pessoa”²³⁷.

Com efeito, meu ponto de partida é, aqui, o de John Finnis, especialmente sua concepção de pessoa, a qual aparece em um *paper* intitulado *Abortion, Natural Law, and Public Reason*²³⁸. Segundo ele, desde sua concepção o embrião/feto é uma pessoa. E isso por uma razão simples: desde a concepção não há qualquer mudança em sua *natureza*, apenas em seu *desenvolvimento* (o qual, aliás, se estende desde o momento da concepção até a morte). Como nos diz Finnis, “cada ser humano vivente possui, atualmente e não meramente em potência, a capacidade radical para raciocinar, rir, amar, se arrepender e escolher (...), uma capacidade, individualidade e personalidade, a qual subsiste como real e preciosa mesmo quando suas

237 Um exemplo histórico dessa tentativa nós o encontramos no Nazismo: menciono aqui apenas o decreto (*Aktion T4*) assinado por Adolf Hitler em 1º. de Setembro de 1939, o qual autorizava médicos e psiquiatras alemães a promoverem a “morte misericordiosa” de doentes incuráveis, deficientes mentais e físicos, bem como de idosos senis. Em torno de 200 mil pessoas foram mortas por conta desse decreto.

238 Finnis, John. “Abortion, Natural Law, and Public Reason”. In: George, Robert P.; Wolfe, Christopher (Eds.). *Natural law and Public Reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000.

operações vão e vem consoante muitos fatores cambiantes, tais quais imaturidade, lesão, sono e senilidade”²³⁹.

Não obstante, apesar de ser inegável que desde o início temos, em vias de formação, um indivíduo humano, autores tais quais Dworkin tentam estabelecer critérios alheios ao que está em desenvolvimento para identificar em que situações agir contra a vida de um desses indivíduos é justificável. Para alguns, os direitos advêm quando desenvolvemos a autoconsciência, a linguagem (capacidade de raciocínio), etc²⁴⁰. Judith Thomson, citada por Dworkin, em um artigo de 1995 (24 anos após a publicação de seu desastroso *A Defense of Abortion*²⁴¹) compara o direito à vida com o direito ao voto. Embora Dworkin simpatize

239 Finnis, John. “Abortion, Natural Law, and Public Reason”. In: George, Robert P.; Wolfe, Christopher (Eds.). *Natural law and Public Reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000, p. 91.

240 Atualmente esse “argumento” (o da falta de autoconsciência) é frequentemente utilizado para justificar-se o aborto de anencéfalos. Mas essa é uma decisão, no mínimo, precipitada. Basta que tenhamos em mente estudos recentes sobre a anencefalia, como o estudo publicado na *Behavioral and Brains Sciences*, a saber: Merker, Bjorn. “Consciousness without a cerebral cortex: A Challenge for Neuroscience and Medicine”. *Behavioral and Brains Sciences*, 30 (1), 63-81, 2007. Nele lemos acerca das crianças com anencefalia: “Essas crianças não estão apenas despertas e frequentemente alertas, mas mostram responder ao entorno na forma de reações emotivas ou orientadas a eventos ambientais (...). Elas expressam prazer sorrindo ou rindo, e aversão se agitando, se curvando e chorando (em várias gradações), sendo seus rostos animados por esses estados emocionais (...). As crianças respondem diferentemente às vozes e iniciativas dos familiares, e mostram preferências para certas situações e estímulos entre vários, tais como em relação a brinquedos familiares, tons, ou programas de vídeo, e aparentemente podem mesmo esperar sua presença regular no curso das rotinas regulares diárias”.

241 Seu texto de 1971 foi devidamente desconstruído por John Finnis dois anos depois em: Finnis, John. “The Rights and Wrongs of Abortion”. In: Finnis, John. *Collected Essays: Volume III* (‘Human Rights & Common Good’). Oxford: Oxford University Press, 2011. Em seu argumento, Thomson usa uma metáfora (Uma metáfora problemática, eu diria. Afinal, ela assenta seu argumento sobre uma metáfora que não se identifica, a meu ver, com o caso do aborto. Na metáfora alguém é simplesmente deixado sem assistência e pode, por isso, vir a morrer. No caso do aborto, temos uma ação cujo propósito é matar: age-se com

a intenção de matar, com o propósito de agir contra a vida, um bem humano básico. Ou seja, em um contexto, o da metáfora, temos uma situação em que um indivíduo não mantém o outro vivo. No caso do aborto, há uma atitude direta com vistas a eliminar uma forma de vida. Assim, julgo que a argumentação de Thomson é infeliz no recurso ao experimento de pensamento proposto, pois ele não representa de forma fiel aspectos fundamentais do que ocorre em um aborto. Dessa maneira, ela parece sugerir, equivocadamente, que abortar significa tão somente deixar alguém morrer, o que certamente não é o caso. Assim, o ponto central, aqui, não é um mero “direito à vida”, o qual seria vazio. Trata-se, mais precisamente, como bem apontou Finnis, do *direito de não ser morto intencionalmente*. A imoralidade da ação, aqui, reside na intenção de causar dano a outrem, o que viola o princípio da não maleficência (e, inclusive, o da justiça). Além disso, cabe acrescentar que, se permitimos o aborto em situações específicas, isso nos leva à aplicação de um princípio geral, qual seja: “é permitido matar com o propósito de”. Além disso, se está pressupondo que a vida da mãe vale mais do que a do feto, o que é injusto. Que critério podemos utilizar para afirmar que uma vida vale mais do que outra?). Ela sugere que nos imaginemos na seguinte situação. Acordamos, subitamente, em uma cama de hospital, sem qualquer informação sobre o que teria ocorrido. Não apenas isso, estamos conectados a um indivíduo inconsciente que jaz na cama ao lado. Em seguida somos informados que se trata de um célebre violinista. Ele sofre de uma doença rara e fatal nos rins. Mas seus fãs não querem que ele morra. Por essa razão eles, seus fãs, nos raptaram. Temos um tipo sanguíneo raro que pode limpar o organismo dele e curá-lo de sua enfermidade. Vejam que nem nós nem ele sabíamos do plano de seus admiradores. Mas agora vem a questão: o que devemos fazer? Se desconectarmos os tubos, ele morre. Se ficarmos nove meses ligados a ele, ele sobrevive. O que Thomson sustenta é que, embora possa ser estimável salvar o violinista, não somos obrigados moralmente a fazê-lo. Se o deixássemos morrer não seríamos imputáveis moralmente. O que Thomson intenta defender, com essa metáfora, é, então, o seguinte: a mulher pode se desligar do feto. Ela não estaria moralmente obrigada a manter a ligação com ele. Notem que Thomson não está colocando em

com essa ideia, ela expressa várias coisas. Primeiramente, que Thomson é incapaz de articular bons exemplos e boas metáforas para defender um ponto. Em seguida, que ela ignora a distinção entre direitos não contingentes, como o direito de não ser morto intencionalmente, e um direito contingente, como o de votar, de dirigir, etc. Exemplificando, eu tenho o direito de votar no Brasil. No entanto, não posso votar no Uruguai, o qual fica a uma distância razoavelmente curta da cidade em que vivo. Não obstante, tenho o direito de não ser morto seja no Brasil, seja no Uruguai. Tenho o direito de não ser tornado escravo independentemente do país que visito. Em suma, há direitos que variam de lugar para lugar e ao longo do tempo. Mas há direitos que não mudam, independentemente de eles serem respeitados ou não. Não necessitamos de elementos acidentais para reivindicarmos o direito de não sermos mortos intencionalmente ou de não sermos escravizados.

questão um suposto conflito entre o direito da mulher sobre o corpo e o direito do feto à vida. Essa é uma posição banal. Ela está tentando manter que o aborto não é uma violação do direito à vida. Mas o problema é que o argumento de Thomson é articulado em torno dessa analogia. E esse é o cerne do problema, pois são situações evidentemente distintas. Primeiramente, enquanto o violinista é estranho à mulher, seu embrião/feto é *seu* filho. E há, *naturalmente*, um impulso ao cuidado da prole com vistas à propagação da espécie. Isso é algo tornado claro especialmente por Darwin já em sua *Origem das Espécies*, de 1859 (Darwin, Charles. *On The Origin of Species*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. O impulso à reprodução com vistas à “descendência com modificação” é um dos mais primitivos impulsos presentes em todas as formas de vida, já atuante no período inicial da vida no planeta, há cerca de 3.7 bilhões de anos. Há uma evidente preocupação, ainda que geralmente inconsciente, com a descendência). Além disso, há, aqui, uma questão importante, a saber, a da “responsabilidade”. Embora não sejamos, na metáfora de Thomson, responsáveis pela vida do violinista, a mulher é responsável pelo embrião/feto que começou a se desenvolver nela a partir da concepção. Portanto, o argumento de Thomson deixa algumas lacunas inescusáveis.

Mas o que o argumento de Thomson e Dworkin mantém em comum é o fato de em ambos os casos o direito de não ser morto intencionalmente surgir em algum ponto posterior ao início de nossas vidas. E tal ponto é estabelecido arbitrariamente. Isso porque é arbitrário dar a alguém o direito à vida, isto é, não considerar que o indivíduo faz jus a esse direito em virtude de ser um sujeito humano, ou seja, pessoa com status moral. É a partir de sua natureza física, biológica, que atribuo a ele status moral. A posição de autores como Dworkin é temerária, uma vez que ela relaciona o valor da vida, sua “inviolabilidade”, a elementos tais quais habilidades, disposições, “investimento”, etc. Ela não o relaciona com o fato de o que está se desenvolvendo ser um ser humano em sua fase inicial. Assim, qualquer tentativa de se estabelecer o marco inicial para o início do direito de não ser morto intencionalmente é arbitrário e dependerá de outro sujeito, o qual estabelecerá, a partir de critérios que ele julga ser aplicáveis, quem vive e quem morre.

Em suma, a ideia de “investimento” (seja natural, seja humano) tal como Dworkin a mantém, como critério para avaliarmos o valor da vida, ligada à ideia de “frustração”, parece-me moralmente temerária. Problematizando ainda mais essa ideia, pensemos novamente em uma situação concreta. Pensemos nos sujeitos S1 e S2. Em S1 houve tanto um *investimento natural* (ele foi agraciado com a loteria natural e possui um QI de 120) quanto com um *investimento humano* (seus pais pagaram as melhores escolas para que ele tivesse a melhor formação possível). Mas S2, por seu turno, nasceu com um QI de 50 e foi contemplado com algum benefício do Estado e teve uma estultificante formação em uma escola pública. Agora, pergunto: meu demérito moral e minha pena legal devem ser maiores caso eu mate S1 ao invés de S2? Disso imediatamente podemos depreender que algumas vidas são mais importantes do que outras. E o problema que me preocupa aqui, desde o início desse meu ensaio, é o seguinte: a arbitrariedade e o problema moral que essa visão traz consigo. Afinal, considerarmos que umas vidas são mais importantes do que outras é moralmente injustificável.

Referências

Dean, R. *The Value of humanity in Kant's moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Finnis, John. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

Finnis, John. *Collected Essays: Volume III* ('Human Rights & Common Good'). Oxford: Oxford University Press, 2011.

George, Robert P.; Wolfe, Christopher (Eds.). *Natural law and Public Reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000.

Grisez, Germain. "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, article 2. Notre Dame Law School. *Natural Law Forum*, vol. 10 (1965).

Hobbes, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 421, p. 215.

Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Martins, Roberto. "Aborto no Direito Comparado". In: *A vida dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1999.

Merker, Bjorn. "Consciousness without a cerebral cortex: A Challenge for Neuroscience and Medicine". *Behavioral and Brain Sciences*, 30 (1), 63-81, 2007.

Denúncia e tratados de direitos humanos no Brasil: possibilidades e aplicações

Leonam Baesso da Silva Liziero
Matheus Farinhas de Oliveira

Introdução

O propósito do presente trabalho é descrever algumas teses sobre a denúncia de tratados, bem como algumas características específicas dos tratados que versem sobre direitos humanos, mormente em relação às normas constitucionais que disciplinam a matéria. O problema a ser considerado é a denúncia desses tratados, em especial a denúncia unilateral. À vista disso, utilizou-se a metodologia descritiva para formar um mapa conceitual panorâmico em relação à denúncia de tratados.

O artigo está dividido em três partes, de modo que, primeiramente, discute-se a relação entre a soberania e a celebração de tratados; em segundo lugar, o instituto da denúncia no direito dos tratados; e, por fim, os problemas que envolvem a possibilidade da denúncia unilateral pelo Presidente da República.

Soberania e celebração de tratados

Os tratados internacionais são resultados da manifestação de vontade dos representantes dos Estados e, modernamente, das Organizações Internacionais e do compromisso se faz a obrigação que os compele a serem cumpridos. Tais obrigações implicam diretamente na criação e aplicabilidade do direito no âmbito interno e na questão da soberania dos Estados. Tratados são elaborados com o propósito de serem cumpridos e constituem fonte formal do direito internacional.

Além disso, o sistema jurídico internacional convive com um aparente problema: o sistema internacional não pode depender tipicamente das sanções. Entretanto, focar nas sanções possíveis é um desvio de foco, já que o cenário regular

é o do cumprimento espontâneo do direito²⁴². O direito é, em regra, cumprido.

Diferentemente do direito interno, o direito internacional é composto por normas de origem diversa e de elaboração mais descentralizada²⁴³, o que levou alguns autores a utilizar o termo comunidade primitiva²⁴⁴. Em si, a ordem internacional é descentralizada em comparação à interna, que possui instituições para sua emissão, execução e julgamento compulsório. Além disso, a ordem internacional permite a aglutinação de normas para a formação de sistemas conforme seu conteúdo, cujo harmonia com outros sistemas nem sempre é fácil.

Pertencer à ordem internacional não parece mais ser uma opção da soberania do Estado, não mais após o paradigma Nações Unidas, emergente em 1945²⁴⁵. Ainda que descentralizada em comparação ao direito interno, o direito internacional sofreu um processo de centralização de sua emissão e em sua aplicabilidade, com a proliferação de organizações internacionais, muitas delas sob auspícios da Organização das

242 TRUYOL Y SERRA, Antonio; KOLB, Robert. *Doctrines sur le Fondement du Droit des Gens*. Paris: Pedone, 200; PELLET, Alain. *The ILC's Articles on State Responsibility*. In CRAWFORD, James; PELLET, Alain; OLLESON, Simon. *The Law of International Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

243 Conforme a teoria de Kelsen, “a descentralização dinâmica da ordem jurídica universal é ainda mais que a estática. O Direito internacional geral não estabelece quaisquer órgãos especiais segundo o princípio de divisão do trabalho. No que diz respeito ao Direito internacional geral, tanto a criação quanto a aplicação do Direito estão inteiramente a cargo dos sujeitos do Direito internacional, os Estados”. (KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp.465-466.).

244 H. Lauterpacht apud TRUYOL Y SERRA, Antonio; KOLB, Robert. *Doctrines sur le Fondement du Droit des Gens*. Paris: Pedone, 2007, p. 51.

245 “Ao suprimir o direito da guerra (*ius ad bellum*), a Carta da ONU coloca um termo ao tradicional direito internacional de Vestifália. Não se trata, por evidente, do surgimento de um governo mundial com formato definido. Mas bem, ela representa a conclusão de um inédito pacto ou contrato social de alcance universal, capaz de criar um verdadeiro ordenamento jurídico além e acima dos Estados na seara fundamental de segurança e dos direitos fundamentais. Contudo a Carta é pródiga em contradições e, como veremos a seguir, ela não deixa de enfatizar o princípio da ‘igualdade soberana’ entre os Estados”. (SEITENFUS, Ricardo. *Manual das Organizações Internacionais*. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 130.).

Nações Unidas e a formação de tribunais internacionais. Neste raciocínio, um Estado pode sim escolher pertencer ou não a um sistema de normas internacionais, mas não à ordem internacional em si, que já se encontra em um grau de centralização no qual a soberania não pode ser mais usada como salvo conduto para toda sorte de ações em relação a outros Estados. Trata-se da vitória histórica dos internacionalistas sobre os negadores do direito internacional.

Esse é um ponto importante e que merece uma breve observação: a soberania não deve mais ser entendida e interpretada como conceito novecentista, fruto da absolutização do Estado frente às relações internacionais. Alguns fenômenos contribuíram para a relativização da soberania e sua modificação de significado para o Estado e para o direito internacional, como a formação das Nações Unidas em 1945 e a integração acelerada do processo de globalização do Século XX, com o desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação.

A soberania como significado se modificou no Século XX e isso causou implicações diretas nas relações entre o direito interno e o direito internacional. Se antes era possível, conforme as clássicas teorias do dualismo e dos monismos, pensar a ordem internacional como separada do direito interno, parte dele ou superior a ele, hoje é possível compreender a função da soberania como integradora das normas produzidas internamente e externamente e em sua aplicabilidade sobre os cidadãos de determinado Estado²⁴⁶.

A ordem internacional deve prezar pela democracia, regime político defendido por boa parte dos Estados e que também retira dela sua legitimidade pela compreensão atual. Esta é uma

246 “O Estado altera sua configuração piramidal, tão declamada na ciência jurídica como uma estrutura hierarquizada, composta por categorias burocráticas dotadas de coerência e unidade, por uma estrutura em rede, onde o policentrismo permite o fluxo de conexões livres entre os agentes, que se relacionam não mais verticalmente e sim horizontalmente, com algumas conversões na interdependência. [...] O policentrismo estatal permite a fragmentação do poder em núcleos de exercício da soberania, seja na criação, seja na aplicação das normas. Isso pode ser observado no tocante ao território e as estruturas do direito do Estado”. (LIZIERO, Leonam Baesso da Silva. *A Soberania no Estado Contemporâneo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp.155-156)

questão de política jurídica, não da ciência do direito em si. Veja-se: as leis internas, em países cuja democracia prevalece, ainda que formalmente, são elaboradas geralmente por um Poder Legislativo, com órgãos colegiados e com divergência de interesses. Ainda que o Poder Executivo e o Poder Judiciário exerçam algum tipo de controle sobre a legiferação, o cerne da emissão normativa em um Estado é o Poder Legislativo. Por sua vez, o Poder Legislativo é composto por representantes dos cidadãos. Há, portanto, um sentido de legitimidade no constitucionalismo moderno naquilo que o Legislativo produz.

Por outro lado, o Poder Executivo, que possui a maior estrutura do Estado e o controle da força bélica e ostensiva, possui, na modernidade, a precípua função de gerir o Estado e zelar pelo cumprimento das normas. Diferentemente da estrutura absolutista, no Estado constitucional espera-se que o Poder Executivo não tenha poder normativo tal que possa se igualar com o Poder Legislativo, de modo a trespassar sua competência.

No constitucionalismo moderno, em geral, há a associação de autoritarismo com o exercício do Poder Executivo sem limites. Por isso, a divisão de poderes é uma técnica de limitação do poder²⁴⁷. Por sua própria estrutura, o Poder Executivo é exercido em seu ápice por um órgão singular. Ainda que seja também um representante do povo de um Estado, é preciso que as leis sejam devidamente elaboradas, discutidas e votadas por um órgão com inúmeros representante e que não serão aqueles que pela força compelirão os cidadãos a cumpri-las. Isto é um valor da política que influi no modo como o direito é criado e executado.

O Poder Executivo é exercido, em conformidade com as burocracias funcionais modernas, por subalternos diretos do Chefe de Estado, denominados geralmente secretários ou ministros. Um deles é responsável pelas relações internacionais e

247 “Um desses esquemas foi o da divisão de poderes, que tinha como objeto precípua servir de escudo aos direitos da liberdade, sem embargo de sua própria compreensão rigorosamente doutrinária conduzir ao enfraquecimento do Estado, à dissolução de seu conceito, dada a evidente mutilação a que se expunha o princípio básico da soberania, uma de cujas características, segundo Rousseau, era a invisibilidade”. (BONAVIDES, Paulo. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. 11 ed. São Paulo: Malheiros, 2011, p. 72.).

chefia um órgão com funções de diplomacia e de implementação de política externa. É o caso do Departamento de Estado dos Estados Unidos e o Ministério das Relações Exteriores do Brasil.

Geralmente o Chefe de Estado ou de Governo são os que manifestam a vontade pela qual um Estado se interessa em ser partícipe em um tratado internacional, contraindo para si obrigações de cumprimento. Neste caso, são os que debatem temas que geram tratados. Tratados geram obrigações, entre as quais a de internalizar normas e fazê-las cumprir em relação aos seus cidadãos.

Alguns Estados, contudo, exigem um controle por parte do Poder Legislativo. Trata-se de um desenho constitucional, de modo a prestigiar uma organização estatal concebida pelo poder constituinte originário.

Todavia, a manifestação de vontade do Chefe de Estado ou de seu plenipotenciário devem ter um controle por parte do Poder Legislativo. Razão esta pela qual é preciso que antes da ratificação, o Poder Legislativo referende o teor do tratado. Assim, para que o tratado se incorpore à ordem jurídica, no geral, o Poder Legislativo, aquele com maior representatividade do povo de um Estado, precisa aprová-lo. A decisão de ratificar ou não o tratado é do Chefe de Estado²⁴⁸, mas a decisão sobre a possibilidade de ratificação é do Poder Legislativo.

No Brasil, quando o Congresso Nacional decide positivamente sobre um tratado, é emitido um decreto

248 “Não se pode entender a ratificação senão como ato internacional, e como ato de governo. Este, o poder Executivo, titular que costuma ser da dinâmica das relações exteriores de todo Estado, aparece como idôneo para ratificar - o que no léxico significa confirmar -, perante outras pessoas jurídicas de direito das gentes, aquilo que ele próprio, ao término da fase negocial, deixara pendente de confirmação, ou seja, o seu consentimento em obrigar-se pelo pacto”.(REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 49). Curiosamente, alguns autores defendem que o ato de ratificação não é propriamente um ato de governo, mas um ato de Estado que deveria independe do governo. Essa tese é às vezes associada ao julgamento da ADI nº1625, pois foi um dos argumentos levantados por Arnaldo Süssekind no parecer anexado à petição inicial. É bem verdade que tal posição referia-se especificamente ao ato de denúncia à Convenção 158 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Cf. Arnaldo Süssekind In: STF - ADI: 1625 UF, Relator: Min. MAURÍCIO CORRÊA, Data de Julgamento: 28/10/2008, Data de Publicação: DJE-211 DIVULG 06/11/2008 PUBLIC 07/11/2008., p.66 e ss.

legislativo²⁴⁹ e um decreto de promulgação após a ratificação para a internalização da norma internacional, o que não significa sua vigência. A vigência vem com a ratificação do tratado e depende de um número mínimo de ratificações. A Carta da ONU, por exemplo, foi internalizada no Brasil por meio do Decreto nº 19.841, de 22 de outubro de 1945 e entrou em vigor para o Brasil em 5 de novembro de 1945, data da publicação do Decreto, apesar da entrada em vigor internacional em 24 de outubro de 1945.

Assim, verifica-se no Brasil a necessidade de um trâmite interno, no qual participam diversos setores da sociedade representados no Congresso Nacional, para a possibilidade de entrada em vigor de uma obrigação a ser contraída internacionalmente. Há também nas relações internacionais a legitimidade democrática. Veja-se: ao assumir um compromisso internacional, soma-se à ordem jurídica brasileiro mais uma norma, que pode equivaler à lei ordinária. Todavia, o caminho para tal parece ser menos dificultoso é mais árduo do que os debates em turno único, tanto na Câmara dos Deputados quanto no Senado.

Perceba-se: o controle pelo Congresso Nacional é um exercício de soberania. Não naquele significado de soberania externa absolutória vigente até meados do Século XX, mas no conceito de soberania do Estado contemporâneo, segundo a qual a integração entre as ordens se faz necessária e, para tal, precisam do crivo democrático. Neste caso, para o Brasil, não se pode falar em superioridade dos tratados internacionais às leis ou à Constituição, uma vez que é da própria Constituição que provém a competência para a celebração de tratados e a indicação do órgão competente. No geral, as normas internacionais são integralizadas na ordem brasileira como leis ordinárias.

249 Esse decreto não tem natureza jurídica de uma obrigação de fazer do Presidente, mas ergue uma pretensão em modo de faculdade de agir. Esse ato de “autorização para que o Presidente da República (...) ratifique [o tratado] em nome da República Federativa do Brasil (...) não contém, todavia, uma ordem de execução do tratado no território nacional, uma vez que somente ao Presidente da República cabe decidir sobre sua ratificação” (MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.149).

É por isso que o controle de constitucionalidade referente à temática terá como parâmetro o decreto legislativo que contém a aprovação legislativa para que o Presidente da República ratifique-os em nome do Estado²⁵⁰, o que está disposto no art. 49, I da Constituição. De um certo modo, esse é um modo de controle abstrato preventivo, já que anterior ao decreto do Chefe do Executivo que promulga o tratado a ser aplicado de forma geral e obrigatória²⁵¹. É bem verdade que esse modelo de controle abstrato preventivo pode ser chamado de impróprio, pois já há norma a servir de parâmetro para o controle de constitucionalidade, embora não seja o parâmetro adequado para contemplar todo o processo complexo envolvendo os tratados internacionais.

Outro tema polêmico versa sobre a possibilidade de controle em processo legislativo inconcluso de tratado internacional firmado que ainda não tenha passado pelo Parlamento; ou seja, sem que o decreto legislativo tenha sido efetivamente publicado. Essa possibilidade parece ter sido admitida por tribunais de outros Estados²⁵², abrindo uma exceção à clássica defesa de que o controle de abstrato não poderia ser considerado uma modalidade de controle preventivo²⁵³.

250 MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.95 e ss.

251 MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.96 e ss

252 “Da expressão literal do texto constitucional resulta que o controle abstrato de normas não constitui mecanismo de controle preventivo. O processo não poderia ser instaurado porque, em caso de processo legislativo inconcluso, faltaria uma norma de direito positivo. A jurisprudência do Tribunal Constitucional abre uma exceção, todavia, para as leis que aprovam tratados internacionais, permitindo a aferição de constitucionalidade desses atos antes de sua promulgação e publicação. Em favor dessa tese, enfatiza o Tribunal o perigo de que se desenvolvam obrigações internacionais que somente possam ser cumpridas em desobediência à Constituição. O temor do Bundesverfassungsgericht parece, em certa medida, justificado, uma vez que, em caso específico, poderia não haver tempo suficiente para a instauração do processo do controle até a ratificação do tratado” (MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.96).

253 MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.96 e ss..

Entretanto, é discutível se um tribunal precisa, necessariamente, prever essa possibilidade, de modo a garantir que norma internacional frontalmente contrária à constituição produza algum efeito jurídico, já que é possível, por outros meios, impedir que um Estado esteja comprometido, sob o ponto de vista internacional, a um acordo que internamente não será válido²⁵⁴. Ora, em geral, o controle abstrato admite a medida cautelar no seu procedimento²⁵⁵, de modo que essa hipótese seria contemplada, como por exemplo o art. 10 e seguintes da Lei 9.868/99. Dentro desse cenário, o próprio Supremo Tribunal Federal rejeitou a tese de um controle abstrato e preventivo de constitucionalidade no que se refere aos atos ainda não promulgados, editados e publicados²⁵⁶.

Essa discussão é interessante para compreender que há uma diferença entre a permissão legislativa instituída no art. 49 da Constituição - que atribui ao Congresso Nacional a competência exclusiva de resolver definitivamente sobre tratados, acordos ou atos internacionais que acarretem encargos ou compromissos gravosos ao patrimônio nacional - e a destinação específica de

254 MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.96 e ss..

255 MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.96 e ss.

256 “O direito constitucional positivo brasileiro, ao longo de sua evolução histórica, jamais autorizou - como a nova Constituição promulgada em 1988 também não o admite - o sistema de controle jurisdicional preventivo de constitucionalidade, em abstrato. Inexiste, desse modo, em nosso sistema jurídico, a possibilidade de fiscalização abstrata preventiva da legitimidade constitucional de meras proposições normativas pelo Supremo Tribunal Federal. Atos normativos “in fieri”, ainda em fase de formação, com tramitação procedimental não concluída, não ensejam e nem dão margem ao controle concentrado ou em tese de constitucionalidade, que supõe - ressalvadas as situações configuradoras de omissão juridicamente relevante - a existência de espécies normativas definitivas, perfeitas e acabadas. Ao contrário do ato normativo - que existe e que pode dispor de eficácia jurídica imediata, constituindo, por isso mesmo, uma realidade inovadora da ordem positiva -, a mera proposição legislativa nada mais encerra do que simples proposta de direito novo, a ser submetida à apreciação do órgão competente, para que de sua eventual aprovação, possa derivar, então, a sua introdução formal no universo jurídico” (STF - ADI: 466 DF, Relator: Min. CELSO DE MELLO, Data de Julgamento: 03/04/1991, Tribunal Pleno, Data de Publicação: DJ 10-05-1991).

verbas relacionadas à obrigação exigida. Em 2012, o Tribunal Alemão decidiu sobre a sanção do Presidente da Alemanha, das leis que aprovaram tratados de combate à crise europeia, foco de combate político de vários países da cúpula internacional da União Europeia; estabelecendo que havia possibilidade jurídica da aprovação pelo Presidente, mas que era imprescindível a aprovação do Parlamento Federal para liberação dos valores discutidos na obrigação internacional²⁵⁷. No caso alemão, tal observação não é relevante, já que o sistema adotado na Alemanha não exige que o Parlamento aprove o tratado mediante a edição de decreto legislativo²⁵⁸. É nesse sentido que, a depender das competências específicas relacionadas ao orçamento, a assunção completa da obrigação internacional, em tese, pode depender da aprovação para liberação dos valores previstos nos tratados. Desse modo, fica claro que existem dois tipos de atuações possíveis do Poder Legislativo no processo complexo envolvendo a internalização de tratados, pois a permissão democrática da ratificação é distinta da efetiva alocação de recursos para cumprimento da obrigação. Ambos, contudo, obedecem à lógica democrática, já que a destinação orçamentária pode significar a escolha política efetiva da destinação do recurso público, embora elas possam ser ditas de modos diferentes, pois a primeira é imediatamente democrática, enquanto a segunda é apenas mediatamente democrática.

Outra é a discussão sobre Direitos Humanos. Com a integração entre o direito interno e o direito internacional e os efeitos da globalização no Século XX, emerge o sistema internacional formado por normas relativas aos direitos humanos²⁵⁹. Tal materialidade nos tratados é um contributo

257 MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p.96 e ss..

258 MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook), p..149.

259 “ O acento colocado sobre os direitos do homem como trava de segurança perante o Estado significa que esse não é apenas uma proteção mas pode constituir também uma ameaça ao indivíduo: a ideia que doravante se impõe é de que existem direitos fundamentais, constituindo um patrimônio comum da humanidade e inteiramente oponíveis ao Estado”. (CHEVALLIER, Jacques. *O Estado Pós-moderno*. Trad. Marçal Justen Filho. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 83).

ao paradigma das Nações Unidas. A formação de um sistema de proteção à pessoa humana na ordem internacional, com base em direitos fundamentais herdado do oitocentismo e dos valores sociais a partir do Século XX, provocou modificações no modo como os tratados são internalizados nas ordens internas, inclusive no Brasil.

Com a Emenda Constitucional nº 45, de oito de dezembro de 2004, a Constituição passou a reconhecer como Emenda Constitucional todos os tratados sobre direitos humanos que tiverem a aprovação de três quintos dos membros do Congresso Nacional, em dois turnos, de modo semelhante às Emendas Constitucionais previstas nas regras de processo legislativo na própria constituição. Neste sentido, tais tratados internacionais passam a pertencer materialmente à Constituição, ainda que não formalmente (justamente por não serem capazes de modificar o texto).

A Constituição de 1988 – e não um tratado – prevê a aplicabilidade imediata dos direitos originários de tratados internacionais em seu texto original de sua promulgação, nos §§ 1º e 2º do art. 5º, que não sofreram qualquer tipo de modificação no texto desde 1988. O § 1º determina que as normas definidoras de direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata, ou seja, no segundo seguinte à promulgação em 5 de outubro de 1988. O § 2º por sua vez diz que o rol de direitos e garantias não excluem aqueles provenientes de tratados internacionais no qual o Brasil seja parte.

Até então, tratados de direitos humanos, com a ratificação e a entrada em vigor internacional (e a publicação do Decreto que promulga o tratado), tinham vigência imediata na ordem brasileira, criando a obrigação para o Estado brasileiro de respeitar e criar condições para sua aplicabilidade – como nos casos de direitos de cunho social. Todavia, não tinham ainda o caráter de normas constitucionais, encontrando-se como normas infraconstitucionais, podendo a qualquer momento ser revogadas por leis ordinárias ou ainda pela denúncia do tratado por parte do Brasil.

O § 3º do art. 5º, acrescido com pela Emenda Constitucional nº 45, trouxe novo elemento à internalização

destes tratados e à sua posição hierárquica – que reflete nas possibilidades de revogação. Assim, se tal tratado for aprovado, na Câmara dos Deputados e no Senado, em dois turnos, por três quintos dos componentes de cada casa legislativa, antes da ratificação, ao serem ratificados e começarem a vigorar na ordem brasileira, serão equivalentes às emendas constitucionais.

Assim, é possível, dentro do quadro de legitimidade democrática do sentido da soberania contemporânea, questionar se tais tratados podem ser denunciados. Estas reflexões serão desenvolvidas adiante, todavia é preciso tecer algumas considerações sobre o instituto da denúncia no direito dos tratados.

A denúncia no direito dos tratados

Os tratados internacionais são manifestações de vontade dos Estados reduzidas a escrito sob determinada forma e que buscam a realizam de determinados efeitos²⁶⁰. O principal documento jurídico a tratar do tema é a Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados de 1969, promulgada no Brasil apenas em 14 de dezembro de 2009, pelo Decreto nº 7.030. Esta convenção sobre tratados substituiu as disposições anteriores sobre o tema dispostas na Convenção de Havana sobre Tratados de 1928, promulgada no Brasil pelo Decreto nº 18.956, de 22 de outubro de 1929.

Assim como há regras estabelecidas para celebração de tratados, também existem regras para a saída dos Estados de tais obrigações internacionais. A denominada denúncia é uma manifestação da soberania, na qual o Estado escolhe, por ato de seu Chefe, se desobrigar de um tratado. A denúncia é o ato pelo qual uma das partes do tratado comunica às demais partes sua intenção de se retirar das obrigações contraídas ou mesmo

260 “The normal function of treaties, like that of contracts, is to express and secure the shared intentions, expectations and objectives of the parties. Related to this function is the basic community policy of promoting stability by giving effect to reasonable expectations, and in particular, by protecting and giving effect to the reasonable expectations arising out of contracts and treaties”. (LISSITZYN, Oliver J. Stability and Change: unilateral denunciation or suspension of treaties by reason of changed circumstances. Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting (1921-1969) Vol. 61, pp. 186-193, 1967, p.187.).

de findar os efeitos desta norma internacional.

O termo denúncia já era utilizado na Convenção de Havana de 1929 em seu art. 14, alínea f, que previa que os tratados cessam de vigorar pela denúncia, total ou parcial, quando proceda. A regulamentação da denúncia era prevista no art. 17, que dispunha que os tratados somente poderiam ser denunciados de acordo com o processo com eles estabelecidos. Se não houvesse estipulação no próprio tratado, a denúncia deveria ser comunicada aos outros Estados, sendo que o denunciante deveria ter cumprido suas obrigações.

A Convenção vigente sobre direito dos tratados, a de Viena de 1969 – em vigor internacionalmente desde 27 de janeiro de 1980 – é a principal referência normativa para a elaboração e extinção de convenções. Essa convenção prevê a denúncia como forma de extinção dos tratados em seu art. 54, descrevendo-a como retirada. Diferentemente da Convenção de Havana, que utilizava o termo *denunciation*, a Convenção de Viena consagra neste artigo o termo *withdrawal*, mais adequado à ação do Estado de se retirar de um compromisso internacional multilateral.

Todavia, o tema retorna no art. 56 dessa Convenção, que estabelece as condições para que um Estado deixe de se obrigar por um tratado. Neste artigo, a Convenção traz tanto o termo retirada (*withdrawal*) quanto o termo denúncia (*denunciation*) e os repete sempre que menciona do ato em expressão alternativa: *denúncia ou retirada, intenção de denunciar ou se retirar*. Da leitura do art. 56, parece à primeira vista que denúncia ou retirada parecem atos diferentes, mas no contexto da Convenção são aparentemente sinônimos. A duplicidade dos termos também surge no art. 42, que trata de condição para extinção dos tratados para uma das partes.

Ainda assim, se for da natureza do tratado, a Convenção de Viena admite a denúncia quando ela for implicitamente consagrada. Neste caso, o prazo entre a apresentação da denúncia e o efeito produzido por ela é de 12 meses. Em todo caso, como observa Celso Mello, “tem-se interpretado que os tratados sem prazo podem ser denunciados, uma vez que nenhum tratado é perpétuo”²⁶¹.

Outra observação importante é em relação aos efeitos dos tratados multilaterais com a denúncia. Em tratados bilaterais, o efeito é evidente: sua extinção. Para os multilaterais, a denúncia de uma ou mais partes não modifica os efeitos do tratado a não ser para as partes retirantes. Caso o tratado multilateral tenha mais denúncias do que o número necessário para vigorar, ou seja, se o número de partes no tratado ficar menor do que o número do que tinha no momento da entrada em vigor, ainda assim ele continuará vigente. É o que se extrai das possibilidades de extinção presente na Convenção de Viena.

Internalização de tratados no Brasil e sua desobrigação

Feitas as considerações anteriores, pode-se chegar ao âmago da discussão proposta. O modo de internalização dos tratados na ordem brasileira e o estamento normativo por elas obtido é uma questão controversa. Esta questão é reflexo das teorias dualista e monista dos fundamentos das relações entre o direito interno e o direito internacional.

Para a teoria dualista e para a monista com primazia do direito interno, a interpretação da posição de um tratado internacional da ordem interna no Brasil, seria evidente que ocuparia a de uma lei ordinária. Pelo procedimento de celebração e internalização do tratado, este estaria ao lado das leis ordinárias, não podendo ser aplicado o que por ventura estiver em conflito com normas constitucionais. Parece enxergar estas teorias a soberania na dimensão externa como a noção vigente durante o paradigma westphaliano.

Por sua vez, o monismo com primazia do direito internacional traz uma visão na qual a soberania está consideravelmente relativizada, especialmente após a Segunda Guerra Mundial e a globalização do Século XX. Neste aspecto, é possível pensar que, sendo as duas ordens uma só, as normas internacionais prevalecem sobre as internas, inclusive sobre a Constituição.

Com a mudança de paradigma nas relações internacionais com a emergência da Organização das Nações Unidas, o direito internacional passou por gradativa transformação, na qual observam-se a geração de diversas sub-ordens internacionais

vol I. 13 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p. 247.

relacionadas tematicamente, que buscam consolidar-se em sistema. Entre as quais, destaca-se em grande relevo a relativa aos direitos humanos.

A proteção da pessoa humana, a partir das revoluções liberais e com o fim da Segunda Guerra Mundial, passaram a ter tanto a proteção interna, relativa ao direito constitucional de cada Estado, e a proteção externa, pelas normas de direito internacional público. Nestas normas, constituiu-se um sistema composto sobretudo por tratados que protegem a pessoa humana, o que modifica consideravelmente a extensão do direito internacional, em conformidade com o paradigma das Nações Unidas.

Inicialmente a extensão normativa do direito internacional público é ampliada com o reconhecimento do indivíduo como sujeito de direito. Deste modo, além de Estados e Organizações Internacionais - sujeitos originários do paradigma westphaliano -, a pessoa humana foi elevada ao patamar de sujeito de direito internacional público, apesar de algumas posições contrárias. O reconhecimento da pessoa humana como sujeito de direito internacional público estabelece um espaço normativo de proteção prioritária, indistinto de populações quaisquer que sejam os Estados.

A internalização do direito internacional no Brasil significa que a partir de então o texto do tratado se torna direito público interno. No direito positivo constitucional anterior, o art 56, §6º da Constituição de 1934 atribuía competência privativa ao Presidente da República para celebrar convenções e tratados internacionais, *ad referendum* do Poder Legislativo; redação praticamente idêntica das constituições de 1937 (art. 74, alínea “f”), 1946 (Art. 87, VIII), 1969 (art. 81, inciso X). Entretanto, cada contexto político pode significar uma aplicação distinta do direito positivo. Desse modo, é factível constatar que, em situações de suspensão das garantias democráticas, o referendo do Poder Legislativo nunca virá.

Esse tipo de visão é importante, pois estratifica-se dela uma pergunta objetiva e complexa: não existir o referendo do Poder Legislativo significa sempre que estão suspensas as garantias democráticas daquele ordenamento? A resposta

afirmativa a essa pergunta resulta, na verdade, num problema argumentativo. Afirmar que ao não realizar o referendo tem-se automaticamente a suspensão das garantias democráticas é o mesmo que afirmar a parte pelo todo, pois existem diversas situações em que o legislativo não é propriamente chamado a realizar um referendo de decisão tomada pelo Presidente da República e isso não significa que haja um estado de suspensão democrática. O grande problema está em interpretar sistematicamente o próprio direito positivo, a fim de obter uma posição mais segura sobre o problema.

Desse modo, a resposta negativa se impõe. Contudo, ela está longe de significar que não existir o referendo do Poder Legislativo pode ser sempre compreendido como a não suspensão das garantias democráticas daquele ordenamento. Aqui existiria um paralelismo com a resposta anterior. Daí conclui-se que a existência ou a inexistência do referendo apenas indicam que é preciso olhar ao ordenamento jurídico, a fim de que se constate como o próprio ordenamento responde à questão a partir de seu desenho político, de modo que não há, em essência, uma única opção.

O tema é cheio de polêmicas. Um dos primeiros problemas refere-se à diferenciação entre tratados-contrato e os tratados-normativos. No julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade -ADI nº1625, proposta pela Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura - Contag e pela Central Única dos Trabalhadores - CUT a fim de questionar o Decreto presidencial 2100/96, na qual discute-se a denúncia à Convenção 158 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, responsável por vedar a dispensa injustificada, apresenta-se uma tese baseada no parecer consultivo de Arnaldo Süssekeind²⁶², que inicialmente propõe basear-se na diferença entre os tratados-contrato e os tratados-normativos.

Nesse viés, quanto à natureza jurídica do tratado, uma parte dos internacionalistas propugnavam a divisão em tratados-contratos e tratados-leis ou tratados-normativos, em que os tratados-normativos seriam celebrados entre Estados com o

262 STF - ADI: 1625 UF, Relator: Min. MAURÍCIO CORRÊA, Data de Julgamento: 28/10/2008, Data de Publicação: DJe-211 DIVULG 06/11/2008 PUBLIC 07/11/2008,, p.66 e ss.

objetivo de fixar normas de direito internacional e os tratados-contratos procurariam regular interesses recíprocos e bilaterais dos Estados; embora seja possível que um tratado seja misto, isto é, reúna ambas as características (Ex. tratados de paz)²⁶³. Em síntese, com estes “as partes realizam uma operação jurídica” e aqueles são “meios [pelos quais] as partes editam uma regra de direito objetivamente válida”²⁶⁴.

Entretanto, tal diferenciação parece guardar em seu seio uma confusão conceitual. O tratado é um acordo de vontades celebrado sob o direito internacional geral por dois ou mais Estados²⁶⁵. No direito norte-americano, distingue-se “tratados” como acordos internacionais, que, conforme a constituição, devem ser excluídos pelo presidente com a assessoria e o consentimento do Senado, e os acordos executivos, conhecidos por serem tratados celebrados pelo presidente ou com a sua autorização sem a assessoria e o consentimento do Senado²⁶⁶. Há um caso que parece relevantes, no âmbito norte-americano²⁶⁷: o B.

263 ACCIOLY, Hildebrando; SILVA, G. E. do Nascimento; e CASELLA, Paulo Borba. *Manual de Direito Internacional Público*. São Paulo: Saraiva, 2011(ebook), p.152.

264 REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 31. Os tratados-contratos podem ser executados, ainda chamados de efeitos limitados ou transitórios, responsáveis por uma executoriedade imediata, dispondo sobre matéria permanentemente; ou executórios (permanentes ou de efeitos sucessivos), de modo que preveem atos a serem executados regularmente nas condições necessárias estabelecidas, como nos tratados de comércio e nos de extradição. (ACCIOLY, Hildebrando; SILVA, G. E. do Nascimento; e CASELLA, Paulo Borba. *Manual de Direito Internacional Público*. São Paulo: Saraiva, 2011(ebook), p.152).

265 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p.293

266 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p.293, nota 20.

267 O caso *Four Packages of Cut Diamonds v. United States* (256 Federal Reportes 1919) parece negar a jurisprudência anterior, pois é claro em dizer que em alguns casos não será tratado, pois não são feitos pela assessoria do Senado e com ele não são normas por não serem autorizadas pelo Congresso. Cf. KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p.293 e ss.

Altman & Co. v. United States²⁶⁸. Isto porque a Suprema Corte Norte-Americana decidiu em 1912 que um tratado internacional firmado pelos países contratante, proclamado pelo presidente, é tanto tratado internacional quanto constitucional, mesmo que a nomenclatura atribuída à ele seja a de um “acordo executivo”²⁶⁹.

Ao concluir um tratado, os Estados aplicam a norma *pacta sunt servanda*, norma do direito costumeiro, e, ao mesmo tempo, criam uma norma de direito internacional, a norma que se apresenta como obrigação contratual de uma ou todas as partes contratantes. Ora, dizer “o tratado tem “força obrigatória” significa apenas que ele é ou estabelece uma norma que cria obrigações e deveres para as partes contratantes”²⁷⁰; tendo, portanto, caráter gerador, pois todo tratado gera obrigações e direitos que não existiam antes dele, e caráter executório, pois é a aplicação do *pacta sunt servanda*²⁷¹.

É por isso que a distinção entre os tratados-contrato e os tratados-normativos está incorreta. O “direito convencional é meio para um fim, e não um fim em si mesmo”²⁷². É do mundo da previsibilidade que qualquer tratado produza norma jurídica, seja ela geral ou individual²⁷³. Todos “os tratados têm propósitos políticos ou econômicos, mas isso não afeta a sua condição de potencial produtor de normas”²⁷⁴. Na verdade, Kelsen pretende uma classificação quanto às normas produzidas, de modo a que se divida o assunto em dois: aqueles acordos de vontade,

268 224 U.S. 583 cf. KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p.293, nota 20.

269 Esses dados relevantes foram levantados por Kelsen. KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p.293-394, nota 20

270 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p395.

271 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p395.

272 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p395.

273 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p395

274 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p395.

os ditos “geradores do direito” que “criam normas gerais, ao passo que os outros são os que criam normas individuais”²⁷⁵. Logo, qualquer expressão do tipo tratados-normativos (p.ex. a expressão “tratado gerador de direito”) é um pleonismo²⁷⁶. Dessa forma, apenas “pode ser admitido como variável o feito da execução das normas convencionais, e isto sob um enfoque puramente operacional”²⁷⁷. Tal tese, atualmente, tem valor apenas “à inteligência da função legislativa numa comunidade descentralizada”²⁷⁸.

A ADI nº1625 incorpora a discussão anterior na fundamentação que subjaz à petição inicial, pois que esta interpretava a competência exclusiva do Presidente da República apenas para os tratados-contratos, responsáveis por regular os interesses recíprocos dos Estados²⁷⁹. Em outras palavras: os tratados-normativos devem ser submetidos ao Congresso Nacional²⁸⁰. Ora, se é assim, a denúncia, por um paralelismo, deveria ser obrigatoriamente submetida e aprovada pelo Parlamento²⁸¹.

A discussão faz renascer uma oposição entre duas figuras conhecidas no direito brasileiro. É que Pontes de Miranda considera a denúncia do Poder Executivo, sem a aprovação ou consulta do Poder Legislativo “subversivo dos princípios constitucionais”²⁸², ou seja, daqueles elementos básicos que se

275 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p.396

276 KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010, p.396.

277 REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p.31

278 Juan Carlos Puig apud REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p.13-14.

279 REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p.13.

280 REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p.14

281 REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007 (ebook), p.14

282 PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Comentários à Constituição*

encontram no fundamento de cada âmbito específico do direito²⁸³. No sentido oposto estava Clóvis Beviláqua, “negociado o tractado pelos plenipotenciarios e articuladas as suas estipulações, deve ser submettido ao poder soberano, para que este o ratifique”. Mas tal procedimento não basta²⁸⁴, mesmo que “os plenipotenciarios

de 1967. Tomo III. 2 ed. rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1970, p.109.

283 Obviamente, os princípios não tinham o mesmo caráter normativo que hoje possuem. “A definição de princípios jurídicos e sua distinção relativamente às regras depende do critério em função do qual a distinção é estabelecida. Ao contrário dos objetos materiais (coisas), cujo consenso em tomo de sua noção é mais fácil pela referência que fazem a bens sensorialmente perceptíveis, as categorias jurídicas, entre as quais se inserem os princípios, são instrumentos analíticos abstratos (lingüisticamente formulados). Por isso mesmo é mais difícil haver uma só definição de princípio, já que a sua identificação relativamente às regras depende muito intensamente do critério distintivo empregado (se quanto à formulação, ao conteúdo, à estrutura lógica, à posição no ordenamento jurídico, à função na interpretação e aplicação do Direito etc.), do fundamento teórico utilizado (se positivista, jusnaturalista, normativista, realista etc.) e da finalidade para a qual é feita (se descritiva, applicativa etc.). Daí a afirmação de GUASTINI, segundo a qual não se deveria sequer buscar uma definição unitária dos princípios jurídicos, mas apenas aceitar, primeiro, que alguns autores os utilizam com um significado e outros com outro e, segundo, que o termo princípio pode referir-se a vários fenômenos, e não somente a um só” (ÁVILA, Humberto Bergmann. A distinção entre princípios e regras e a redefinição do dever de proporcionalidade. *Revista de Direito Administrativo*. 215 (1999): 151-179).

284 Não só não basta, como pode ser interessante para o governo que ocupa o maquinário do Estado a não apreciação do Congresso. “Algumas vezes, graves circunstancias intervirão, nesta phase do preparo do accordo internacional, de modo que os negociadores delle, reconhecendo a sua inconveniencia no momento, sintam a necessidade de solicitar do Congresso, não a rejeição, que significaria desintelligencia entre os dois ramos do poder politico em relação á materia, mas a retirada do accordo de entre as materias em debate, significando assim que o executivo e o legislativo têm o mesmo modo de considerar a questão. Póde até acontecer que, com essa medida, se tenha em vista produzir um effeito politico mais effizaz e mais prompto, que, difficilmente, se obteria pela rejeição, após as delongas do debate. O tractado de navegação e commercio concluído a 31 de Julho de 1896, entre o Brazil e a Bolívia, fôra apresentado ao Congresso Nacional para ser por elle approved, quando sobreveio o arrendamento dos territorios do Acre ao Bolivian Syndicate, que alterava, substancialmente, a situação dos dois paizes, um em face do outro. O governo brasileiro dirigiu-se, então, ao Congresso, pedindo a retirada do tractado, cuja aprovação já não convinha”. (BEVILÁQUA, Clóvis. *Direito público internacional: a synthese dos princípios e a contribuição do Brazil*. Vol2.. Rio de Janeiro: Francisco

sejam mandatarios dos chefes dos Estados pactuantes”, pois é preciso notar a gravidade dos negócios internacionais: “se compromete a nação inteira, [a responsabilidade] é tamanha que a delegação não pode ser completa, como no direito privado, e é necessario que os representantes do povo intervenham, aprovando ou reprovando o que os agentes diplomaticos fizeram”²⁸⁵. O autor ainda faz uma interessante comparação com os Estados Unidos da America do Norte, que exigiam apenas a aprovação pelo Senado, que representava a federação; mas que no Brasil “como na Argentina e na Suissa, adaptou-se um sistema, incontestavelmente mais conforme ao regimen democratico”, pois não é apenas o Senado que é chamado a referendar a decisão, mas “o poder legislativo, na sua integridade, é chamado a se pronunciar sobre o tractado”²⁸⁶.

A tese de que a tradição constitucional brasileira separaria os tratados-normas dos tratados-contrato, a tornar os segundos de executoriedade independente e os primeiros de executoriedade dependente da aprovação do Parlamento, deve ser vista com cuidado²⁸⁷. Ela tem por objetivo, depois da análise quanto à necessidade ou não de aprovação à executoriedade, impelir a seguinte conclusão lógica: se a celebração depende da aprovação prévia do Parlamento, a denúncia também exige essa aprovação prévia. Esta tese parte da suposta tradição republicana formada pela Constituição de 1891, art. 48, que estabelecia a competência privativa do presidente da república para celebrar convenções internacionais, sempre *ad referendum* do Congresso; e, no art. 35, inciso 12, estabelecia que eram de competência do Presidente tratados e convenções com as nações estrangeiras. Ou seja, o problema é que a disposição constitucional falava em referendo e não em autorização prévia. Para isso, defende-se que essa competência *ad referendum*

Alves, 1911.p.26).

285 BEVILÁQUA, Clóvis. *Direito público internacional: a synthese dos princípios e a contribuição do Brazil*. Vol2.. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1911.p.26

286 BEVILÁQUA, Clóvis. *Direito público internacional: a synthese dos princípios e a contribuição do Brazil*. Vol2.. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1911.p.26

287 Arnaldo Süssekind In: STF - ADI: 1625 UF, Relator: Min. MAURÍCIO CORRÊA, Data de Julgamento: 28/10/2008, Data de Publicação: DJe-211 DIVULG 06/11/2008 PUBLIC 07/11/2008,. p.66 e ss.

apenas se referia aos tratados-contrato, pois os tratados-normativos dependeriam de autorização prévia do Parlamento²⁸⁸.

Entretanto, ela não pode ser estendida para todos os juristas. O exemplo mais claro é o próprio Benvilaqua, que não consta ser um autor a deixar-se de lado, principalmente no direito internacional público. Segundo o próprio, “nenhuma convenção internacional, porém, poderá, no Brasil, ser executoria sem a aprovação do Congresso”. Nenhuma, disse ele. Ora, estaria o jurista omitindo um tipo específico de tratados, os chamados tratados-contrato? É uma posição muito difícil de ser sustentada. O jurista complementava a assertiva anterior dizendo: “Todos os ajustes internacionais, em face da Constituição brasileira, como já ficou exposto, são celebrados pelo poder executivo, ad referendum do Congresso”²⁸⁹. Todos, disse ele.

Quanto à denúncia, o texto mais importante de Clóvis Beviláqua foi publicado no *Jornal do Comércio*, na edição 00188, ano de 1926, na data de 09 de julho de 1926, intitulado *A propósito da retirada do Brasil da Liga das Nações*²⁹⁰; parecer escrito enquanto consultor jurídico do Ministério das Relações Exteriores. O parecer está adstrito à pergunta, apresentada no primeiro parágrafo do texto (I), ou seja, aos casos em que o tratado, no seu texto, estabeleça as condições e o modo da denúncia, como é o caso do Pacto da Sociedade das Nações²⁹¹. À primeira vista, já é perceptível que o parecer não trata dos casos em que o texto não estipula o procedimento da denúncia. Ele responde positivamente, no sentido de permitir que o Poder Executivo, sem ouvir o Congresso Nacional, desligue o país das

288 BEVILÁQUA, Clóvis. *Direito público internacional: a synthese dos princípios e a contribuição do Brazil*. Vol2.. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1911.p.25 e ss.

289 BEVILÁQUA, Clóvis. *Direito público internacional: a synthese dos princípios e a contribuição do Brazil*. Vol2.. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1911.p.26.25 e 26.

290 BEVILÁQUA, Clóvis. *A propósito da retirada do Brasil da Liga das Nações*. *Jornal do Comércio*, edição 00188, 09 de julho de 1926. Disponível: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_11. Acesso em: 14\10\2017.

291 BEVILÁQUA, Clóvis. *A propósito da retirada do Brasil da Liga das Nações*. *Jornal do Comércio*, edição 00188, 09 de julho de 1926. Disponível: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_11. Acesso em: 14\10\2017.

obrigações de um tratado. “Esta proposição parece evidente, por si mesma”²⁹², diz Clóvis Beviláqua. “Se há no tratado uma cláusula, prevendo e regulando a renúncia, quando o Congresso aprova o tratado, aprova o modo de ser o mesmo denunciado; portanto, pondo em prática essas cláusulas, o Poder Executivo apenas exerce um direito, que se acha declarado no texto, aprovado pelo Congresso”²⁹³. Ora, isso ocorre porquanto uma das cláusulas do próprio contrato prevê a sua extinção, por meio da denúncia. Clóvis Beviláqua é muito astuto em perceber que caso a tese contrária vingue, isto significaria que a execução de qualquer cláusula do contrato, por parte do Poder Executivo, teria que ser submetida antes ao Congresso. Por fim, ainda defende a tese pelo caráter do Presidente, responsável por dirigir a vida internacional do país com a colaboração do Congresso. No silêncio do legislador para o caso da denúncia em especial, o silêncio torna dispensável a anuência do Congresso²⁹⁴.

O problema é potencializado com a discussão envolvendo direitos humanos, observada na ordem jurídica contemporânea em dois momentos distintos: na promulgação da Constituição de 1988 e na entrada em vigor da Emenda Constitucional nº 45.

Em 1988 estava originariamente presente no texto constitucional o §2º do art. 5º, que expande o rol dos direitos fundamentais por toda a Constituição e também nos tratados internacionais. Portanto, é possível haver direitos fundamentais reconhecidos como tal em tratados internacionais que versassem sobre direitos humanos e que fossem devidamente referendados pelo Legislativo federal e ratificados pelo Presidente da República.

Tais tratados, em conformidade com a visão da supremacia do direito internacional de Cançado Trindade²⁹⁵,

292 BEVILÁQUA, Clóvis. A propósito da retirada do Brasil da Liga das Nações. *Jornal do Comércio*, edição 00188, 09 de julho de 1926. Disponível: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_11. Acesso em: 14\10\2017.

293 BEVILÁQUA, Clóvis. A propósito da retirada do Brasil da Liga das Nações. *Jornal do Comércio*, edição 00188, 09 de julho de 1926. Disponível: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_11. Acesso em: 14\10\2017.

294 BEVILÁQUA, Clóvis. A propósito da retirada do Brasil da Liga das Nações. *Jornal do Comércio*, edição 00188, 09 de julho de 1926. Disponível: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_11. Acesso em: 14\10\2017.

295 “Os triunfalistas da recente Emenda Constitucional nº45/2004, não se dão

eram internalizados no ordenamento jurídico brasileiro com equivalência constitucional, uma vez que por força do §2º do art. 5º, a materialidade de direitos humanos presente no tratado era o suficiente para equiparar à Constituição em matéria de hierarquia normativa. Pela ausência de suficiência formal, é uma posição que não era aceita amplamente. Assim, tais tratados internacionais, independentemente da matéria, eram recepcionados como leis ordinárias.

Com a Emenda Constitucional nº45, de 8 de dezembro de 2004, a situação sobre a internalização de tratados de direitos humanos se altera substancialmente. O dispositivo incluído como o § 3º do art. 5º trouxe novo procedimento para internalização, um procedimento diferenciado que permite o estabelecimento de normas com equivalência à emendas constitucionais²⁹⁶. Assim, todo tratado sobre direitos humanos, que for aprovado, no Senado e na Câmara dos Deputados, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, será equivalente à emenda constitucional.

Nota-se que a norma fala em equivalência: tratados sobre direitos humanos internalizados por este procedimento especial

conta de que, do prisma do Direito Internacional, um tratado ratificado por um Estado o vincula *ipso jure*, aplicando-se de imediato, quer tenha ele previamente obtido aprovação parlamentar por maioria simples ou qualificada. Tais providências de ordem interna - ou, ainda menos, de *interna corporis*, - são simples *factos* do ponto de vista do ordenamento jurídico internacional, inteiramente irrelevantes". (TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. Desafios e conquistas do direito internacional dos direitos humanos no início do Século XXI. In: MEDEIROS, Antônio Paulo Cachapuz de (org.). *Desafios do Direito Internacional Contemporâneo*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007, p. 209.).

296 Como observa Mazzuoli a respeito da obrigatoriedade do quórum, "perceba-se que o §3º do ar. 5º não obriga o Poder Legislativo a aprovar eventual tratado de direitos humanos pelo quorum que estabelece. O que o faz é tão-somente autorizar o Congresso Nacional a dar, quando lhe convier, a seu alvedrio e a seu talante, a 'equivalência de emenda' aos tratados de direitos humanos ratificados pelo Brasil. Isto significa que os tratados de direitos humanos poderão continuar sendo aprovados por maioria simples no Congresso Nacional (segundo a regra do art. 49, I, da Constituição), deixando-se para um momento futuro (depois da ratificação) a decisão do povo brasileiro em atribuir a equivalência de emenda a tais tratados internacionais". (MAZZUOLI, Valério de Oliveira. *Curso de Direito Internacional Público*. 3 ed. São Paulo: RT, 2008, p. 760)

não se tornam emendas constitucionais; não são manifestação do Poder Constituinte Derivado Reformador. Esta é uma questão interessante: os tratados internacionais internalizados desta forma não tem o poder de revogar trechos da Constituição, mas somente de acrescentar normas àquelas que já existem. No caso, ampliar o rol de direitos fundamentais existentes.

Até o momento, apesar de já estar em vigor desde 2004, o procedimento diferenciado para internalização somente foi realizado uma única vez, com a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007, ratificado pelo Brasil em 2008, ano que em entrou em vigor internacionalmente.

Essa convenção foi aprovada por cada casa do Congresso Nacional em conformidade com o rito do §3º, art.5º, da Constituição, por meio do Decreto Legislativo nº 186, de 9 de julho de 2008. Após a ratificação, passou a integrar formalmente a ordem jurídica brasileira por meio do Decreto nº 6.949, de 25 de agosto de 2009. O texto deste decreto passou a integrar o direito brasileiro como norma equivalente à norma constitucional, trazendo novos direitos ao ordenamento. Assim, cria-se uma categoria normativa dentro do ordenamento, que é de equivalência à emenda constitucional e por proteção constitucional, torna-se inabólvil.

Veja-se: uma das limitações materiais ao Poder Constituinte Derivado Reformador é a proteção aos direitos e garantias individuais, em conformidade com o art.60, §4º, da Constituição de 1988. Assim, se internalizado dentro do procedimento do art.5º, §3º, as disposições do tratado internacional sobre direitos humanos estão protegidos da abolição por meio de emenda constitucional, uma vez que ao serem internalizados, os direitos humanos adquirem a forma jurídica de direitos fundamentais.

Nesse raciocínio, é possível fazer o seguinte questionamento, objeto da discussão neste artigo: é possível que o Brasil se desobrigue de um tratado internacional assumido e internalizado conforme o procedimento do art. 5º, §3º, da Constituição? Em relação aos direitos fundamentais

presentes no texto da Constituição, o próprio texto constitucional os protege contra abolição. Todavia, a respeito dos direitos extraconstitucionais constantes no bloco de constitucionalidade, é possível serem revogados?

A resposta necessita ser pensada como base nos meios desta revogação. Pelo mesmo raciocínio do porquê tais tratados internacionais não são emendas constitucionais, por não modificarem o texto constitucional, da mesma forma, parece incongruente que emendas constitucionais possam revogá-los, já que não se trata da mesma origem normativa.

Nesse caso, somente pareceria possível pela via da extinção do tratado internacional, por meio da denúncia ou retirada. A denúncia seria o ato pelo qual o Brasil se desobrigaria ao cumprimento do tratado internacional, uma vez que seus efeitos seriam dissipados. Assim, há duas questões a serem pensadas antes de se afirmar que a denúncia seria o meio possível para a abolição do tratado internalizado no rito do art. 5º, §3º, da Constituição Federal.

A primeira é a respeito da possibilidade jurídica de denúncia do tratado em razão do rigor da internalização. Diferentemente de um tratado comum, um sobre direitos humanos que passa pelo rito do art. 5º, §3º, da Constituição, é referendado por três quintos de cada casa do Congresso Nacional por duas vezes em cada, o que demonstra a manifestação de vontade do Poder Legislativo federal em votar e proteger aquele tratado, conferindo-o a categoria equivalente à emenda constitucional.

A segunda é justamente pela categoria jurídica que os direitos humanos passam a ter no ordenamento jurídico quando internalizados em conformidade com o art. 5º, §3º, da Constituição. Quando aprovados por este quórum especial, passam a ter equivalência à emendas constitucionais, produzindo efeitos como se emendas constitucionais fossem. E quais efeitos são esses quando as emendas versam sobre o acréscimo de direitos fundamentais? A adição de um direito fundamental novo na Constituição e sua conseqüente proteção contra a abolição, em conformidade com o art. 60, §4º. Assim, direitos acrescidos por meio destes tratados, integrados ao bloco de constitucionalidade, seriam igualmente protegidos pelas limitações materiais ao Poder Constituinte Derivado Reformador.

Referências

ACCIOLY, Hildebrando; SILVA, G. E. do Nascimento; e CASELLA, Paulo Borba. *Manual de Direito Internacional Público*. São Paulo: Saraiva, 2011(ebook).

ÁVILA, Humberto Bergmann. “A distinção entre princípios e regras e a redefinição do dever de proporcionalidade”. *Revista de Direito Administrativo* 215 (1999): 151-179.

BEVILÁQUA, Clóvis. A propósito da retirada do Brasil da Liga das Nações. *Jornal do Comércio*, edição 00188, 09 de julho de 1926. Disponível: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_11. Acesso em: 14\10\2017.

_____. *Direito público internacional: a synthese dos princípios e a contribuição do Brazil*. Vol2.. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1911.

BONAVIDES, Paulo. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. 11 ed. São Paulo: Malheiros, 2011.

CHEVALLIER, Jacques. *O Estado Pós-moderno*. Trad. Marçal Justen Filho. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KELSEN, Hans. *Princípios do Direito Internacional*. Trad. Gilmar Bedin e Ulrich Dressel. Ijuí: Unijuí, 2010.

LISSTZYN, Oliver J. Stability and Change: unilateral denunciation or suspension of treaties by reason of changed circumstances. *Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting (1921-1969)*. Vol. 61, pp. 186-193, 1967.

LIZIERO, Leonam Baesso da Silva. *A Soberania no Estado Contemporâneo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. *Curso de Direito Internacional Público*. 3 ed. São Paulo: RT, 2008.

MELLO, Celso D. de Albuquerque. *Curso de Direito Internacional Público*, vol I. 13 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

MENDES, G. F. *Jurisdição Constitucional*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2014 (ebook).

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Comentários à Constituição de 1967*. Tomo III. 2 ed. rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1970, p.109.

PELLET, Alain. *The ILC's Articles on State Responsibility*. In CRAWFORD, James; PELLET, Alain; OLLESON, Simon. *The Law of International Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

REZEK, Francisco. *Direito Internacional: curso elementar*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

SEITENFUS, Ricardo. *Manual das Organizações Internacionais*. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *Desafios e conquistas do direito internacional dos direitos humanos no início do Século XXI*. In: MEDEIROS, Antônio Paulo Cachapuz de (org.). *Desafios do Direito Internacional Contemporâneo*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.

TRUYOL Y SERRA, Antonio; KOLB, Robert. *Doctrines sur le Fondement du Droit des Gens*. Paris: Pedone, 2007.

A crítica de Marx aos direitos humanos

Glauber Ataide

Passados mais de dois séculos da declaração dos direitos do homem e do cidadão, em 1789, a defesa dos direitos humanos se tornou hoje uma das principais pautas das forças de esquerda. Uma ironia histórica, já que a classe responsável por consolidar os direitos humanos na revolução francesa foi justamente a burguesia. No turbilhão histórico, a burguesia passou de classe progressista e revolucionária a classe conservadora e reacionária, de modo que hoje é preciso, em diversos momentos, defender os direitos humanos contra a própria classe que os estabeleceu.

A origem burguesa, assim como os vícios e limitações dos direitos humanos não escaparam às críticas de Karl Marx. Um leitor de nossos dias que, de forma desavisada, travasse contato com os textos do filósofo alemão sobre o tema, provavelmente esperaria dele uma postura entusiasta ou mesmo adesista a esses direitos, haja vista a quase natural associação contemporânea entre “esquerda” e “direitos humanos”. Marx se recusa, porém, a atribuir aos direitos humanos qualquer valor positivo²⁹⁷, embora fosse, ao mesmo tempo, um defensor de direitos como liberdade de consciência, de imprensa, de livre associação, de reunião, etc. Vamos apresentar nas próximas linhas a crítica empreendida por Marx aos direitos humanos, principalmente em sua obra *Sobre a questão judaica*, e discutiremos as possibilidades de se falar em “direitos humanos” de uma perspectiva marxista.

O contexto da polêmica entre Marx e Bauer

A obra em que Karl Marx se envolve mais explicitamente com o tema dos direitos humanos é *Sobre a questão judaica*, publicada originalmente no primeiro e único volume do *Deutsch-Französische Jahrbücher*, em 1843. Neste texto Marx polemiza com Bruno Bauer, seu antigo colega de redação, quanto à

297 LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme?, *Revue française de science politique* 2012/3 (Vol. 62). p.61.

emancipação almejada pelos judeus alemães. A questão dos direitos humanos surge, assim, em meio a uma discussão sobre a emancipação política e humana de forma geral. Segundo Bensaïd²⁹⁸, esta obra de Marx “aparece como ponto de partida de uma crítica dos limites da Revolução Francesa e da retórica dos direitos do homem”, sendo que o objetivo de Marx com a questão judaica era “a oportunidade e o pretexto para explorar os limites da emancipação política e para realizar sua crítica do Estado político.”

O fenômeno chamado na época de “questão judaica” já se arrastava por várias décadas, sendo que em 1843 ele apenas chegou a seu ponto culminante²⁹⁹. No século anterior, grandes debates foram travados sobre o dogmatismo teológico e emancipação civil. Na Áustria e na Alemanha, durante o despotismo esclarecido de José II e de Frederico II, respectivamente, os judeus conquistaram alguns direitos. Em Viena, a *Toleranzpatent* (Edito da Tolerância), de 1782, permitiu aos judeus enviar seus filhos para escolas e colégios do Estado, além de lhes conceder liberdades econômicas (com exceção da propriedade imobiliária). Segundo Bensaïd³⁰⁰, “a situação dos judeus alemães e austríacos era melhor do que a que eles conheciam então no resto da Europa”.

Alguns anos depois, contudo, a situação não era mais a mesma. Na Alemanha, um edito de 4 de maio de 1816 proibia aos judeus o acesso às funções públicas. Uma onda de manifestações antijudeus surgiu na Baviera em 1819. Uma das razões da onda de judeufobia que se espalhou na época foram supostos assassinatos rituais que ficaram conhecidos em 1840 pelo chamado caso de Damasco. Defender os direitos dos judeus naquele contexto tornou-se, então, uma reivindicação liberal³⁰¹.

A “questão judaica” não era peculiar apenas à Alemanha, mas era um problema também na França e nos EUA. Marx

298 BENSAÏD, Daniel. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política. In: MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 17, 25.

299 Ibid., p. 19.

300 Ibid.

301 Ibid.

analisa que, na Alemanha, a questão judaica era uma questão *teológica*. Os judeus estavam em oposição ao estado que reconhecia apenas o cristianismo como seu fundamento. Na França, por outro lado, as restrições aos judeus eram uma questão constitucional. Apenas nos Estados Unidos a questão judaica era realmente uma *questão secular*, mas os EUA eram a prova de que a perfeição ou completude (*Vollendung*) do estado político não tinha contradição com a existência da religião, ao contrário do que pensava Bauer.

Bruno Bauer, em seus escritos anteriores sobre a questão judaica (*Die Judenfrage*, 1843), buscava uma solução que conciliasse direitos civis e políticos para os judeus em um estado cristão. A saída vislumbrada por ele passava pela libertação geral não apenas dos judeus, mas também dos alemães e de toda a humanidade em relação à religião.

Marx se pergunta, então, como efetivar uma emancipação política completa da religião que não fosse meramente teológica. A emancipação política não poderia ser reduzida à emancipação teológica, e esta não seria a forma mais avançada de emancipação, mas apenas a *forma final* da emancipação humana dentro da presente ordem mundial.

Para Marx, o “Estado crítico” proposto por Bauer poderia levar à força judeus e cristãos, de modo que a solução não passava por substituir o fetichismo religioso por um fetichismo de estado, o qual só poderia produzir um ateísmo doutrinário com um catecismo de orientação positiva. O ateísmo de Bauer seria, segundo Marx, apenas “o último grau do teísmo” e o “reconhecimento negativo de Deus”³⁰². A principal questão não era, portanto, “a manutenção da religião sob o Estado político”, mas aquele “fetichismo do Estado resultante do desdobramento entre sociedade civil e representação política”³⁰³. O Estado, e não a religião, é o que passa a ser problema para Marx.

O fato de os judeus poderem ser politicamente emancipados sem abandonarem o judaísmo significava que

302 BENSÄID, Daniel. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política. In: MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. p. 20.

303 Ibid., p. 21.

a emancipação política não era o mesmo que a emancipação humana. Um estado emancipado não implica, por si, em cidadãos emancipados. Para Marx, o estado pode ser livre sem que o próprio homem seja livre. É por isso que, ao contrário de Bauer, Marx apoia a emancipação política dos judeus “sem exigir que renunciem à sua religião, pois as religiões somente poderiam se extinguir junto com a ‘miséria real’ contra a qual protestavam”³⁰⁴. A questão se torna, então, de emancipação secular e humana, e é neste contexto que Marx irá analisar os direitos do homem e do cidadão promulgados na França.

Os direitos do homem burguês

Os direitos do homem, ou direitos humanos, são distintos dos direitos do cidadão. Mas quem é este “homem”, se pergunta Marx³⁰⁵, que é distinto do “cidadão”? Este “homem” é o membro da sociedade civil. E por que o membro da sociedade civil é chamado de homem, de “homem em si”, e por que os seus direitos são chamados direitos humanos? Segundo Marx, esta diferença entre homem e cidadão emana da relação do estado político com a sociedade civil, da própria essência da emancipação política. Os direitos humanos, em relação aos direitos do cidadão, não são nada mais que os direitos dos membros da sociedade civil, isso é, dos homens egoístas, separados dos outros homens e da totalidade da sociedade³⁰⁶.

O direito à liberdade, por exemplo, é índice deste egoísmo e isolamento do “homem em si”. O artigo sexto da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* menciona a *liberdade* entre os direitos “naturais e imprescritíveis”. Este direito seria, segundo o texto de 1791, “o poder de fazer tudo o que não cause danos a um outro”. O limite em que cada um poderia se mover livremente seria determinado pela lei, assim como uma cerca determina o limite entre dois lotes. Este direito trata, segundo Marx, do direito do homem enquanto ser isolado à sua própria *mônada*. O direito humano à liberdade não se baseia na relação, na ligação, na

304 Ibid.

305 MARX, Karl. Zur Judenfrage. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Vol. 1. Berlin: Dietz Verlag Berling, 1981. p. 363.

306 Ibid., p. 364.

conexão do homem com o homem, mas em sua separação, em seu isolamento, em sua alienação para com o próximo. É o direito do indivíduo segregado à segregação.

A aplicação prática deste direito à liberdade é o direito à propriedade privada. Segundo o artigo dezesseis da redação de 1793, “Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.” Este direito é, segundo Marx, o direito de arbitrariamente (*à son gré*), sem ligação com outros homens e independente da sociedade, aproveitar de suas posses e se dispor das mesmas, o direito ao egoísmo. Esta liberdade individual é o fundamento da sociedade civil, permitindo a cada homem encontrar não a efetivação, mas sim o limite de sua liberdade.

Marx segue adiante e examina também os direitos à igualdade e à segurança (*égalité* e *sûreté*). A igualdade em seu sentido *não* político seria aqui, de acordo com o filósofo alemão, nada mais que a igualdade da liberdade criticada anteriormente, a saber: a de que cada homem tem o direito, enquanto tal, de ser considerado em sua mônada. O artigo terceiro da Constituição de 1795 determina com clareza o conceito desta igualdade: “L’égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu’elle protège, soit qu’elle punisse.”

A segurança, por sua vez, seria para Marx o mais alto conceito da sociedade civil, que é o de *polícia*. Seu significado se resume a que toda a sociedade existe apenas para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. O conceito de segurança da sociedade civil não supera o egoísmo, mas é apenas mais uma maneira de o afirmar.

Nos direitos humanos o homem é tomado como uma abstração, como forma pura sem conteúdo, o que levou a diversas contradições entre a teoria e a prática dos revolucionários franceses. A vida política na França revolucionária era tomada apenas como um meio para a vida na sociedade civil. A prática revolucionária, porém, estava em flagrante contradição com sua teoria. Enquanto o direito à segurança era afirmado em teoria como um direito humano, a violação ao sigilo de correspondência

era colocada abertamente na ordem do dia. Enquanto a liberdade ilimitada de imprensa era uma decorrência dos direitos humanos (direito à liberdade individual), ela era completamente negada quando comprometesse a liberdade pública. Na prática, o direito humano à liberdade deixava de ser um direito tão logo entrava em conflito com a vida política, enquanto que na teoria, a vida política era apenas um meio para a garantia dos direitos humanos. Segundo Bensaïd³⁰⁷, ainda na revolução francesa os jacobinos desnudaram “o antagonismo entre direito de propriedade e direito à existência”, e “Babeuf explorou o abismo escancarado entre o ideal republicano de igualdade e as forças suscetíveis de realizá-lo.” Bensaïd³⁰⁸ continua: “com a revolução [francesa] e o Estado meramente políticos, ‘o homem não se libertou da religião, ele obteve a liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade da propriedade’”. A crítica de Marx aos direitos humanos é, em resumo, uma crítica à vida material capitalista, atomizada e egoísta.

Na visão burguesa do estado, a comunidade política serve apenas para proteger a vida, a liberdade e a propriedade, de modo que a comunidade política é rebaixada pelos emancipadores políticos a um mero meio para a preservação dos supostos “direitos do homem”. A análise de Marx busca rastrear tais indivíduos abstratos e desmascarar suas conotações ideológicas a fim de mostrar que os direitos dependem dos modos de produção.

Nas sociedades pré-capitalistas, por exemplo, havia uma unidade entre os sujeitos e as condições de produção, e a propriedade era a base para a identidade social (como senhor feudal, vassalo, etc.). Não há aqui direitos humanos. Já no capitalismo moderno, a categoria de trabalhador assalariado é construída sobre a ideia de uma igualdade formal (o trabalhador é um sujeito de troca da força de trabalho) e sobre a inerente conexão

307 BENSAÏD, Daniel. “Na e pela história.” Reflexões acerca de Sobre a questão judaica. In: MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010b. p. 82.

308 BENSAÏD, Daniel. “Na e pela história.” Reflexões acerca de Sobre a questão judaica. In: MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010b. p. 91.

entre capitalismo e individualidade abstrata. É justamente devido ao princípio de equivalência abstrata e formal da mercadoria que os homens também são tomados de maneira formal e abstrata. A declaração dos direitos do homem, enquanto busca garantir uma vida mais digna, o faz através de uma estrutura reificada de consciência, tomando não o homem concreto, mas sim o homem “em geral”. Não o indivíduo pertencente a determinada classe social, mas o homem universal, indiferente, indeterminado.

Marxismo e direitos humanos

As críticas de Marx aos direitos humanos não significam que ele não conferia certos direitos aos indivíduos. Suas críticas contra a objetificação do trabalhador ou sua redução a um simples apêndice de máquina na produção capitalista já sinalizam esta preocupação desde suas obras de juventude³⁰⁹. Segundo Aron³¹⁰,

O objetivo de Marx não é reformular as conquistas da revolução francesa, mas de levá-las a cabo. Democracia, liberdade, igualdade, estes valores parecem auto-evidentes para ele. O que lhe causa indignação é o fato de que a democracia seja meramente política, de que a igualdade não vá além da urna, e que a liberdade proclamada pela constituição não impeça a escravização do proletariado, ou a jornada de trabalho de 12 horas para mulheres e crianças [...]

309 LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme?, *Revue française de science politique* 2012/3 (Vol. 62). p. 49.

310 ARON, Raymond. *Essai sur les libertés*. Paris: Calmann-Lévy, 1965. p. 41, apud LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme?, *Revue française de science politique* 2012/3 (Vol. 62). p. 50.

Se ele classificou as liberdades pessoal e política como ‘formais’, não é porque ele as menosprezava, mas sim porque lhes pareciam ridículas, já que as reais condições de existência impediam que a maioria dos homens realmente gozassem destes direitos subjetivos.

A crítica de Marx aos direitos humanos reside, principalmente, no fato de que uma emancipação formal não elimina a alienação social real³¹¹. Os direitos humanos, no contexto de *Sobre a questão judaica*, são definidos pela distinção entre os “direitos do homem” e os “direitos do cidadão”. A crítica de Marx, assim, não era aos direitos humanos “em geral”, mas neste sentido mais restrito. Marx não era contra direitos específicos tais como liberdade de associação, liberdade de imprensa ou liberdade política, até mesmo pelo fato de sempre ter considerado esses direitos como pressupostos necessários de um movimento revolucionário³¹². O que ele parece criticar, ao contrário, é o fato de os direitos humanos serem utilizados como argumento para limitar os direitos do cidadão, considerandolhes apenas como meios subordinados à garantia de direitos apolíticos³¹³.

Um fato histórico revela na prática esta divisão entre “direitos do homem” e “direitos do cidadão” de que fala Marx: a mesma assembleia nacional que promulgou a Declaração dos Direitos do Homem votou também a lei de *Le Chapelier*, a qual proibiu as livres organizações de trabalhadores. Em 14 de junho de 1791, o decreto determinou que a coalisão de trabalhadores era “um atentado contra a liberdade e à Declaração dos Direitos Humanos”, e sua violação resultava em multa de 500 *livres* e perda dos direitos civis por um ano. Esta lei visava, segundo

311 LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme?, *Revue française de science politique* 2012/3 (Vol. 62). p.51.

312 Ibid., p. 52.

313 Ibid.

Marx, controlar de forma policial a concorrência entre capital e trabalho dentro de limites confortáveis para o capital, e perdurou através de revoluções e trocas de dinastias³¹⁴.

Não havendo, para o marxismo, uma “essência humana”, ou um “homem universal abstrato”, não há como conferir-lhe direitos. Os únicos homens existentes são os reais, os homens históricos, que nascem, crescem, trabalham, produzem, reproduzem e morrem. Segundo Marx³¹⁵, “toda a história não é nada mais que uma contínua transformação da natureza humana”. Os direitos humanos visam regular uma relação abstrata entre “indivíduo” e indivíduo”, deixando escapar que as relações sociais realmente existentes são, por exemplo, entre “capitalista” e “trabalhador”, baseadas em antagonismos de classes.

Para Marx, se os direitos humanos se limitarem à noção de “igualdade de direitos” - o que define os direitos do homem -, então não se pode expressar nenhuma objeção às relações de mercado como se fossem um “contrato livre” entre livres possuidores de mercadorias. Este “livre contrato”, na verdade, é perfeitamente compatível com a exploração, e apenas a luta social pode colocar limites, por exemplo, na duração da jornada de trabalho³¹⁶. A questão é que entre essas mercadorias de que falamos não se encontram apenas as coisas produzidas pelo trabalhador, mas o próprio operário. O proletário, completamente sem posses no mundo, leva ao mercado a única mercadoria de que dispõe – sua força de trabalho – para vendê-la “livremente” ao capitalista. A força de trabalho, no capitalismo, é uma mercadoria como qualquer outra, com a diferença de que ela é a única capaz de produzir valor.

Marx³¹⁷ afirma que entre direitos iguais, decide a força,

314 MARX, Karl. Das Kapital. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Vol. 23. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962. p. 769.

315 MARX, Karl. Das Elend der Philosophie. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Vol. 4. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1977. p. 160.

316 LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme?, Revue française de science politique 2012/3 (Vol. 62). p. 57.

317 MARX, Karl. Das Kapital. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke.

a violência (*Gewalt*). A duração do dia de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta entre a classe dos capitalistas e a classe dos trabalhadores. Se o que está colocado é direito contra direito, no sentido de que tanto o trabalhador quanto o capitalista são “livres” para negociar “igualmente” a duração da jornada, vence o mais forte.

A exploração do trabalhador não pode ser abolida – e nem mesmo regulada – invocando-se os “direitos do homem”. Estes, ao contrário, justificam, explicam, fornecem uma razão à exploração devido ao princípio do uso livre da propriedade e da igualdade das partes contratantes³¹⁸. Por isso Marx³¹⁹ contrapõe os “inalienáveis direitos humanos” à limitada - mas prática - Magna Charta³²⁰:

Como ‘proteção’ contra a Serpente de suas Misérias os trabalhadores devem unir suas cabeças e, como classe, fazer passar uma lei, uma barreira social robusta que impeça que, através de contratos livres com o capital, eles vendam a si mesmos e à sua prole à morte e à escravidão. No lugar do ostentoso catálogo dos “inalienáveis direitos humanos”, a modesta Magna

Vol. 23. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962. p. 249.

318 LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme?, *Revue française de science politique* 2012/3 (Vol. 62). p. 57.

319 Ibid., p. 320.

320 A Magna Charta Libertatum (ou “Grande Carta”) foi um documento assinado em 15 de junho de 1215 pelo rei John I (“sem-terra”), o qual limitava os direitos dos reis diante dos senhores feudais e fazia concessões aos cavaleiros e às cidades. A carta tinha o apoio de barões rebeldes e de líderes da igreja, mas originalmente não trazia nenhum direito à grande massa do povo pobre, formada por servos camponeses.

Charta coloca um limite legal ao dia de trabalho, e finalmente ‘torna claro quando acaba o dia de trabalho que o trabalhador vende, e quando começa o dia que pertence a ele próprio’.

A crítica de Marx à “abstração dos direitos humanos nos leva à conclusão de que a ‘emancipação política’ deve levar à ‘emancipação social’”³²¹. As limitações dos direitos do homem apontadas por Marx não os tornam nulos ou sem importância. Na *Crítica ao programa de Gotha*, conforme observam Lacroix e Pranchère³²², Marx repete constantemente palavras como sufrágio universal, o direito à livre reunião e associação, liberdade de imprensa, educação pública sem intervenção estatal, etc. Sobre a liberdade de consciência, por exemplo, que na prática se resumia apenas à liberdade de consciência religiosa, ele afirma: “Cada um deve poder satisfazer suas necessidades tanto religiosas quanto corporais sem que a polícia intrometa o nariz”³²³. Ele orientava aos partidos dos trabalhadores que aproveitassem esta liberdade de consciência, que era meramente uma tolerância religiosa, para ir mais além, superando o fantasma da religião. Mesmo com todas as críticas à religião e à “liberdade de consciência”, ele considera que este direito deve ser resguardado. Por esta razão Engels³²⁴ afirmou, em 1847, que enquanto a democracia não fosse alcançada, comunistas e democratas lutariam lado a lado, pois seus interesses eram os mesmos. Direitos democráticos formais, embora insuficientes, são uma condição necessária para a transformação social almejada por Marx.

321 Ibid., p. 60.

322 Ibid.

323 MARX, Karl. Kritik des Gothaer Programms. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Vol. 19. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1987. p. 31.

324 LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l’homme?, Revue française de science politique 2012/3 (Vol. 62). p. 60.

Conclusão

A defesa dos direitos humanos, passados mais de dois séculos da primeira declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789, se tornou uma bandeira principalmente daquelas forças políticas que fazem oposição à classe social que lhes deu origem: a burguesia. De classe revolucionária contra o feudalismo, a burguesia passou a reacionária tão logo atingiu o poder e se consolidou enquanto classe dominante, de modo que ela hoje atenta, com certa frequência, contra seus próprios princípios. Os direitos humanos, na perspectiva de Marx, são direitos burgueses, mas nem por isso a burguesia se compromete a assegurá-los. É uma ironia histórica que os marxistas, tradicionalmente críticos dos direitos humanos em sua forma capitalista, estejam hoje entre os que tenham que defendê-los contra a própria burguesia.

Ao mesmo tempo em que reconhece que os direitos humanos constituíram um avanço em relação ao feudalismo, Marx também aponta seus vícios genéticos e suas decorrentes limitações. Ter direitos declarados é seguramente melhor que não tê-los, mas sua efetivação concreta encontra barreiras estruturais intransponíveis.

Segundo Bensaïd³²⁵, mesmo não sendo a forma definitiva da emancipação humana em geral, a emancipação política, mesmo que apenas formal, é o que se conquistou até aqui. Marx não era indiferente às “liberdades formais”, aos “direitos democráticos” e à “democracia burguesa”, mas os considerava como avanços significativos numa perspectiva histórica. É necessário transgredir não os direitos humanos, mas o mundo atual que lhes impõe limites e obstáculos rumo à plenitude humana. “Não se trata de negar a importância da emancipação política, mas de ultrapassar seus resultados conservando-os, de caminhar rumo à “verdadeira democracia”³²⁶.

A burguesia sempre apresentou seus interesses de classe como universais, como se fossem interesses de toda a

325 BENSAÏD, Daniel. “Na e pela história.” Reflexões acerca de Sobre a questão judaica. In: MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010b. p. 86, 87.

326 Ibid., p. 87.

sociedade. O homem que aparece abstratamente representado sob o manto do “homem universal” na declaração dos direitos do homem e do cidadão é um homem de uma classe social específica: o homem burguês. A luta pela universalização dos direitos humanos é justamente uma tentativa de forçar um conteúdo concreto a uma determinada forma abstrata: é o esforço de fazer com que o homem pobre, proletário e assalariado tenha, na prática, os mesmos direitos e garantias que aquele homem burguês representado nos direitos humanos como se fosse o “homem universal”. Conceitos como “liberdade” e “igualdade” exigem uma base material concreta para que se tornem efetivos. A justiça e a polícia se comportam de maneira distinta para o pobre e para o rico, mostrando que o homem universal e abstrato não existe na efetividade, mas apenas homens burgueses, homens assalariados, *lumpens*, etc. Segundo Bensaïd³²⁷, “a situação explosiva dos bairros e das periferias oferece, hoje, um exemplo claro da contradição entre igualdade ‘republicana’ formal entre cidadãos e a desigualdade real inerente a uma quádrupla segregação: social, escolar, territorial, racial.” A liberdade dos despossuídos é, na prática, o direito à fome, ao desabrigo e ao desamparo. Nos limites da sociedade de classes, a universalização e a plena garantia dos direitos humanos são inalcançáveis. Não podem deixar de ser, contudo, um horizonte, uma baliza, um norte para uma sociedade mais justa.

327 Ibid., p. 90.

Referências

MARX, Karl. Zur Judenfrage. In: *Karl Marx Friedrich Engels Werke*. Vol. 1. Berlin: Dietz Verlag Berling, 1981.

_____. Das Kapital. In: *Karl Marx Friedrich Engels Werke*. Vol. 23. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962.

_____. Kritik des Gothaer Programms. In: *Karl Marx Friedrich Engels Werke*. Vol. 19. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1987.

_____. Das Elend der Philosophie. In: *Karl Marx Friedrich Engels Werke*. Vol. 4. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1977.

LACROIX, Justine Lacroix; PRANCHÈRE, Jean-Yves. Karl Marx Fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme?, *Revue française de science politique* 2012/3 (Vol. 62), p. 433-451.

ARON, Raymond. *Essai sur les libertés*. Paris: Calmann-Lévy, 1965.

BENSAÏD, Daniel. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política. In: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. “Na e pela história.” Reflexões acerca de Sobre a questão judaica. In: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010b.

Direitos humanos, participação e representação na atualidade das sociedades de controle

Guilherme Moreira Pires

1. Apontamentos iniciais

Problematizar democracia, representação e participação nas sociedades de controle pode ser decisivo para a construção de linhas de fuga libertárias, abrangentes da percepção urgente (e nada inovadora) de que existem forças mais poderosas que os chefes de Estado e seus tentáculos conduzindo o grande tabuleiro, enquanto esquerdas e direitas produzem e disputam cadáveres ossificados, sem se reinventar, bloqueando acessos para saídas (agora cada vez mais suspensas e encapsuladas enquanto se expande a retórica dos direitos e seus alpinistas³²⁸ do *empoderamento*).

Transcendendo o olhar macrossociológico e criminológico crítico, submetendo-o à reinvenção das críticas libertárias (não liberais) multiplicadoras e instigadoras de complexidades), e valorizando as pequenas interações e linhas de fuga abolicionistas, as pequenas explosões em cada instante (CORDEIRO; PIRES, 2017a, 2017b, 2017c), é dever dos que se opõem às produções repressivas intrincadas também à racionalidade neoliberal, não ignorar os enfrentamentos urgentes e necessários contra as antigas certezas e verdades cristalizadas com pretensão universal e profética, que não raro nutrem pouco ou nenhum sentido.

As teorias criminológicas do cotidiano são uma prova dessas “premissas furadas”, sendo também certo que a maioria

328 A expansão dos grupos identitários (longes de abandonarem movimentações repressivas enquanto disputam com seus inimigos), serviu para reabastecer o fracasso das resistências e a corrosão de saídas, promovendo alguns alpinistas do *empoderamento* em detrimento, basicamente, de todos.

não tem sempre razão, e que em algum momento uma crítica à tirania da maioria deve ser associada à ilusão democrática, que não é o oposto da ditadura, e nem merece ser lida à luz das literaturas e gramáticas do “menos pior” que parasitam o espectro político e os cidadãos (conceito encarcerador) governados.

2. Convocados a participar: como resistências possíveis estão sendo capturadas em pautas neoliberais

Nas sociedades de controle os “direitos humanos” têm sido evocados de forma perigosa, exatamente como senha para a corrosão de direitos; e problematizar seu significado e expansão nesse palco transcendente de controles tão amplos é atitude urgente³²⁹.

Exemplificativamente, enquanto se proliferaram os discursos de reformar e humanizar as prisões, elas se expandiram de forma descomunal e produziram concretamente muito mais tortura e ressonâncias terríveis atreladas à arte de governar.

E, na atualidade, quanto mais as resistências e forças antes destoantes e imprevisíveis se grudam nas teias, nas redes das instituições e poderes estabelecidos, quanto mais abraçam a noção de representatividade e *empoderamento* dispostos a ocupar espaços repressivos, e basicamente participar dos fluxos de controles, então redesenhados, mais se legitimam violências e se beneficiam os que politicamente instrumentalizam essas forças governadas para ganhar votos e/ou prosperar / assegurar interesses escusos.

Reféns de discursos absolutamente governados como os do *empoderamento acrílico* legitimante de culturas repressivas, alpinistas e carreiristas militantes de toda sorte abocanham um espaço, um cargo, uma cadeira – certo! –, mas que não reflete

329 Os militantes de toda sorte, como os de direitos humanos, pesquisadores e acadêmicos em geral, deixaram de refletir em busca de análises mais profundas abrangentes do que se passa inclusive dentro de si. Seguem, cada vez mais, se movendo mecanicamente dentro das convocações e participações às pautas do dia, sem a coragem de enfrentarem as brutais limitações e contradições do que diariamente energizam, e de como suas forças são governadas e absolutamente previsíveis.

em melhorias para a coletividade, senão que para si.

A racionalidade neoliberal não apenas devorou também as esquerdas, como lhes instrumentalizou para seguir devorando os próximos em nome da batalha por direitos; assim, em nome da conquista simbólica de direitos, se legitimam sistemas e produções das autoridades que materialmente esmagam, corroem, anulam a efetividade dos direitos dos trabalhadores.

É também nesse sentido que se assinala que os direitos humanos se tornaram senha para a retirada de suas concretudes, ou melhor, para uma piora no quadro de governos, monitoramentos, capturas e controles da vida das pessoas de modo geral, enquanto se expandem formalmente esses direitos, de forma propagandística, ilusória, simbólica, aprimorando controles e redes de violências, bem como convites às participações, produzindo subjetividades funcionais à alimentação do que está posto, com sujeitos desejanter de também participar do controle ocupacional do sedimentado, apartado de grandes rupturas.

Precisamente enquanto a retórica dos direitos solapadora de liberdades (que absorve resistências em troca de migalhas) ganha força enquanto símbolo, não podemos desistir de movimentações em prol doutros mundos possíveis, com mais horizontes libertários, mesmo a realidade sendo complicadíssima, ou, precisamente por isso.

Ocorre que tal senha progressista *cool* serviu também para o aprimoramento de capturas e ampliações dos controles sobre as minorias supostamente protegidas, inserindo suas reivindicações na linguagem institucionalizada e governável a partir do Estado e suas extensões, e não somente em decorrência de conservadores e reacionários, mas sobretudo pelas movimentações dos próprios “progressistas” (contra autoritarismos e capturas, somente no papel, ou, exclusivamente contra uma pequena fração mais facilmente identificável, deixando escapar análíticas mais complexas não acessadas / perdidas de vista).

Sem rodeios, como sublinhado pela socióloga e criminóloga Vera Malaguti Batista, a *democracia* que produzimos

foi além das violências da ditadura³³⁰; e vale acrescentar que os progressistas entusiastas da *boa participação* contribuíram para a expansão das prisões como ninguém: com o discurso de humanização e democratização, elas, as prisões, se multiplicaram e se perpetuaram para além de qualquer curva antes usada como parâmetro.

Dessa forma, no Brasil, os fluxos de discursos envolvendo direitos humanos, a cada dia mais reivindicados, ao mesmo tempo que brutalmente atacados no país, com polarizações cada vez mais intensas, promovem um clima de guerra permanente em que, precisamente pela lógica de “se derrotar o inimigo”, se comemora aparências de vitórias de forma apaixonada e eloquente, enquanto em verdade perpetram derrotas após derrotas, *grosso modo* tiros no pé.

Esquerdas e direitas, profundamente imersas nos feixes e dicotomias rasas de *front*, ainda ignoram analíticas mais sérias abrangentes das ressonâncias da introdução de conjuntos e redes de discursos aparentemente positivos, como alimento e senha retórica capturada e governada.

Ignoram essas disputas funcionais à racionalidade neoliberal nas sociedades de controle; disputas e governos de ressonâncias ruins mesmo entre a maior parcela dos convocados a participar (ainda que esta ou aquela estrela repressiva do *empoderamento* brilhe de forma propagandística, vendida como símbolo e medalha, como uma promessa do possível para os que almejam ser os próximos alpinistas das redes de poderes).

330 “Nós, que lutamos contra a ditadura militar, devemos encarar o fato que a democracia que ajudamos a construir tortura e mata mais do que o ciclo militar.” (BATISTA, 2010, p. 29). Como indagado por Aline Passos, citada na III Semana Latino-americana do abolicionismo penal (no Espírito Santo) em 2017: “Afiml, quem precisa de campo de concentração nazista quando se tem as prisões do estado democrático de direito?”, em contexto no qual era apontada a oposição ao encarceramento, esse terror(ismo) dos “Estados de Direito”, como significativa opção contra o discurso de supremacia branca que chocou tantos progressistas legitimantes das prisões, encaradas como políticas imprescindíveis para a “boa vida” de “todos”.

Consoante Ricardo Flores Magón, ao capital, o governo não dispensa submissões e respeitos; já ao povo, há presídios, cobranças e muita desconfiança.

Na atualidade das sociedades de controle (abordada por pensadores como Edson Passeti (2003, 2008) e Acácio Augusto no decorrer de seus escritos, e anteriormente nomes como Gilles Deleuze), essa constatação não desapareceu, senão que se aprimorou e metamorfoseou abrangendo poderes muito mais abrangentes, espalhafatosos, mas de alguma forma também mais sutis (as redes tornaram-se mais complexas e as capturas maiores), ao mesmo tempo, energizando, agora, um fluxo contínuo de controles, em novas velocidades, praticamente instantâneas, que há menos de um século seriam quase que inimagináveis à maioria.

É nesse contexto de aumento das redes e dissolução da dicotomia dentro-fora (de sistemas e produções repressivas), que, acerca de Brasil e Argentina num contexto latino-americano (mas não unicamente), se pode assinalar e identificar, que as resistências, as forças antes revoltosas foram gradativamente absorvidas, convocadas a participar e contribuir para com a continuidade expansiva de uma escravidão e governo da vida que abrange cada vez mais disputas e requisitos-impossíveis dos trabalhadores para conseguirem ser explorados.

Hoje, é preciso lutar e batalhar muito para competir e ter a chance de ser explorado por alguns dos também explorados pelos grandes monstros do tabuleiro; a escolarização tornou-se mais intensa e se exige cada vez mais títulos e diplomas, certificados, estágios, tempos de experiência e proezas para os mais diversos trabalhos, para receber quantias ridículas que muitas vezes sequer podem pagar um aluguel de apartamento.

Ao iniciarem suas participações nos fluxos repressivos vendendo suas revoltas, esquerdas não se deram conta da fundamental cova que estimulavam enquanto acreditam nas promessas de escalar as relações sociais e redesenhar o mundo através da *representação*, tornando-se cada vez mais reféns nas sociedades de controle.

Não demorou para que muitas disputas antes locais se tornassem nacionais, e logo todos os conectados, monitorados e

vigiados que compraram os mais diversos discursos legitimantes, como o da escalada pelo *empoderamento* e controle ocupacional de espaços repressivos, as promessas empreendedoras e tantas capturas da escravidão moderna, descobriram que seus anos de fé nos sistemas e produções repressivas foram decisivos para um crescimento que agora pode tranquilamente dispensar, ignorar, ejetar, aprisionar ou destroçar as formigas que acreditaram no “suicídio do poder” ou mesmo em seus bons redesenhos guiados por “bons condutores”, os iluminados “neutros”.

Não é, decerto, Estado contra capitalismo, como ainda rasteiramente interpretam muitos (e nem segundo abolicionistas libertários esquerda contra direita); há muito prevalece um encaixe³³¹ funcional às autoridades e suas produções³³², e enquanto concedem migalhas que logo serão tomadas, os bancos e seus senhores ficam mais gordos, e os trabalhadores cada vez mais reféns de disputas para serem explorados; e a maioria das mulheres, sobretudo pobres, ainda seguem brutalmente exploradas pelos homens explorados.

O recorte de classes não é o único, claro, mas não

331 AUGUSTO (2008, 2010, 2017) e PASSETTI (2003, 2008) não deixam de enfrentar e apontar a constatação de que esquerdas e direitas muitas vezes figuram e se movimentam em blocos indiscerníveis, indistinguíveis, de adoradores do Estado, suas produções, tentáculos e encaixes (mesmo os que acreditam respirar contra); são críticos da fé, da submissão sacrificial, dos que se ajoelham perante produções repressivas, muitas vezes com ênfase no Estado, mas para muito além da crítica ao Estado (o que, vale frisar, não seria pouca coisa, todavia, cabe navegar além).

332 O jovem Étienne de La Boétie no século XVI na França já havia em muito lanceado os problemas desses encaixes funcionais, abordando a questão paradoxal da servidão voluntária, que, nas sociedades de controle, não desaparece, senão que se torna muitíssimo mais complexa, e talvez ainda mais difícil de se desvencilhar; reflexão trabalhada no primeiro texto do livro “Política, Sociedade e Castigos: Ensaio libertários contra o princípio da autoridade e da punição” (2017), intitulado “Servidão Voluntária, Sociedades de Controle e produção do governável: ruptura e descontinuidade em Étienne de La Boétie”.

merece ser descartado (como na atualidade fazem); não deve ser sacrificado nas complexas análises de tantas opressões possíveis, e que não são idênticas de pessoa para pessoa, sendo imprescindível considerar as singularidades, ainda que os sistemas contribuam para a uniformização e absorção dos *únicos* no ritmo do *universal*, que acompanha o avanço da fé nos símbolos vendidos.

Militantes de esquerdas e direitas tornaram-se extremamente funcionais à continuidade e avanço desse cenário; funcionais à racionalidade neoliberal e governos da vida, agora com vários senhores que se dizem oposição ao que está posto, quando são exatamente mais elementos que nos parasitam reafirmando o instituído em diferentes versões, por vezes até mais terríveis.

Nas sociedades de controle, os discursos progressistas são controlados por jogadores dos poderes estabelecidos e se tornam senhas de captura, monitoramento e expansão das redes: o selo “boas prisões” amplia as prisões, a retórica dos direitos é utilizada para o contrário do que pregam, e os discursos “contra a corrupção” energizados por esquerdas e direitas, abrem as portas para mais corrupção, em um nível de capturas cada vez mais irreversível, eis que todos estão se entregando aos fluxos repressivos, desqualificando outros mundos e linguagens possíveis no agora, e se rendendo às pautas do dia, cobrando dos outros participações nessas pautas do dia, cada vez mais construídas artificialmente, inclusive com uso de mecanismos como robôs sociais (*social bots*) atrelados a softwares que geram conteúdo e forjam interações com pessoas para alavancar pautas que, cada vez mais, são compradas e seguidas religiosamente pelos “bons militantes” das redes sociais (esquerdas e direitas).

3. Populismo penal e crescente protagonismo do judiciário: STF -seleção

Com o aumento das reivindicações orbitando essas senhas retóricas dos direitos sendo lançadas nas linguagens e funcionamentos institucionais, também o judiciário adquire uma centralidade gradativa na ilusão democrática das resistências e demais forças servis às culturas repressivas, e notadamente,

o STF – Supremo Tribunal Federal, passa a nutrir contornos olímpicos entre esquerdas e direitas no Brasil.

Há uma década, seria definitivamente incomum, raro, ouvir de pessoas distantes do campo jurídico nas ruas (ou até mesmo essas) a “escalação” do aludido Tribunal Superior. Não saberiam enumerar.

Na atualidade, seus personagens são estrelas, amadas ou odiadas pelos militantes (geralmente a segunda opção), e conhecer o nome de pelo menos um ministro desse tablado tornou-se quase tão comum quanto respirar, todos ouvem falar, nas revistas, acompanhando ao vivo na internet, na televisão, nos bares, no trabalho. Recentemente até nos cinemas.

Até se sugere com naturalidade que atores do sistema de justiça criminal, estrelas repressivas e celebridades quaisquer (incluindo ministros de Cortes) disputem a presidência do país, como se qualquer boa saída fosse emergir de movimentações e problematizações tão baixas.

Pode a princípio parecer que não, mas a questão criminal é bem indicativa, da múltipla e extremamente rápida corrosão e absorção das resistências atuais (desafortunadamente num nível que só foi possível em decorrência de muitos erros estratégicos das forças progressistas) e dos direitos, é dizer, das cada vez mais distantes possibilidades de efetivação e concretude dos direitos e garantias direta e indiretamente prometidos pelos discursos oficiais sedimentados, em tons de legitimação e imprescindibilidade³³³.

Esse esfarelamento das resistências, não mais contra as projeções dos VIPs, mas disputando para servi-los e/ou trocá-los, bloqueou saídas e linhas de fuga abolicionistas, e exige um enfrentamento urgente dos campos progressistas das próprias limitações estratégicas adotadas, reconhecendo como têm servido para a expansão da escravidão moderna que tanto

333 Não é incomum ouvir de advogados criminalistas que, na atualidade, é muito pior advogar criminalmente, do que nos tempos da ditadura. No Espírito Santo, reiteradamente, desabafa o criminólogo Thiago Fabres de Carvalho, “o TJES não solta ninguém”. E assim seguimos...

acreditam combater, e se apartando de tanta fé no judiciário, nas autoridades e hierarquias do Estado, nas instituições e poderes estabelecidos.

Os anarquistas sabiam – e sabem – que era preciso ir além do princípio da autoridade, e que os reformistas legitimantes não conseguiriam destroçar produções repressivas sendo por elas absorvidos; como na atualidade não avocam liberdades concretas, mas carimbos e senhas; resistências protocolares antiabolicionistas sem produção do ingovernável.

4. Conclusão

Militantes³³⁴ de toda sorte perderam as batalhas contra o avanço e aprimoramento de produções repressivas, foram absorvidos e seus discursos tornaram-se absurdamente funcionais ao autopreservacionismo de sistemas e produções dos poderes estabelecidos; essas “resistências” se tornaram previsíveis e policialescas, e escancaram uma subjetividade de cidadãos-polícia incorporada, que paira “as militâncias”, imersos nas linguagens que reconhecem como armas necessárias, precisamente as dessas produções que visam enfrentar, ignorando seus elos intrínsecos, encaixes, acoplamentos, controles e conduções das subjetividades, tentáculos do *eu*.

A sobrevivência das resistências depende cada vez mais de reinvenções que se apartem da razão de governo e de Estado, do princípio da autoridade e da punição, dispostos a energizarem a arte de não serem governadas, promovendo linhas de fuga abolicionistas no presente, e jamais permutando a produção do ingovernável em troca de um cargo, uma cadeira, uma promessa alpinista do *empoderamento* e *representação* alimentada pelo senso comum democrático, com suas convocações para participar³³⁵ nos fluxos repressivos.

334 Palavra que recuso, como explicitado em escrito “Abolicionismos entre disputas, controles, capturas e cruzadas: militantes ou militares?”, no livro “Abolicionismos e Cultura Libertária” (2017).

335 Recobrando Foucault e agora Passetti, dizer algumas coisas que antes eram destoantes e revolucionárias, na atualidade muitas vezes é simplesmente atender aos convites dos poderes exercidos e ser bem

Depende de algo simples, porém difícil: **não sermos absorvidos** de bom grado nos fluxos repressivos.

Problematizar as noções aqui lanceadas, e sem poupar a noção de democracia, é tarefa urgente.

governado previsivelmente; e isso é muito do que ocorre no presente. Somos convidados a gritar e acreditamos estar promovendo grandes reviravoltas. Fomos domesticados e absorvidos. Mas esse ainda não é o fim.

Referências

AUGUSTO, Acácio; PASSETTI, Edson. *Anarquismos & Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

AUGUSTO, Acácio. Para além da prisão-prédio: as periferias como campo de concentração a céu aberto. In: ABRAMOVAY, Pedro Vieira; BATISTA, Vera Malaguti (Organizadores). *Depois do Grande Encarceramento*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

AUGUSTO, Acácio. *Política e polícia: Cuidados, controles e penalizações de jovens*. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2013.

AUGUSTO, Acácio. *Lutas anarquistas hoje: entre a utopia e as heterotopias*. Cosmos & Contexto, 2017. Disponível em: <<https://cosmosecontexto.org.br/lutas-anarquistas-hoje-entre-a-utopia-e-as-heterotopias/>>. Último acesso em 15 de setembro de 2017.

BATISTA, Vera Malaguti. Depois do Grande Encarceramento. In: ABRAMOVAY, Pedro Vieira; BATISTA, Vera Malaguti (Organizadores). *Depois do Grande Encarceramento*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

BOÉTIE, Étienne de La. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Apresentação Cultura Brasileira. Publicações LCC Eletrônicas, 2004.

CORDEIRO, Patrícia; PIRES, Guilherme Moreira. *Política, Sociedade e Castigos: Ensaios libertários contra o princípio da autoridade e da punição*. Florianópolis: Editora Habitus, 2017a.

CORDEIRO, Patrícia; PIRES, Guilherme Moreira. *Abolicionismos e Cultura Libertária: inflexões e reflexões sobre Estado, democracia, linguagem, delito, ideologia e poder*. Florianópolis:

Empório do Direito, 2017b.

CORDEIRO, Patrícia; PIRES, Guilherme Moreira. Luís Alberto Warat e o Senso Comum Criminológico: uma aproximação abolicionista. In: GOSTINSKI, Aline; DOS PRAZERES, Deivid Willian; MINAGÉ, Thiago (organizadores). *Tempo de Resistência*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017c.

PASSETTI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003.

A atuação da Comissão Interamericana de Direitos Humanos nas causas de migração forçada: refúgio e deslocamento interno³³⁶

Lorena Pereira Oliveira Boechat

Introdução

A mobilidade de pessoas entre países e regiões não é um fenômeno contemporâneo. Os fluxos migratórios dos primeiros grupos humanos buscavam outras regiões para fugir dos rigores do clima. Outras motivações se basearam na difusão de culturas, como a cultura helênica na Ásia por Alexandre, na expansão das quatro grandes religiões, na conquista de territórios e na descoberta destes, tal como ocorreram nos séculos XV e XVI pelos navegadores portugueses e espanhóis³³⁷.

O fenômeno migratório coloca em foco os deslocamentos de pessoas entre países e/ou regiões, fato que a humanidade sempre experimentou, seja de maneira voluntária ou forçada.

A migração forçada configura a situação em que a mudança não decorre exclusivamente da vontade do indivíduo, mas este é impelido a deixar seu lar por razões mais graves. Violações de direitos humanos, políticas específicas do Estado, conflitos armados e falta de efetividade dos direitos que garantem proteção do Estado ao cidadão são exemplos dos principais motivos.

Em decorrência da migração forçada surge um grupo formado por apátridas, asilados e o objeto do presente estudo: o refugiado e o deslocado interno.

O refugiado caracteriza-se como aquele que, conforme

³³⁶ Este texto apresenta um recorte da dissertação de mestrado *O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e a Migração Forçada: Perspectiva de complementaridade nas situações de refúgio e deslocamento interno*, defendida em 2014 no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRGS.

³³⁷ AMARAL JUNIOR, Alberto do. **Curso de Internacional Público**. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2011. p. 35.

a Convenção Relativa ao Estatuto de Refugiado de 1951 possui um fundado temor de perseguição em razão da raça, religião, nacionalidade, filiação a determinado grupo social ou opiniões políticas e cruza uma fronteira porque não pode contar com a proteção do seu Estado.

Considera-se como deslocado interno aquele que é forçado a deixar seu lar por motivo de conflitos armados, violência generalizada, violações de direitos humanos e causas naturais, mas por não atravessar uma fronteira, não possui uma proteção internacional específica³³⁸.

Levando em consideração violações de direitos humanos perpetradas pelos Estados no contexto da migração forçada, optou-se neste trabalho por abordar o papel do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, mais especificamente a atuação da Comissão Interamericana de Direitos Humanos nas questões migratórias.

Nas lições de Carvalho, o Sistema Interamericano de Direitos Humanos é composto por quatro principais diplomas normativos: A Declaração Americana de Direitos do Homem (1948), a Carta da Organização dos Estados Americanos (1948), a Convenção Americana de Direitos Humanos (1969) e o Protocolo de San Salvador relativo a direitos sociais e econômicos (1988)³³⁹.

A Convenção Americana é considerada como a principal norma de proteção dos direitos humanos nas Américas pelos seguintes motivos: "(i) pela abrangência geográfica, uma vez que conta com 24 Estados signatários; (ii) pelo catálogo de direitos civis e políticos; (iii) pela estruturação de um sistema de supervisão e controle das obrigações assumidas pelos Estados, que conta inclusive com uma Corte de Direitos Humanos"³⁴⁰.

Apesar da abrangência do Sistema global, existem no

338 MORIKAWA, Márcia Mieko. **Deslocados Internos:** entre a soberania do Estado e a proteção internacional dos Direitos do Homem. Coimbra: Coimbra, 2006. p. 31.

339 RAMOS, André de Carvalho. **O Diálogo das Cortes:** O Supremo Tribunal Federal e a Corte Interamericana de Direitos Humanos. In: O STF e o Direito Internacional dos Direitos Humanos.

340 RAMOS, op. cit. p. 812.

âmbito regional, aspectos específicos que precisam ser tratados e regulados por países que tem proximidade territorial, cultural e política, formando uma integração, que inclui a criação de tribunais e órgãos especializados para combater as violações dos direitos humanos³⁴¹.

Para fiscalizar o cumprimento dos direitos humanos pelos Estados, o Sistema Interamericano é composto por dois órgãos de supervisão: a Comissão e a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Focando na atuação da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, no primeiro tópico será abordado os aspectos institucionais de organização e mecanismos de atuação, tais como a medida cautelar e as observações *in loco* e no segundo momento, verificada suas práticas direcionadas a proteção dos refugiados e deslocados internos, bem como a responsabilização estatal aos países da OEA pelas violações detectadas.

1. Comissão Interamericana: Competências e Mecanismos de atuação

A Comissão Interamericana foi criada em 1959 através da Resolução VIII da OEA, um ato considerado como uma resposta da Organização ao temor de ameaça à segurança da região no contexto da Guerra Fria³⁴². Foi o primeiro mecanismo designado para agir no sentido de observância dos direitos humanos no continente americano.

Suas competências iniciais eram restritas³⁴³ e se

341 SARMENTO, George. **Direitos Humanos**: liberdades públicas, ações constitucionais, recepção dos tratados internacionais. São Paulo: Saraiva, 2011.

342 HANASHIRO, Olaya Sílvia Machado Portella. **O Sistema Interamericano de Proteção aos Direitos Humanos**. São Paulo: Fapesp, 2001, p. 30. Ação anterior a Resolução de criação da Comissão foi a Quinta Reunião de Consulta de Ministros de Relações Exteriores em Santiago do Chile, debate originado pelas tensões políticas no Caribe e pela revolução em Cuba.

343 HANASHIRO. *op. cit.* p. 35. "Atribuições iniciais da Comissão: Estimular a consciência dos direitos humanos nas Américas, formular

limitava nos anos iniciais a supervisionar a situação de violações de direitos humanos em Cuba e mais tarde voltou-se para os demais Estados da América Latina, em razão da proliferação de ditaduras³⁴⁴.

As competências foram revistas na Resolução XXII da Segunda Conferência Interamericana Extraordinária realizada no Rio de Janeiro, em 1965, ocasião em que se atribuiu à Comissão a competência de receber petições individuais e redigir um Relatório anual à Conferência Interamericana. Mas somente com o Protocolo de Buenos Aires de 1970, a Comissão foi institucionalizada e reconhecida como um órgão autônomo da OEA³⁴⁵. Em 1978, com a entrada em vigor da Convenção Americana, a Comissão se tornou mais abrangente e forte, pois seus poderes abrangiam todos os Estados membros da OEA³⁴⁶.

Como órgão autônomo da OEA, tem a função principal de “promover a observância e a defesa dos direitos humanos³⁴⁷”. Além da Convenção Americana, a Comissão tem suas funções e objetivos regulados por mais dois documentos: pelo Estatuto³⁴⁸

recomendações aos governos dos Estados-membros quando considerasse conveniente, preparar relatórios sobre violações de direitos humanos em países específicos, solicitar aos Estados-membros informações sobre as medidas adotadas em relação aos direitos humanos e servir de corpo consultivo à OEA nessa matéria”.

344 HANASHIRO, *op. cit.*, p. 35.

345 HANASHIRO, *op. cit.*, p. 36.

346 SHAW, Malcolm N. **O Direito Internacional**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 292.

347 Consagrada no artigo 45 da Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969.

348 O Estatuto foi adotado pela Assembleia Geral da OEA, em seu nono período ordinário de sessões realizado em La Paz, Bolívia em 1979, que por sua vez, afirma ser a Comissão um órgão consultivo da OEA e reafirma seus propósitos de promoção e observância de direitos humanos. E para fins do Estatuto, se entende como direitos humanos objetos da supervisão da Comissão, aqueles direitos definidos na Convenção Americana, bem como os direitos consagrados na Declaração

e Regulamento, que estabelecem os procedimentos para o recebimento de petições e organiza o tramite interno na Comissão³⁴⁹.

A Comissão representa todos os Estados membros da OEA, sendo composta por sete membros, eleitos para um mandato de 4 anos, podendo ser reeleito apenas uma vez. A eleição se dá a título pessoal pela Assembleia Geral a partir de uma lista proposta pelos Governos dos Estados membros³⁵⁰.

Suas funções são descritas nos três documentos, na Convenção Americana, quanto no Estatuto e no Regulamento e se resumem em:

- a) estimular a consciência dos direitos humanos nos povos da América;
- b) formular recomendações aos governos dos Estados-membros, quando considerar conveniente, no sentido de que adotem medidas progressivas em prol dos direitos humanos no âmbito de suas leis internas e seus preceitos constitucionais, bem como disposições apropriadas para promover o devido respeito a esses direitos;
- c) preparar estudos ou relatórios que considerar convenientes para o desempenho de suas funções;
- d) solicitar aos governos dos Estados-membros que lhe proporcionem informações sobre as medidas que adotarem em matéria de direitos humanos;
- e) atender as consultas que, por meio da Secretaria Geral

Americana, estendendo o dever de proteção dos direitos humanos pela Comissão para além dos que estão previstos na Declaração Americana.

349 A Comissão pode receber denúncia individual ou de grupo de pessoas, ou ainda de entidade não governamental, através de petição que declare a violação ou suposta violação de algum direito disposto na Declaração Americana, na Convenção Americana “Pacto de San José da Costa Rica”, no Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais “Protocolo de San Salvador”, no Protocolo à Convenção Americana sobre Direitos Humanos Referente à Abolição da Pena de Morte, na Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura, na Convenção Interamericana sobre o Desaparecimento Forçado de Pessoas, e na Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher.

350 Artigo 2 e 3 do Estatuto e artigos 1 e 2 do Regulamento.

- da Organização dos Estados Americanos, lhes formularem os Estados-membros sobre questões relacionadas com os direitos humanos e, dentro de suas possibilidades, prestar-lhes o assessoramento que lhes solicitarem;
- f) atuar com respeito às petições e outras comunicações, no exercício de sua autoridade, de conformidade com o disposto no artigo 44 a 51 desta Convenção;
 - g) fazer observações *in loco* em um Estado, coma anuência ou a convite do governo respectivo; apresentar um relatório anual à Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos.

O Estatuto divide as atribuições da Comissão de duas partes: 1) A primeira com relação aos Estados Partes da Convenção Americana e 2) A segunda com relação aos Estados membros da OEA que não são Partes da Convenção Americana³⁵¹.

Aos Estados Parte da Convenção, a Comissão poderá submetê-los a Corte Interamericana de acordo com o artigo 19 do Estatuto. Para os Estados membros da OEA, o artigo 20 do Estatuto descreve que ela poderá se “dirigir ao governo de qualquer dos Estados membros a fim de obter informações que considerar pertinentes e reformula recomendações quando julgar apropriado, a fim de tornar mais efetiva a observância dos direitos fundamentais”.

Em relação aos Estados membros da OEA que não são partes da Convenção Americana, a Comissão ainda exerce sua função de velar pelos direitos humanos, mas de modo a dispensar atenção especial aos seguintes direitos: direito à vida, à liberdade, à segurança e integridade da pessoa, direito de igualdade perante a lei, direito de liberdade religiosa e de culto, direito de liberdade de investigação, opinião, expressão e difusão; direito à justiça, direito de proteção contra prisão arbitrária, direito a processo regular, conforme descreve o artigo 20, a do Estatuto da Comissão.

Ainda cabe à Comissão examinar as comunicações, dirigir-se ao Governo de qualquer dos Estados membros não Partes Convenção a fim de obter informação que considerar

351 Artigos 19 e 20 do Estatuto da Comissão.

pertinentes; formular recomendações a fim de tornar mais efetiva a observância dos direitos humanos fundamentais, desde que verificados o esgotamento dos recursos internos de cada Estado³⁵².

Conforme dispõe o artigo 1º do Regulamento da Comissão, ela representa todos os Estados membros que compõem a OEA, ou seja, representam os 35 Estados do continente americano que se comprometeram junto a OEA. Desta forma, a fiscalização de um Estado se torna regra relevante e imprescindível para uma efetiva proteção dos direitos humanos.

Para atingir os objetivos de observância dos direitos humanos, como um órgão também fiscalizatório do cumprimento das obrigações internacionais assumidas por parte dos Estados membros da OEA, a Comissão possui alguns mecanismos que poderão ser utilizados para atender de maneira mais criteriosa e urgente a questão das violações. São eles o procedimento da Medida Cautelar, o procedimento da Solução Amistosa e as observações *in loco*.

A Comissão pode requerer que o Estado adote medidas cautelares³⁵³ por pedido da parte ou iniciativa própria, ao verificar

352 Alíneas a, b e c do artigo 20 do Estatuto da Comissão.

353 Segundo informe sobre as Medidas Cautelares na Comissão interamericana de Direitos Humanos: “O mecanismo de Medidas Cautelares possui mais de três décadas de história no Sistema Interamericano de Direitos Humanos e tem servido como uma ferramenta eficaz para proteger os direitos fundamentais dos habitantes dos 35 Estados que se encontram sob a competência da Comissão Interamericana. A faculdade da CIDH de requerer a adoção de ações urgentes ou de editar medidas cautelares reflete uma prática comum no direito internacional dos direitos humanos. No contexto particular da região, este mecanismo tem funcionado como instrumento efetivo de proteção e prevenção diante de possíveis danos graves e irreparáveis a pessoas ou grupos de pessoas, que enfrentam situação de risco iminente. Desta maneira, a Comissão tem cumprido o seu mandato de “promover a observância e a defesa dos direitos humanos” nos termos do artigo 106 da Carta da Organização, e de auxiliar aos Estados a cumprir com o seu inevitável dever de proteção – o qual é sua obrigação em todas as

uma situação de gravidade e urgência que apresente um risco de dano irreparável a pessoa ou ao objeto do processo relativo a um caso pendente³⁵⁴.

A medida cautelar não precisa necessariamente ter conexão com alguma petição ou caso em andamento, bastando tão somente a identificação da pessoa ou grupo de pessoas que estão numa situação de risco, formulada através de um pedido contendo os fatos e dirigido à Comissão com a descrição das medidas solicitadas³⁵⁵.

Conforme enuncia a Comissão, as Medidas Cautelares cumprem duas funções relacionadas com a proteção dos direitos fundamentais consagrados em normas do Sistema Interamericano.

A primeira função diz respeito ao papel “cautelar” no sentido de preservar uma situação jurídica sob o conhecimento da Comissão através de petições ou casos, e a outra função resulta no ato de “tutelar” quando age na preservação do exercício dos direitos humanos.

A prática caracteriza-se por “desenvolver a função tutelar com o fim de se evitar danos irreparáveis à vida e à integridade pessoal do beneficiário como sujeito de direito internacional dos direitos humanos. Estas considerações levam à edição de

instâncias. As medidas cautelares destacam-se por sua eficácia e por seu reconhecimento por parte dos beneficiários, Estados membros da OEA, usuários do Sistema Interamericano e pela comunidade de direitos humanos em seu conjunto.”

354 Artigo 25.1 do Regulamento da Comissão.

Em relação ao mecanismo de Medida Cautelar da Comissão, se destaca como uma ferramenta eficaz que busca proteger e resguardar os direitos fundamentais da pessoa humana, contra a omissão do Estado, pois, ao analisar que existe uma situação que fere ou tem o potencial de ferir os direitos arrolados na Convenção Americana e na Declaração Americana, a Comissão outorga a Medida Cautelar em favor de uma pessoa ou grupo de pessoas e solicita ao Estado para que este tome medidas acerca dos fatos que deram origem a medida, a fim de cessar ou prevenir as violações.

355 Artigo 2, 3 e 4 do Regulamento da Comissão.

medidas cautelares em uma ampla gama de situações, nas quais não existe caso pendente perante o Sistema³⁵⁶.

O Regulamento da Comissão estabelece o procedimento de Solução Amistosa que é proposto pela Comissão depois de iniciado o processo e antes do pronunciamento do mérito da petição que está em tramitação por alegada violação de direitos humanos que conste nos referidos documentos. A Comissão fixará um prazo para que as partes se manifestem sobre o seu interesse em iniciar o procedimento de Solução Amistosa³⁵⁷.

As observações *in loco* constituem uma das atribuições que tem a Comissão com relação aos Estados membros da OEA, legitimada através do artigo 18, letra g do Estatuto da Comissão.

Este procedimento não é mencionado como uma função da Comissão no texto da Convenção Interamericana de Direitos Humanos. As observações *in loco* são de cunho investigatórios, pois acontecem quando a Comissão necessita investigar o local das supostas violações, a fim de colher informações relevantes para posteriores decisões³⁵⁸.

356 Mais informações sobre as medidas cautelares, consultar em: <http://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/cautelares.asp>.

357 Artigo 37. 4 do Regulamento da Comissão. Desta forma, quer seja por iniciativa da Comissão ou por pedido das partes, poderá ser iniciado este procedimento, que encontra-se regulado no artigo 40 do regulamento da Comissão. O início do procedimento, bem como seu desenvolvimento deverá ser precedido de consentimento das partes. Alcançada a solução, a Comissão fará notório o conhecimento se a vítima da presumida violação expressou seu consentimento no acordo da solução e após será aprovado um relatório e publicado. Caso não se chegue a uma solução amistosa, será dado prosseguimento à petição iniciada perante a Comissão.

358 O Regulamento da Comissão direciona como pode se dá este procedimento. Além de proceder a uma investigação normal no curso de uma petição, diz que em casos graves e urgentes, poderá ser realizada uma investigação *in loco* “mediante consentimento prévio do Estado em cujo território se alegue haver sido cometida a violação, tão somente com a apresentação de uma petição ou comunicação que reúna todos os requisitos formais de admissibilidade”.

Ademais, para proceder a observação *in loco*, poderá ser designada

Verificados os principais mecanismos de atuação da Comissão para a fiscalização e observância dos direitos humanos pelos Estados membros da OEA, cabe em seguida identificar se estes mecanismos podem contribuir no contexto da migração forçada.

2. Aplicabilidade dos mecanismos da Comissão Interamericana aos refugiados e deslocados internos: ação preventiva e protetiva

Para Trindade, nos últimos anos, o trabalho da Comissão tem se intensificado e se estendido à proteção do direito dos refugiados³⁵⁹. Pode ser notada desde os Relatórios³⁶⁰

uma Comissão Especial ou qualquer membro e está poderá ingressar livremente no Estado, desde que este consinta, assegurando assim o acesso dos membros a todo o território e zelando pela sua segurança. Como atividades, poderão realizar entrevistas a pessoas, grupos, entidades ou instituições, ter acesso ao cárcere ou outro lugar de detenção ou interrogação, poderão filmar, fotografar, colher, documentar, gravar ou reproduzir qualquer informação que se fizerem necessárias para a preparação do relatório. O Estado ainda tem o dever de proporcionar à Comissão qualquer documento que esta precise e que tenha relação com a observância dos direitos humanos violados.

359 CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **As três Vertentes da proteção Internacional da pessoa humana**: Aproximações ou convergências entre os Direitos Humanos, o Direito Humanitário e o Direito dos Refugiados. In: _____. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Volume I, 2 ed. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1997, p. 418.

360 Em 1965, a Comissão preparou o Informe sobre refugiados políticos na América, a questão também foi contemplada nos Informes 1980-1981, 1981- 1982, 1984-1985, Informe da Relatoria de Trabalhos Migratorios de 2000 e Informe sobre Terrorismo e direitos humanos. CLAUDIA PULIDO, Maria; BLANCHARD, Marissol. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos y sus mecanismos de protección aplicados a la situación de los refugiados, apátridas y solicitantes de asilo. In: FRANCO, Leonardo (org.) **El Asilo y La Protección Internacional de los Refugiados en América Latina**. Lanus/ARG: Universidad Nacional/Siglo Veintiuno /ACNUR, 1996, p.159-186.

da Comissão até os demais mecanismos de supervisão. Veremos nas Medidas Cautelares e sua repercussão quanto aos refugiados e ao deslocados internos e depois no mesmo sentido, serão vistas as observações *in loco*.

Nas Medidas Cautelares, é notório o mover da Comissão em relação a assegurar um princípio reconhecido universalmente e de extrema relevância no contexto da migração forçada. Trata-se do princípio do *non-refoulement*, pedra fundamental da proteção internacional do refugiado.

De maneira ampla, este princípio é estabelecido na Convenção Americana em seu artigo 22.8, para proibir que o Estado proceda à expulsão da pessoa para o país em que sua liberdade ou vida esteja em risco. Contempla neste dispositivo a proteção a toda pessoa que esteja em risco, e inclusive o refugiado.

Consta como atividade da Comissão neste sentido, a Medida Cautelar expedida em 16 de janeiro de 1998 em favor do Sr. Manickavasgam Suresh, contra o Estado do Canadá³⁶¹.

Descreve na referida medida que o Sr. Suresh estava na iminência de ser deportado do Canadá para Sri Lanka por ordem do Ministro da Imigração do Canadá, no entanto como possuía o *status* de refugiado, sua devolução poderia ser um risco à sua vida e desrespeito ao princípio do *non-refoulement*.

Ao emitir a Medida Cautelar, a Comissão solicitou ao Estado do Canadá a suspensão da deportação para que se garantisse a integridade física, o que foi atendido por um período e o Estado obrigou-se junto a Comissão a tomar providencias para a preservação da integridade e vida do Sr. Suresh, se o mesmo fosse enviado novamente para o país de origem.

Como se tratava de um refugiado, a ação do Estado do Canadá afrontaria o princípio basilar do Direito Internacional do Refugiado do *non-refoulement*, consagrado no artigo 33 da Convenção de 1951, na qual estabelece o dever do Estado de não enviar de volta para o Estado de origem ou um terceiro

361 COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. MC em favor do Sr. Manickavasgam Suresh, contra o Estado do Canadá. Disponível em: <http://www.cidh.org/medidas/1998.sp.htm>. Acesso em 10 dez. 2014.

país no qual a pessoa poderá correr risco de morte, ou outras violações de direitos humanos.

A medida expedida pela Comissão interferiu numa situação de gravidade e urgência em que existia um risco de dano irreparável à pessoa, *in caso*, do Sr. Suresh. Apesar de tal medida cautelar ter o efeito de salvaguardar a vida de apenas uma pessoa em detrimento de outras que vivem a mesma situação, a explícita menção ao Estado da obrigação de respeitar o princípio do *non-refoulement* pode constituir uma referência e conscientização da existência de um órgão fiscalizatório das ações ou omissões dos Estados partes.

Outra Medida Cautelar também expressa à atuação da Comissão diretamente na situação do refugiado. Trata-se da Medida 291\11 outorgada em 8 de agosto de 2012 em favor de José Antonio Cantoral Benavides e outros contra a Bolívia³⁶².

José Antônio, de nacionalidade peruana, possuía a condição de refugiado na Bolívia. A Comissão foi informada na solicitação da medida, que o mesmo tinha sido privado de liberdade em primeiro de agosto e sofrido violência física. A Comissão Nacional de Refugiados do Peru emitiu uma Resolução pela qual obrigava a expulsão de José Antônio do país, sem o haver escutado ou cumprido os requisitos legais.

A Comissão solicitou ao Estado da Bolívia que adotasse as medidas necessárias para a não expulsão de José Antônio e para manter sua vida e integridade física e estabeleceu o prazo de 10 dias para o governo boliviano informasse sobre as condições adotadas.

Neste caso, a Comissão reconheceu que José Antônio³⁶³

362 COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. MC 291/11 – José Antonio Cantoral Benavides y otros, Bolivia. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>. Acesso em: 21 ago 2013.

363 Em setembro de 2011, o Centro Brasileiro de Solidariedade aos Povos em Luta (CEBRASPO) juntamente com outras organizações internacionais expressou que: “A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) tem conhecimento do caso e solicitou ao governo que tome as providências necessárias para garantir a vida e a integridade física de José Antonio Cantoral Benavides, que informe suas ações e

teve direitos humanos consagrados na Convenção e Declaração Americana violados, tais como direito à liberdade pessoal (art. 7º), à integridade pessoal (art. 5º)³⁶⁴ e por esta razão a interferência legítima da Comissão ao outorgar a medida Cautelar em desfavor da Bolívia, exerceu sua função “tutelar”, visto não existir nenhum caso ou petição anterior sobre o mesmo assunto.

Ao tutelar os direitos humanos previstos na Declaração e Convenção Americana, a Comissão garante em contrapartida, a aplicabilidade de normas jurídicas internacionais, tal como se deu no caso anterior, com a Convenção Relativa ao Estatuto do Refugiado de 1951.

O refugiado que se encontra no país de acolhida tem direitos e deveres³⁶⁵ que devem ser cumpridos. É assegurado o

que se abstenha de expulsá-lo da Bolívia até a decisão da CIDH. As organizações abaixo assinadas exigem que o governo boliviano respeite o Estatuto dos Refugiados da ONU de 1950; a Convenção Estatutária de Refugiados de 1951 e o Protocolo sobre o Estatuto de Refugiados de 1967. Também exigimos o respeito à condição de refugiado de José Antonio e a responsabilidade diante de sua prisão ilegal. Denunciamos as armações para sua acusação, a subversão do processo, o indefensável status sob o qual está submetido e a presunção de culpa antes da inocência. Além disso, solicitamos que a Pastoral de Atenção aos Migrantes e às organizações internacionais como o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) se pronunciem em defesa de seus direitos.” Disponível em: <http://perspectivainternaiconal.wordpress.com/2011/08/24/jose-antonio-cantoral-benavides-demandamos-la-liberidad-refugio-y-respecto-a-los-derechos-de/>. Acesso em: 15 nov 2013.

364 Artigo 5º da CADH. Direito à integridade pessoal: 2. “Ninguém deve ser submetido a torturas, nem a penas ou tratos cruéis, desumanos ou degradantes. Toda pessoa privada de liberdade deve ser tratada com o respeito devido à dignidade inerente ao ser humano”.

365 O artigo da Convenção de 1951 fala acerca dos deveres do refugiado no país de abrigo: “Cada refugiado tem, para com o país em que se encontra, deveres que incluem em especial a obrigação de acatar as leis e regulamentos e, bem assim, as medidas para a manutenção da

direito da não discriminação consagrado no artigo 3, na qual reza que “os Estados contratantes aplicarão as disposições desta Convenção aos refugiados sem discriminação quanto à raça, religião ou país de origem” e que se mostraram não atendidos pela Bolívia³⁶⁶.

A Convenção Relativa ao Estatuto do Refugiado de 1951 e o seu Protocolo de 1967 ainda dispõe que os refugiados têm direito a um tratamento tão favorável quanto ao que é dado aos cidadãos, assegurando-se as seguintes liberdades: de religião (art. 4), proteção da propriedade intelectual (art. 14), acesso aos tribunais e assistência (art. 16), igualdade de tratamento no caso de discriminação (art. 20), aprendizado elementar (parágrafo 1 do artigo 22), assistência e socorros públicos (art. 23), a proteção oferecida pela legislação trabalhista e os seguros sociais (art. 24) e igualdade de tratamento em relação aos gravames fiscais (art. 29).

Ainda recomenda que os Estados proporcionem aos refugiados um tratamento tão favorável quanto ao dado ao não cidadão, em relação à aquisição de bens (art. 13), associações não políticas e lucrativas e sindicatos (art. 15), emprego remunerado (art. 17), trabalho por conta própria (art. 18), profissões liberais (art. 19), habitação (art. 21), ensino superior (art. 22, parágrafo único) e liberdade de circulação (art. 26)³⁶⁷.

A observância dos direitos humanos arrolados nos documentos regionais (Convenção e Declaração Americana) possui estreita relação com as normas de proteção dos refugiados elencados em estatuto próprio. No entanto, vislumbra-se a atuação da Comissão como um meio de coação eficaz que pode submeter o Estado a uma mudança no que se refere a respeitar os direitos específicos dos refugiados.

Como já mencionado, a expulsão de um refugiado do Estado receptor constitui uma grave violação ao princípio máximo do Direito Internacional dos Refugiados, o do *non-refoulement*.

ordem pública”.

366 A Bolívia ratificou a Convenção de 1951 em 09/02/1982.

367 OFICINA DEL ALTO COMISSARIADO DAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS. Los derechos de los no ciudadanos. Nueva York y Genebra, 2006.

Se José Antônio possui a condição de refugiado, significa dizer que ele preencheu os requisitos exigidos pelos instrumentos legais a nível global ou regional.³⁶⁸

Agrava-se a situação porque a Bolívia possui toda uma estrutura e legislação interna³⁶⁹ condizente com o dever de proteção que neste caso, não se efetivou. Tal atitude é inaceitável no campo de proteção aos refugiados, ademais porque este princípio tem caráter de *jus cogens*, regra imperativa a todos os Estados³⁷⁰.

A menção ao princípio do *non-refoulement* é explícita ainda na Medida Cautelar de nº 259/02 (com ampliação em 23 de julho de 2013)³⁷¹. Esta medida tem relação com a salvaguarda dos direitos humanos dos detentos da base Militar dos Estados Unidos em Guantánamo, em que a Comissão ampliou o alcance das Medidas Cautelares em favor das pessoas presas pelos EUA na base Naval em Guantánamo Bay.

Foi exigido o fechamento do centro de detenção, que persistia em maus tratos generalizados, realização de pesquisas humilhantes e alimentação forçada. Tendo em vista as obrigações internacionais de direitos humanos assumidos pelos Estados Unidos como Estado Membro da OEA e observando o risco dos detentos sofrerem danos irreparáveis, a Comissão exigiu o fechamento do centro de detenção, e dentre outras medidas, a transferência dos detentos a seus países de origem ou a um terceiro país em observância com as garantias dos direitos

368 Os instrumentos se complementam para assegurar uma máxima proteção.

369 Normas jurídicas internas aplicáveis aos Refugiados: Lei Nº 2043 de 21 de dezembro de 1999; Lei Nº 2071 de 14 de julho de 2000; Decreto Supremo Nº 28329 de 12 de setembro de 2005 e Constituição Política do Estado de 2009 (art. 29).

370 Reconhecido na Declaração e Plano de Ação do México por todos os Estados signatários.

371 COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. MC 259/02 – Detenidos en la base militar de Estados Unidos en Guantánamo – Ampliación. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>. Acesso em: 21 ago 2013.

humanos e principalmente a obrigação de *non-refoulement*.

A Comissão mais uma vez, menciona a obrigatoriedade do respeito ao princípio da não-devolução. A situação é vista como preventiva, pois caso o Estado proceda ao retorno dos detentos aos seus países de origem, deveria assegurar que sua vida ou liberdade não seja ameaçada.

Os prisioneiros de Guantánamo não são refugiados de fato, mas podem ter se tornado. Podem alguns ser identificados como refugiados “sur place”, ou seja, aqueles que, no momento em que deixam o seu país não são refugiados, mas pela ocorrência de fatos posteriores, podem se tornar como tal, no lugar em que se encontram.

Segundo Varella, muitos prisioneiros de Guantánamo encontram-se num limbo jurídico e sem pátria, pois ao serem acusados e presos como integrantes da rede “Al Qaeda” acabaram perdendo a nacionalidade do país de origem. Outros foram absolvidos, mas não podem voltar para seus países porque estes não os querem mais acolhê-los ou são ameaçados.³⁷²

Estes podem ser além de apátridas, considerados como “refugiados sur place”, pois mesmo sendo considerados inocentes, mas por terem sido uma vez acusados, são ameaçados pelo país de origem e não podem retornar.

Desta forma, o princípio do *non-refoulement*, seria aplicado para aqueles que não são refugiados e aos potencialmente “refugiados sur place”, a este cabendo à aplicação das demais normas específicas.

As Medidas Cautelares também são de natureza coletiva, e podem afetar positivamente aos deslocados internos. Elas são adotadas para prevenir algum dano irreparável às pessoas devido ao seu vínculo com uma organização, grupo ou comunidade de pessoas. Geralmente estas medidas alcançam grupos de deslocados internos que vivem nas regiões dos países do continente americano marcados pela ditadura, conflitos internos, facções, dissensões políticas e violência generalizada.

Diversos são os casos de deslocados internos habitando

372 Segundo Marcelo Varella, no Minicurso de Direito Internacional ministrado na UFRGS, Foram presas 163 pessoas, 80 foram enganados, e ficaram 8 anos presos, (somente 10 eram terroristas). Sobre os 80 que foram presos por engano, nenhum país quer de volta, pois o Afeganistão retirou a nacionalidade deles.

em campos específicos e ameaçados constantemente. A imposição da medida cautelar aos Estados pode ter um efeito de cessação de violação de direitos humanos ou a prevenção de uma violência generalizada que, se não interrompida, pode dar ensejo a uma situação de refúgio.

Esta situação interruptiva e preventiva de violações de direitos humanos se dá no momento em que a Comissão identifica violações e o Estado é impelido a providenciar meios para assegurar a tutela destas pessoas ou grupos de pessoas.

A Comissão aciona o Estado a tomar medidas necessárias a fim de fazer cessar ou prevenir estas violações, que dada à urgência e gravidade, se não efetivadas podem ocasionar um fluxo de refugiados, outros deslocamentos ou até mesmo massacres.

A Medida Cautelar 52/13 denominada 567 das famílias residentes em Grace Village, Haiti (26 de março de 2013) é um exemplo da atuação da Comissão para evitar danos irreparáveis aos deslocados. Foi outorgada pela Comissão ao verificar que os deslocados internos que viviam no acampamento desde 2010 no Haiti, estavam em risco de vida, onde 567 famílias viviam em condições inumanas, além de detectar expulsões forçadas extrajudiciais, abuso sexual de crianças e mulheres.

A Comissão solicitou ao Estado do Haiti³⁷³ que adotasse medidas necessárias para cessar as ações denunciadas e que executasse medidas de segurança efetivas no acampamento e ainda solicitou ao Estado que informasse acerca das iniciativas tomadas para dar cumprimento às recomendações da Comissão, bem como sobre a investigação das denúncias que resultaram na medida cautelar³⁷⁴.

Outros tantos exemplos de medidas Cautelares de

373 Também contra o Haiti foi expedida a medida Cautelar **340/10: Mujeres y niñas residentes en 22 campos para desplazados internos en Puerto Príncipe, Haiti**. El 22 de diciembre de 2010, la CIDH otorgó medidas cautelares a favor de todas las mujeres y niñas desplazadas en 22 campamentos para desplazados internos en Puerto Príncipe, Haití, producto del terremoto ocurrido el 12 de enero de 2010.

374 COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. MC52/13 – 567 Famílias Residentes em Grace Village, Haiti.

natureza coletiva outorgada em favor de deslocados internos se evidenciam na prática da Comissão: A Medida Cautelar MC 368/10 – María Tirza Paz e outros, Colômbia de 29 de julho de 2011 em que a Comissão solicitou ao Estado adotar as medidas necessárias para garantir a vida e integridade física de 27 mulheres afro colombianas deslocadas e suas famílias. Ainda a Medida Cautelar MC 340/10 – Mulheres e crianças residentes em 22 campos para deslocados internos em Porto Príncipe; Medida Cautelar MC 104/09 – 29 famílias deslocadas do Município de Argélia, Colômbia e Medida Cautelar MC 1-10 – 14 mulheres em situação de deslocamento³⁷⁵.

As violações sistemáticas de direitos humanos enfrentadas pelos deslocados internos se estendem aos índios. A Medida Cautelar 60/12³⁷⁶ – “Integrantes de la comunidad indígena triqui de valle del Río San Pedro, San Juan Cópola, Putla de Guerrero, Oaxaca, México” demonstra esta constatação.

A interferência da Comissão se mostrou conveniente, pois 76 pessoas integrantes da comunidade Triqui estariam em situação de risco iminente. Informaram que “habían sido desplazados de la localidad de San Juan Copala por parte de actores armados en la zona, y que serían actualmente objeto de amenazas, actos de violencia y hostigamiento com el objetivo de desalojarlos del lugar donde se encuentran actualmente asentados”.

Por este motivo, a Comissão solicitou ao Estado do México a adoção de medidas necessárias para garantir a vida e a integridade física dos integrantes da Comunidade indígena triqui e informar sobre as ações adotadas com o fim de investigar as ações que ensejaram a adoção da Medida Cautelar.

Os deslocados internos enfrentam a falta de proteção nacional e até mesmo a perseguição do próprio sistema de governo coadunado com a dificuldade da intervenção

375 COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/cautelares.asp>. Acesso em: nov. 2013.

376 COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp#tab2011>. Acesso em: nov. 2013.

internacional por razão do princípio da não intervenção.

No entanto, a eleição de um organismo internacional por parte dos Estados para servir como instrumento regulatório e fiscalizatório de seus atos na esfera dos direitos humanos mitigam de certa forma a não intervenção.

É o que se dá com os Estados membros da OEA e a situação de deslocados internos ou refugiados em suas regiões. A Comissão é legitimada pelos Estados a fiscalizar a observância dos direitos humanos em cada território, expedir recomendações e prazos para que o Estado contorne a situação de violações.

Se o Estado não cumprir com a Medida Cautelar outorgada e insistir nas situações constatadas de violação de direitos humanos, a Comissão pode ampliar por iniciativa própria a medida não cumprida, resultando em novas recomendações a este Estado e ainda submeter o caso à Corte Interamericana.

No tocante a prática da Comissão como órgão de supervisão dos direitos humanos, destacam-se ainda as visitas *in loco*. A verificação da situação denunciada no interior dos Estados pode constituir um ato de averiguação e interferência eficaz para preservação dos direitos de populações específicas, situação que pode complementar a proteção do refugiado ou deslocado interno.

A primeira visita de observação *in loco* realizada pela Comissão especificamente para verificar a situação dos refugiados, data de 2 de janeiro de 1963, em Miami, na Flórida em relação aos refugiados cubanos. Prosseguiu-se na década de oitenta, que foi marcada por vários conflitos e também pelo surgimento de grande fluxo de refugiados.

Em maio de 1982, foi realizada observação *in loco* em Honduras, uma visita para verificar a situação em que se encontrava o campo de refugiados de índios Miskitos³⁷⁷. Em junho de 1982, visitou Estados Unidos e Porto Rico para realizar

377 Segundo Cançado Trindade, “A Comissão Interamericana, durante o biênio em que atuou neste caso (1981-1983), obteve do governo que se admitisse a atuação de outros organismos afins, como o ACNUR e o CICV. O caso dos índios miskitos deu testemunho notável da ação coordenada da Comissão Interamericana, do ACNUR e do CICV, revelando a interconexão operacional das três vertentes da proteção da pessoa humana.” TRINDADE, op.cit., p. 418.

uma visita aos centros de detenção de refugiados haitianos que se encontravam na Flórida e em Porto Rico.

Seguiu em agosto de 1982, também nos Estados Unidos, onde fez uma visita ao centro de refugiados haitianos no Brooklyn, em Nova York. Em janeiro de 1983, no México, realizou visita ao campo de refugiados guatemaltecos na cidade de Chiapas. Em janeiro de 1988, foi à Guiana Francesa, para ver os campos de refugiados dos surinameses. Em maio de 1994, realizou visita a Bahamas para verificar a situação dos refugiados haitianos³⁷⁸. Em outubro de 1997, foi ao Canadá, realizar visita para verificar as condições dos refugiados neste Estado, conforme demonstra o quadro abaixo:

Data	Local	Observações <i>in loco</i>
2 janeiro 1963	Miami, Flórida	Visita aos refugiados cubanos
7-9 maio 1982	Honduras	Visita ao campo de refugiados miskitos em Mocarón.
28-29 junho 1982	Estados Unidos e Porto Rico	Visita a centros de detenção de refugiados haitianos na Florida e em Porto Rico
2-8 janeiro 1983	México	Visita ao campo de refugiados guatemaltecos em Chiapas, México

378 Consta no Relatório de atividades da Comissão no Haiti durante o período de 1994, a Delegação verificou que haveria um agravamento da situação dos direitos humanos no Haiti e atribuiu a responsabilidade das violações cometidas pelas autoridades do Haiti, cujos comportamentos permitia invocar contra eles, acusações de crimes internacionais que gerariam responsabilizações individuais. Logo após a vista ao Haiti, a Comissão foi até Bahamas, através de prévio convite deste Estado, para verificar a situação dos refugiados haitianos que lá se encontravam, concluindo que Bahamas teria provido uma série de serviços sociais básicos para os haitianos, e as crianças refugiadas assistiam aulas nas mesmas condições que as crianças de Bahamas, concluindo que Bahamas estava sobrecarregada com muitos refugiados e por isso teria direito de receber ajuda da comunidade internacional. Disponível em: <http://www.cidh.oas.org/countryrep/Haiti95sp/cap.2.htm>.

3-7 janeiro 1988	Guiana Francesa	Visita aos campos de refugiados surinameses
20-22 outubro 1997	Canadá	Visita de observação das condições dos refugiados

Quadro 1. Fonte: OEA

Desde a primeira visita em outubro de 1961, na República Dominicana até o ano de 2010, a Comissão realizou ao todo 92 visitas *in loco*, nos diversos países³⁷⁹ que compõem a OEA e em vários fez visitas reiteradas chegando a fazer 14 observações *in loco* no Haiti.

As observações *in loco* realizadas pela Comissão operam efeitos diretos e indiretamente na proteção ao refugiado: o efeito direto se dá quando se realiza visitas especificamente para averiguar as condições dos refugiados, como relatado nos procedimentos de visitas no quadro acima, e indiretamente, quando são verificadas situações de violações de direitos humanos nos Estados e as observações geram um efeito preventivo no surgimento da situação de refúgio.

Nestes casos específicos de migração forçada, o atuar da Comissão Interamericana por meio das funções de supervisionar o cumprimento dos direitos humanos nos Estados membros da OEA pode proporcionar uma complementaridade à proteção do refugiado e do deslocado interno, quando o Estado se mostra omisso.

O Estado que é responsabilizado pela Comissão fica “exposto” no cenário internacional diante de outros, de modo que é apontado como violador de Direitos Humanos nesse contexto da migração forçada e outras tantas esferas de proteção da pessoa humana. Diante desta perspectiva, a Comissão pode ser vista como um instrumento, legitimado a fiscalizar e promover uma conscientização da situação de violação e consequente estabilização da ordem.

379 Países em que a Comissão realizou observações *in loco* desde 1961: República Dominicana, El Salvador, Honduras, Chile, Panamá, Haiti, Nicarágua, Argentina, Colômbia, Estados Unidos, Guatemala, México, Suriname, Guiana Francesa, Panamá, Peru, Paraguai, Bahamas, Equador, Jamaica, Brasil, Venezuela e Bolívia.

Considerações Finais

Com o seu aparato normativo e funcional, o Sistema Interamericano de Direitos Humanos constitui um meio coercitivo de interferência nas questões de migração forçada nos Estados membros da OEA. Interfere e contribui para a aplicabilidade do Direito Humanitário e no Direito Internacional dos Refugiados e conseqüentemente proteção aos Direitos Humanos.

Em virtude do estudo realizado foi constatado que a Comissão Interamericana, munida de mecanismos próprios, pode interferir nas situações de migração forçada, no que tange ao contexto de refúgio ou de deslocamento interno em determinado Estado. Por meio da Medida Cautelar, esta constatação se torna evidente porque pode ser outorgada em favor de pessoas ou grupo de pessoas que se encontrem na iminência de dano irreparável de seus direitos.

Das Medidas Cautelares estudadas, foram destacadas duas delas expedidas em favor de pessoas que possuíam o *status* de refugiado (Sr. Suresh e o Sr. Benavides) na qual a Comissão solicitava aos Estados a não expulsão de ambos. A importância dada ao princípio do *non-refoulement* nas presentes medidas representa uma contribuição do Sistema Interamericano ao Direito Internacional dos Refugiados.

As Medidas Cautelares também alcançam diretamente aos deslocados internos. Quando são verificadas situações de violações em campos de deslocados e o Estado é impelido a proporcionar a eles a segurança efetiva e a cessação das violações, como analisadas nas Medidas contra o Haiti, Colômbia e México. Quando efetivadas tais medidas, podem ainda prevenir uma situação de nova migração forçada, seja deslocamento ou refúgio.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos possui o potencial de interferir diretamente nas questões de migração forçada por meio dos seus mecanismos. Vislumbra-se que os precedentes descritos possam servir como um instrumento de interferência na política migratória do Estado que foi responsabilizado internacionalmente e pelos demais Estados do continente.

O Brasil faz parte do Sistema interamericano e tem tentado

se submeter, no sentido de utilizar a Convenção Americana como uma referência para mudança de suas legislações internas. Está ainda no processo inicial de construir uma Constituição “Convencionalizada”. No entanto, a construção rumo a um modelo de total subsunção aos instrumentos de proteção aos direitos humanos ainda encontra-se em fase progressiva.

Apesar de o estudo ser direcionado à atuação da Comissão Interamericana, não foram identificados práticas cogentes em desfavor do Brasil no que se refere a este órgão e esta temática. De certo modo tal percepção soa de modo positivo, evidenciando que até o momento o Brasil tem respeitado os princípios e normativas internacionais referente a migração forçada.

É notória a receptividade do Brasil nos últimos tempos aos refugiados. Até dezembro de 2016, contabiliza o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados que foi reconhecido 9.552 pedidos de pessoas em situação de migração forçada advinda de diversos países, Síria, República Democrática do Congo, Paquistão, Palestina, Angola e Venezuela³⁸⁰. Em 2017, este número pode dobrar em razão das graves violações de direitos humanos em países de origem.

Diferentemente de muitos países europeus, o Brasil está colocando em prática o princípio do *non-refoulement*, acolhendo aqueles que estão em iminência de morte ou perseguição em razão de posição política, raça, sexo, etnia etc. Com isso vários questionamentos surgem entre os brasileiros em relação à estrutura do país para receber o estrangeiro, sendo que os de “casa” estão em situações de miserabilidade. Algo a ser pensado.

O que ocorre é que, por mais que um Estado seja soberano na ordem internacional, este Estado tem o dever de se submeter a Tratados e Convenções firmadas em prol de assegurar a eficácia dos Direitos Humanos dos seus cidadãos ou estrangeiros. Por mais que haja uma relativização da soberania em razão desta “submissão” e possível responsabilização deste

380 ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. Solicitação de Refúgio por país de origem. Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/dados-sobre-refugio-no-brasil/>. Acesso em 10 nov. 2017.

Estado pela infringência de Direitos Humanos, o atendimento aos princípios estabelecidos na ordem internacional é inegociável em prol do ser humano, sem distinção.

A submissão aos órgãos de supervisão do Sistema Interamericano se torna necessária para que os países do continente avancem na conscientização do respeito pelos direitos humanos, e conjuntamente, na prevenção e proteção daqueles que se encontra em situação de migração forçada.

Referências

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. *Desplazamiento*: El nuevo reto del siglo XXI. Tendencias Globales 2012. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2013/9180>. Acesso em: 12 nov. 2017.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. *Solicitação de Refúgio por país de origem*. Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/dados-sobre-refugio-no-brasil/>. Acesso em 10 nov. 2017.

AMARAL JUNIOR, Alberto do. *Curso de Direito Internacional Público*. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2011. p. 35.

AZEVEDO, Tupinambá Pinto de. Breves anotações sobre Direitos dos Refugiados. In: *Direito Internacional Penal e a Proteção dos Direitos Humanos*. Org. Tupinamba Pinto de Azevedo. Porto Alegre: Dom Quixote, 2013.

BARRICHELLO, Stefânia Eugenia. A Evolução dos Instrumentos de proteção do Direito Internacional dos Refugiados na América Latina: da Convenção de 51 ao Plano de Ação do México. *Revista Universitas Relações Internacionais*, Brasília, v. 10, n. 1, pp. 35-51, jan\jun 2012. p. 37.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. As três Vertentes da proteção Internacional da pessoa humana: Aproximações ou convergências entre os Direitos Humanos, o Direito Humanitário e o Direito dos Refugiados. In: _____. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Volume I, 2 ed. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1997.

_____. Deslocados e a proteção dos migrantes na legislação internacional dos Direitos Humanos. In: *Caderno de debates Refúgio, Migrações e Cidadania*, v.3, n. 3. Brasília: Instituto de Migrações e Direitos Humanos, 2008.

_____. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Volume II, Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1999.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. MC 259/02 – Detenidos en la base militar de Estados Unidos en Guantánamo – Ampliación. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>. Acesso em: 10 nov. 2014.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. MC52\13 – 567 Famílias Residentes en Grace Village, Haiti. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>. Acesso em: 21 ago 2014.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. RESOLUÇÃO Nº 5/85. Caso nº 7956 (Honduras) 5 de março de 1985. Disponível em: <http://www.cidh.oas.org/annualrep/84.85sp/Honduras7956.htm>. Acesso em: 15 set. 2014.

CONVENÇÃO RELATIVA AO ESTATUTO DOS REFUGIADOS DE 1951. Disponível em: http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em 19 nov. 2017.

D'ALOTTO, Alberto. El Sistema Interamericano de Protección de Los Derechos Humanos y su Contribución a la Protección de los Refugiados en America Latina. In: FRANCO, Leonardo (org.) *El Asilo y La Protección Internacional de los Refugiados en America Latina*. Lanus/ARG: Universidad Nacional/Siglo Veintiuno /ACNUR, 1996, p.159-186.

DABÈNE, Oliver. *América Latina no Século XX*. Tradução: Maria Izabel Mallmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DEL`OLMO, Florisbal de Souza. *Curso de direito internacional público*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

DUPUY, René-Jean. *O Direito Internacional*. Coimbra: Almedina, 1993.

GOODWIN-GIL, Guy S.; MCADAM, Jane. *The refugee in international law*. 3ª edition, New York: Oxford University Press, 2011.

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz: De Jure Belli ac Pacis*. Volume II. Ijuí: Unijuí, 2004.

HANASHIRO, Olaya Sílvia Machado Portella. *O Sistema Interamericano de Proteção aos Direitos Humanos*. São Paulo: Fapesp, 2001.

LAVANCHY, Philippe. *ACNUR e América Latina: Estratégias regionais e soluções aos problemas no continente*. Diretor do Escritório das Américas do ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados) em Genebra, Suíça.

MASSINI, Carlos Espósito. *Imunidad del Estado y Derechos Humanos*. Navarra: Civitas, 2007.

MATTOS, Adherbal Meira. *Direito e Relações Internacionais*. Belém: CESUPA, 2003.

MORIKAWA, Márcia Mieko. *Deslocados Internos: Entre a soberania do Estado e a proteção Internacional dos Direitos do Homem* – uma crítica ao sistema internacional de proteção dos refugiados. Coimbra: Coimbra, 2006.

MOUSSALLI, Michel. La Protección Internacional de los Refugiados. In: *Noveno Curso de Derecho Internacional*. Organizado por El Comité Jurídico Interamericano con La Cooperación de La Secretaría General de La OEA em agosto de 1982. Volumen 1. Washington: Subsecretaría de asuntos Jurídicos, 1983.

OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS. Los derechos económicos, sociales y culturales. Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos. Nueva York y Ginebra: Naciones Unidas, 2004.

OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS. Los derechos de los no ciudadanos. Nueva York y Ginebra: Naciones Unidas, 2006.

PIOVESAN, Flávia. *Temas de Direitos Humanos*. 2ª Ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e Justiça Internacional*. São Paulo: Saraiva, 2007.

RAMOS, André de Carvalho. O Diálogo das Cortes: O Supremo Tribunal Federal e a Corte Interamericana de Direitos Humanos. In: *O STF e o Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Orgs. AMARAL JÚNIOR, Alberto do; JUBILUT, Lílíana Lyra. São Paulo: QuartierLatin, 2009.

RAMOS, Érika Pires. *Refugiados ambientais: em busca de reconhecimento pelo direito internacional*. São Paulo: E.P. Ramos.

SARMENTO, George. *Direitos Humanos: liberdades públicas*,

ações constitucionais, recepção dos tratados internacionais. São Paulo: Saraiva, 2011.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Tradução: Cristina Muracheo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SHAW, Malcolm N. *O Direito Internacional*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Martins Fontes, 2010.

WHITE, Ana Guglielmelli. Um pilar de proteção (aos refugiados): reassentamento solidário da América Latina. In: *Cadernos de Debates Refúgio, Migrações e Cidadania*. V. 7, n. 7. Brasília: Instituto Migrações e Direitos Humanos, 2012.

A denúncia dos efeitos da ditadura militar na literatura indígena contemporânea: notas desde ‘A queda do céu: palavras de um xamã yanomami’³⁸¹

Julie Dorrico

A literatura indígena na contemporaneidade possui um duplo aspecto em sua manifestação que podemos ressaltar: o aspecto político e a expressão. Estas características encontradas na obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* colaboram para a divulgação e a recepção desta literatura emergente realizada *pelos* e *desde* a voz dos próprios indígenas. É dessa maneira que vemos ao mesmo tempo uma expressão estética em *A queda do céu* que apresenta a cultura yanomami em suas especificidades e a denúncia da violência histórica contra os yanomami adveniente dos projetos de ocupação e exploração pelos militares durante o período da ditadura militar.

Considerações Iniciais

A literatura indígena produzida desde os indígenas busca o direito à expressão, mas também, concomitantemente, denunciar a violência histórica contra seus povos. Assim é que podemos encontrar nesse conjunto literário, dos mais diversos autores, tais como Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Olívio Jekupé, Kaká Werá, Márcia Kambeba e Davi Kopenawa, na forma e no sentido, uma expressão muito própria ligada intrinsecamente à cultura. Se a história dos povos indígenas é regada a massacres, remoções, assassinios, espoliações e efetivando como consequência o preconceito e a discriminação nos campos físico e simbólico, agora esses escritores, desde si mesmos, com suas vozes nos livros e meios de comunicação alternativos, denunciam as ações que operaram e operam contra a história e a organização de seus grupos. Eles têm encontrado no livro impresso uma possibilidade de alcançar um público dentro e fora da academia e, desse modo, expressar-se

381 Este projeto é financiado pelo CNPq.

e denunciar as violências física e epistêmica contra si. Fazem-no resistindo e lutando pelo direito à existência e à re-existência frente às elites e discursos que negam suas alteridades, crenças e modos de vida.

Em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* vemos exatamente esse duplo pressuposto, a expressão estética e a denúncia política da violência histórica, na voz do xamã yanomami Davi Kopenawa. Em sua narrativa, conhecemos os projetos realizados brutalmente contra seu povo, planejados durante o período da Ditadura Militar (1964-1985), e as consequências que sofreu e sofre o povo Yanomami desde a execução deles.

Os principais projetos desenvolvimentistas, como a abertura da BR-210, ou Perimetral Norte - PN (1973) no âmbito do Plano de Integração Nacional, o RADAM (1975), o reconhecimento de território e a demarcação de fronteiras realizados em paralelo à abertura da PN, e os projetos de colonização agrícola, inseridos no quadro da Polamazônia (1978-1979), que cooptava colonos para ocupar o Território Federal de Roraima, são os que utilizaremos a título de exemplo das ações negativas empreendidas pelo governo brasileiro contra o povo Yanomami. Tais projetos foram elaborados e postos em prática durante o período da ditadura militar sem calcular os prejuízos aos povos indígenas da região fronteira do Norte Amazônico. O primeiro e o terceiro foram responsáveis pela morte de mulheres, crianças e idosos e pela desestruturação social sentida profundamente pelos Yanomami. O segundo projeto foi responsável pela publicização das jazidas de ouro no território Yanomami e funcionou como frente de atração de garimpeiros. Se o primeiro e o terceiro foram responsáveis pela baixa demográfica da etnia Yanomami, o segundo ainda hoje é um problema recorrente para este povo.

Pensando no tema deste dossiê, *Povos Indígenas e Ditaduras na América Latina*, é que propomos uma reflexão acerca dos efeitos dos projetos do governo brasileiro, durante o período da ditadura militar, executados em território ou nas cercanias do território em que habitava o povo Yanomami, em especial os projetos desenvolvimentistas da década de 1970,

como a abertura da BR-210 ou Perimetral Norte, o Radam e a Polamazônia sem estudo de impacto ou consentimento desse povo. Para tanto, dividiremos este artigo em duas partes: a primeira refere-se a uma revisão teórica do contexto da ditadura militar em relação ao povo Yanomami; e, a segunda trata-se da denúncia realizada pelo próprio xamã, por meio de sua experiência pessoal e coletiva, encontrada na obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Nosso argumento central consiste em defender que via literatura, em todas as formas que ela tem sido apresentada pelos indígenas, os escritores e atores indígenas podem expressar-se, reafirmar a alteridade e denunciar a violência sofrida historicamente na pele e na representação que deles faz a sociedade brasileira. Em outras palavras, os autores indígenas encontram na contemporaneidade, na literatura, o lugar por excelência para enunciação, uma vez que podem fazê-lo desde si mesmos e, com isso, em fazendo por si mesmos, podem protagonizar uma *voz-práxis* carnal, vinculada e pungente que reafirma, valoriza e visibiliza os indígenas na sociedade que constantemente os ignora e acerca deles silencia.

Aditadura militar e os povos indígenas do Brasil: a resistência política via literatura em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*

Zancan (2016) afirma que a literatura indígena possui um sentido muito ligado às práticas sociais dos escritores e suas respectivas etnias, crenças e tradições. Para a autora, “a literatura indígena nasce para recuperar, recompor e reescrever a história por um viés da coletividade” (Zancan, 2016, p. 67). A literatura indígena atualiza, nesse sentido, dados da realidade das múltiplas comunidades existentes no país. Nestas diversas publicações recuperam-se elementos culturais e preservam-se valores e práticas tradicionais, de modo que o indígena pode apresentar ao não indígena sua cultura e o seu valor enquanto diferença. Por meio da publicação de livros, em autoria coletiva e individual, os escritores e sujeitos indígenas divulgam sua expressão cultural, a tradição ancestral, os ritos e as histórias antigas passadas oral e milenarmente de geração em geração; além de encontrarem nesse espaço do papel impresso a

possibilidade de denunciar, metalinguisticamente, a violência histórica da qual foram vítimas. Tal é o caso de escritores como Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Álvaro Tukano, Eliane Potiguara, Kaká Werá, Yaguarê Yamã, Márcia Kambeba e, objeto de nossa atenção nesse texto, Davi Kopenawa Yanomami.

Para Ailton Krenak (*apud* Cohn e Kadiwel, 2017, p. 44), os povos indígenas historicamente foram enquadrados pela colonização, madeireiras e pela própria agência do governo, o SPI – Serviço de Proteção aos Índios, que, pensado inicialmente como órgão de proteção, logo se transformou em um perigoso aparelho de arrendamento de terras, aluguel da mão de obra indígena e assassinio das “lideranças que iam surgindo nesses territórios onde o SPI tinha jurisdição” (Krenak *apud* Cohn e Kadiwel, 2017, p. 44). Krenak reitera que a Comissão Nacional da Verdade acusa o SPI de ter sido conivente com a ditadura e de ter se valido do poder institucional para torturar, explorar e criar milícias com os indígenas sob sua tutela. A partir da experiência coletiva vivenciada em sua etnia, o autor declara:

Como foi o caso, por exemplo, do povo Krenak, que sediou um centro de reeducação, um reformatório para índios. E todas as lideranças indígenas rebeldes que tinha pelo país eram agarradas, levadas como prisioneiras para lá para nossa reserva e eram submetidas a uma disciplina militar. Sendo que uma das ideias que esses tarados queriam fazer era constituir uma guarda rural indígena, com o extrato desses índios torturados virando policiais, para aplicar a ideologia policial deles nas aldeias. Algumas das nossas reservas indígenas, nas décadas de 1970 e 1980 no país, tinham milícias dentro da reserva indígena. E essas milícias eram chefiadas pelo Serviço de Proteção ao Índio, ou pelos caciques que tinham sido

corrompidos por essa política de Estado. Então era ácido puro derramado na nossa cabeça (Krenak *apud* Cohn e Kadiwel, 2017, p. 45).

Este breve relato de Ailton Krenak mostra a atuação da milícia, durante o governo militar, dentro das reservas indígenas e a dura realidade à qual os indígenas foram submetidos. Sem defesa possível, uma vez que, segundo esta liderança, o SPI apoiava a ação dos militares dentro das aldeias, muitas famílias foram obrigadas a migrar e a buscar refúgio em outros estados, como Ailton e sua família, que precisaram mudar de estado para distanciar-se da opressão física e simbólica dentro de seu território.

Pela voz e pela palavra dos próprios indígenas, nos dias de hoje, percebemos que a literatura indígena tem sido um canal para a expressão e também para evidenciar as formas colonizadoras que operaram entre os povos indígenas. Desde a chegada do colonizador europeu, a ditadura militar e a tentativa desenfreada dos ruralistas em cooptar as reservas indígenas para monocultura, o indígena se vê ameaçado no plano físico e no plano imaterial. Para defender-se dessa conjuntura opressiva é que vemos autores indígenas, antes utilizando uma expressão estética predominantemente oral, encontrando na escrita alfabética e na língua portuguesa a condição de possibilidade de crítica e autoafirmação da alteridade. Nesse sentido, a literatura é uma ferramenta de resistência e luta, mas também anúncio da constituição estética das comunidades indígenas no país que veem a escrita como aliada para a promoção do seu protagonismo na contemporaneidade.

É seguindo essa lógica que em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* encontramos esse duplo pressuposto: a expressão estética, ligada à ancestralidade yanomami, e a denúncia histórica dos projetos desenvolvimentistas do governo realizados durante o período da ditadura militar (1964-1985), tais como a abertura da BR-210, ou Perimetral Norte (1973), e a presença para demarcação das fronteiras amazônicas, o projeto RADAM (1975), bem como o projeto de colonização agrícola,

o projeto Polamazônia (1978-1979). Tais projetos aparecem, metalinguisticamente, na voz de Davi que os relata a partir da experiência pessoal e histórica, explicitando quanto e como isso afetou a vida coletiva de sua comunidade, os Yanomami.

De acordo com Ramalho (2008) e Valente (2017), o que a etnologia denomina de modo unívoco como Yanomami significa a existência de quatro grupos subdivididos, com línguas e práticas diversas entre si. Os Sanima, os Ninam (ou Yanam), os Yanomamë (ou Yanomae) e os Yanomami “somam um pouco mais de 20 mil pessoas, ocupando atualmente um território de cerca de 200.000 km² de ambos os lados da fronteira entre a Venezuela e o Brasil” (Ramalho, 2008, p. 7). Para Albert e Milliken (2009), os Yanomami constituem uma sociedade de caçadores-coletores e agricultores de coivara do norte da Amazônia. Ocupam as florestas tropicais no território guianense em cerca de 192 mil km², nos dois lados da fronteira brasileira e venezuelana. Sua população pode ser estimada em aproximadamente 33.100 pessoas. Segundo os autores:

Os Yanomami ocidentais (*Yanõmami*), situados em sua maioria na Venezuela, constituem 59% dessa população, seguidos pelos Yanomami orientais (*Yanomae* ou *Yanomama*), situados em maioria no Brasil, que constituem aproximadamente 21% dela. Os *Sanõma*, majoritários na Venezuela, representam cerca de 17% da etnia, e os *Nimam*, apenas 3% (no Brasil) (Albert e Milliken, 2009, p. 12).

A população brasileira a que pertence Davi Kopenawa Yanomami, nascido no norte da Amazônia brasileira, no alto rio Tootobi (AM), localiza-se, conforme registro de Albert e Milliken (2009, p. 14), na região do Alto Rio Branco (oeste do estado de Roraima) e à margem esquerda do rio Negro (norte do estado do Amazonas). A demarcação deste território no espaço brasileiro foi oficializada em 1991 e homologada em 1992. Albert e Milliken

(2009, p. 14) afirmam que “[...] esse território de 96.650 km² – a Terra Indígena Yanomami – abriga uma grande diversidade de meios naturais, incluindo florestas tropicais densas de terras baixas, bem como florestas e savanas tropicais de altitude”. Os primeiros contatos do povo Yanomami com os não indígenas realizaram-se entre os anos de 1910 e 1940: “tratava-se de coletores de produtos florestais (balata, piaçaba), militares das expedições de delimitação de fronteiras, sertanistas do SPI ou viajantes estrangeiros” (Albert e Milliken, 2009, p. 14). Albert (2015, p. 561) afirma, ainda, que este contato regular ou permanente prosseguiu até a década de 1970, quando os projetos de ocupação da Amazônia da ditadura militar dão novas formas à vida dos Yanomami.

A afirmação dos autores mostra o contato dos militares e sertanistas já no início dos anos 1900. Este contato se revelará bastante nocivo à saúde dos Yanomami e ao modo de vida deste povo, em termos econômicos, sociais, políticos, materiais e normativos. Entre os anos 1940 e 1960, conforme assinalam Albert e Milliken (2009), a abertura de postos do SPI, geralmente para servir de apoio para as missões de demarcação de fronteiras com a Venezuela, e a vinda de missões evangélicas americanas (Novas Tribos do Brasil, Missão Evangélica da Amazônia) e católicas italianas (Salesianos, Consolata) se tornaram permanentes, mas também “porta de entrada de uma série de epidemias letais de doenças infecciosas (sarampo, gripe, coqueluche etc.), a que os Yanomami, até então muito isolados, eram particularmente vulneráveis” (Albert, 2015, p. 560-561). Sobre estas missões na Amazônia, o antropólogo Pierre Clastres (1982) tece algumas considerações:

[...] Com os primeiros instalou-se uma missão salesiana (há três na região, todas à beira do rio) e, junto aos outros, do nosso lado, estabeleceu-se uma família de protestantes ianques. Não me surpreendem, pois já conheci iguais a eles em outros lugares: *fanáticos, embrutecidos, semianalfabetos*. Tanto melhor. É um prazer constatar a extensão

do fracasso evangélico (os salesianos não são mais bem-sucedidos, mas os índios suportam-nos melhor). O líder e o xamã do grupo da margem direita queixam-se do americano, que vive fazendo sermões contra o uso da droga, proclama que os *Hekoura* (espíritos constantemente invocados pelos feiticeiros) não existem e que o chefe deveria abandonar duas de suas três esposas. Amém! “Este sujeito está começando a nos chatear. Ainda este ano vamos reconstruir o *chabuno* bem mais longe, para nos afastarmos dele”. Aprovamos calorosamente. Que tormento para este caipira do Arkansas ouvir todas as noites os xamãs bêbedos de droga dançar e cantar no *chabuno*... Isto lhe prova a existência do diabo (Clastres, 1982, p. 18-19 *grifo meu*).

O contexto yanomami no centenário de 1900, do início ao fim, nesse sentido, é marcado por uma profunda transformação exógena: a presença do SPI (Serviço de Proteção ao Índio, atual FUNAI – Fundação Nacional do Índio) e dos sertanistas e militares para mapeamento e delimitação das terras fronteiriças; a presença das missões com postos de remédios, mas também com frequentes tentativas de evangelização – isto é, nas palavras das próprias lideranças indígenas, de descaracterização, de aculturação (cf.: Tukano, 2017, pp. 16-17) – dos povos indígenas. Além dessas transformações, a década de 1970 traria aos Yanomami projetos geopolíticos que intensificaram o contato deste povo. Conforme Albert e Milliken (2009), os projetos geopolíticos amazônicos dos governos militares submetem esses indígenas a formas de contato mais intensas, sobretudo no oeste do estado (então território federal) de Roraima, local onde as aldeias Yanomami se estabeleciam.

O trecho de 235 quilômetros da estrada Perimetral Norte (BR-210) que começou a ser aberto em 1973, no sudeste do território yanomami, constituinte do Plano de Integração Nacional no governo do general Garrastazu Médici (1969-1974), que buscava uma nova política de controle e povoamento da região do norte da Amazônia, consolidou o contato dos yanomami com os não indígenas e suas formas de colonização e doenças que foram responsáveis pela baixa demográfica desses indígenas. Os autores também listam o projeto Polamazônia– Programa de pólos agropecuários e agrominerais da Amazônia (1978-1979), criado pelo governo do general Ernesto Geisel (1974-1979), que começou a ser implantado como projeto de colonização agrícola no trecho inicial da BR-210 (1978-1979), configurando-se como forma de exploração de um território ocupado e pertencente aos indígenas de Roraima. Em outras palavras, não obstante a existência dos povos indígenas nessas fronteiras, seus modos de vida e cultura, essa existência não fora suficiente para que os militares a mando do governo ditatorial reconsiderassem o grande impacto, podemos dizer hoje, negativo, que causariam a estas comunidades.

Além dos projetos de colonização interna no território yanomami, existem os projetos que deram e dão continuidade às ameaças às comunidades tradicionais situadas nos limites das fronteiras amazônicas. Entre eles podemos citar o projeto Radam (1975), “um inventário sistemático dos recursos naturais da região” (Albert, 2015, p. 561-562), projeto de levantamento de recursos amazônicos que, detectando grandes jazidas de minérios na região yanomami e dando uma grande publicidade a esta descoberta, potencializou a invasão garimpeira agravando a situação desses povos nesta região no fim da década de 1980, especialmente a partir de 1987³⁸². Podemos citar também o Projeto Calha Norte, estabelecido em 1985 pelo governo de José Sarney (1985-1990); este projeto contribuiu em grande medida para a presença dos militares na região amazônica e nos territórios indígenas. Visando a uma maior presença dos militares nas regiões de fronteira, segundo o site da Comissão

382 Cf.: Comissão Pró-Yanomami. Ver Online:

http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/base_ini.htm#est

Pró-Yanomami³⁸³, induziu e induz a graves problemas sociais, como a prostituição, nas populações locais. Existem, atualmente, três Pelotões Especiais de Fronteiras: a PEF de Maturacá, Surucucus e Auaris, e uma quarta está para ser implementada na região de Ericó.

Esses projetos militares resultaram em aberturas de canteiros de obras e a chegada de colonos, trazendo como consequência um grande choque epidemiológico entre os Yanomami, responsável por severas perdas demográficas. A construção da BR-210 neste trecho logo foi abandonada em 1976, deixando “um rastro de degradação sanitária e de desestruturação social perceptível até os dias de hoje, em especial na região do rio Arajani, onde as obras foram iniciadas em 1973” (Albert e Milliken, 2009, p. 15).

Como podemos observar, as consequências desses planos de desenvolvimentos executados pelo governo federal durante o período militar foram graves aos yanomami, sobretudo os projetos e as obras rodoviários que, conforme observa Feitoza (2016), tiveram efeitos catastróficos para esta etnia, entre os quais podemos citar as epidemias que reduziram sua população, o alcoolismo, a prostituição, etc. Sobre esses planos de desenvolvimento, a autora argumenta:

Após todo esse período de interferência do governo no território yanomami, os impactos causados a essa etnia com a abertura da Perimetral Norte não cessaram com a paralisação das obras, nem com a demarcação do território em 1991 que garantiu aos Yanomami o direito sobre uma área de quase 96.650 quilômetros no território de Roraima e Amazonas. A abertura da Perimetral Norte e a confirmação da presença de minérios

383 Cf.: Comissão Pró-Yanomami. Ver Online: http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/base_ini.htm#est

pelo RADAM na área Yanomami causam transtornos até hoje a este grupo indígena com a prática da atividade garimpeira ilegal na região, que continua sendo uma ameaça constante à comunidade yanomami (Feitoza, 2016, p. 55).

Em outras palavras, a presença dos militares na exploração da floresta para abertura de estradas, a convocação dos colonos para ocupação da região e a publicidade das jazidas de minérios na terra yanomami configuram, dão ensejo à tentativa de destruição da cultura, da vida e do povo, em outras palavras, configurou e configura a tentativa de etnocídio dos povos da floresta, uma vez que leva à invasão dos territórios indígenas com toda a violência dali resultante.

Valente (2017), em sua obra *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*, um dos poucos títulos que tratam sobre o tema indígena no contexto da ditadura militar, apresenta o contexto dos indígenas no país a partir de relatos dos sertanistas que atuaram na antiga SPI. Também apresenta as consequências da ditadura militar para os indígenas yanomami. Segundo o autor, pertencia ao plano da ditadura militar integrar o território de Roraima ao restante do país, sem consultar os indígenas daquelas regiões a serem exploradas. Nesse sentido, com vistas a efetivar a BR-210, cujo objetivo era “cruzar a BR-174 a fim de conectar Macapá, a capital do Amapá, ao município de Içana, no norte do Amazonas, a poucos quilômetros da fronteira com a Colômbia” (Valente, 2017, p. 179), duas frentes de trabalho iniciaram a execução do projeto em 1973. A primeira refere-se à turma da empresa Camargo Corrêa que partiu do município de Caracará até Catrimani, onde funcionava a Missão Catrimani, de religiosos católicos. A segunda, sob responsabilidade da empreiteira EIT, partiu de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas e se direcionou para o interior de Roraima. As duas frentes deveriam se encontrar “no rio Paduari, em plena área ocupada pelos Yanomami” (Valente, 2017, p. 179).

Os efeitos dessa exploração foram a propagação de

doenças, mortes e redução demográfica dos yanomami, como afirmamos acima. Segundo a Comissão da Verdade (2014), a própria criação da Funai, no lugar da SPI envolvida com escândalos de corrupção de empresários, empreiteiros e servidores do órgão, foi articulada pelos militares em 1967 para dar assistência e proteção aos indígenas, mas logo se caracterizou por envolver-se com uma política indigenista militarizada e tratada como “questão de segurança nacional nos inúmeros conflitos que se acirraram pelo país” (*Blog Memórias da Ditadura*, s.p)³⁸⁴. Valente (2017, p. 193) conclui, desse modo, que “o governo militar se mostrou incapaz de proteger o território e a integridade dos índios”. Posteriormente essa omissão resultou em uma área invadida por milhares de garimpeiros que permanecem explorando o seu *El Dorado* na floresta amazônica em pleno século XXI.

A denúncia dos efeitos da ditadura militar em “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Na obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), de Davi Kopenawa, o xamã yanomami, e Bruce Albert, o antropólogo francês, vemos a trajetória de vida, de luta e de resistência de Davi Kopenawa através da narrativa da experiência pessoal que está diretamente imbricada ao percurso ancestral e histórico de seu povo. Esta narrativa é um compósito de depoimento, testemunho, memória, profecia e (auto)biografia singular do sujeito indígena que, ao mesmo tempo em que narra sua história pessoal, faz questão de enfatizar que ela está inextricavelmente imbricada ao destino coletivo de seu povo. Nesse sentido, a história pessoal, o sujeito Davi e sua trajetória histórica, o ‘eu’, e o destino coletivo, o sujeito aldeia/comunidade/coletividade e as crenças nos pilares da tradição, o ‘nós’, constituem a expressão estética e literária dessa obra.

É através dessa expressão que Davi Kopenawa nos

384 Cf.: Memórias da Ditadura. Parte: Violências contra os indígenas na ditadura:

<http://memoriasdaditadura.org.br/indigenas/index.html>

apresenta uma antropologia-ontologia própria ao seu povo que, erigindo-se em crenças e práticas extraocidentais, possui formas de expressar-se esteticamente com suas particularidades culturais:

Todos os hóspedes e constituintes dessa “terra-floresta” são dotados de uma “imagem essencial” (*tupë*) que os xamãs podem “fazer descer” (*ithomãi,-*) sob a forma de espíritos auxiliares (*xapi,-ripë*) responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração da caça, fertilidade de plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...). Para Davi, portanto, “proteger a floresta” ou “demarcar a terra” não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto “seres humanos” (*yanomae thëpë*). Neste sentido, a atividade dos garimpeiros representa uma subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade estabelecida por Omamë, o demiurgo yanomami, após o ciclo de transformações descontroladas dos ancestrais animais da primeira humanidade (*yaroripë*) (Albert, 1995, p. 10).

É por meio desse discurso étnico referenciado na cosmologia yanomami que o xamã Kopenawa denuncia, metalinguisticamente, as investidas do governo durante a ditadura militar contra o seu povo. Desde si mesmo, o xamã

yanomami, através de sua voz, denuncia os efeitos graves dos projetos desenvolvimentistas do governo e enfatiza que as propostas e execuções realizadas pelo estado, não consideraram a existência desses povos nas regiões fronteiriças do Norte, afetando diretamente o modo de vida, a cultura e a existência dos yanomami no país. Ressaltamos que o próprio relatório desenvolvido pela Comissão Nacional da Verdade – CNV (2014) – intitulado *Violações de direitos humanos dos povos indígenas* reconhece que a violência contra os povos indígenas são sistêmicas e sistemáticas, uma vez que “resultam diretamente de políticas estruturais de Estados, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões” (CNV, 2014, p. 204). O lugar de enunciação de Davi, portanto, no livro impresso, permite-lhe denunciar essa violência sistêmica-sistemática do Estado para com os povos indígenas, sobretudo no que se refere aos Yanomami, e reivindicar direitos postos em cheque pela exploração de madeireiros, garimpeiros e ruralistas e fazendeiros nos dias de hoje. *A queda do céu* é o lugar de expressão e resistência do qual se vale o xamã para evocar atenção dos não indígenas e dos indígenas para a importância da ancestralidade e da tradição. Conforme a citação a seguir, podemos observar que a chegada dos brancos, inicialmente como visitantes, logo se tornou ocupação permanente:

[...] Chegaram como visitantes! Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de *Omama*. Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram

aqui muito numerosos. Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes de todas essas coisas (Kopenawa e Albert, 2015, p. 253).

Na passagem acima, Davi Kopenawa constata que o contato com o 'branco' se deu de modo furtivo, tornando-se constante nas cercanias de sua comunidade até efetivar-se a exploração da floresta para a abertura da Perimetral Norte. A instalação das missões, evangélicas e católicas teve como meta a catequização e a evangelização dos yanomami, apesar do universo cosmológico yanomami ser constantemente celebrado em rituais como formas de crenças vivas e bem delimitadas, caracterizada pela tradição ancestral passada oralmente de geração em geração. Sobre a presença das missões em seu espaço, Davi afirma:

Quando eu era criança, os missionários quiseram a todo custo me fazer conhecer *Teosi*. Não esqueço essa época da missão Tootobi. Às vezes me lembro de tudo. Então digo a mim mesmo que *Teosi* talvez exista, como aqueles brancos tanto insistiam. Não sei. Mas, em todo caso, tenho certeza há muito tempo de não querer mais ouvir suas palavras. Os missionários já nos enganaram o suficiente naquele tempo! Cansei de ouvi-los dizer: “*Sesusi* vai chegar! Vai descer até vocês! Chegará em breve!”. Mas o tempo passou e eu ainda não vi nada! Então fiquei farto de escutar essas mentiras. Os xamãs por acaso ficam repetindo essas coisas à toa, sem parar? Não: bebem o pó de *yãkoana*

e logo fazem descer a imagem de seus espíritos. E só. Por isso quando me tornei adulto, decidi fazer dançar os *xapiri* como os antigos faziam no tempo da minha infância (Kopenawa e Albert, 2015, p. 275).

As convicções de Davi são questionadas ante a forte tentativa de conversão à religião ocidentalizada que as missões levaram às aldeias, mas são desconsideradas por ele quando percebe que é a partir de sua ancestralidade que ele conseguirá resistir às tentativas de colonização de seu território e *tornar-se pleno enquanto ser humano, enquanto comunidade humana*. O capítulo 13 da obra, intitulado *O tempo da estrada*, narra a experiência pessoal do xamã no contato com os militares na construção da Perimetral Norte:

Depois de curado da tuberculose, voltei para junto dos meus e retomei minha vida na floresta. Então o tempo foi passando até que um dia Chico, o antigo missionário que eu tinha encontrado no hospital de Manaus, apareceu de novo em Tootobi para um trabalho da Funai. Tinha subido o rio até nossa casa para recrutar gente para ajudá-lo. Queria fazer contato com Yanomami que nunca tinham visto brancos, no alto rio Catrimani, numa floresta distante e sem caminhos. Era um trabalho para a Funai, pois, naquela época, os brancos tinham decidido abrir uma estrada na nossa terra. Contudo, essas gentes que Chico buscava eram para nós inimigos e mal os conhecíamos (Kopenawa e Albert, 2015, p. 292).

A chegada dos militares no território Yanomami não

causou a desconfiança necessária para que eles resistissem às tentativas da abertura da estrada, sobretudo porque elas não passavam dentro da terra indígena yanomami. A mesma sorte não se deu, porém, para os Waimiri-Atroari que, insurgindo-se por meio de vários enfrentamentos, tentaram resistir a essa exploração:

As palavras a respeito da estrada que eu conseguia compreender naquele tempo me assustavam também por uma outra razão além das doenças. Eu tinha ouvido gente da Funai contar que, para abrir o trecho que liga Manaus a Boa Vista, os soldados tinha atirado nos Waimiri-Atroari e jogado bombas em sua floresta. Eles eram guerreiros valorosos. Não queriam que a estrada atravessasse suas terras. Atacaram os postos da Funai para que os brancos não entrassem onde eles viviam. Foi isso que deixou os militares enfurecidos. Ouvindo essa história comecei a temer que os soldados resolvessem nos tratar do mesmo jeito! Porém, por sorte, isso nunca aconteceu. Muitos foram, porém, as mulheres, crianças e velhos que morreram entre nós por causa da estrada. Não foram mortos pelos soldados, é verdade. Mas foram as fumaças de epidemias trazidas pelos operários que os devoraram (Kopenawa e Albert, 2015, p. 306).

Segundo Davi, “os homens do governo não os reuniram para ouvir a voz deles” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 306). Nem o governo, nem a Funai explicaram a situação da abertura da estrada. Tampouco como ela afetaria a vida em comunidade dos povos yanomami. Se a Perimetral Norte não cortou diretamente a terra indígena yanomami, ela trouxe consequências negativas

aos indígenas yanomami, como as doenças e as mortes pelas fumaças das máquinas, tratores e caminhões, referidas por Davi como *fumaça de metal*, que eram prejudiciais aos indígenas:

De modo que, certo dia, as máquinas chegaram à floresta sem que nenhuma palavra as tivesse precedido. Então, nossos grandes homens, mantidos na ignorância, não se mostraram hostis com os brancos da estrada. Nem os do rio Arajani, nem os do Catrimani, do Mapulaú ou do Aracá disseram nada. Pensaram que, acontecesse o que acontecesse, a floresta nunca iria desaparecer e continuariam vivendo nela como sempre tinham feito. Pensaram também que poderiam conseguir muito alimento e mercadorias dos brancos. Sabiam que o pessoal da estrada jogava essas coisas de seus aviões e distribuía tudo generosamente. Ignoravam completamente as verdadeiras intenções dos brancos. E eu, no Mapulaú, era jovem demais para convencê-los da ameaça que pairava sobre eles. Então, desci o rio para Manaus sozinho, guardando no peito minha preocupação e minha tristeza (Kopenawa e Albert, 2015, p. 306-307).

Esta *fumaça de metal* a que se refere Davi trata-se da fumaça das máquinas e dos motores, que ele chama de fumaça de epidemia por ser responsável pela morte de seus parentes. Segundo ele, “Nós somos outros. Nossa carne não tem marcas de vacina e não temos remédio contra as epidemias *xawara*” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 310). Ao respirarem esta fumaça das máquinas os indígenas se intoxicavam e iam à óbito: “Essas

fumaças de epidemia têm um cheiro ruim que cortou o sopro de vida deles. Desde que as respiraram, morreram todos, uns após os outros” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 310). Além dos problemas respiratórios, os yanomami enfrentavam outras formas de morte em consequência da abertura da Perimetral Norte. Conforme argumenta a Comissão Nacional da Verdade (2014), o despreparo deste e dos demais povos nas regiões que os picos de estrada seriam abertos, além da omissão do órgão indigenista, teve como consequências:

diversas epidemias de alta letalidade, como sarampo, gripe e malária, caxumba, tuberculose, além da contaminação por DSTs, eclodiram entre os yanomami, vitimando, já no primeiro ano da construção da estrada, cerca de 22% da população de quatro aldeias. Dois anos depois, mais 50% dos habitantes de outras quatro comunidades na área de influência da estrada sucumbiram a uma epidemia de sarampo (CNV, 2014, p. 232).

O relato dessa situação, realizado desde a experiência de Davi, comprovada e documentada pela CNV, mostra que a denúncia dessa violência sistêmica e estatal contra os povos indígenas deve ser publicizada como condição para que ela não se repita novamente. O enfrentamento político via literatura encontra espaço para ser reconhecido pela sociedade de modo geral. O depoimento dado por Davi Kopenawa à Comissão Nacional da Verdade (2014) explicita quão necessária é sua militância para a proteção de seu povo, posto que o reconhecimento das catástrofes contra os povos indígenas pode não configurar-se como prioridade instantânea do governo federal, devendo encontrar respaldo, apoio e estímulo em movimentos e iniciativas da sociedade civil, o que justifica a necessidade de publicização da causa-questão indígena:

Eu não sabia que o governo ia fazer estradas aqui. Autoridade não avisou antes de destruir nosso meio ambiente, antes de matar nosso povo. [...] A Funai, que era pra nos proteger, não nos ajudou nem avisou dos perigos. Hoje estamos reclamando. Só agora está acontecendo, em 2013, que vocês vieram aqui pedir pra gente contar a história. Quero dizer: eu não quero morrer mais uma vez (CNV, 2014, p. 234).

A literatura de Davi Kopenawa, desse modo, para além da expressão estética que manifesta a cultura Yanomami, tem um sentido ativista e militante em defesa dos direitos de sua comunidade. As palavras impressas no livro *A queda do céu, nessa pele de papel*, conforme termo utilizado por Davi Kopenawa, alcança o leitor não indígena pela leitura da escrita alfabética. Pela cultura da leitura, forma por excelência dominante de captação de conhecimento, os leitores não indígenas podem conhecer outras formas de expressão e “quem sabe assim finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?” (Kopenawa e Albert, 2015, p. 66).

Desde a exploração da floresta pelos tratores e máquinas com as fumaças que os indígenas yanomami nunca tinham inalado até a corrida do ouro e os projetos de colonização agrícola, os yanomami são vítimas da exploração colonizadora do estado sobre seu território. Tal exploração, contudo, não passa despercebida na literatura indígena contemporânea, uma vez que são enunciadas pela experiência da dor, pela voz-práxis indígena em todas as suas formas de narrativas, seja na prosa, ficção, contação de histórias antigas, depoimentos pessoais e coletivos, testemunhos e memórias, seja na forma da poesia.

Conclusão

É consenso entre os teóricos que os projetos desenvolvimentistas do governo durante o período da ditadura

militar configuraram-se como ameaça direta aos modos de vida do povo yanomami. Nilsson (2008, p. 28) argumenta que a Perimetral Norte provocou uma série de epidemias, diminuindo a população de vários grupos por onde ela incidiu. Desse modo, fica fácil perceber que os órgãos criados para dar assistência e proteger os povos indígenas, os já aldeados e os isolados, como o antigo SPI e a atual Funai se mostraram ineficazes em sua função atendendo diretamente políticas dos governos em vigência.

A expressão indígena em suas diversas formas, prosa ou poesia, e os escritores nos diversos modos de expressar-se, em termos de depoimento, memória, testemunho, profecia, autobiografia, têm na literatura indígena a ferramenta de resistência e podem, por meio dela, reivindicar o direito à vida e à existência. Essa reivindicação que podemos ver na narrativa de Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, é resistência e resistente, pois reafirma o direito ao tempo presente e ao espaço simbólico na sociedade da qual faz parte, mas que historicamente foi marginalizada por não acessar a escrita alfabética. A literatura indígena com suas especificidades deve também ser pensada em sua própria expressão, uma vez que ela diverge das concepções ocidentalizadas e canônicas estabelecidas pela episteme eurocêntrica. Por ter uma forte associação com a oralidade e a ancestralidade devemos ver nela sua própria expressão porque, se não a compararmos com outras formas dominantes de saber, poderemos reconhecer nela o sentido que ela quer exprimir.

Referências

ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: *Série Antropologia*, n. 174, p. 1-33, Universidade de Brasília, Brasília, 1995.

_____. “Os Yanomami no Brasil”. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. *Urihi A: a terra-floresta Yanomami*. Colaboração de Gale Goodwin Gomez. São Paulo: Instituto Socioambiental; Paris, Fr: IRD: Institut de Recherche pour le Développement, 2009.

COHN, Sérgio; KADIWEL, Idjahure. *Ailton Krenak*. Coleção Tembetá, Rio de Janeiro, 2017.

FEITOZA, Sâmela Kalyne Araújo. A rodovia Perimetral Norte: objetivos e impactos da sua construção no Território Federal de Roraima (1970-1982). Dissertação (66f), Universidade Federal de Roraima, Curso de História. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/Monografia%20Smella%20Fim%20.pdf>
Acesso em 25 de janeiro de 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. “Organização Indígena Yanomami: das ameaças ao seu território à representação política numa sociedade sem Estado”. In: *Agrária*, n. 9, p. 25-

43, São Paulo, 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/144-280-1-SM.pdf> Acesso em 24 de janeiro de 2018.

RAMALHO, Moisés. Os Yanomami e a morte. Dissertação (168f). Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2008. Disponível em: file:///C:/Users/User/Downloads/MOISES_RAMALHO.pdf Acesso em 26 de janeiro de 2018.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas*: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ZANCAN, Marcia Rejane Kristiuk. “A literatura canônica e a voz do indígena”. In: *Litterata*, vol. 6/2, jul-dez, ISSN 2237-0781, p. 59-70, Ilhéus, 2016.

Sites Consultados:

Comissão Pró-Yanomami:

http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/base_ini.htm#est Acesso em 25 de janeiro de 2018.

Desenvolvimento sustentável: compatibilização do meio ambiente, economia e a dignidade da pessoa humana

Adriana Vieira da Costa
Thais Bernardes Maganhini

1. Mandado de otimização – princípio da dignidade da pessoa humana

As transformações sociais ocorridas nas sociedades atingem diretamente o Direito, isto é, quaisquer mudanças de comportamento, de pensamento influenciam o mundo jurídico.

Tratar de um assunto tão relevante, como o é os direitos humanos, não é tarefa fácil, tendo em vista suas inúmeras implicações no cotidiano das pessoas, além de que os direitos humanos se relacionam de forma direta com a dignidade da pessoa humana.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948, protege e asseguram direitos a todos os seres humanos, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição, em face de que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo. Assim, pode-se considerar o princípio da dignidade da pessoa humana, como um metaprincípio; estes como modais deonticos, dentro da Constituição Federal.

Mudanças no âmbito da estrutura do Estado, dos modelos econômicos liberais, sociais e neoliberais contribuíram decisivamente para a busca de um desenvolvimento econômico que visasse de forma mínima à preservação do princípio da dignidade da pessoa humana.

Desse modo, foram criadas ideologias de intervenção do Estado, visando a preservação dos princípios constitucionais econômicos e ambientais, em busca de efetivar-se o Estado Democrático de Direito e a República Federativa do Brasil.

Tendo em vista a busca pelo crescimento econômico de modelo capitalista não intervencionista, gerou-se um desenfreado aumento da degradação ambiental, isto é, pregou-se uma economia que visava somente o lucro, mesmo que de forma canibalesca, esquecendo-se de preservar os direitos sociais dos indivíduos, bem como o meio em que os seres humanos se desenvolvem.

A Constituição da República Federativa do Brasil estabelece, nos Arts. 3º e 4º os objetivos fundamentais da ordem constitucional que objetiva a construção de uma sociedade livre, justa, solidária e igualitária, pois com a igualdade conseguirá obter a erradicação da pobreza e a redução das desigualdades sociais, além de conseguir a promoção do bem para todos. E, ao alcançar esses pontos conseguirá obter uma dignidade plena para todos os indivíduos.

O princípio da dignidade da pessoa humana encontra-se assentado em vários artigos, no decorrer de todo Texto Constitucional, demonstrando que o Poder Constituinte, voltado para os valores trazidos do seio da sociedade, já que afinal, o legislador representa o povo, por meio do sufrágio universal, interagindo com essa sociedade, contribui para a constante manutenção do sistema jurídico, aberto e sempre pronto para receber os valores sociais, transformando-os em regras e princípios.

A dignidade da pessoa humana é uma qualidade intrínseca e inerente do ser humano, sendo, portanto, irrenunciável e inalienável, na medida em que constitui elemento que qualifica a própria pessoa humana. Sendo assim, não há como a pessoa se desfazer dessa qualidade, em face de ser a mesma a ela intrínseca.

Ingo Wolfgang Sarlet também se filia ao entendimento que a dignidade seja inerente ao ser humano, dissociado, portanto, das ocorrências externas. Além disso, como já visto, não se deve olvidar que a dignidade independe das circunstâncias concretas, sendo algo inerente a toda e qualquer pessoa humana, de

sorte que todos – mesmo o maior dos criminosos são iguais em dignidade. Aliás, não é outro o entendimento que subjaz ao art.1º da Declaração Universal da ONU (1948), segundo o qual ‘todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos’. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito e fraternidade³⁸⁵. (grifo do autor).

Há, ainda, o entendimento de que a dignidade da pessoa humana não seja considerada somente como algo inerente à ela, em face da existência de um sentido cultural, por ser decorrência do trabalho de diversas gerações, sendo assim, pertencente à humanidade como um todo. Em face desse entendimento, a dignidade da pessoa humana passa a

A dignidade deve ser considerada em sua universalidade, pois todos são iguais em direito (como se verifica da Declaração Universal dos Direitos Humanos) não devendo deixar de levar em conta, todavia as diferenças existentes entre os homens, pois “a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos os mesmo, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.”³⁸⁶

Para, que se possa compreender, efetivamente e, facilmente, o que seriam os direitos humanos, é suficiente mencionar que tais direitos correspondem a necessidades essenciais da pessoa humana. Trata-se daquelas necessidades que são iguais para todas as pessoas e que, portanto, devem ser atendidas para que a pessoa possa viver com dignidade. Dessa maneira, tem-se como exemplo principal, que a vida é um direito humano fundamental, porque sem ela a pessoa não existe. E, por tal fato, a preservação da vida é uma necessidade de todos os seres humanos. É claro, todavia, que a vida não é o único direito fundamental, podendo citar, ainda, outras necessidades essenciais (para que a pessoa viva com dignidade), como a alimentação, a saúde, a moradia, a educação, por exemplo. ³⁸⁷

385 SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Advogado, 1998, p.104.

386 ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 16.

387 **O que são Direitos humanos?** Direitos Humanos: Noção e significado.

Nelson Nery Junior e Rosa Maria de Andrade Nery, ao comentarem o referido Art. 1º, no tocante à dignidade da pessoa humana, apontam que este princípio é fundamento axiológico do próprio Direito, sendo primordial a proteção do ser humano, o qual é sujeito e, nunca objeto de Direito. Trazem, como embasamento para a análise, trechos de outros autores, como do Papa João Paulo II; tendo apontado que:

Os valores fundamentais encartados na estrutura político-jurídica da Carta Magna, refletem-se em princípios gerais de direito quando informam seus elementos e privilegiam a realidade fundamental do fenômeno jurídico que é a consideração primordial e fundamental de que o homem é sujeito de direito e, nunca, objeto de direito. Esse reconhecimento principiológico se alicerça em valor fundamental para o exercício de qualquer elaboração jurídica; está no cerne daquilo que a Ciência do Direito experimentou de mais especial; está naquilo que o conhecimento jus-filosófico buscou com mais entusiasmo e vitalidade: é a mais importante consideração jus-filosófica do conhecimento científico do Direito. É o fundamento axiológico do Direito; é a razão de ser da proteção fundamental da pessoa e, por conseguinte, da humanidade do ser e da *responsabilidade que cada homem tem pelo outro* (João Paulo II, *Evangelium Vitae*, Edições Paulinas, 1995, p. 22). Por isso se diz que a justiça como valor é o

núcleo central da axiologia jurídica (Antonio Hernandez Gil, *Conceptos Jurídicos Fundamentales*, Obras Completas, v. I, Madrid, Escalpa Calpe, 1987, p. 44) e a marca desse valor fundamental de justiça o homem, princípio de razão de todo o Direito.³⁸⁸ (grifo do autor)

Ressaltam, ainda, referidos autores que o princípio da dignidade da pessoa humana é o princípio fundamental do Direito, sendo o mais importante; o primeiro. Esse princípio é a razão de ser do próprio Direito, sendo que se bastaria para organizar de forma estruturada todo o ordenamento jurídico. Além disso, ao se comprometer com a dignidade da pessoa humana, o Estado brasileiro se compromete também, com a vida e com a liberdade de todo ser.

Isso se justifica porque os direitos humanos se desdobram na sua conceituação e magnitude, como se verifica com os direitos individuais, sociais, coletivos e difusos; e, primordialmente, se universalizam, porque “sua natureza e projeção transcendem fronteiras geográficas e sistemas de governo, ideologias e teorias econômicas. Situam-se acima de tudo.”³⁸⁹

Assim, é papel do Estado, como um todo, orientar-se de modo a preservar a dignidade do indivíduo, assim como, a dar condições para que a dignidade possa ser efetivada. A dignidade encontra-se emoldurada pelo senso de justiça, devendo, portanto, ser sempre adotada pelo operador do direito.

José Afonso da Silva pondera que a dignidade da pessoa humana encontra-se arraigada no seio da sociedade,

388 NERY JUNIOR, Nelson; NERY, Rosa Maria Andrade. **Constituição Federal comentada e legislação constitucional**: De acordo com as recentes Emendas Constitucionais. atual. até 10.04.2006, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006, p. 118.

389 GARCIA, Maria. **Limites da ciência**: a dignidade da pessoa humana – a ética da responsabilidade. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004, p. 140.

sendo que, portanto, não se trata de uma criação constitucional. A Constituição busca os valores da sociedade e os eleva ao patamar constitucional, tornando-os – aqui neste caso o princípio da dignidade da pessoa humana – valores que servirão de vetor para a mesma sociedade e para o Estado, como um todo, ou seja, valores absolutos que não permitem a flexibilização dos mesmos.

[...] *a dignidade da pessoa humana*, não é uma criação constitucional, pois ela é um desses conceitos *a priori*, um dado preexistente a toda experiência especulativa, tal como a própria pessoa humana. A Constituição, reconhecendo a sua existência e a sua eminência, transformou-a num valor supremo da ordem jurídica, quando a declara como um dos *fundamentos* da República Federativa do Brasil constituída num Estado Democrático de Direito.

[...] Em conclusão, a dignidade pessoa humana constitui um valor que atrai a realidade dos direitos fundamentais do homem, em todas as suas dimensões, e, como, a democracia é o único regime político capaz de propiciar a efetividade desses direitos, o que significa dignificar o homem, é ela que se revela como o seu valor supremo, o valor que a dimensiona e a humaniza.³⁹⁰ (grifo do autor).

A constitucionalização da dignidade da pessoa humana e a elevação deste princípio a fundamento da própria República,

390 SILVA, José Afonso da. **A dignidade da pessoa humana como valor supremo da Democracia**, *in*, Revista de Direito Administrativo, São Paulo: Revista dos Tribunais, n.212, abr/jun. 1998, p. 91.

impedem a degradação do homem, na hipótese de sua conversão em mero objeto do Estado, sendo que referido princípio trouxe consequências importantes: o reconhecimento da igualdade entre os homens; a consagração da autonomia dos indivíduos; a observância e proteção de seus direitos inalienáveis e a necessidade de ação para garantia de condições mínimas de vida, a fim de que essa vida possa ser vivida de forma plena, “evitando-se abusos e lesões aos direitos, que, caso venham a ocorrer, deverão ser sanados através da intervenção do Estado.”³⁹¹

Depreende-se, portanto, que somente haverá a observância da dignidade da pessoa humana, se forem asseguradas condições mínimas para uma existência digna e um meio ambiente ecologicamente equilibrado para as presentes e futuras gerações.

2. Meio ambiente como direito fundamental

O reconhecimento do direito a um meio ambiente saudável é uma necessidade do próprio direito à sobrevivência humana, uma vez que, na inexistência de condições ambientais satisfatórias, e sem os recursos naturais produzidos pelo meio, torna-se impossível a manutenção da vida humana na Terra.

Além disso, segundo os critérios substanciais de vida e liberdade, para o gozo dos direitos humanos é necessário não apenas estar vivo, mas dispor de condições dignas de vida num ambiente saudável. A implementação do meio ambiente equilibrado faz-se, portanto, imprescindível para o gozo dos demais direitos humanos.

A Declaração de Estocolmo, em 1972, que foi o marco inicial do Direito Ambiental, reconheceu o meio ambiente ecologicamente equilibrado como um direito fundamental entre os direitos sociais do homem, com sua característica de

391 COELHO, Lilian Dias. **O processo como instrumento de efetividade do princípio da dignidade humana**: acesso à justiça e duração razoável do processo. *in* DELGADO, Ana Paula; CUNHA, Maria Lourdes da. **Estudos de Direitos humanos**: Ensaios interdisciplinares. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006, p. 65.

direitos a serem realizados e não perturbados. José Afonso da Silva descreve que:

O que é importante – escrevemos de outra feita – é que se tenha a consciência de que o direito à vida, como matriz de todos os demais direitos fundamentais do Homem, é que há de orientar todas as formas de atuação no campo da tutela do meio ambiente. [...] a tutela da qualidade do meio ambiente é instrumental no sentido de que, através dela, o que se protege é um valor maior: *qualidade de vida*.³⁹²

Já a Lei n.º 6.938/1981, que instituiu a Política Nacional do Meio Ambiente, foi a primeira a tratar de tal matéria no ordenamento pátrio. Todavia, a referida lei ficou esquecida até o advento da Constituição Federal de 1988, que trouxe em seu âmago dispositivos ambientais.

A Constituição Federal de 1988 estabeleceu em seu Título VIII, Capítulo VI, Art. 225, que “**Todos** têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. Desta forma, criando a existência de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, estabeleceu-se parâmetros constitucionais, ou seja, critérios fundamentais destinados à sua aplicação como direito fundamental, e incumbindo ao Poder Público dar-lhe efetividade através da vedação às práticas que coloquem em risco a ecologia.

O art. 225 da Constituição Federal traz expressamente dentro do capítulo destinado aos direitos sociais, a importância do meio ambiente ecologicamente equilibrado para as

392 SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 13. ed. São Paulo: Malheiros, 1997, p. 67.

presentes e futuras gerações. Mesmo que o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado não esteja previsto no rol dos direitos fundamentais, ele não perde sua característica fundamental, pois está relacionado com a vida humana. Além disso, ganhou maior proporção quando foi reconhecido pelo Supremo Tribunal Federal como direito de terceira geração, que abrange a todos sem distinção.

O direito fundamental ao meio ambiente saudável mostra com clareza a superação dos ideais individualistas, característica da sociedade contemporânea, a qual passou a ser expressamente consagrada na Constituição Federal de inúmeros países, dando margem ao desenvolvimento do que se denomina Estados Ambientais, representados pelo modelo estatal pós-social, que toma realmente por fundamento a busca do desenvolvimento sustentável.

A relação homem com seu meio ambiente foi sempre uma termodependência, pois primeiro era a natureza quem atormentava os primeiros seres humanos, agora são os cidadãos que destroem o meio ambiente. Devido ao fato de os limites ambientais estarem sendo ultrapassados, o meio ambiente começou a dar sua resposta a esta agressão, como por exemplo, as tempestades ácidas, terremotos e furacões como o Katrina e o Tsunami. Desta forma, muitas famílias perderam seus lares, seus pertences e até a vida de entes queridos com estas tragédias ambientais.

A educação ambiental deve ser priorizada principalmente no âmbito municipal, em virtude de ser o local onde o homem nasce e adoece, ou seja, é o lugar primordial para que o ser humano busque uma melhor qualidade de vida, compatibilizando-se com o seu necessário desenvolvimento econômico.

Assim, o Estado deve, juntamente com a sociedade, implementar políticas públicas que possam desenvolver o meio ambiente juntamente com a economia, de modo que ocorra a melhoria na qualidade de vida dos cidadãos, respeitando assim o fundamento contido no art. 1º, III, da Constituição Federal.

3. Da ordem econômica ambiental

Inserido no Art. 170, inciso VI, da Constituição Federal, o princípio da defesa do meio ambiente está protegido também no Art. 225 da Constituição Federal e na Lei 6.938/81, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente “A Política Nacional do Meio Ambiente tem por objetivo a preservação, a melhoria e recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, visando assegurar, no País, condições de desenvolvimento sócio econômico, aos interessados da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida [...]”.³⁹³ A defesa do meio ambiente é um dos meios mais importantes para resguardar a qualidade de vida do ser humano, garantindo o princípio da dignidade da pessoa humana. Entretanto, para que ocorra o crescimento da qualidade de vida é necessária a compatibilização do desenvolvimento econômico e o meio ambiente; desta conjunção nasceu o desenvolvimento sustentável.

O legislador ao instituir o Art. 170, inciso VI, da Constituição Federal, buscou proteger o desenvolvimento econômico saudável, isto é, um desenvolvimento que não pode, a qualquer custo, degradar o meio ambiente para alcançar o lucro, mas sim encontrar um ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento econômico e o meio ambiente.

O princípio da defesa do meio ambiente não pode ser caracterizado como absoluto, em detrimento a outros princípios fundamentais como o da livre iniciativa e o desenvolvimento econômico. Portanto, deverá ocorrer uma harmonização de princípios, para buscar um desenvolvimento econômico equilibrado com o meio ambiente, gerando qualidade de vida para futuras gerações.

Assim, a defesa do meio ambiente proporciona uma mudança de paradigma na atividade econômica. Caso contrário, não existirão mais recursos naturais para o desenvolvimento econômico acontecer.

A defesa do meio ambiente impõe uma modificação do modo de desenvolvimento

393 Lei 6.938/81 que dispõe sobre Política Nacional do Meio Ambiente.

da atividade econômica, como esta tem ocorrido na ideologia dominante. A economia de mercado agora a lei da oferta e da procura e cuja lucratividade está associada a mais consumo e a mais produção, oculta a inverídica pressuposição de uma inesgotabilidade dos recursos naturais [...]. Os recursos da natureza e a própria natureza não devem ser visto apenas como fonte de lucro, mas sim como fonte de onde toda a vida brota.³⁹⁴

Desta forma, os agentes econômicos deveriam investir cada vez mais em estudos de tecnologias limpas, para fabricação do seu produto através de “mudança no estado técnico e na organização social”³⁹⁵ de suas empresas, para conciliarem as limitações dos recursos naturais e o crescimento econômico.

Ademais, o Estado pode intervir na ordem econômica quando esta for utilizada de forma contrária aos interesses ambientais, através de repressão ou incentivos no desenvolvimento econômico - ambiental.

Desta forma, necessária se faz a intervenção do Estado para regular e normatizar os efeitos de uma economia desenfreada, utilizando-se para tanto, da intervenção direta e indireta do Estado, através da economia, para induzir ações voltadas às políticas públicas de proteção ao meio ambiente e aos direitos sociais.

4. Intervenção estatal na ordem econômica

Nos modelos de Estado, percebe-se que sempre

394 PETTER, LAFAYETE JOSUÉ. **Princípios Constitucionais da Ordem Econômica**. O significado e o alcance do art. 170 da Constituição Federal, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005, p.244.

395 DERANI, Cristiane. **Direito Ambiental Econômico**. 2ed. São Paulo: Max Limonad, 2001, p. 237.

ocorrerá uma Intervenção do Estado, seja em grau maior ou menor. Ainda nos dias atuais, resta saber de que modo o Estado intervém na economia. Assim descreve Luis S. Cabral de Moncada: “[...] desde sempre existiram formas de intervenção na economia por parte do estado, embora qualitativa e quantitativa diferentes das que são característica do estado de direito social dos nossos dias”.³⁹⁶

Eros Roberto Grau³⁹⁷, a atuação do Estado no domínio econômico esquematiza-se da seguinte forma: “a intervenção **no** domínio econômico que é a presenciada, sob a forma de participação ou absorção; e a intervenção **sobre** o domínio econômico, cuja manifestação acontece, através das normas de direção e indução”.

A intervenção do Estado **no** domínio econômico realiza-se por absorção, quando a desenvolve por monopólios, retendo para si um determinado segmento da economia, em caráter exclusivo. Já a realizada por participação, dá margem a que o Estado se nivele ao particular e, em nível de igualdade, possa atuar concorrentemente com o mercado. Assim, o Estado atuará na ordem econômica em igualdade de condições com o particular, conforme previsto no Art. 173 da Constituição Federal.

A intervenção do Estado **sobre** o domínio econômico sobrepõe o Estado como agente normativo, regulador e incentivador das condutas econômicas. Quando o Estado intervém apenas com o fulcro de normatizar as condutas econômicas, fixando sanções para violadores dos preceitos, das normas de direção, típicas do Estado Liberal. Contudo, ante uma postura do Estado eminentemente incentivadora notabilizam-se normas de indução, estimuladoras de certas atividades econômicas em detrimento de outras. Assim, predomina no Estado Intervencionista a sua postura de agente normativo, portanto, agindo sobre o domínio econômico, conforme os ditames do Art.174 da Constituição Federal.

396 MONCADA, Luis S. Cabral de. *Direito Económico*. 3 ed.rev. e atual. Coimbra: Coimbra Editora, 2000, p.13,

397 GRAU, Eros Roberto. *A Ordem Económica na Constituição Federal de 1998*. 11. ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros, 2006, p. 148.

A participação do Estado como incentivador e implementador de políticas públicas para solução da compatibilização do meio ambiente com o desenvolvimento econômico, é de fundamental importância para incentivar e particular a gerar em sua cadeia produtiva externalidades positivas, através de seu orçamento participativo, pois o Estado não poderá instituir instrumentos econômicos ambientais que inviabilizem totalmente a atividade econômica, o qual deverá planejar e estudar minuciosamente os efeitos negativos para não afetarem, ainda mais, o desenvolvimento econômico.

O Estado possui meios mais eficazes de induzir a preservação ambiental, como por exemplo, a extrafiscalidade, através de incentivos e benefícios fiscais, dispensando-se assim o emprego de multas e sanções punitivas para corrigir o poluidor, conscientizando o cidadão a encontrar um ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento econômico e o meio ambiente, isto é, a atuação estatal na proteção ao meio ambiente se mostra mais eficaz na forma preventiva e não repressiva ou reparatória.

A intervenção do Estado na economia como agente regulador, normativo da atividade econômica enfatizada pelos Arts. 170, 173 e 174 da Constituição Federal, preconiza a valorização do trabalho humano e a livre iniciativa, para assegurar a todos a existência digna, conforme os ditames da justiça social. Um de seus objetivos é a defesa do meio ambiente, elencado no inciso IV do mesmo artigo. Para tanto, deverá encontrar na tributação ambiental um instrumento eficaz para alcançar os objetivos propostos, através da extrafiscalidade ambiental, que concederá incentivos, isenções e graduação das alíquotas dos tributos para orientar o comportamento do contribuinte a uma conduta ambientalmente correta.

Conclui-se que a melhor forma de intervenção é por indução, onde se pretende, através de comandos que não são dotados de imperatividade, atrair os sujeitos da atividade econômica, por meio da concessão de estímulos de toda ordem, a praticarem condutas que transcendam os interesses individuais e atinjam objetivos considerados essenciais para o bem estar social.

5. Desenvolvimento sustentável

O Princípio do Desenvolvimento Sustentável ocupa posição de destaque dentre todos os princípios ambientais, haja vista ser a meta buscada pelos demais princípios, viabilizando o trato correto, seguro e adequado à temática ambiental.

O Princípio do Desenvolvimento Sustentável objetiva compatibilizar a atuação da economia com a preservação do equilíbrio ecológico. Conforme previsto no Art. 225 *caput* da Constituição Federal, todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações, bem como impôs no seu Art. 170 o princípio da preservação ambiental. Desta forma, aplicam-se os princípios da prevenção, precaução e equilíbrio para a busca de um desenvolvimento sustentável para as futuras gerações.

Deduz-se, portanto, que seu objetivo é equalizar, conciliar, encontrar um ponto de equilíbrio entre atividade econômica e uso adequado, racional e responsável dos recursos naturais, respeitando-os e preservando-os para as gerações atuais e futuras.

A proteção do meio ambiente, assim, deve ser encarada como parte do processo econômico, pois realmente o é, vez que não há desenvolvimento sem utilização de elementos naturais. Em face desse entrelaçamento, o planejamento econômico de qualquer setor, seja privado ou estatal, deve ter como pano de fundo a meta do desenvolvimento sustentável, que implica não só em crescimento econômico, mas também o exercício de direitos, como o acesso à justiça e oportunidades para todos.³⁹⁸

Não se trata, portanto, de cercear a atividade econômica que tem como meta a satisfação das necessidades e aspirações humanas, mas sim encontrar um ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento econômico e o meio ambiente, para que os seres humanos possam ter uma melhor qualidade de vida,

398 SCHWENCK, Terezinha. **Direitos humanos ambientais** <http://www.fadipa.br/pdf/schwenck.pdf>. Acesso em 10.10.17.

sem afetar inteiramente as atividades empresarias de geração de empregos e rendas.

Conclusão

O princípio da dignidade da pessoa humana é inerente ao ser humano, por isso não existe pessoa humana senão for dentro de meio ambiente.

Assim, efetuar-se-á um estudo sobre como o meio ambiente constitui um direito fundamental, que deve ser prioridade de todos os Estados na busca do desenvolvimento sustentável. Para a busca desse direito fundamental, importante é a análise da aplicabilidade dos princípios constitucionais ambientais, principalmente a base e o mandado de otimização que é o princípio da dignidade da pessoa humana.

Devido à criação da consciência ecológica e às pressões no cenário mundial a postura ambientalista tornou-se como primordial no exercício de qualquer atividade, tem-se que a ideia de sustentabilidade já permeia o mercado. Isso porque os agentes têm sido obrigados a adotar práticas ambientalmente corretas para que seus produtos e serviços tenham maior aceitabilidade por parte do consumidor e frente à concorrência internacional.

O desenvolvimento sustentável se faz necessário, uma vez que o homem inserido no meio ambiente deve preservá-lo para sobreviver no tempo. Assim, obedecendo preceitos constitucionais, o meio ambiente deve ser preservado para as presentes e futuras gerações.

A intervenção federal na forma de indução busca seduzir o agente econômico a agir em benefício do interesse coletivo, social e ambiental, proporcionando-lhe vantagens, como por exemplo, isenções tributárias e benefícios fiscais, caso venha a assumir comportamentos previamente descritos como adequados e ambientalmente corretos

Dessa forma, os instrumentos econômicos tem um papel fundamental na proteção do meio ambiente, pois não haverá desenvolvimento econômico sem meio ambiente e vice-versa, pelo fato de ser uma simbiose indissociável, para buscar um desenvolvimento econômico equilibrado com o meio ambiente, gerando qualidade de vida para presentes e futuras gerações.

Referências

ARAUJO, Luiz Alberto David; NUNES JÚNIOR, Vidal Serrano. *Curso de Direito constitucional*. . 20. ed., rev., atual., São Paulo: Verbatim, 2017.

ARAGÃO, Alexandra. A Natureza não tem preço...mas devia. O dever de valorar e pagar os serviços dos ecossistemas. *Estudos em homenagem a Jorge Miranda*. (no prelo). Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/17696/1/A%20natureza%20n%C3%A3o%20tem%20pre%C3%A7o%20Alexandra%20%20Arag%C3%A3o%2025%20de%20Outubro.pdf>> Acesso em 08.10.2015.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 16.

BARTOLOMEI, Franco. *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*. Torino: G. Giappicheli, 1987, p. 18-19.

BASTOS, Celso Ribeiro. *Curso de Direito constitucional*. 18.ed. São Paulo: Saraiva, 1997, p.158.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988.

BIANCHINI, Alice. *Pressupostos materiais mínimos da tutela penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002, p. 113.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad.: Ana Maria Ribeiro-Althorf, et. ali, São Leopoldo: Unisinus, 2003, p.443-444.

CARVALHO, Orlando. *apud*, DOMINGUES, Frei Bento. Dignidade humana, *in* GOMES, Jorge F. S., et. al. (Org.). *Comportamento organizacional e gestão: 21 temas e debates para o século XXI*. Lisboa: RH Ltda., 2006, p. 342.

COELHO, Lilian Dias. O processo como instrumento de efetividade do princípio da dignidade humana: acesso à justiça e duração razoável do processo. *in* DELGADO, Ana Paula; CUNHA, Maria Lourdes da. *Estudos de Direitos humanos: Ensaios interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006, p. 65.

FREIRIA, Rafael Costa. *Direito, gestão e políticas públicas ambientais*. São Paulo: Senac, 2011.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. *Curso de Direito Ambiental brasileiro*. 15.ed. ampl. São Paulo: Saraiva, 2014.

GARCIA, Maria. *Limites da ciência: a dignidade da pessoa humana – a ética da responsabilidade*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004, p. 140.

GEIGER, Paulo (editor responsável). *Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa Caldas Aulete*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004, p. 275.

GRECO FILHO, Vicente. *Direito processual civil brasileiro*. 17. ed., atual., São Paulo: Saraiva, 2003, p. 16.

LEFF, Enrique. *Discursos Sustentáveis*. São Paulo: Cortez, 2010.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. *Direito Ambiental brasileiro*. 22. ed., revista, atualizada e ampliada. São Paulo: Malheiros, 2014.

MATEO, Ramon Martin. *Manual de Derecho Ambiental*. 2. ed. Madrid: Trivium, 1998.

NALIN, Paulo. *Do contrato: Conceito pós-moderno – Em busca de sua formulação na perspectiva Civil-Constitucional*. Pensamento Jurídico – Vol. II, Curitiba: Juruá, 2001, p.35.

NERY JUNIOR, Nelson; NERY, Rosa Maria Andrade. *Constituição*

Federal comentada e legislação constitucional: De acordo com as recentes Emendas Constitucionais. atual. até 10.04.2006, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006, p. 118.

NUNES, Rizzato. *O Princípio constitucional da dignidade da pessoa humana*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 49.

NUSDEO, Fábio. *Desenvolvimento e ecologia*. São Paulo: Saraiva, 1975, p.94.

PAPAFRANCISCO. *Carta Encíclica Cuidado com a Casa Comum*. Roma, junto de São Pedro, no dia 24 de Maio – Solenidade de Pentecostes – de 2015, terceiro ano do meu Pontificado. in. Acesso em 14.07.2016.

PETTER, LAFAYETE JOSUÉ. *Princípios Constitucionais da Ordem Econômica*. O significado e o alcance do art. 170 da Constituição Federal, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005, p.244.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*, 3ª ed. São Paulo, Max Limonad, 1997.

PRIEUR, Michel. *Droit de l' environnement*. 6. ed. Paris: Dalloz, 2011.

RAMOS, André de Carvalho. *Direitos Humanos e o Mercosul*. In Mercosul – Integração Regional e globalização, Rio de Janeiro, Renovar, 2000.

SANTOS, Fernando Ferreira dos. *Princípio constitucional da dignidade da pessoa humana*. São Paulo: Celso Bastos, 1999, p.92.

SCHWENCK, Terezinha. *Direitos humanos ambientais* <http://www.fadipa.br/pdf/schwenck.pdf>. Acesso em 10.10.17.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e Direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 70-71.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Advogado, 1998, p.104.

SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do Direito e Direito Constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005, p. 37.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 13. ed. São Paulo: Malheiros, 1997, p. 67.

SILVA, José Afonso da. A dignidade da pessoa humana como valor supremo da Democracia. *Revista de Direito Administrativo*, São Paulo: Revista dos Tribunais, n.212, abr/jun. 1998, p. 91.

SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Mercosul – Direitos Humanos, Globalização e Soberania*. Belo Horizonte, Inédita, 1999.

TORRES, Ricardo Lobo. Direitos humanos e tributação nos países latinos. In: MELLO, C.D.A & TORRES, R. L. *Arquivos de direitos humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001. Vol. 3, p.115.

VIEIRA, Oscar Vilhena. *Direitos fundamentais: uma leitura da jurisprudência do STF*. São Paulo: Malheiros, 2006, p.67.

ZISMAN, Célia Rosenthal. *O princípio da dignidade da pessoa humana: estudos de Direito Constitucional*. São Paulo: IOB Thomson, 2005, p. 52.

Sobre o espaço público: conceito, princípios constitucionais e o pluralismo político

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira
David Alves Moreira

1. Considerações Iniciais

É possível afirmar-se desde as precisas lições de Geraldo Ataliba (ATALIBA, 1998, pp. 13-25), que o artigo 1º da Constituição da República é o arcabouço principiológico do sistema normativo inaugurado em 1988. Nele tem-se, de forma explícita ou na forma de *pernumbral rights*, a enunciação do tipo Estado Constitucional com os consecutórios princípios do Estado Democrático de Direito, da República, do sistema democrático, do federalismo e sua indissolubilidade (como seja, negação do direito de secessão), da soberania, da liberdade, da cidadania, do pluralismo político e o mais elementar e fundamental de todos: da dignidade da pessoa humana, dentre outros.

Se juridicamente o dispositivo é a matriz principiológica do sistema normativo, histórica e politicamente, ao volvermos os olhos para os não tão longínquos “anos de chumbo” da “democracia aquartelada” e dos “direitos fundamentais como concessões do estado” (a clássica doutrina dos direitos públicos subjetivos), é possível se averbar que aludida norma significou a vitória da liberdade contra a opressão, da paz contra a belicosidade, do democracia contra a tecnocracia desumanizante.

Em verdade, a Constituição de 1988, tal como as outras que lhe serviram de paradigma – a Lei Fundamental de Bonn de 1949, a Constituição italiana de 1947, a Constituição da Espanha de 1978 e a Constituição Portuguesa de 1976 –, surgiu em momento de ruptura institucional (no caso brasileiro, assim como no espanhol, de transição constitucional), tendo como desiderato à instauração de um verdadeiro regime democrático-republicano orientado pelo princípio da dignidade da pessoa humana, que no dizer de Peter Häberle, é a premissa antropológico-cultural do Estado Constitucional (HÄBERLE, 2001, p. 3).

Acerca da Constituição da Espanha de 1978, Pedro Cruz Villalón e Javier Pardo Falcón expõem ideia semelhante:

A Constituição espanhola (CE) de 1978, pondo fim a um longo período histórico de ausência de liberdade, compreende-se a si mesma, muito particularmente, como uma Constituição de Direitos. Junto à tarefa de reconciliação nacional (anistia) e da restituição do autogoverno às nacionalidades e regiões (Estatuto da Autonomia), os direitos fundamentais (liberdades) figuraram como uma das aspirações básicas do movimento popular que animou a transição política até a democracia nos anos de 1975/1978. Os direitos “invioláveis” inerentes à pessoa erigem-se, assim, em “fundamento da ordem política e da paz social” (artigo 10.1, CE) [...]. (CRUZ VILLALÍN, PARDO FALCÓN, 2002, pp. 66-67, livre tradução).

Já “os pais da Constituição” Alemã, para usarmos uma expressão de Robert Alexy (ALEXY, 2001, p. 115), elegeram o aludido princípio em esteio de legitimidade do Estado Social de Direito alemão, ao afiançarem, em claras letras, que “[...] 1. A dignidade da pessoa humana é inviolável. Toda autoridade pública terá o dever de respeitá-la e protegê-la. 2. Com isso, o Povo Alemão declara invioláveis e inalienáveis os direitos da pessoa humana, como fundamento de toda comunidade humana, da paz e da justiça no mundo [...]”.

O que quer significar, à luz do princípio da dignidade da pessoa humana, tendo como finalidade uma interpretação constitucionalmente adequada, a conjunção dos princípios republicano e democrático, já que este é o tema que nos propomos a discutir no presente artigo?

Como veremos, os aludidos princípios alicerçam, junto

aos princípios da dignidade humana e do Estado Democrático de Direito, todos os direitos fundamentais encartados nas constituições modernas, a começar nos de primeira, alcançando, mesmo que mediatamente, os de quarta dimensão.

2. Democracia e Espaço Público

Os princípios democrático e republicano, decorrentes do tipo Estado Constitucional e estribado no princípio da dignidade da pessoa humana, constituem-se no fundamento de um sistema político pluralista, moralmente democrático, vale dizer, orientado pela dicotomia *unidade-na-diversidade*: diversos são os grupos políticos, embora unidos por um princípio de mútuo respeito e responsabilidade; diversos são os códigos morais, e que devem coexistir em razão mesmo da inexistência de um código *standard*. Se o Estado é laico, laica é a moral que o orienta, sendo também laica a sua democracia, vale dizer, a inexistência de qualquer ranço religioso em suas práticas, mas sim plural, como seja, o respeito ao princípio da dignidade humana e pluralidade que giza a vida social em sociedades complexas.

Nesse sentido, seguindo as lições de Peter Häberle (HÄBERLE, 1997, pp. 13-18) e Jürgen Habermas (CITTADINO, 2000, p. 6), pode-se afirmar que o princípio do pluralismo político, em sua versão hodierna, acolhe em seu conceito tanto a concepção liberal – diversidade de orientações acerca da vida boa, digna -, como a concepção comunitária – que salienta a multiplicidade de identidades sociais, culturais, religiosas e étnicas, sem que uma possa preceder a outra -, para estabelecer como paradigma o diálogo, o consenso prudente com vistas numa vida decente (SANTOS, 2001, p. 28), o que possibilita formular e justificar um ideal de justiça distributiva adequada a este *modus vivendi* (CITTADINO, 2000, p. 2).

Importa, no entanto, não se interpretar o princípio republicano como mera antinomia ao princípio monárquico, como seja, como regime de governo, pois mesmo em um regime de coroa existe necessariamente um espaço “republicano”, orientado pela responsabilidade, pelo dever de prestação de contas e pela conformação de espaços e instituições que permitam a fiscalização popular em torno à preservação das

liberdade públicas e da coisa pública.

Com esta afirmação pretendemos reafirmar a origem da palavra república: *coisa pública*. Ora, passou-se do tempo em que se é necessário afirmar que num regime republicano o *eararium* é *populis*, tendo, portanto, de ser administrado em proveito do povo, e não dos governantes e de seus aios e apaniguados. Contudo, o erário é somente uma parte da *res publica*. A ela também pertencem à própria soberania e o espaço público: soberania do povo, *ex vi* do artigo 1º, parágrafo único da Constituição de 1988.

Peter Häberle, discursando em seu livro *O Estado Constitucional* acerca do tema, afirma que o princípio republicano, enquanto conquista cultural, abre três espaços para o exercício dos direitos fundamentais, já que estes direitos demandam coexistência, a saber: o espaço privado, o espaço público e o espaço estatal (HÄBERLE, 2001, p. 16).

O espaço privado é reservado para que o homem exerça de forma livre e responsável os direitos fundamentais personalíssimos, como a sexualidade, a vida íntima, a religiosidade, a criação artística e científica etc, sendo este espaço objeto de proteção jusfundamental, *ex vi* do artigo 5º, inciso X da CR/88, pois, conforme Peter Häberle, “Também há que distinguir em sentido triádico, vale dizer, a tríade entre o âmbito *estatal* em sentido estrito, o âmbito *público* e o *privado*, que é altamente pessoal”. (HÄBERLE, 2003, pp. 45-46).

Já o espaço público é aquele reservado à coexistência dos direitos de ordem democrática, e que são orientados pelo princípio do pluralismo político e a moral democrática, tendentes ao estabelecimento de debates, de trocas de experiências, de luta pelo poder etc. Por fim, o espaço estatal é aquele reservado para que o homem se relacione com o Estado, exercendo, desta sorte, os seus direitos políticos em sentido estrito (de sufrágio, de ação, de reclamação perante os órgãos públicos etc), orientado pelo princípio da cidadania.

Acerca do espaço público, eis o que averba Peter Häberle:

Redescoberto por R. Smend, incorporado prematuramente por K. Hesse à dogmática do artigo 21 da LF, mais tarde o espaço

público foi abordado plenamente por J. Habermas em sua filosofia social. Não obstante as dificuldades de ontem e de hoje para o definir, o conceito de “espaço público” (*Öffentlichkeit*) tem encontrado um lugar permanente no marco das questões relativas aos direitos fundamentais, a democracia e a oposição. O público e o espaço público se referem, no sentido que aqui se as dá, a duas coisas: no marco da tríade dos âmbitos republicanos, referem-se, no espacial, a um certo campo da *res publica*, ao âmbito intermediário entre o estatal e o privado, o que frequentemente também se denomina a “sociedade”. Neste âmbito atuam forças diversas, como os partidos políticos, com seu próprio *status* público (cfr. o artigo 21, inciso 1, frase 4, da LF), as igrejas, como “potências públicas” (A. Hollerbach) mais distanciadas do Estado, mas também a televisão pública e, à cabeça dos meios de comunicação, a televisão privada. Frequentemente, de maneira um tanto quanto açodada, tem-se atribuído uma função pública à imprensa na Alemanha; de qualquer modo, está influi na “opinião pública”. Também os sindicatos e os empresários situam-se neste âmbito social-público, como poderosos grupos plurais que constantemente devem ser equilibrados. “Público” significa também uma dimensão substantiva e valorativa: trata-se da *salus publica*, do paralelogramo das forças de uma comunidade política, a partir da qual se unem de maneira pluralista

as forças, lutam entre si em dissenso e consenso, para finalmente tomar forma, por exemplo, a lei aprovada na publicidade do parlamento. O cidadão também toma parte no público, tanto no espacial como no valorativo, quando exerce o lado público de seus direitos fundamentais, por exemplo, através da liberdade de manifestação como “liberdade de expressão do homem comum”, ou quando exerce sua liberdade religiosa ao tomar parte numa procissão. Disto resulta conseqüentemente que muitas das garantias contidas na liberdade religiosa também protejam expressamente seu exercício público (assim, por exemplo, o artigo 9º, inciso 1, da CEDH). Há razão para se falar, então, de “liberdades públicas”, uso que é comum na França republicana (*“libertes publiques”*; cfr. também o título I, capítulo segundo, seção 1ª da Constituição espanhola) (HÄBERLE, 2001, pp. 18/19).

O termo utilizado por Häberle para designar o espaço público (*Öffentlichkeit*) é sinônimo de sociedade civil, conforme se pode aferir do cotejo feito entre o que acima se colheu e o conceito formulado por Norberto Bobbio:

De todos os significados precedentemente analisados, o mais comum na linguagem política atual é o genericamente marxista [...] Na contraposição Sociedade Civil-Estado, entende-se por sociedade civil a esfera das relações entre indivíduos, entre grupos, entre classes sociais, que se desenvolvem à margem das relações

de poder que caracterizam as instituições estatais (BOBBIO, 1999, v. 2, p. 1.210).

Se o espaço público, segundo Häberle, se caracteriza como *topos* do consenso, do dissenso e da decisão, importa saber qual o papel desempenhado pelo princípio democrático como fator de estabilização e segurança.

No presente trabalho, concebemos a democracia como um processo, como um constante devir liberdade a partir daqueles elementos que caracterizam a coexistência pública em sociedades plurais, pois, conforme J. L. Aranguren: “A democracia não é um *status* no qual o povo possa comodamente instalar-se. É uma conquista ético-política de cada dia que só através de uma autocrítica sempre vigilante pode manter-se. É mais uma aspiração do que uma posse” (*apud* RABENHORST, 2001, p. 3).

Em verdade, quando se discursa sobre democracia é possível evocar o belíssimo poema do poeta maranhense Ferreira Gular (GULLAR, 1989, p. 13):

Nada vos oferto
além destas mortes
de que me alimento

Caminhos não há
mas os pés na grama
os inventarão

Aqui se inicia
uma viagem clara
para a encantação

Fonte, flor em fogo,
que é que nos espera
por detrás da noite?

Nada vos sovino:

com a minha incerteza
vos ilumino.

As teorias formais sobre a democracia, embora não enunciem de forma muito clara, tendem, em maior ou menor medidas, a acorrentar o povo num sistema político de castas e tutela.

O povo, contudo, não precisa de tutela, mas de respeito; o povo não precisa de correntes mascaradas pela “figura paterna” do “deixa-me segurar sua mão para que possa guiar-te”, precisa, sim, de liberdade para exercer com responsabilidade e ética os seus direitos políticos.

Os formalistas sempre apresentarão (e apresentam) um modelo ideal de democracia. Contudo, ela não existe, pois a democracia, ouça-se novamente Ferreira Gular, “*é um caminho que se constrói caminhando*”. Não se sabe o que vem por “*detrás da noite*”, sendo a luz haurida da “*incerteza*”. Não obstante, qualquer coisa é melhor do que as correntes e a falsa condescendência de um regime oligárquico, que no dizer de Friedrich Müller, muito fala do povo, mas nunca o respeita (MÜLLER, 1998, pp. 47-48).

Segundo o mesmo Müller, povo, num verdadeiro regime democrático, nunca é caracterizado como: 1) “agrupamento de pessoas que podem exercer os direitos políticos”, ou 2) “como [mera] instância global de atribuição de legitimidade”, ou 3) “ícone” (MÜLLER, 1998, pp. 55-73). Povo, no dizer de Müller, há de ser entendido como a positividade combativa, como unidade plural que exerce seus direitos políticos não com vistas à legitimação de um programa de governo, mas sim de concretizar em um programa constitucional de máxima liberdade os seus direitos fundamentais, apesar do Estado e da Administração Pública (MÜLLER, 1998, pp. 83-90).

Com muita ênfase, eis o que afirma Müller a respeito destes quatro modos de se conceber o povo:

Não se perguntou aqui o que significa a palavra *povo*, mas como ela é utilizada onde e por quem. No discurso do direito.

Ali: em textos de normas, sobretudo constitucionais, muito raramente ainda em textos de normas legais. Por vocês: os constituintes, os legisladores, os guardiões da lei. Por que vocês utilizam essa palavra aí? Para gritar pelo alto-falante: circular, circular, não há nada a descobrir aqui! A palavra *povo* não é utilizada por vocês para dizer quem seria esse povo, afinal de contas. O *povo* é pressuposto para que vocês possam falar de outra coisa, mais importante: **NÓS SOMOS LEGÍTIMOS!** Com a expressão **POVO**, *que está à mão* [zuhanden] de vocês, com esse *instrumento objetual* [zeug] no sentido de São Martinho, vocês apontam para o peito estufado de heróis que vocês pretendem ser: *populus lo volt*. São vocês os que significam isso; e esse é então o *significado de povo*. O discurso jurídico procede assim, o discurso científico não se incomodou. Aqui se tenta deixar-se incomodar. O resultado não são quatro povos nem quatro conceitos de povo. São três espécies de gesticulação, com as quais vocês lidam com o povo, ainda no plano da linguagem. Mas como nada mais é *significado*, isso também acaba sendo significativo. A quarta espécie de gesticulação, a simples, vai aqui como lembrete para vocês, ainda que desagradável [sei euch hinter den Spiegel gesteckt]: todas as pessoas que vivem aqui” (*apud* CHRISTENSEN, 1998, pp. 44/45, destaques no original).

Ora, o espaço público, num verdadeiro regime democrático, é o espaço de deliberação e consenso do povo, sendo esta, dentre outras, a razão pela qual a Constituição não exige a prévia autorização das autoridades públicas para a realização de reuniões, para a formação de associações e sindicatos, para a pregação em praças públicas, enfim, para o efetivo exercício das liberdades públicas, pois estes direitos têm sede e local próprio, a saber, a sociedade civil.

3. Os Princípios Constitucionais do Espaço Público

Da correlação entre espaço público e democracia é possível se extrair quatro princípios constitucionais.

O primeiro, e sobre o qual já nos manifestamos ligeiramente acima, é o princípio do pluralismo político (art. 1º, V da CR/88). Importa observar que este princípio tem como condição de realizabilidade o princípio da isonomia, vale dizer, todas as pessoas terem o mesmo nível de liberdade política, sob pena de se ruir a sua principal função, como seja, possibilitar a coexistência de grupos distintos, embora unidos pelos princípios da responsabilidade e mútuo respeito.

Consoante dito por Michel Rosenfeld (2003), a relação entre Constituição-Estado de Direito, Democracia e Pluralismo Político é de essência, na medida em que, sem este último, não haveria qualquer razão para a existência daquela primeira. Essa relação é evidenciada em dois momentos distintos de sua obra, a saber:

O constitucionalismo não faz sentido na ausência de qualquer pluralismo. Em uma comunidade completamente homogênea, com um objetivo coletivo único e sem uma concepção de que o indivíduo tem algum direito legítimo ou interesse distinto daqueles da comunidade como um todo, o constitucionalismo [...] seria supérfluo” (ROSENFELD, 2003, p. 21)

A outra passagem é a seguinte: “[...] o constitucionalismo depende do pluralismo e pode, em última instância, ser visto como aquele que outorga os meios para institucionalizar o pluralismo”. (ROSENFELD, 2003, p. 36).

Por isso, a contínua necessidade de reconstrução da identidade do sujeito constitucional – que se dá quando o sujeito se confronta com o outro; sem que o outro seja percebido como um outro não se faz necessário o levantamento de qualquer problema acerca do sujeito. No tema referido à identidade do sujeito constitucional, este eu somente se torna relevante quando ele é contrastado com o outro das identidades pré-constitucionais, contidas na tradição (nacionalidade, etnia, religião e cultura). Este outro fundamenta-se a si mesmo, já que, num certo sentido, todas as pessoas compartilham estas identidades. O constitucionalismo moderno, que se origina na contradição entre o pluralismo e a tradição, forma-se necessariamente em contraposição a esta, que é o seu outro. Como consequência, o pluralismo constitucional requer que um grupo que se constitua em um eu coletivo reconheça grupos similarmente posicionados como outros e/ou que cada eu individual trate os demais indivíduos como outros. Dessa relação, surge a contradição entre o eu do pluralismo (eu interno) com o eu da tradição (outro externo) - a partir de uma ética pluralista, em que o constituinte, ao fundar um Estado Constitucional, deve renunciar à sua identidade pré-constitucional afirmando o pluralismo como sua característica mais proeminente. Esta construção se dá necessariamente pelo discurso jurídico, na medida em que a identidade do sujeito constitucional, por ser evasiva, prenhe de vacuidade, deve ser reconstruída a cada momento de modo a legitimar a Constituição dentro dos parâmetros do constitucionalismo, donde surge, no entender de Rosenfeld, uma tensão entre Constituição (enquanto texto) e o direito constitucional (valores político-morais a serem implementados), tendo como paradigma o governo limitado (check and balances), os direitos fundamentais e o Estado de Direito.

Já para Canotilho:

O moderno estado constitucional

[...] seguiu o *paradigma estatalista-constitucional*. Existe só uma constituição – a do estado – e apenas um poder criador de constituição, ou seja, o poder constituinte. Tendencialmente, a “função social da constituição” era semelhante à do estado: “integrar” e “unir” pessoas, credos, culturas, grupos, etnias, “nações”, “povos” no mesmo território e sob a soberania do estado. A função integradora da constituição carece hoje de uma profunda revisão originada pelos fenómenos do *pluralismo jurídico* e do *multiculturalismo social*. Designa-se *pluralismo político* a situação em que existe uma pluralidade heterogénea de direitos dentro do mesmo campo social. O “pluralismo de direitos” pressupõe uma *sociedade multicultural* (“pluralismo cultural”) formada por vários grupos culturais [...] A constituição tem de enfrentar dois dilemas: o *dilema liberal* e o *dilema comunitário* [...] A consideração das *objeções multiculturais* obriga a teoria da constituição a insistir numa nova função da lei fundamental: a função de estruturar e garantir um *sistema constitucional pluralístico* [...] (CANOTILHO, 1998, p. 1.150).

Desta sorte, o aludido princípio, por ser o fundamento de coexistência dos diversos grupos políticos, culturais, étnicos etc, mas também o fundamento de junção das diversas compreensões a respeito da vida boa, é que se lhe atribui a função de fundamento primeiro do espaço público.

O segundo princípio, próprio de um regime democrático,

é o da maioria (ou princípio majoritário).

Ora, num sistema plural, onde não existem direitos absolutos nem grupos privilegiados, pelo menos desde a perspectiva político-constitucional, que fique claro, o único meio de se obter uma decisão “justa” é pelo critério da maioria (também denominado majoritário).

Vale lembrar, contudo, que o princípio majoritário não vale como fator de decidibilidade em razão única e exclusiva por ser tomada pela “maioria”, mas sim porque, pela maioria, “[...] não são impostas a ela ações que ela desaprova” (HESSE, 1998, p. 124).

Para Konrad Hesse,

O princípio da maioria produz efeito formador de unidade por a obtenção da maioria já tornar necessária a conciliação e reunião anterior do número preponderante de interesses e aspirações particulares, por um grupo, portanto, somente então ter perspectiva de realizar seus objetivos, quando ele advoga uma escala tão ampla quanto possível de interesses particulares e quando ele consegue compensar esses interesses já em si de modo unificador (HESSE, 1998, p. 124-125).

Contudo, o princípio da maioria não pode servir de fundamento para que se acosse a minoria vencida, o que somente se realiza, segundo o mesmo Konrad Hesse, quando ao lado deste princípio vigora outro, o princípio da proteção às minorias, que, portanto, se constitui no terceiro princípio do espaço público. A respeito deste princípio, eis o que afirma o mestre alemão:

Em atenção às minorias, ele contém um modo de decidir objetivamente justificado sob dois pressupostos fundamentais: uma

vez é necessária, em todo caso, a concórdia fundamental sobre isto, que a maioria deve decidir e que sob o signo da igualdade democrática não deve trata-se da melhor compreensão, real ou pretendida, dos dissidentes. Por outro lado, deve existir a possibilidade de relações de maiorias diferentes e que se alteram, de modo que em uma decisão, vencidos tenha a oportunidade realmente igual de obter a maioria em um caso posterior; somente por isso a decisão da maioria recebe completa legitimidade democrática (HESSE, 1998, p. 125).

Segundo Norberto Bobbio, se estará perante um regime democrático a depender da resposta dada à seguinte pergunta: o que fazer com a minoria? Se a resposta for: proteja-se esta minoria, dê à sua voz ressonância no espaço público, coexista-se com ela para que um dia, quem sabe, ela se torne maioria, aí sim se estará perante um regime democrático (BOBBIO, 1997, pp. 65-82).

Finalmente, o último princípio do espaço público é aquele que Eduardo Ramalho Rabenhorst denomina de princípio da moral democrática.

A moral democrática, como já visto, somente é possível em democracias laicas – não necessariamente ateístas, donde ser possível diferenciar-se entre estado laico, confessional e ateu.

Segundo Rabenhorst, o princípio da moral democrática tem a seguinte caracterização:

Uma das principais características das sociedades democráticas contemporâneas é o fato de que elas abriram mão de todo compromisso com uma moralidade essencial ou substancial, em favor de

uma pluralidade de códigos morais e de concepções distintas do bem em que estão assentadas as formas particulares de existência de cada grupo ou comunidade. Essa fragmentação, além de produzir grande desorientação, gera também enormes suspeitas quanto à legitimidade de determinadas políticas públicas *moralizantes*. Afinal, de que maneira o Estado pode coerentemente proibir, ou desestimular, determinados comportamentos *desviantes*, principalmente aqueles que estão ligados à sexualidade humana? Obviamente, a inexistência de uma moralidade essencial não anula o postulado de um *mínimo moral comum* sem o qual a própria democracia se encontraria em uma situação paradoxal. Afinal, é exatamente esse *mínimo moral*, consignado na ideia de direitos fundamentais, que possibilita o pluralismo moral e a tolerância recíproca (RABERHORST, 2001, p. 55 e ss).

Com muita percuciência hermenêutica, Luiz Moreira assim explicita a compreensão habermasiana acerca do tema:

A tematização dos aspectos de integração social em *sociedades secularizadas (profanizadas)* dar-se-á por meio de um terceiro passo reconstutivo que, por sua vez, desaguará na categoria do direito moderno. Para se chegar, no entanto, a *sociedades secularizadas* é mister ultrapassar os limites de um *mundo da vida* que obtém seu pano de fundo consensual da tradição e, também, superar uma ordem

social que se funda a partir de *instituições arcaicas*, que realizam a integração social por meio do fascínio e do medo. Partindo da constatação de que as sociedades modernas rejeitaram essa aglutinante forma de integração, essas sociedades tornaram-se extremamente complexas e plurais. Segundo Habermas, com isso reduziu-se a base de influência de ordem sacra prescritiva para o ordenamento social, ao mesmo tempo em que se rejeita a ordem do fático como imediatamente acessível por meio da tradição (MOREIRA, 1999, pp. 130-131).

Observa-se, sem muito esforço, que o princípio da moral democrática se orienta pelo princípio da dignidade da pessoa humana, como seja, é um princípio de conteúdo ético-humanista, e não moral-religioso, o que ilide a adoção de uma moral estandardizada. No espaço público o único valor absoluto é a dignidade humana.

4. Conclusões

Ao longo do desenvolvimento do presente tema, pode-se verificar a relação umbilical existente entre democracia e espaço público: são os dois lados da mesma moeda.

Isto quer significar que a sociedade civil, para seu pleno desenvolvimento, demanda a existência dos princípios democrático e republicano, sendo este último o urdidor principiológico daquele, e o primeiro a sua fonte genética.

Estas considerações têm especial relevância para, por exemplo, a hermenêutica constitucional, já que o sistema plural abre o espaço público como *topos* de interpretação dos direitos fundamentais, conforme o defendido por Peter Häberle, na medida em que se reconhece a estes tipos normativos uma característica por demais peculiar: a vaguidade conceitual

(ALEXY, 2001, pp. 21-25).

Ora, é esta vaguidade conceitual que trabalha a favor daquilo que Peter Häberle denomina de abertura democrática da interpretação constitucional (HÄBERLE, 1997, pp. 12-13).

Com efeito, se a sociedade em que vivemos é orientada pelos princípios republicano e democrático, o que demanda a abertura da própria sociedade, a interpretação constitucional – em especial das cláusulas jufundamentais – deve ser obra de todas as pessoas, e não de um número limitadíssimo de pessoas (geralmente titulares de funções estatais), como seja, nas palavras de Häberle, trata-se de se passar “[...] de uma sociedade fechada dos intérpretes da Constituição para uma interpretação constitucional pela e para uma sociedade aberta”, de viver a realidade segundo a qual “[...] quem vive a norma acaba por interpreta-la ou pelo menos cointerpreta-la”, pois como “[...] não são apenas os intérpretes jurídicos da Constituição que vivem a norma, não detêm eles o monopólio da interpretação da Constituição” (HÄBERLE, 1997, pp. 12-15).

Eis o que averba Peter Häberle em outra sua obra:

Na democracia cívica pluralista, todos os cidadãos são “guardiões” da Constituição. O que as antigas teorias do Estado concediam somente como privilégio e predicado a um presidente, ou mais recentemente, ao tribunal constitucional, já não resulta ser, a partir da perspectiva da teoria constitucional em sua atual etapa evolutiva, o monopólio de somente uma pessoa, mas sim assunto de todos: todos os cidadãos e grupos, que, por exemplo, interpõem recursos constitucionais, todos os órgãos estatais, que estão sujeitos à Constituição, têm que “defender” a Constituição no marco de suas competências, e não somente isso, como também continuar a desenvolve-la (HÄBERLE, 2002, p. 286).

Isto quer significar que a interpretação pré-formulada pelo agente ativo do direito fundamental deverá servir como paradigma para a solução da questão, ou como doutrina Peter Häberle:

Em se tratando de muitos direitos fundamentais, já se processa a interpretação (talvez conscientemente?) no modo como os destinatários da norma preenchem o âmbito de proteção daquele direito. Dessa forma, a Corte Constitucional define o âmbito de proteção do art. 4º, nº 1 e 2, da Lei Fundamental, com o auxílio da concepção da igreja, das organizações religiosas e de opinião. Semelhante significado poderia ter a própria concepção do artista para a interpretação aberta da garantia da liberdade artística.” (HÄBERLE, 1997, p. 16)

Ora, é no espaço público – enquanto *topos* relacional e cultural - que se processa esta cointerpretação. É no espaço público que a pessoa se relaciona com o seu semelhante e busca vencer as dificuldades incitas à alteridade. É no espaço público, espaço político-democrático por excelência, que o povo decide o seu futuro, relembra o seu passado e vive o seu presente, o que se torna possível em decorrência do princípio democrático.

Referências

ALEXY, Robert. *Teoría de los Derechos Fundamentales*, trad. Ernesto Garzón Valdés, 2 ed., Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

ATALIBA, Geraldo. *República e Constituição*, 2 ed., São Paulo: Malheiros, 1998.

BARROS, Suzana de Toledo. *O Princípio da Proporcionalidade e o Controle de Constitucionalidade das Leis Restritivas de Direitos Fundamentais*, Brasília: Brasília Jurídica, 1996.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*, trad. Sérgio Both, 6 ed., Brasília: UNB, 1992.

_____. *O Futuro da Democracia: Uma Defesa das Regras do Jogo*, trad. Marco Aurélio Garcia, 6 ed., São Paulo: Paz e Terra, 1997.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*, 2 vol, 12 ed., Brasília: UNB, 1999.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Coimbra: Almedina, 1998.

CHRISTENSEN, Ralf. Introdução. In: MÜLLER, Friedrich. *Quem é o Povo? A Questão Fundamental da Democracia*. São Paulo: Max Limonad, 1998.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*, 2 ed., Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

CRUZ VILLALÓN, Pedro, PARDO FALCÓN, Javier. Los Derechos Fundamentales En La Constitución Española de 1978, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, número 97, 2002, pp. 65-154.

GULLAR, Ferreira. *Poemas Escolhidos*, São Paulo: Ediouro, 1989.

HÄBERLE, Peter. *Hermêutica Constitucional – A Sociedade Aberta dos Intérpretes da Constituição: Contribuição para a Interpretação Pluralista e “Procedimental” da Constituição*, trad. Gilmar Ferreira Mendes, Porto Alegre: Safe, 1997.

_____. *El Estado Constitucional*, trad. Héctor Fix-Ferro, Ciudad do México: UNAM, 2002.

_____. México y los Contornos de un Derecho Constitucional Común Americano: Un Ius Comune Americanum, in HÄBERLE, Peter, KOTZUR, Markus. *De la Soberanía al Derecho Constitucional Común: Palabras Clave para Un Diálogo Europeo-Latinoamericano*, trad. Héctor Fix-Ferro Ciudad de México: UNAM, 2003.

HESSE, Konrad. *Elementos de Direito Constitucional da República Federal da Alemanha*, trad. Luís Afonso Heck, Porto Alegre: Safe, 1998.

KELSEN, Hans. Essência e Valor da Democracia, in *A Democracia*, trad. Vera Barkow, 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*, Belo Horizonte: Mandamentos, 1999.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o Povo? A Questão Fundamental da Democracia*, trad. Peter Neumann, São Paulo: Max Limonad, 1998.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Dignidade Humana e Moralidade Democrática*, Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

ROSENFELD, Michel. *A Identidade do Sujeito Constitucional*, trad. Menelick de Carvalho Neto, Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Para Um Novo Senso Comum: A Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática*, Vol. 1: *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*, 3 ed., São Paulo: Cortez, 2001.

A discussão ético-política sobre direitos humanos em Seyla Benhabib

Vinicius Valentin Raduan Miguel

Comentários introdutórios

A proposta do corrente artigo é apreciar as concepções de Seyla Benhabib, professora da Universidade de Yale, de origem turca, nascida em 1950. A professora Seyla Benhabib abordou a temática de *Direitos Humanos* em diversos de seus artigos (BENHABIB, 2007a; 2008; 2009) e tendo dedicado ao menos uma obra *in totum* ao assunto: “Dignidade na adversidade: direitos humanos em tempos turbulentos” (2011), a despeito da centralidade-transversalidade do objeto em sua produção acadêmica, pautada na Teoria Crítica, instrumental teórico por meio do qual explorou elementos de gênero, identidade e ética.

A ubiquidade discursiva dos direitos humanos

Seyla Benhabib, apresentando que o vocabulário político dos Direitos Humanos é onipresente em termos mundiais e empregado para formatar instituições transnacionais, ao mesmo tempo em que objeto de profunda controvérsia conceitual entre filósofos e juristas em um mundo guiado por conflitos (2008; 2011), a autora, em um de seus textos (2008), expõe os argumentos, *verbi gratia*, de Michael Walzer, John Rawls, dentre outros, tendo por paradigma a *Declaração Universal de Direitos Humanos*, da Organização das Nações Unidas (de 1948). Benhabib, em uma difusa exploração de ética em temas de relações internacionais, bem anota que os documentos internacionais são “filosoficamente confusos”, “politicamente compromissários” e “resultado de contínuas negociações” (2008, pp. 95-96).

Ao lembrar o repertório de documentos, formando a base para um *Direito Internacional Público*, Benhabib aponta que, seguindo à Declaração Universal, foram promulgados a Convenção Contra o Genocídio (1948), a Convenção sobre Refugiados (1951) e as gemelares Cartas Internacionais de Direitos Cívicos e Políticos (os *blue rights*, insertos na categoria de direitos de primeira geração) e a de Direitos Sociais, Econômicos

e Culturais (os *red rights*, direitos de segunda geração, na tipologia clássica) (Benhabib, 2008; 2009). Tais documentos, se ainda utópicos para ser a base jurídica de uma Constituição Mundial, também não podem ser contemplados como meros tratados interestatais. Na leitura de Benhabib, referenciados documentos vem ocasionando uma transformação política, sendo elementos constituintes de uma *sociedade civil global*, em que os “indivíduos são titulares de direitos não apenas em virtude de sua cidadania dentro dos Estados, mas, em primeiramente, em virtude de sua humanidade”³⁹⁹ (BENHABIB, 2008, p. 97). Apesar de expor que as/os filósofas/os pouco podem oferecer em caráter terminativo, Seyla Benhabib faz a ressalva de parte da ambiguidade teórica sobre direitos humanos como componente do medo do uso por um moralismo político (no sentido kantiano, de exploração equivocada e retórica da concepção, como assevera alhures), a serviço de hegemonias políticas:

Certamente, muito da reticência recente no discurso contemporâneo sobre a justificação de direitos humanos pode ter suas origens encontradas na sua instrumentalização para fins políticos por alguns e no temor por parte de outros de que a robusta linguagem de direitos humanos pode conduzir a um imperialismo moral⁴⁰⁰ (*op. cit.*, 2008, p. 98).

É compreensível a observação, em caráter de advertência, mormente diante da “responsabilidade de proteger”

399 No original: “In this global civil society, individuals are rights-bearing not only in virtue of their citizenship within states but, in the first place, in the virtue of their humanity” (p. 97).

400 “Certainly, much of the recent reticence in contemporary discourse about the justification of human rights can be traced back to their instrumentalization for political ends by some, and to the fear on the part of others that the robust language of human rights can usher in moral imperialism” (p. 98).

empregada vagamente em casos de “intervenções humanitárias” que deveriam (ou, quiçá, poderiam) ser delatadas filosoficamente enquanto parte de um imperialismo humanitário-moral visando mudanças de regimes, de acordo com as afluências e necessidades de uma geopolítica de ocasião, levadas a cabo por medidas unilaterais. Essas ponderações levam a outra reflexão da autora, que abordaremos em seguida.

Em busca da unidade e da diversidade

Em outro de seus desafiadores artigos, Seyla Benhabib (2007a) perquire a tradicional dicotomia entre relativismo e universalismo ou, em suas palavras, a aparente contradição entre “unidade e diversidade” em Direitos Humanos. Aparente, pois, na produção acadêmica da autora em comento, se evidencia que unidade e diversidade são postas lado a lado, em caráter suplementar e de mútuo enriquecimento às unidades sócio culturais. Ressalte-se que Benhabib, esgotando a literatura existente, relembra a persistente disputa entre os campos da Legalidade x Moralidade x Política para situar os Direitos Humanos:

A difusão de direitos humanos, assim como a sua defesa e institucionalização se tornaram uma linguagem incontestável, ainda que não na realidade, na política global. É em termos de uma linguagem de direitos humanos que eu gostaria de colocar a questão do universalismo na presente aula. Argumento que há um direito moral fundamental, o “direito a ter direitos” que cada ser humano tem, que é ser reconhecido pelos outros e reconhecer os outros, por sua vez, como uma pessoa titular de respeito moral e de direitos legalmente protegidos em uma comunidade humana. Direitos Humanos, eu mantenho, articulam princípios morais

protetores da liberdade comunicativa de indivíduos, enquanto tais princípios são distintos da especificação legal de tais direitos, ainda que exista uma necessidade e não apenas uma ligação contingencial entre direitos humanos como princípios morais e sua forma jurídica (BENHABIB, 2007a, p. 9)⁴⁰¹.

Outrossim, a despeito de serem princípios situados no campo da moralidade, guardando especificidade em relação à dimensão do jurídico-político, vinculam-se e há um dever-poder de serem identificados na forma “lei” (a dimensão jurídico/legal). Numa tipologia similar, no mesmo texto, Benhabib (2007a, p. 14) preleciona que “os direitos humanos são princípios morais que protegem o exercício da liberdade comunicativa e para os quais demandam a personificação na forma jurídica”⁴⁰².

A professora Benhabib estipula que os direitos humanos, conforme estatuídos em diversas normas de direito público, são a um passo, um mínimo a ser mantido e, n’outro horizonte,

401 The spread of human rights, as well as their defense and institutionalization, have become the uncontested language, though not the reality, of global politics. It is in terms of the language of human rights that I, as well, wish to pose the question of universalism anew in this lecture. I will argue that there is one fundamental moral right, the “right to have rights,”⁶ of every human being, that is, to be recognized by others, and to recognize others in turn, as a person entitled to moral respect and legally protected rights in a human community. Human rights, I will maintain, articulate moral principles protecting the communicative freedom of individuals; while such moral principles are distinct from the legal specification of rights, nevertheless there is a necessary and not merely contingent connection between human rights as moral principles and their legal form (2007, p. 9).

402 Human rights then are moral principles that protect the exercise of your communicative freedom and which require embodiment in legal form (2007, p. 14)

um máximo enquanto aspiração de seres humanos que se reconhecem enquanto titulares de direitos. Dessa maneira, qualquer repertório de direitos será marcado pela incompletude, se sujeitando a um rosário de novos requerimentos de acordo com as lutas e processos de aprendizagens da humanidade⁴⁰³. Ainda, Benhabib sopesa que direitos humanos podem ser considerados como “condições ativadoras” (*enabling conditions*), permitindo iterações democráticas (*democratic iterations*) entre culturas/povos diversos no mundo: conversações continuadas, um complexo diálogo que imponha o questionamento da completude e dos limites de cada marco civilizacional, permitindo que cada agrupamento social questione a si próprio a partir da(s) perspectiva(s) do(s) outro(s) e, desse modo, compreender a variedade aceitável de contextos e hermenêuticas de direitos humanos, que não são sólidas e tampouco irreversíveis⁴⁰⁴.

Com a explicação de que as iterações democráticas
403 Vide a autora: Human rights and the various public law documents in our world define both a minimum to be maintained and a maximum to be aspired to among human beings who have recognized each others' right to have rights. There will always be debate about their meaning as well as their comprehensiveness; therefore, any list we provide of them is necessarily incomplete. New moral, political, and cultural struggles will bring forth rights to be added to the list and to extend the maximum that humans can aspire to. For example, technological developments in human cloning, gene therapy, and gene manipulation are likely to lead to some basic rights protecting human beings' biological and species integrity in the near future. Precisely because they emerge out of such struggles and learning processes, human rights documents cannot simply embody an “overlapping consensus” or “minimum conditions of legitimacy”; they give voice to the aspirations of a profoundly divided humanity by setting “a common standard of achievement for all peoples and all nations” (Universal Declaration, Preamble) (2007, p. 18).

404 Na obra, essa acepção é delineada na seguinte maneira: One way to look at human rights is to consider them as enabling conditions, in the legal and political senses, of “uncoerced democratic iterations” among the peoples and cultures of the world. Such iterations cannot be understood as agreements frozen in time and space, but only as a

são processos de vários campos, que permitem (re)discutir a norma, Benhabib quebra o gesso da lei (e sua hermenêutica) como algo de simples assujeitamento dos indivíduos: “Iterações democráticas são processos linguísticos, legais, culturais e políticos de repetições-em-transformação, invocações que são também revogações” (2012a, p. 41). Há, de tal modo, uma reapropriação/reinterpretação que transcende a legitimidade pelo simples fato da legislatura haver promulgado a norma, o que é reiterado pelas maiorias democráticas e a constante formação da norma pela “argumentação, contestação, revisão e rejeição”. Em outro texto, ela aponta que:

Por interações democráticas eu pretendo expor os complexos processos da argumentação pública, deliberação e intercâmbios através dos quais expressões de direitos universais são disputados e contextualizados, invocados e revogados, posicionados e afirmados através de instituições políticas e legais, assim como por associações da sociedade civil (2007a, p. 21).

Registrando que o “direito a ter direitos”, reiterando a célebre expressão de Hannah Arendt, Seyla Benhabib, em complementaridade com o já aduzido, afiança. Que os direitos humanos devem conter um mínimo do direito à vida, à liberdade, propriedade pessoal e garantia de bem-estar socioeconômico,

continuing conversation, a complex dialogue, which challenges the assumptions of completeness of each culture, by making it possible for its members to look at themselves from the perspectives of others. Since the goal is not an irreversible agreement but the enlargement of perspectives, the consequence of such dialogues is to educate us to the range of acceptable variation in the interpretation and contextualization of human rights. It is a broadening of our understanding of the unity and diversity of human rights to equality and toleration, to property, privacy, and citizenship (2007, p. 23).

incluindo o básico nutricional, habitacional e educacional. Repisando os dizeres de Bloch em uma de suas aulas, a filósofa rememora:

Na medida em que não há dignidade humana possível – do tipo essencialmente intencionado pelo direito natural – sem libertação econômica, também não poderá se suceder qualquer libertação econômica sem que se inclua a questão dos direitos humanos... E, portanto, não há qualquer conquista real de direitos humanos sem o fim da exploração, mas também não há qualquer fim real da exploração sem a conquista de direitos humanos (BLOCH apud BENHABIB, 2012b, p. 6).

Outra vez, por meio da citação, Benhabib persevera na interdependência de um mínimo socioeconômico e no fim da exploração, apresentando os direitos fundamentais como estruturantes e, de modo simultâneo, resultantes de um discurso emancipatório.

A Democracia e Direitos Humanos

A política é outro tema central de Seyla Benhabib, mas no caso específico, iremos abordar os reflexos de sua teoria da democracia (*in casu*, democracia deliberativa) a partir de um texto em particular (2007b) para dali extrair suas noções sobre a inter-relação democracia e direitos humanos.

Aqui, importante fazer referência à ideia de bens públicos, que Benhabib colaciona como fundamentalmente três: (1) a legitimidade, (2) o bem-estar econômico e (3) um sentimento viável de identidade coletiva. Segundo ela, pode se dar um conflito (ou submeter-se ao risco disto) com a maior implementação de um de tais bens públicos sobre o(s) outro(s). A ênfase na identidade coletiva pode, por exemplo, acarretar na supressão de grupos minoritários. A preponderância do bem-estar econômico, se pautado em medidas de livre mercado e

minando direitos sociais, pode comprometer a legitimidade política.

Assim, é esperada alguma forma de balanço entre os três bens indigitados. A legitimidade, elemento nuclear para a discussão aqui em comento, é percebida como “o resultado de uma deliberação livre e não constrangida de todos em torno das questões de preocupação comum” (2007b, p. 48), ligando-se à acepção de democracia. A *legitimidade* é o *output* de um consenso produzido a partir das trocas discursivas e dialógicas de cidadãos/ãos livres no que usualmente concebemos como democracia. A democracia é, na obra, apresentada como um modelo organizativo do exercício do poder (coletivo/público) tendo por parâmetro o preceito de que as decisões amplas, que impactam no tecido social, devem ser o produto “de um procedimento de deliberação livre e racional entre indivíduos considerados iguais política e moralmente” (2007b, p. 48).

Mas a deliberação pressupõe participantes, os quais devem tomar como pedra angular a lógica da igualdade formal e da simetria entre os participantes, metarregras que impõem a possibilidade dos partícipes de contrapor, rearticular e testar os argumentos na racionalidade deliberativa. Daí decorre a percepção de um pluralismo de valores nas sociedades complexas, mas tendo por acordo uma ética discursiva de reconhecimento moral recíproco para o diálogo político. Se há igualdade/simetria entre os concorrentes na democracia deliberativa a partir dessa ética de reciprocidade/reconhecimento, persiste também o reconhecimento das minorias e dos dissidentes. Nessa seara, os direitos humanos são “normas institucionais constitutivas e reguladoras do debate em sociedades democráticas, que não podem ser transformadas e anuladas por uma decisão majoritária simples” (2007b, p. 69), sendo, portanto, descartada – ao menos na dimensão desta teoria da democracia deliberativa – a “tirania da maioria”.

Assim, da teoria política de Benhabib, se extrai uma conexão com os direitos humanos, a saber, a igualdade formal dos sujeitos que deliberam, e cujos direitos servem de *guidelines* para a decisão na esfera pública, mas cujo limite é a própria anulação/revogação do estatuto mínimo dos outros sujeitos (o dilema do reconhecimento e respeito dos indivíduos/

coletividades).

Direitos Humanos diante do aparente declínio da soberania: Política além do Estado

Vigora, atualmente, a fixação, em muitos Estados nacionais, da participação na vida política como privilégio de seus cidadãos, excluindo estrangeiros (migrantes, requerentes de asilo e refugiados e mesmo aqueles que tenham obtido a cidadania/nacionalidade). A filiação/pertença à uma unidade política, substancializando-se em participação plena da democracia deliberativa ainda é restrita, mesmo com a progressiva feitura de normas cosmopolitanas (2012a).

Essa situação sobrerreferencia se soma com outra: diante do estado de exceção (re)anunciado com o 11/09/2001, a promessa de uma soberania pós-westfaliana, com um regime internacional de direitos humanos, parece provocar, senão a ruína, alguma ranhura na tradicional forma política do Estado em sua comunidade internacional, com igualdade formal de integrantes, diante de ameaças aos seus indivíduos/cidadãos. Embora diante de uma dicotomia entre o que poderia ser realidade x utopia (guerra imperial x ordem global de justiça cosmopolitana), é certo que algumas normas (sejam declarações, tratados ou práticas políticas) emergem visando resguardar a cidadania e, talvez, uma sociedade civil global, diante de abusos estatais. A forma de exercício da soberania, assim, não que seja enfraquecida, mas remodelada e reconfigurada para acomodar-se com o respeito de direitos humanos, mesma redefinição já testemunhada da transição da soberania política (do Estado Absolutista) para a soberania popular (em decorrência da Revolução Francesa e as exigências democráticas e, ulteriormente, sociais, que desse contexto insurgiram).

Da mesma forma que são necessárias regulações e clarificações nas normas e justificativas para as intervenções humanitárias, Benhabib opina que é importante criar formas de uma governança mundial e da ativa cidadania, com o envolvimento em organizações transnacionais e a intervenção vital da sociedade civil global, essa rede de entidades/movimentos que postulam um ativismo cívico internacional. Sua premissa de que há uma vindoura (ou existente) Política para além do

Estado, associando a democracia deliberativa com a cidadania mundial e a sociedade civil global, é atraente. *Ipsis litteris*:

Na verdade, a democracia é o processo pelo qual a soberania popular tenta domesticar a soberania de estado, fazendo-a responsiva, transparente e responsabilizável perante o povo. A difusão de normas cosmopolitanas que visam a proteger o ser humano enquanto tal, independente da sua filiação nacional, mas antes como cidadão de uma sociedade civil global, e a soberania popular mutuamente reforçam uma à outra. (...). Em primeiro lugar e sobretudo, o estado é submetido ao elevado escrutínio jurídico e popular, ajudando assim a afirmação da soberania popular. O suposto conflito entre a difusão de normas cosmopolitanas e soberania popular está baseado sobre uma equação errônea do estado com a soberania popular (2012a, p. 42).

Sem descuidar da dimensão difícil de escolhas, que imporão o “peso da história”, Benhabib remete que é imprescindível libertar a narrativa de Direitos Humanos da “retórica intervencionista”, que usualmente é manuseada, sobretudo se tal intervenção vier acompanhada da ameaça ou do uso da força militar e quando tão somente Estados são os agentes desse processo decisório (2007a, p. 23). Formata-se uma interrelação entre o que era anunciado como um negativo “declínio do Estado/Soberania”, para uma profícua difusão de normas cosmopolitanas de Direitos Humanos a partir de uma soberania popular, que, espera-se, circunde com a reivindicação democrática não só os Estados nacionais, como as organizações transnacionais de governança mundial.

Considerações Finais

As concepções sobre Direitos Humanos são nucleares no pensamento de Seyla Benhabib, permeando sua argumentação sobre democracia, política, relações internacionais e gênero. Os Direitos Humanos, em sua produção acadêmica, são indissociáveis e interdependentes, não se podendo falar em dignidade, liberdade econômica ou demais direitos fundamentais sem a vinculação entre estes. Nos seus textos, vê-se uma conectividade entre as normas cosmopolitanas inscritas ou não em documentos internacionais de direitos humanos e o refazimento do Estado. A concepção de democracia, se funde com a necessidade legitimidade e de justificativa, com a proteção de direitos e com a atualização hermenêutica/interpretativa das normas, considerando os destinatários da norma igualmente como partícipes/sujeitos, que deve tomar como pressuposto a igualdade formal, o mútuo reconhecimento e a impossibilidade de eliminação das minorias a partir da vontade vencedora (cláusula contramajoritária).

Nos seus textos mais recentes, Seyla Benhabib debruçou-se sobre a questão da relação Estado e Direitos Humanos, debate com implicações concretas, sobre a eventual erosão da soberania política ou o arrefecimento das fronteiras e limites territoriais do exercício do domínio do poder público. Atinente a este ponto, uma possibilidade de construção democrática – tanto no plano interno quanto extraterritorial – é a resposta de Benhabib, indicando que estamos diante da possibilidade de que documentos internacionais de direitos humanos remodelem os Estados como que o desafio também é democratizar as estruturas de governança mundial, passos simultâneos e necessários para a difusão de uma sociedade com maiores amarras contra os totalitarismos e violências imperiais.

Com essa desenvoltura teórica e ampliada leitura sobre os problemas, Seyla Benhabib fornece subsídios para a interpretação de grandes temas da política contemporânea.

Referências

BENHABIB, Seyla. Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 81, No. 2 (Nov., 2007a), pp. 7-32.

_____. Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty. *American Political Science Review*. Vol. 103, n. 4, November, 2009, pp. 691-704.

_____. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge, Mass.: Polity Press, 2011.

_____. O declínio da soberania ou a emergência de normas cosmopolitanas? Repensando a cidadania em tempos voláteis. *Civitas*. v. 12, n. 1, pp. 20-46, janeiro - abril, Porto Alegre, 2012a.

_____. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. pp. 47-80. in WERLE, Denilson Luiz & MELO, Rúrion Soares (orgs.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007b.

_____. The legitimacy of human rights. *Daedalus*; Summer 2008; 137, 3; ProQuest Direct Complete. pp. 94-104.

_____. Utopia e Distopia em Nossos Tempos. *Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, v.1, n.2, ago-dez/2012b, pp. 1-18.

Perdendo a dignidade em Locke e Kant

Márcio Secco

O que pretendo aqui apontar é um traço que me parece comum em duas teorias geralmente tomadas como sendo pautadas ou por direitos, como no caso de Locke, ou pela ideia de dignidade, como no caso de Kant. Ambas as teorias parecem ser boas fontes para a construção de direitos humanos⁴⁰⁵, que poderiam ser afirmados não apenas como quimeras, mas como direitos mandatórios, que impõem, aos outros, deveres. Não é raro encontrarmos comentadores que apontam a ideia de que, em Locke, os direitos à vida, à liberdade e à propriedade de um indivíduo são as fontes dos deveres de obediência⁴⁰⁶, bem como de que esses direitos estariam centrados na concepção de pessoa de Locke. Kant é geralmente apontado como um inaugurador da doutrina que afirma a humanidade com possuidora de uma dignidade inabalável que se expressa como um valor inestimável, a partir do qual poderíamos fundamentar a versão contemporânea dos direitos humanos.

Apresentarei aqui o esboço de uma versão um tanto alternativa dessas duas teorias. A meu ver, a teoria de John Locke tem, como fundamento dos direitos, uma noção forte de dever com base teológica. A personalidade moral em Locke, segundo penso, depende de uma conduta que satisfaça as exigências

405 “Although the use of dignity in all three of the strands of meaning that I have distinguished so far was widespread through the seventeenth and eighteenth centuries, the concept played only a small role in political theory until the time of that thinker on whose giant shoulders the modern theory of human rights largely rests, Immanuel Kant” Rosen, M. *Dignity – its history and meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 2012

406 Strauss defende a ideia de que Locke teria como base de sua teoria um direito fundamental à felicidade. Straus, L. *On Locke’s doctrine of natural right*. In *The philosophical Review*, vol. 61, n.4. 1952, p. 475-502.

morais estabelecidas com base em um conjunto de regras impostas por Deus. A personalidade civil, ou seja, o conjunto de condições pelas quais podemos afirmar que alguém é ou pode ser um cidadão, me parece estar fundada na personalidade moral em Locke.

O paradigma a partir do qual minha análise se realiza é o do criminoso. E a razão para isso é simples. O criminoso pode ser considerado de diversas maneiras. Ele pode ser aquele que transgredir as leis civis, e nisso sua condição de cidadão é afetada quando punições como privação de liberdade, perda de propriedade, ou mesmo a perda da vida podem ser-lhe aplicadas. Pode ser ainda julgado segundo a imputabilidade de uma culpa moral não necessariamente pelo dano causado, mas por ter se negado a cumprir seu dever. E nesse caso, sua própria personalidade, seu status de pessoa, pode ser afetado. Se isso ocorre, temos algo como uma diminuição do valor do indivíduo humano, que pode se reduzir a uma coisa a ser usada para fins exteriores aos seus próprios fins, ou de um animal cuja vida depende da vontade daquele que o possui. Em alguns casos, a própria ideia de punição é pensada como possível apenas pela diminuição do status moral do criminoso. Avançarei aqui a hipótese de que, em Locke e em Kant, transgressões ao dever implicam perda de direitos, mesmo os mais básicos. Isso me leva a afirmar que essas teorias não apresentam condições de fundar direitos subjetivos senão a partir de uma noção forte de dever que condiciona o status moral e civil dos indivíduos.

John Locke

John Locke é geralmente apontado como o pai do liberalismo e como o formulador de uma teoria na qual os direitos individuais se impõem sobre a autoridade dos governos. Meu ponto aqui é saber quais são os fundamentos dos direitos que podemos afirmar contra o governo em uma sociedade, e se existe alguma forma de perdê-los.

Segundo Locke, temos três direitos fundamentais: Vida, Liberdade e propriedade. O homem é, na teoria lockeana, uma criação divina. Segundo Locke, devemos a Deus nossa criação, logo só Ele pode decidir quando devo morrer, pois minha vida é

sua propriedade. Estou proibido inclusive de praticar suicídio. A preservação da vida exige que eu tenha liberdade e bens para que possa sobreviver. Em suma, meu direito à vida funda meus direitos à liberdade e à propriedade. E o que deve ser tomado por outros como um direito meu é, para mim, um dever para com Deus. Não é verdade que tenho um direito de viver, tenho sim uma obrigação de viver, pois só Deus pode decidir minha hora de morrer. Essa obrigação existe em todos, logo todos temos direitos iguais. Mas temos também iguais deveres de preservar não somente nossa própria vida, senão que também a vida dos outros. A preservação da vida dos outros não é um dever que surge do direito mandatório individual de uma pessoa, mas do dever que Deus nos impõe de preservar a vida, seja a que possuímos, seja a que outros possuem.

Mesmo no consentimento que dá origem ao governo cada indivíduo só pode consentir dentro de certo limite ditado por seu dever para com Deus. Nenhum homem pode alienar completamente sua liberdade e ceder-se como escravo a um governo absolutista, por exemplo. A legitimidade de um governo está vinculada em parte à sua origem consensual, mas acima de tudo ao respeito que guarda em seu poder, à medida que não exige dos cidadãos obediência para além dos limites de seu dever. O dever de cuidar de sua própria vida, que tem como condição a liberdade e a propriedade, não permite a ninguém alienar ao governo ou a quem quer que seja estas condições. Daí que a liberdade e a propriedade estão para o indivíduo na relação com o governo como direitos, porque limitam a ação deste. Contudo, essa limitação é também do ramo do dever⁴⁰⁷ para o governo, uma vez que este está obrigado a seguir a lei de natureza que manda não destruir o outro⁴⁰⁸. O trabalho individua

407 Von Leyden afirma serem a lei natural e o direito natural praticamente a mesma coisa para Locke. “In fact, natural law and natural right mean almost the same for Locke in that the law of nature consists not only of rules but of a number of individual privileges.” Von Leyden, *W. Hobbes and Locke – the politics of freedom and obligation*. New York: St. Martin’s Press, 1982, p. 100

408 “Cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua

a propriedade, de maneira a ensinar ao governo os limites de sua ação também quanto a ela.

Parece estranho que uma teoria como essa dê surgimento à defesa da pena de morte. Segundo Locke todos têm – e na sociedade civil o governo tem – o direito de matar um criminoso como forma de punição caso este tenha cometido um crime que mereça tal pena, ou esteja ameaçando de alguma forma a vida de outrem. Mas é preciso notar por qual mecanismo Locke declara o direito de punir com a morte. O executor da lei só tem o direito de matar porque o indivíduo a ser punido já não se reveste mais da humanidade que dele se esperaria. Diz Locke que, ao cometer tal crime, ameaçando ou tirando a vida de outrem, ele escolheu viver como um animal, e não de acordo com a lei da razão, o que dá aos outros o direito de tratá-lo e caçá-lo como animal. Ou seja, o direito de punir com a morte aparece quando aquele que será punido se negou a ter suas ações pautadas pela lei natural dada por Deus a todos os homens, fazendo-se parecer com um animal e perdendo a dignidade própria do homem. Em outras palavras, não é porque ele se negou a respeitar um direito natural de outro indivíduo que pode ser punido com a morte, mas é porque deixou de cumprir seu dever para com Deus que perdeu seu direito à Vida diante dos outros. A relação que define o crime e a punição é mediada pela categoria do dever, e não pelo direito.

...como para guardar os homens dos intentos de um criminoso que, tendo renunciado à razão, à regra e à medida comuns concedidas por Deus aos homens pela violência injusta e a carnificina por ele cometidas contra outrem, declarou guerra a toda a humanidade e, portanto, pode ser

própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade física ou bens de outrem” (Locke. Segundo Tratado sobre o Governo, p. 385).

destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens com os quais os homens não podem ter sociedade ou segurança” (Locke. Segundo Tratado sobre o Governo, p. 389).

Se um indivíduo perde o direito à vida, perde também os direitos à liberdade e à propriedade, pois estes são direitos subsidiários ao direito à vida. O direito à vida demanda o direito à liberdade e à propriedade para sua manutenção, e é por isso que eles não podem ser alienados, pois são condições para a manutenção da vida que é um dever de cada qual para com Deus. O direito à propriedade não se dá pelo trabalho. O trabalho é meio pelo qual ocorre a individuação da propriedade, sua distribuição, mas não é o fundamento último da propriedade. A justificativa da liberdade não se dá em outra base senão na manutenção da vida, que, como vimos, é um dever.

A liberdade só existe quando o indivíduo tem plena capacidade racional para compreender a lei natural. Isso o vemos na distinção que Locke apresenta entre liberdade e licenciosidade. Poderíamos imaginar que Locke tivesse em mente a distinção entre a liberdade moral e a liberdade política, e a maturidade racional seria uma necessidade apenas para a liberdade moral, mas não para a política, pois esta seria encarada como um direito que assiste a todos desde o nascimento. Essa possibilidade, no entanto, parece ser afastada pelo próprio autor dos dois tratados, que compara a liberdade à licenciosidade. Outro ponto é a definição e diferenciação da ideia da liberdade política e da liberdade natural. Se a primeira é aplicada a todas as ações que não são proibidas pela lei civil, a segunda se aplica às ações permitidas a partir da lei natural. Assim, me parece ficar claro que a liberdade que depende da lei natural não é apenas moral, mas a própria liberdade de agir, que deve ser limitada. O ponto que me parece ser importante aqui é a percepção de que a liberdade, nesse sentido, não é um direito que assiste ao nascituro, mas uma condição alcançada pelo indivíduo à medida que suas capacidades racionais se desenvolvem.

A base sobre a qual um indivíduo pode reivindicar diante

de outro a liberdade de ação com vistas à sua preservação, ou seja, seu direito à vida está no fato de que ele não pode dispor de sua vida ele mesmo, e além do mais deve preservá-la, já que não pode também conspirar para sua própria destruição. Se o direito é uma liberdade, e se a liberdade tem como medida a lei natural, não pode reclamar um direito um indivíduo que não queira medir suas ações por essa mesma lei. Se o faz, sai do terreno da liberdade, e entra em licenciosidade, ou seja, um comportamento que não tem limites e que é determinado única e exclusivamente pelos desejos do agente. Nesse sentido, ao negar-se a agir de forma livre, optando pela licenciosidade, o indivíduo escolhe viver como animal e atrai sobre si a pena necessária à manutenção da sociedade e da liberdade dos outros. O indivíduo deixa de cumprir seu dever e então perde seu direito. Mais, a medida do direito é o dever. Mais, sem que o indivíduo tenha um comportamento concordante com seu dever, não se pode reconhecer nele direito algum.

A perda do direito à liberdade como consequência óbvia da perda do direito à vida aparece em Locke no capítulo IV do Segundo Tratado sobre o Governo Civil, intitulado: Da escravidão. Segundo Locke:

“Tendo por Culpa própria perdido o direito à vida por algum ato que mereça a morte, aquele a quem a entregou pode, quando o tem entre as mãos, demorar a tomá-la, empregando-o a seu próprio serviço; e com isso não lhe causa dano. Pois sempre que achar ultrapassar o sofrimento da escravidão ao valor da própria vida, está nas suas mãos, pela resistência à vontade do senhor, atrair sobre si a morte que deseja.” (p. 49).

Vemos, portanto, que Locke autoriza inclusive a escravidão para aquele que tenha praticado um crime que mereça a pena de morte. Em outras palavras, não posso alienar, por minha

própria vontade, nem minha vida, nem minha liberdade quando entro em sociedade, mas posso perder estes direitos quando não pratico ações conformes à minha obrigação moral.

Immanuel Kant

Kant é geralmente tomado como o formulador de uma das noções mais exitosas de dignidade humana. A regra “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”⁴⁰⁹, conhecida como a segunda formulação do Imperativo categórico na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, confere à humanidade e a cada indivíduo que dela faz parte a qualidade de ser um fim em si mesmo, cujo valor não pode jamais ser calculado com vistas a algum interesse.

A humanidade é ela própria uma dignidade; pois que o homem não pode ser utilizado meramente como meio por outro homem (nem por outros, nem sequer por si mesmo), tendo de ser sempre utilizado como fim e nisto consiste, precisamente, a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são homens e que, esses sim, são suscetíveis de uso, por conseguinte, eleva-se acima de todas as coisas (Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 413).

É compreensível o espanto e a decepção que sentiram Arthur Schopenhauer e Hannah Arendt ao perceberem que Kant parece ter esquecido o princípio da humanidade quando escreveu, 12 anos depois, a *Metafísica dos Costumes*. Ambos afirmaram que a obra de 1797 não apresentava o mesmo rigor e nem guardava semelhança em termos de importância com

409 Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 69.

as obras anteriores. Chegou-se inclusive a especular sobre a senilidade de Kant. Essas opiniões, ainda que possam conter algo de verdadeiro, me parecem levar em conta mais o que se gostaria que Kant pensasse do que o que Kant realmente tinha em mente. As ideias que causaram tanta aversão se encontram basicamente na parte da doutrina do direito, na qual Kant expõe parte de sua teoria política e de sua filosofia do direito.

Um primeiro ponto de estranhamento é certamente sobre a definição de cidadão, e do conjunto de condições que é necessário preencher para ser um cidadão na sociedade de Kant.

Segundo Kant, os atributos jurídicos de um cidadão são:

Liberdade Legal: “que é a liberdade de não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que deram seu consentimento”

Igualdade Civil: Ou seja “não reconhecer no povo nenhum superior senão aquele em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral de obrigar a si juridicamente”

Independência Civil: “consiste em dever a sua própria existência e conservação não ao arbítrio de outro, mas aos seus próprios direitos e capacidades como membro da comunidade. Ou seja, ter uma personalidade civil” (Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 179).

Quanto ao terceiro ponto, o da independência, Kant liga o ao direito de votar. Segundo ele, existem indivíduos que têm personalidade civil e outros que não a possuem. Os serviçais, as mulheres e todos aqueles que para sobreviverem se colocam ao serviço de outros, vendendo sua força de trabalho, não possuem independência civil. Não podem ser considerados, portanto, cidadãos⁴¹⁰, mas apenas elementos do Estado.

Este é já um primeiro ponto no qual podemos perceber claramente o que se poderia lançar como contradição no sistema kantiano. Kant afirma na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que todo ser racional possui um valor inestimável que se coloca acima de qualquer coisa pelo simples fato de que é racional, ou seja, passível de liberdade e capaz de moralidade. A dignidade do homem parece, nesse sentido, depender única e exclusivamente de sua constituição como homem. Ocorre que,

410 Kant. *Metafísica dos Costumes*, p. 181.

ao definir as condições de cidadania, Kant estabelece uma clara distinção entre os homens com base não em suas naturezas, mas nas funções ou lugares que estes ocupam na sociedade.

As coisas começam a ficar um tanto mais difíceis quando atentamos para o direito penal. Segundo Kant “crime é a infração da lei pública que incapacita aquele que a comete de ser cidadão”⁴¹¹. A pena adequada a cada crime não é medida pelas consequências que pode gerar para a sociedade, como exemplo de punição, e nem deve ser aplicada com vistas a um bem futuro. Segundo Kant, aplicar penas para que sirvam de exemplo, ou que busquem um bem futuro para a sociedade ou para o cidadão, seria uma clara infração ao princípio da humanidade, pois não podemos tratar a nenhum homem como meio. Diante de tal impedimento Kant acredita que a melhor forma de calcular uma pena é usando a medida da retribuição. A pena deve ser igual ao crime cometido. Segundo Kant,

“aquele que rouba torna insegura a propriedade de todos os demais, priva-se a si mesmo (segundo o princípio da retribuição) da segurança de toda a possível propriedade; nada tem e nada pode adquirir, mas, no entanto, quer viver; o que não é possível a não ser que outros o sustentem. Ora, como o Estado não o fará gratuitamente, o ladrão cederá ao Estado as suas forças para o trabalho que a este aprover (trabalho forçado ou penitenciário), com o que cai num estatuto de escravatura, seja temporariamente, seja, de acordo com as circunstâncias, perpetuamente. Mas se matou, então tem de morrer”⁴¹².

411 Kant, I. *Metafísica dos Costumes*. 208.

412 Kant, I. *Metafísica dos Costumes*. 210-211.

O que chama a atenção nessa passagem é a possibilidade de usar alguém como escravo quando este praticou roubos. Tal uso não tem nenhuma intenção de ensinar o criminoso a viver de acordo com a lei, mas parece, junto da ideia de retribuição, estabelecer um lugar na sociedade para um indivíduo a partir de sua conduta moral e, uma vez que este não parece se adequar às características que podemos esperar da personalidade humana, acaba por ser tratado com coisa. A necessidade de executar a pena capital aos indivíduos condenados, mesmo que nenhuma sociedade exista mais, é outra coisa que parece um tanto estranha. A leitura da *Metafísica dos Costumes*, contudo, reserva ainda muitas outras ideias que parecem difíceis de conformar com o que se lê na *Fundamentação* ou mesmo na *Crítica da Razão Prática*.

Na página 216 da *Metafísica dos Costumes* encontramos o que talvez seja uma das afirmações mais surpreendentes de toda a obra. Apesar de ter afirmado que a única forma de pena que podemos imaginar para os crimes cometidos é a retribuição, o que nos faz ter que aplicar a pena de morte a quem pratica homicídio, Kant isenta da pena de morte indivíduos que tenham praticado dois tipos de assassinato. O infanticídio e o resultante do duelo. A razão pela qual Kant afirma que esses crimes não seriam puníveis com a pena de morte é o motivo pelo qual foram praticados, ambos com vistas à preservação da honra. Honra sexual da mulher no caso do infanticídio e honra militar no segundo caso. É importante lembrar que, no caso do infanticídio, Kant pensa naquele que é praticado pela mulher que teve um filho fora do casamento. Neste caso,

“A criança vinda ao mundo fora do casamento nasceu fora da lei (que é o casamento), portanto também fora da sua proteção. Insinuou-se, a bem dizer, na comunidade (como uma mercadoria proibida), de modo que esta pode ignorar a sua existência (uma vez que não deveria ter legitimamente existido deste modo) e, conseqüentemente, também a sua

eliminação e não decreto que possa apagar a desonra da mãe quando o seu parto fora do casamento vier a ser conhecido”⁴¹³ (pp. 216-217).

O que espanta neste caso é a aparente falta de tratamento da própria criança como sujeito que deveria ter a proteção da comunidade, ou mesmo a crítica dos valores que poderiam levar uma mãe a matar seu próprio filho apenas com o propósito de salvaguardar sua honra sexual. É importante notar que Kant não afirma que a mãe não deve ser punida, mas apenas que ela deve ser punida de maneira alternativa à pena de morte, ou seja, receber pena mais branda. A ideia de que ela comete o crime buscando preservar sua honra parece dar a Kant a certeza de que existe algum potencial moral na mulher, assim como no caso daquele que mata em duelo para salvar sua honra.

O que se nota nos exemplos acima é que Kant parece estar preocupado em apontar o crime não exatamente como um problema social, ou como algo que possa ser compreendido como a violação dos direitos de outros. O crime, para Kant, tem uma clara perspectiva de infração da lei civil e moral. A lei cuja infração traz anexada uma pena é a lei positiva, obviamente. Contudo, a possibilidade de aplicação da pena só pode ser pensada pela diminuição da dignidade do criminoso.

Quando Kant afirma, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que todos nós, seres racionais, temos a possibilidade de participar de uma legislação universal a partir da autonomia de nossa vontade, e que somos, portanto, legisladores universais, este apresenta a ideia de que nossas vontades poderiam ser concebidas como ligadas em um reino dos fins. Por esta palavra *reino*, diz Kant, “entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 75).

Segundo Kant, “O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como chefe” (p. 76).

413 Kant, I. *Metafísica dos Costumes*, p. 216-217.

O reino dos fins, para Kant, parece ser uma espécie de reino moral ideal. Um lugar no qual todos os seres racionais agem de acordo com uma vontade absolutamente boa, com base em sua liberdade, e respeitando em tudo a lei moral. Ainda que esse reino pareça ser um pouco distante da realidade, Kant afirma que deveríamos tomá-lo como um ideal realizável. Em uma nota da *Fundamentação*, Kant afirma:

“A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma ideia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma ideia prática para realizar o que não existe, mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta ideia”⁴¹⁴.

Quando aproximamos o que podemos ver com a definição do reino dos fins como a ligação sistemática de vários seres racionais por leis comuns relativamente àquilo que Kant afirma ser o princípio universal do direito para uma sociedade real, é impossível não perceber uma proximidade nos propósitos, ainda que em campos diversos. A conformidade entre o reino dos fins e o reino natural social me parece saltar aos olhos.

Segundo Kant, “Uma ação é conforme ao direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal”⁴¹⁵.

Meu ponto é que o crime acaba por interditar a possibilidade de um indivíduo participar como membro seja de um reino dos fins, concebido como ideal, seja de uma sociedade real. Assim, ainda que Kant pareça afirmar a dignidade como propriedade inabalável de um ser racional, essa dignidade deve sempre ser

414 Kant, I, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 80, nota.

415 Kant, I, *Metafísica dos Costumes*, p. 43.

medida de acordo com a maior ou menor proximidade do indivíduo daquilo que poderia ser concebido como sua perfectibilidade moral.

Não pode, bem entendido, existir no Estado nenhum homem desprovido de toda a dignidade, pois que tem, pelo mesmo, a de cidadão; exceto, se a perder pelo seu próprio crime, situação em que se mantém, sem dúvida, em vida, mas convertido num mero instrumento do arbítrio de outrem (seja do Estado, seja de um outro cidadão) (Kant. *Metafísica dos Costumes*, pp. 205-206).

A dignidade tem como fundamento a autonomia da vontade. A autonomia da vontade se vê de certa maneira destruída quando alguém age, além de puramente baseado em suas inclinações, também contra a lei moral.

A ideia de que a humanidade é um fim em si mesmo a contrapõe às coisas cujo fim é estabelecido a partir de uma relação de utilidade, ou seja, como meio para algo ou para alguém. As coisas têm sua existência sempre condicionada, ou seja, se encontram sempre determinadas pelas leis naturais, e não podem jamais ser pensadas fora desta determinação. Não são, portanto, fins em si mesmas, mas apenas meios, a matéria na qual se manifesta o mecanismo natural. O homem, ainda que seja parte da natureza, se destaca dela pelo fato de ser racional, e acima de tudo por ser livre e capaz de agir com autonomia. A razão dá ao homem a capacidade de criar para si as leis que dirigem sua ação, escapando assim do puro mecanismo determinístico da natureza, uma vez que as leis morais são incondicionadas, independentes de qualquer causa natural ou inclinação que se apresentem ao homem. Segundo Kant, os seres racionais são pessoas, ao passo que os seres irracionais são coisas⁴¹⁶. A autonomia da vontade é para Kant o que capacita os seres racionais a agirem segundo máximas

416 Idem.

independentemente das inclinações ou das paixões ou dos interesses próprios ou alheios.

Considerações finais

O que tentei mostrar aqui é que tanto em Locke quanto em Kant a afirmação de direitos, seja com base na vida, seja com base na dignidade, me parece sempre esbarrar na necessidade de uma avaliação moral do sujeito portador de direitos. Locke e Kant, para que pudessem pensar o direito como uma espécie de qualidade moral, elaboram a ideia de sujeito moral em um sentido forte. Mas com isso acabaram por ter que vincular os direitos como meros apêndices de suas noções de dever. A dependência do direito às noções de dever acaba por relativizar o direito dos indivíduos. Acredito que isso seja motivo bastante para que nenhuma das duas teorias possa figurar como teoria viável para fundamentar qualquer noção contemporânea de direitos humanos.

A simples possibilidade de reduzir um homem ao status de animal, como faz Locke, ou de coisa, como faz Kant, me parece ser incompatível com o que hoje buscamos em termos de fundamento dos direitos subjetivos.

Referências

Kant, I. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70

Locke, J. *Segundo Tratado Sobre o Governo*(trad. Julio Fischer). São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. *Ensaio Político* (trad. Eunice Ostrensky). São Paulo: Martins Fontes, 2007

Rosen, M. *Dignity – its history and meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 2012

Straus, L. *On Locke's Doctrine of natural right*. In *The philosophical Review*, vol. 61, n.4. 1952, p. 475-502

Ética e educação superior: reflexões para uma universidade cidadã

Josenir Lopes Dettoni

Jovanir Lopes Dettoni

Lenir Lopes Dettoni

Clarides Henrich de Barba

Maria Cristina Carrelli

Introdução

Estamos vivendo em um mundo de constantes mudanças. As perspectivas que se abrem neste século são incomensuráveis e atingem todos os campos da vida humana. Nas áreas da ciência e da tecnologia, grandes são os avanços que constantemente se apresentam. Os meios de comunicação e o acesso à informação estão cada vez mais presentes aos atos do homem no mundo. A globalização vem permitindo a abertura de opções (boas ou não) ao indivíduo. Nunca estivemos tão adiantados na área do conhecimento.

Com tamanho desenvolvimento, temos nos dias atuais um grande poder em nossas mãos. Somos capazes de adquirir informações do mundo inteiro em tempo real. Informações que podem ser “fabricadas”, com a mesma facilidade, em prol da vida humana ou para destruí-la definitivamente, de modo que a reflexão sobre o reto agir se faz preeminente. A ética, desse modo, ocupa lugar importantíssimo no pensamento contemporâneo, tendo um valor fundamental para o bom convívio em sociedade.

Com relação à Educação Superior, a consideração ética é também indispensável, dada a influência que a universidade exerce na formação de opiniões. Nessa linha, o presente texto tem como objetivo discutir, dentro de um enfoque crítico, até que ponto o ensino superior tem cumprido seu papel na promoção da cidadania.

Para tanto, o método utilizado foi o da pesquisa bibliográfica e os dados assim obtidos foram submetidos a uma

análise qualitativa. Buscou-se recorrer à legislação correlata ao tema, bem como a autores que oferecessem uma perspectiva histórica e política, como é o caso de Anderson, Cortella e Demo, além dos que possuem um enfoque profissional, como Barba, Gadotti, Morin, Paulo Freire, Perrenoud e Saviani.

Não se trata de buscar na obra desses autores apenas uma perspectiva teórico-especulativa da Educação Superior como formadora da cidadania, mas sim trazê-la à prática. Assim, como área que reúne em si aspectos ético-jurídico-filosóficos juntamente com sua aplicabilidade prática, a reflexão educacional a ser desenvolvida deve ser fruto do contato direto com os procedimentos adotados e com os problemas encontrados nos atos públicos que circundam a vida acadêmica.

O presente estudo busca, a partir dessa perspectiva, construir uma aproximação entre cidadania e educação superior, examinando em que sentido esta pode ajudar a tornar a prática dos direitos públicos mais eficaz em seu propósito.

Para isso, dividiremos o trabalho em três partes. Na primeira, apresentar-se-ão questões éticas relacionadas à atualidade, procurando evidenciar as dificuldades do estabelecimento de um princípio ético sólido, bem como a necessidade da construção de uma ética da cidadania. Em um segundo momento, trataremos de considerações histórico-conceituais da cidadania. Por fim, abordaremos elementos da educação superior, procurando desenvolver uma reflexão que tenha como ponto de partida os ideais e deveres da educação superior e seus descaminhos. Em seguida, analisaremos caminhos possíveis para a construção de uma universidade verdadeiramente promotora da cidadania.

1. As questões éticas na atualidade

Uma das características mais marcantes do mundo contemporâneo é a mudança. Vivemos em um tempo de aceleradas e profundas transformações nas mais diversas áreas da sociedade. Tais alterações podem, em muitos casos, significar avanço, progresso, mas, em outros, podem constituir elementos de retrocesso.

No campo das políticas públicas, por exemplo, a sociedade vem provando flexibilização dos direitos trabalhistas,

estímulo à livre negociação, privatização de empresas estatais, tentativas de diminuição do funcionalismo público, mudanças de prioridades nas diretrizes da educação e regulamentação da economia segundo os ditames da lei de mercado.

Junto a isso, também podemos levar em conta o descrédito pessoal do cidadão, tanto individualmente, como em grupo social, para com o poder público; sua falta de vontade e desinteresse em ter seus atos restringidos por um sistema definido e com pouca representatividade prática.

Nesse sentido, ainda são vários os motivos da apatia à submissão ao poder estatal, destacando-se: o desemprego e a ação progressiva da criminalidade; a impunibilidade dos criminosos poderosos, desagregando valores e gerando descrença no sistema judicial; a corrupção da administração pública e de seus servidores, reforçando a liderança dos forda-lei e o descrédito do aparelho de Estado; a falta de legislação protetiva eficiente; as mais variadas formas de sonegação fiscal, contribuindo para o aumento das desigualdades sociais; e as poucas medidas repressivas aos crimes contra a administração pública.

A falta de punibilidade aos crimes de grande lesividade social, praticados contra a ordem tributária e econômica, a administração e o patrimônio públicos e contra o sistema financeiro nacional instigam a erosão da legitimidade dos mecanismos de representação democrática e a incredibilidade nos representantes populares.

A este respeito, conforme escreveu Alberto Dines em um de seus artigos ao *Jornal do Brasil*:

O crime institucionalizou-se e o combate ao crime precisa ser institucionalizado. Amplificado, multiplicado, convertido em experiência cotidiana. A luta contra a corrupção precisa ser despartidarizada, não é propriedade de nenhuma agremiação política ou poder público. É cruzada nacional... (2000).

Diante desse quadro, percebe-se, pois, a extrema necessidade de um posicionamento ético.

A “ética é para nós uma dimensão de que nos permite o questionamento sobre as práticas, atitudes, regras e ações humanas” (SUNG *et* SILVA, 1995, p.41). Contudo, a mutabilidade, que marca a vida e a cultura de nossa época, também se faz presente no campo filosófico. A filosofia contemporânea atravessa uma profunda crise de identidade. A primazia da racionalidade é questionada por diversas correntes de pensamento. De modo extremamente sucinto, podemos citar, apenas a título de exemplo, o existencialismo e seu individualismo e conseqüente subjetivismo; o pragmatismo e a valorização do resultado prático; a psicanálise, destacando o papel do inconsciente e da irracionalidade como principais responsáveis pelo comportamento humano; o marxismo e a supremacia do material em relação ao intelectual; e a filosofia analítica e a centralidade da linguagem.

Entretanto, em meio a essa dificuldade de se encontrar um princípio ético sólido e claro, na prática, um posicionamento ético é necessário. Aliás, nas palavras de Singer: “Um juízo ético que não é bom na prática deve ressentir-se também de um defeito teórico, pois a questão fundamental dos juízos éticos é orientar a prática” (1993, p. 10). Assim, temos que

Toda ação é guiada por princípios. Mas ficar somente nos princípios pode levar a conseqüências muito distantes daquilo que pretendemos realizar. Por isso, defendemos uma postura ética que esteja atenta às situações concretas em que elas se desenvolvem e aos efeitos das ações. A este tipo de ética chamamos ética de responsabilidade (SUNG *et* SILVA, 1995, p. 113).

Nela, a participação e o diálogo são atitudes fundamentais, uma vez que:

Nessa perspectiva cada grupo social determina consensualmente os padrões de conduta que devem ser seguidos pelos indivíduos desse grupo. Esses padrões, porém, não devem ser vistos como universais e imutáveis, mas sim relativos a cada situação determinada e sempre sujeitos a mudanças, caso a comunidade as julgue necessárias (SUNG *et* SILVA, 1995, p. 50).

A ética, ao enveredarmos em sua natureza pública, não consiste em um rigorismo obtuso de normas, com caráter positivista imanente. Ela atinge status de premissa política, ou seja, difusa em fundamentos de razoabilidade, boa-fé, participação popular, representatividade, além de outros valores sociais. Assim:

A elaboração das normas éticas para toda a sociedade não deve ficar sob controle de uma minoria que procuraria elaborar normas que só defendessem os seus interesses, mais ou menos como ocorre com as normas do direito, que quase sempre acabam beneficiando os mais ricos. Para se evitar esse risco, o máximo de membros da comunidade deve participar na elaboração das normas que a afetam direta ou indiretamente. O ideal de participação e a busca de consenso devem servir de base para uma ética da responsabilidade (SUNG *et* SILVA, 1995, p. 51).

É bem verdade que a nação passa por uma crise de identidade política, acompanhada de escândalos. Quase

desesperançosa, a massa popular, culturalmente condicionada, encontra-se hoje indisposta não à política, mas à vileza das campanhas. Entretanto, é na indignação à sordidez e à passividade que se clama por cidadania. Desse modo, antes de efetivamente analisarmos o aspecto educacional, aprofundar-nos-emos no conceito de cidadania.

2. Cidadania: em busca do conceito

2.1. Considerações Históricas:

O momento presente não é incausado, assenta suas raízes no passado. Assim, investigar, ainda que brevemente, elementos históricos, pode nos ajudar a ter uma melhor compreensão do que vivemos e dos desafios que o contexto atual nos apresenta.

Antigamente, pelo direito romano, somente quem fosse nascido em Roma tinha a capacidade jurídica de gozo no concernente aos direitos e obrigações civis, cabendo aos estrangeiros livres a possibilidade apenas de direitos comerciais, enquanto a população vencida não possuía qualquer direito. Posteriormente, com a extensão da cidadania romana a toda a península itálica e às colônias fundadas por Roma, a população colonizada pôde gozar dos direitos privados. Nesse período, os habitantes livres e ex-escravos, embora não considerados cidadãos, começaram a ter direitos patrimoniais indisponíveis. Ou seja, quando morressem, os bens voltavam ao antigo proprietário.

A cidadania romana adquiria-se por nascimento de justas núpcias ou mesmo fora delas, se a mãe fosse cidadã no momento do parto. Os filhos nascidos de matrimônio misto (isto é, em que um dos cônjuges fosse estrangeiro) seguiam a condição de estrangeiro (ANDERSON, 2000).

A cidadania no período romano podia ser concedida a um

estrangeiro, em caráter individual, por determinação dos juízes ou do imperador, mas apenas o cidadão romano independente do poder familiar tinha plenitude de direitos públicos e privados. Tal cidadania assumia um status tão elevado que a sua perda (por desobrigações civis, exílio, deportação ou renúncia) importava na possibilidade de desfazimento do vínculo familiar e matrimonial. Ela tinha similar significado à política para os gregos. Uma cidade somente era concebida pelo conjunto de seus cidadãos, estando assim, intrinsecamente ligadas à organização político-comunitária.

O ateniense, em especial, via na participação da vida pública o supremo bem a ser almejado por um homem. A cidadania era o grande objetivo do ateniense, pois, além de lhe assegurar a participação efetiva na vida pública, lhe garantia os direitos subjetivos. Já se disse que a maioria dos ideais políticos modernos - justiça, liberdade, governo constitucional - surgiu na antiga Grécia. Foram os gregos os primeiros a lançar as sementes da idéia democrática, sementes que foram conservadas pelos filósofos da Idade Média e que frutificaram na modernidade (ANDERSON, 2000).

Uma vez feitas essas breves considerações históricas, podemos nos aprofundar no aspecto conceitual.

2.2. Aspecto Conceitual:

O conceito de cidadania, “indivíduo no gozo dos direitos civis e políticos de um Estado, ou no desempenho de seus

deveres para com este” (FERREIRA, 1999), acaba sendo muito pobre, por apresentar o indivíduo como um ser isolado, sem uma necessidade social. Melhor é a definição adotada por Holmes: “Vínculo político que liga o indivíduo ao Estado e que lhe atribui direitos e deveres de natureza política” (ANDERSON, 2000).

Assim, ressalte-se que a cidadania é primeiramente um desejo externado da pessoa com a figura do Estado, seu compromisso soberano, seu contrato social. Desta maneira, somente quando se rompe a barreira da passividade, do individualismo, é que se pode falar em cidadão.

Nesse sentido, cidadania é prática da participação ativa na vida social. Tal participação, contudo, para ser verdadeira, precisa refletir um ato livre do indivíduo. Ato autônomo. É o que Gadotti afirma quando diz: “A idéia de autonomia é intrínseca à idéia de democracia e cidadania. Cidadão é aquele que participa do governo e só pode participar do governo quem tiver poder, liberdade e autonomia para exercê-lo” (1994, p.38).

E é o mesmo autor quem nos esclarece o termo autonomia: “A palavra “Autonomia” vem do grego e significa a capacidade de autodeterminar-se, de auto-realizar-se, de “autos” (si mesmo) e “monos” (lei). Autonomia significa autoconstrução, autogoverno” (GADOTTI, 1994, p.10). Porém, não há que se falar em uma autonomia absoluta, até mesmo porque as circunstâncias são fatores condicionantes do processo histórico, e, portanto, relativas.

Nessa perspectiva: “A autonomia, como a liberdade, é um processo sempre inacabado, um horizonte em direção do qual podemos caminhar sempre sem nunca alcançá-lo definitivamente,” (GADOTTI, 1994, p.44) verdadeira utopia que, mesmo não podendo realizar-se plenamente em lugar algum, é indispensável como norteadora de um rumo a seguir.

Cabe-nos perguntar aqui até que ponto as IES (Instituições de Educação Superior) têm contribuído para a efetiva formação de cidadãos, de indivíduos autônomos e participativos no que se refere aos rumos da sociedade. Para isso, entretanto, tornam-se oportunas algumas considerações prévias sobre a educação superior em nosso país.

3. Educação superior e cidadania: encontros e desencontros

3.1. Ideais e Deveres da Educação Superior:

Diferentemente do passado, em que o direito à educação decorria dos interesses das classes que consolidavam o poder, mantendo grande parte da população na miséria moral e política (ZANOTTI *apud* SAVIANI, 1984, p.10), a política educativa atual garante a todos os cidadãos o acesso ao sistema de ensino (fundamental, médio e superior).

A educação superior consiste no nível mais elevado do sistema político-educacional mantido pela nação, possuindo uma relação indissociável entre ensino, pesquisa e extensão, tendo sido categoricamente declarado nos seguintes termos constitucionais:

Art. 208 - O dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de:

II - progressiva universalização do ensino médio gratuito;

III - atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino;

V - acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um;

§ 1º - O acesso ao ensino obrigatório e gratuito é direito público subjetivo.

Art. 207 - As universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão (BRASIL, 2003).

Nesta perspectiva, as universidades tornaram-se as guardiãs diretas da base tridimensional da educação e da cidadania, ao gozarem legalmente de autonomia didático-científica. A este respeito, o artigo 205 da Constituição federal confere à educação a meta de desenvolvimento pleno do ser humano e seu preparo para o exercício da cidadania, assim descrito:

Art. 205 - A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

Art. 206 - O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:

I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;

II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber;

III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino;

IV - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;

V - valorização dos profissionais do ensino, garantidos, na forma da lei, planos de carreira para o magistério público, com piso salarial profissional e ingresso exclusivamente por concurso público de provas e títulos;

VI - gestão democrática do ensino público, na forma da lei;

VII - garantia de padrão de qualidade

(BRASIL, 2003).

Destarte, uma vez que o ensino tem como princípios a divulgação do pensamento, a pesquisa, a valorização dos profissionais de ensino, a arte e a relação ensino-aprendizagem, e considerando também que o nível mais elevado de ensino corresponda à educação superior, até mesmo porque é dos bancos da universidade que saem os profissionais que atuarão no ensino médio e fundamental, é atribuição da universidade a promoção humanística, científica e tecnológica de seus alunos. Portanto, a cidadania é elemento indispensável à educação superior.

Ao declarar constitucionalmente um direito, o Estado passa a ter obrigação de assegurá-lo e implementá-lo efetivamente a toda população que habita em seu território. “O direito à educação parte do reconhecimento de que o saber sistemático é mais do que uma importante herança cultural” (CURY, 2001). Passa a ser uma via de participação dos destinos sociais, colaborando com as transformações político-administrativas da nação.

Ainda, segundo a LDB, a universidade é instituição pluridisciplinar de profissionais, de pesquisa, de extensão e de domínio e cultivo do saber humano (art. 52), possuindo como objetivo o estudo sistemático de temas e problemas relevantes à comunidade.

Assim, fica claro que a Educação Superior não se restringe a uma mera transmissão de uma determinada quantidade de conteúdos previamente estabelecidos. Ela se refere, sobretudo, a uma formação integral do indivíduo, formação para a autonomia e, no aspecto social, formação para a cidadania. É por isso que entendemos que: “O acesso à educação é também um meio de abertura que dá ao indivíduo uma chave de auto-construção e de se reconhecer como capaz de opções” (CURY, 2001).

Desse modo, concordamos com Barba quando afirma que:

Educar não é apenas formar indivíduos tecnicamente capazes e de modos civilizados, mas estimular o desejo de

aprender, desenvolvendo no educando todos os níveis de sua personalidade, fortalecendo o caráter e estimulando a criatividade. É necessário estabelecer metas que possam ser trabalhados os valores universais como a verdade com a racionalidade, a ação correta, o Amor e a afetividade, a Paz e a não violência. Assim, a educação é aquela que contribui para o conhecimento da natureza humana, para o desenvolvimento das potencialidades dos educandos, visando à auto-realização (BARBA, 2003).

No entanto, analisando alguns aspectos da Educação Superior no Brasil, vejamos se ela tem cumprido seu papel como promotora da formação para a cidadania.

3.2. Descaminhos da Educação Superior:

3.2.1. Mercantilização:

Desde meados dos anos noventas até os dias atuais, o ensino superior privado no Brasil obteve uma expansão fortíssima, movimento ocasionado pelos seguintes fatores:

- ✓ A permissão da existência de instituições de ensino superior constituídas de empresas com finalidades lucrativas, possibilitando o ingresso da iniciativa privada no campo educacional superior;
- ✓ A enorme demanda reprimida, da população em geral, em busca de uma vaga na faculdade, sob a possibilidade de, com isto, aumentar seus salários;
- ✓ O retorno aos estudos de pessoas que já haviam concluído o ensino médio há muitos anos atrás;
- ✓ O vertiginoso crescimento da população concludente do ensino médio, após a implementação da política estudantil de universalização do ensino fundamental.

Desse modo, se é verdade que o Brasil obteve vantagens

com a melhora do nível educacional de sua força de trabalho, também é verdade que acabou deixando para a iniciativa privada a atribuição para o ensino da cidadania, fundamento este basilar à democracia, conforme demonstrado no artigo 1º da constituição federal, *in verbis*:

Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

I - a soberania

II - a cidadania;

III - a dignidade da pessoa humana;

IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;

V - o pluralismo político.

Parágrafo único - Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição (BRASIL, 2003).

No entanto, com o passar dos anos, essa demanda reprimida acabou se tornando rarefeita, reduzindo, assim, o crescimento no setor privado. Ora, a competitividade no ramo privado, somada ao fenômeno da redução percentual de candidatos, bem como ao aumento desproporcional do número de vagas, acaba por gerar, via de regra, não uma melhoria da cidadania, mediante aprimoramento da qualidade e a humanização do ensino, mas sim uma acirrada disputa pela clientela, pela sobrevivência da empresa.

A mercantilização da educação e as constantes mudanças de parâmetros comportamentais da sociedade, aliadas à superação de valores dogmáticos, ao avanço tecnológico e à globalização, favoreceram para o enfraquecimento de alguns conceitos ético-educacionais.

Esta transformação social deslocou a visão clássica da

concepção de universidade e cidadania, desvinculando seus atributos específicos, estagnando a aplicação social do processo educacional, fazendo com que as instituições de ensino superior deixem de ter uma relação necessária com a população local, refletindo puramente os compromissos financeiros e burocráticos.

Tal mercantilização da educação se reflete, por exemplo, na redução do espaço das disciplinas e da reflexão humanística no ensino superior.

3.2.2. Perda do espaço humanístico:

Embora a Constituição tenha estabelecido a valoração humanística do ensino, nos termos seguintes:

Art. 214 - A lei estabelecerá o plano nacional de educação, de duração plurianual, visando à articulação e ao desenvolvimento do ensino em seus diversos níveis e à integração das ações do Poder Público que conduzam à:

- I** - erradicação do analfabetismo;
- II** - universalização do atendimento escolar;
- III** - melhoria da qualidade do ensino;
- IV** - formação para o trabalho;
- V** - promoção humanística, científica e tecnológica do País (BRASIL, 2003).

Deparamos-nos com um número cada vez maior de IES que acabam reduzindo, ou até mesmo excluindo, a carga horária das disciplinas humanísticas, que anteriormente faziam parte do currículo básico do ensino superior. A par disso, ingressam solicitações, provenientes de todos os estados do Brasil, de autorizações de funcionamento dos cursos de tecnólogos, pobres em caráter humanístico.

A arte do ensino-aprendizado perde posto ao tecnicismo das informações, largamente difundidas na Internet, nem sempre confiáveis. Vídeos conferências, aulas em cd's e vídeos, materiais de fácil acesso. Despersonalizados, senão distantes, puramente

técnicos.

O papel do professor, nesse contexto, acaba também sendo alvo de mudanças e redimensionamentos.

3.2.3. Desprestígio do professor e da educação:

A profissão de professor universitário no Brasil tem sido cada vez menos favorecida socialmente e até mesmo economicamente. Grande parte dos profissionais da educação vem perdendo, ou já perdeu, todo o interesse em relação à sua vocação. O status de professor do nível superior vem se desgastando gradativamente. A arte de ensinar, de comunicar o conhecimento, vem perdendo respaldo para novas técnicas de informações, favorecendo muitas vezes que o ensino seja a cada dia mais técnico e despersonalizado.

Até meados do século passado, o ensino universitário constituía-se da arte de transmitir oralmente os conteúdos pelo professor ao aluno, não se negando a utilização de materiais publicados. Sem os meios modernos de entretenimento, cabia aos profissionais da educação a promoção de verdadeiros espetáculos para a motivação dos discentes, consolidando-se o entendimento que um bom professor precisa ser bom orador. Admiração, confiança e respeito da sociedade eram conquistados com a construção do saber e do conhecimento.

Nestes tempos de globalização, de economia universalizada, de redes de informações disponíveis a todos os seres humanos, de competitividade muitas vezes exacerbada, o ensino superior vem perdendo sua dimensão artística e se tornando uma mercadoria de vasta clientela. Os educadores, e não menos o próprio sistema educacional, face às contribuições nos processos de formação de opinião, comprometimento com as evoluções da informação e inserção no cenário político-econômico nacional, muitas vezes, não vêm recebendo lastro necessário para a manutenção da qualidade do ensino.

Por outro lado, principalmente nas instituições particulares, professores muitas vezes têm que enfrentar uma política de insegurança no trabalho. Todo professor que, por convicção, se opõe à lógica mercantilista, da indústria da educação, está sujeito à perda de seu emprego. A alta rotatividade dos profissionais

da educação gera insegurança, medo. Como é possível, pois, educar para a autonomia, para a cidadania, se o próprio exercício da docência é cerceado e ameaçado por uma lógica de submissão? A pergunta, propositalmente, fica em aberto.

3.2.4. Prática de pesquisa:

A pesquisa na educação superior apresenta-se como dimensão fundamental para o avanço do conhecimento, bem como, e queremos frisar este aspecto, para a formação da cidadania. Isto porque, a pesquisa, ao contrário do simples ensino, estimula o pensamento autônomo.

É nesse sentido que a pesquisa pode ser vista “como postura de questionamento criativo, desafio de inventar soluções próprias, descoberta e criação de relacionamentos alternativos, sobretudo motivação emancipatória a partir de um sujeito que se recusa a ser tratado como objeto (DEMO, 1997, p.78)”.

Identificar os próprios problemas, levantar as próprias hipóteses e buscar caminhos para as próprias respostas. É por isso que “o conceito de pesquisa é fundamental, porque está na raiz da consciência crítica questionadora” (DEMO, 1997, p.82). Deste modo, concordamos com Demo quando afirma que: “É patente a relevância da educação e da pesquisa para o processo emancipatório” (1997, p.81).

A pesquisa, especialmente nas instituições particulares, tem sido deixada de lado. Com uma perspectiva de lucro, tais estabelecimentos acabam por encará-la como uma despesa a mais: custo com materiais, custo com acréscimo da carga horária dos professores. A não ser que tenham uma perspectiva de retorno financeiro clara, os projetos de pesquisa são implementados apenas à medida do mínimo necessário para que as instituições não percam conceito junto ao MEC. Contudo, tal “política” não só não é combatida pelo governo, como, por outros caminhos, acaba sendo permitida.

Infelizmente, a tendência mercantilista e neoliberal que afeta a educação em nosso país resultou na criação de uma figura legal aberrante, no que se refere à natureza triplíce da Educação Superior: o Centro de Ensino Superior; que desresponsabiliza as tais instituições da incumbência da promoção da pesquisa e da extensão.

3.2.5. Extensão universitária:

Se a pesquisa apresenta-se como elemento fundamental para a construção de um pensamento autônomo, a extensão constitui âmbito proeminente de formação para a inserção e engajamento dos alunos na resolução dos problemas da sociedade.

Ora, a universidade não pode ser entendida como um espaço fechado. Pelo contrário, tem o dever de compartilhar com o resto da sociedade os avanços e conhecimentos de que dispõe para o benefício de todos. Eis, pois, que “o Brasil não precisa somente de modernidade técnica, mas da modernidade ética que resgate sua dívida social” (BUARQUE, 1998). Nesse processo, os alunos são estimulados a entrar em contato com a realidade social que os cerca e a envolver-se na construção de um país melhor.

Outro elemento que pode contribuir sobremaneira à formação para a cidadania é a participação dos acadêmicos no movimento estudantil.

3.2.6. Movimento estudantil:

A organização dos universitários tem se mostrado historicamente como fator importante e, por vezes, decisivo na promoção de mudanças políticas e sociais em nosso país. De fato, os acadêmicos, quando se unem, revelam uma grande força de transformação na sociedade e nas instituições educativas das quais fazem parte. Mais que isso, o envolvimento no movimento estudantil traz, como principal mudança, a própria formação da consciência crítica do estudante. Nesse contexto, o aluno passa a ver-se como agente ativo do processo educativo e da vida social.

Infelizmente, por mais que o movimento estudantil constitua um âmbito privilegiado de formação para a cidadania, muitas vezes não é bem visto, ou quisto, pelas instituições de ensino superior. Isso porque uma organização consistente dos alunos acaba por representar de fato uma maior divisão do poder e, inclusive, em não poucos momentos, um real confronto de interesses antagônicos.

Com efeito, a estruturação do movimento estudantil implica na “abertura de canais de participação pela administração. É

verdade, nem sempre a administração está disposta a abrir mão de sua capacidade autônoma de decidir” (GADOTTI, 1994, p.50). O que muitas vezes acaba por ocorrer é uma participação simbólica dos alunos nos diversos conselhos institucionais. Simbólica por ser, via de regra, demasiadamente reduzida e representar voto vencido, especialmente em instituições privadas, onde a maioria dos conselheiros são, na prática, funcionários que não podem se opor às deliberações provenientes da mantenedora, sob risco de perda de seus empregos.

Entretanto, mesmo diante dessas dificuldades, o principal adversário do movimento estudantil tem sido o desinteresse dos próprios acadêmicos, sua apatia, sua imobilidade. Tal característica, bem como outros elementos levantados anteriormente, revelam um grave problema na educação superior: a recusa ao pensar.

3.2.7. A recusa ao pensar:

A exacerbação da competitividade, aliada ao formalismo positivista e à mercantilização da educação, fizeram com que um diploma universitário se tornasse mais necessário ao mercado de trabalho que o próprio conhecimento, que sua atividade intelectual.

Oportunamente, a crise ética que vem abalando o Governo, e sua impunidade; a facilidade ao acesso e reprodução de informações por meios eletrônicos; e o desprestígio da educação e do professorado, que muitas vezes não acompanham eficientemente esta evolução tecnológica, não valorizando a prática do pensamento autônomo, influenciam negativamente a sociedade, e particularmente, o meio acadêmico, introduzindo-se nos atos da sala de aula:

A sala de aulas, lugar em si privilegiado para processos emancipatórios através da formação educativa, torna-se prisão da criatividade cerceada, à medida que se instala um ambiente meramente transmissível e imitativo de informações de segunda mão (DEMO, 1997, p.83).

A necessidade imediata de lucro acadêmico, traduzida em “ganhar nota”, “ser aprovado”, deixa muitas vezes em segundo plano a relação de produção do conhecimento, agindo mormente na reprodução das informações coletadas. Gera-se um conformismo, uma passividade discente à crítica. E, conforme Demo, um rompimento do processo de ensino-aprendizagem: “No “ensinar” cabe menos o desafio da emancipação com base em pesquisa do que a imposição domesticadora que leva a reproduzir discípulos” (DEMO, 1997, p.83).

Esta simples reprodução das informações, sem teor reflexivo, acaba fragilizando ainda mais a calcificação da cidadania e o desenvolvimento da nação: “O que discrimina os povos entre desenvolvidos e subdesenvolvidos é sobretudo esta relação muito desigual: uns poucos são ‘donos’ do conhecimento, outros tantos – a grande maioria – o reproduzem” (DEMO, 2001, p.140).

Assim, a busca por “um canudo” tão esperado, expedido por uma instituição de ensino superior (apresentada como “objeto” de melhoria financeira, garantia de lucro) abre espaço para um ascendente mercado, o ramo de comércio de trabalhos universitários, ápice da recusa ao pensar.

3.3. Em Busca de uma Universidade Cidadã

Na busca pela reformulação do ensino superior, é salientado como ponto de partida a falta de entrosamento entre o mercado de trabalho e a universidade; o desequilíbrio entre a autonomia universitária e a responsabilidade dos dirigentes institucionais; e finalmente, a busca de excelência e acesso ao ensino superior.

A superação dessas dificuldades e a resolução dos problemas até agora abordados constituem um grande desafio, difícil, exigente, mas extremamente necessário. Trata-se de um processo árduo e gradual:

A educação se constrói num trabalho lento, duro, enfrentando muitas adversidades, não só salariais - recursos minguados

e precária formação geral. A educação enfrenta também o descaso histórico dos governantes e além de muito pessimismo generalizado (GADOTTI, 1996, p.07).

O objetivo a ser buscado, a construção de uma universidade cidadã, passa pela formação de alunos com pensamento autônomo e participação ativa na resolução dos problemas sociais. Trata-se, pois, de uma educação comprometida com a ética:

No diálogo entre Sócrates e Ménon acerca da questão “se a virtude podia ser ensinada”, numa praça de Atenas, o mestre Sócrates insiste que o escravo Ménon deve procurar, nele mesmo, a resposta. Educar significa, então capacitar, potencializar, para que o educando seja capaz de buscar a resposta do que pergunta, significa formar para a autonomia. A escola, no ideal de Sócrates, deveria instituir-se toda ela em torno da autonomia. Seu método: o diálogo. O discípulo é quem deve descobrir a verdade. Portanto, a educação é auto-educação (GADOTTI, 1996, p.10).

Nesse sentido, a educação cidadã põe o aluno, e não o lucro e a lógica de mercado, no centro do processo. Fica, assim, evidente que uma política neoliberal e mercantilista, por seus próprios princípios, não se encaixa com a natureza dessa universidade que buscamos.

Além disso, é também claro que não se pode estimular o pensamento autônomo e a participação social dos alunos sem valorizar uma formação integral do indivíduo. Deste modo, a tendência tecnicista que assola as universidades, precisa ser combatida através da defesa e a ampliação do espaço das

disciplinas humanísticas nos cursos oferecidos.

Além do aspecto curricular, a valorização do trabalho docente não pode ser deixada de lado. Afinal, o professor ocupa um papel importantíssimo no processo educativo, não podendo ser tratado apenas como uma engrenagem facilmente substituível caso não se adapte à lógica e ao funcionamento da “máquina” de lucros e diplomas. Para ajudar numa formação humana, é necessário que o professor tenha condições para desenvolver um trabalho humanizante, uma vez que: “A humanização do educador para com os seus educandos possibilita uma prática capaz de desenvolver a realidade dos conhecimentos dos quais ele necessita para a sua vida escolar” (BARBA, 2003).

Uma política salarial progressiva, tempo disponível suficiente para o preparo de aulas e o estímulo para seu aperfeiçoamento são elementos importantes para a melhoria das condições do trabalho docente tanto no ensino, quanto na pesquisa e na extensão.

E se tratando de pesquisa, esta é uma das dimensões fundamentais para a formação do pensamento. Como podemos ver, a pesquisa favorece o hábito de identificar problemas e encontrar caminhos próprios para solucioná-los. Tal atitude precisa ser favorecida e estimulada por uma universidade que realmente pretenda promover a cidadania, a ainda que isso tenha um custo financeiro.

O mesmo aplica-se à extensão. Ao implementar projetos com esse caráter, a universidade não só compartilha com a sociedade os benefícios de seus conhecimentos, como também propicia ao aluno o espaço de engajamento efetivo com as questões sociais, característica fundamental da cidadania.

Tal engajamento também se dá no âmbito do movimento estudantil, tanto no que se refere aos problemas sociais, como no que tange às questões políticas educativas internas às instituições de educação superior. Em outras palavras, no movimento estudantil os alunos são levados a pensar em seu próprio processo educativo e passam a entender-se como personagens ativos de sua formação. Ora, não é esse justamente o objetivo de uma educação para a autonomia, de uma educação cidadã? Indispensável, portanto, dizer que uma universidade que não promove ou, até mesmo, dificulta e persegue o movimento

estudantil está longe dos verdadeiros propósitos educativos.

Diante de um quadro cultural em que a reflexão crítica não tem sido estimulada e em que os valores mercantilistas invadem o espaço educativo, buscar a construção de uma universidade cidadã, através dos caminhos aqui indicados e de muitos outros, não só é necessário, mas constitui um imperativo moral para todos aqueles que sonham com uma sociedade melhor.

Conclusão

No presente estudo, procuramos investigar, através da leitura das obras citadas, o papel do ensino superior na promoção da cidadania. Antes, porém, decidimos começar o estudo abordando a questão ética relacionada à atualidade. Vimos que há uma grande dificuldade para estabelecer um princípio ético sólido em nossos dias. No entanto, procuramos esclarecer a necessidade de uma ética da solidariedade, da participação, da cidadania.

Na segunda parte de nosso trabalho, procuramos construir uma reflexão histórico-conceitual da cidadania e pudemos relacioná-la às idéias de autonomia e participação.

Em seguida, vimos a natureza tridimensional (ensino, pesquisa e extensão) da educação superior e sua importância fundamental para a promoção do desenvolvimento pleno do ser humano e para o exercício da cidadania. Pudemos constatar, no entanto, que em nosso país ela enfrenta sérios problemas, manifestos, por exemplo, em elementos como: mercantilização, perda do espaço humanístico, desprestígio docente, falta de estímulo à pesquisa e à extensão, enfraquecimento do movimento estudantil e cada vez maior recusa ao pensar.

Por fim, e em decorrência do exposto, tratamos da responsabilidade ética inerente à busca de caminhos para a construção de um ensino superior que promova a cidadania e, conseqüentemente, a melhoria social.

Com isso, esperamos ter colaborado com o incremento da reflexão ética no contexto educativo, e ter servido como incentivo para um esforço coletivo de consolidação de uma verdadeira universidade cidadã.

Referências

ALVES, N. (org) **Formação de professores: pensar e fazer**. 6ª ed., São Paulo: Cortez, 2001.

ANDERSON, H. **Dicionário**. Edição Agosto/2000. Disponível em: <<http://www.dji.com.br/dr/dr.htm>> Acesso em 25.03.04

BARBA, C.H. “Ética no trabalho docente e as diversidades no cotidiano escolar” *in* **Simpósio Estadual: Qualidade na Educação**. Porto Velho, 2003

BELLONI, I. “A educação superior na nova LDB”, *in* BRZEZINSKI, I (org) LDB interpretada: diversos olhares se entrecruzam. São Paulo: Cortez, 1999.

BRASIL. **Código Civil - Código de Processo Civil - Constituição Federal**. Org. Yussef Said Cahali. 6ª ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: RT, 2003.

_____. **Decreto 3.276/99** Disponível em: <<http://www.mec.gov.br/legis/educsuperior.shtm>>. Acesso em 25.03.04

_____. **Decreto 3.860/01** Disponível em: <<http://www.mec.gov.br/legis/educsuperior.shtm>>. Acesso em 25.03.04

_____. **Lei nº 9.394/96** Disponível em: <<http://www.mec.gov.br/legis/educsuperior.shtm>>. Acesso em 25.03.04

_____. Ministério da Educação e Cultura. **Portaria 1.466/01** Disponível em: <<http://www.mec.gov.br/legis/educsuperior.shtm>>. Acesso em 25.03.04

_____. Ministério da Educação e Cultura. **Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais - Ética**. Brasília; MEC, 1997. p.80

_____. Ministério da Educação e Cultura. **Portaria 2.253/01**
Disponível em: <<http://www.mec.gov.br/legis/educsuperior.shtm>>. Acesso em 25.03.04

_____. Ministério da Educação e Cultura. **Portaria 877/97**
Disponível em: <<http://www.mec.gov.br/legis/educsuperior.shtm>>. Acesso em 25.03.04

_____. Ministério da Educação e Cultura. **Portaria 971/97**
Disponível em: <<http://www.mec.gov.br/legis/educsuperior.shtm>>. Acesso em 25.03.04

BUARQUE, C. **Jornal do Brasil**, 15/01/1998.

CALMON, E. “As Gerações dos Direitos e as Novas Tendências”
In **Revista Justiça & Cidadania**, setembro/2002

CORTELLA, M. S. **A Universidade e o Conhecimento: fundamentos epistemológicos e políticos**. São Paulo: Cortez, 1998

CURY, C.R.J. “educação e direito” in **Enciclopédia de filosofia da educação on line**. Disponível em: <<http://www.educacao.pro.br/direito.htm>>. Acesso em 31.05.01

DEMO, P. **A nova LDB: ranços e avanços**. Campinas: Papyrus, 2003.

_____. **Pesquisa: princípio científico e educativo**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. **Saber pensar**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

DINES, A.. “De niceas e bandas podres” in **Jornal do Brasil**, 18.03.00

FAZENDA, I. **Novos Enfoques da Pesquisa Educacional**. São

Paulo: Atlas, 1995.

FERREIRA, A.B.H. **Dicionário Aurélio eletrônico - século XXI**.
Versão 3.0: Nov. 1999.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

GADOTTI, M. "Prefácio", in SILVA, E.T. **O professor e o combate à alienação imposta**. 3ªed. São Paulo:Cortez, 1996

_____. **Escola cidadã**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 1994.

GRAIEB, C. "Uma reforma-tampão" in **Veja**. Editora Abril, edição 1918, ano 38, nº 33. 17.08.05. p.78.

MACIEL, G. E. S. e ENCARNAÇÃO, J. B. (orgs) **Seis Temas sobre o Ensino Jurídico**. São Paulo: Cabral editores, 1995.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez, 2002

PERRENOUD, P. **Novas Competências para Ensinar**. Porto Alegre: Artmed, 2000.

REBOUL, O. **Filosofia da educação**. São Paulo: Melhoramentos, 1974.

SAVIANI, D. **Escola e Democracia**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 1984.

SINGER, P. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SUNG, J.M. e SILVA, J.C. **Conversando sobre ética na sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1995.

VASCONCELOS, M.L.M.C. **A Formação do Professor de Ensino Superior**. 2ª ed., São Paulo: Pioneira, 2000.

A quem se dirige a poesia?⁴¹⁷

Giorgio Agamben

Radure⁴¹⁸
(A Martin Heidegger)

*Coro dello sguardo,
Indietreggia!
Non voglio più regnare.
Ora, incendio, ora:
sono pronto.
Quale maschera dovrò incontrare?
lo voglio.*

A quem se dirige a poesia? Só é possível responder a esta pergunta se se entender que o destinatário do poema não é uma pessoa real, mas uma *exigência*.

Uma exigência nunca coincide com as categorias modais com as quais estamos familiarizados. O objeto da exigência não é nem necessário nem contingente, não é possível nem impossível.

Pode-se dizer, entretanto, que uma coisa “exige” ou demanda [a] outra quando ocorre que, se a primeira coisa é, a outra também tem que ser, sem que, necessariamente, a primeira esteja logicamente implicada na segunda ou forçando-a a existir no âmbito dos fatos. Uma exigência é simplesmente algo além de toda necessidade e de toda possibilidade. É similar a uma promessa que somente pode ser cumprida por aquele que a recebe⁴¹⁹.

417 [Nota do Tradutor]: Ensaio publicado na **New Observations**, n. 130, 2015, traduzido para o inglês por Daniel Heller-Roazen.

418 [Nota do Tradutor]: “Radure” é um poema de Giorgio Agamben publicado na **Rivista Tempo Presente** n. 12 (6), junho de 1967.

419 Acerca da exigência, Agamben a enfrentou com mais vagar em “Sul concetto di esigenza”, in **Che cos'è la filosofia?**, Macerata:

Benjamin escreveu uma vez que a vida do Príncipe Myshkin exige permanecer inoxidável, ainda quando todos a esqueçam⁴²⁰. Da mesma forma, o poema exige ser lido, ainda quando ninguém o leia.

Isto também pode ser explicado dizendo-se que, na medida em que a poesia exige ser lida, deva permanecer ilegível. Estritamente falando, não existe um leitor de poesia.

Talvez seja isso que Cesar Vallejo tinha em mente quando, ao definir a intenção última e a dedicatória de quase toda a sua poesia, não encontrou outras palavras mais que dizer “*pelo analfabeto a quem escrevo*”⁴²¹. É importante nos determos na

Quodlibet, 2016, pp. 47-56.

420 Agamben reporta-se ao texto bejaminiano sobre O Idiota, de Dostoiévski. BENJAMIN, Walter. Dostoevsky's The Idiot, in *The Early Writings: 1910-1917*, trad. Howard Eiland et al., Cambridge: Harvard University Press, 2011, pp. 275-280.

421 Trata-se de trecho do poema “Himno a los Voluntarios de la República”, cujo conteúdo integral é, *verbis*: “Voluntario de España, miliciano/ de huesos fidedignos, cuando marcha a morir tu corazón,/ cuando marcha a matar con su agonía/ mundial, no sé verdaderamente/ qué hacer, dónde ponerme; corro, escribo, aplaudo,/ lloro, atisbo, destrozo, apagan, digo/ a mi pecho que acabe, al que bien, que venga,/ y quiero desgraciarme; /descúbrome la frente impersonal hasta tocar/ el vaso de la sangre, me detengo,/ detienen mi tamaño esas famosas caídas de arquitecto/ con las que se honra el animal que me honra;/ refluyen mis instintos a sus sogas,/ humea ante mi tumba la alegría/ y, otra vez, sin saber qué hacer, sin nada, déjame,/ desde mi piedra en blanco, déjame,/ solo,/ cuadrumano, más acá, mucho más lejos,/ al no haber entre mis manos tu largo rato extático,/ quiebro con tu rapidez de doble filo/ mi pequeñez en traje de grandeza!/ Un día diurno, claro, atento, fértil/ ¡oh bienio, el de los lóbregos semestres suplicantes,/ por el que iba la pólvora mordiendo los codos!/ ¡oh dura pena y más duros pedernales!/ ¡oh frenos los tascados por el pueblo!/ Un día prendió el pueblo su fósforo cautivo, oró de cólera/ y soberanamente pleno, circular,/ cerró su natalicio con manos electivas;/ arrastraban candado ya los déspotas/ y en el candado, sus bacterias muertas.../ ¿Batallas? ¡No! Pasiones. Y pasiones precedidas/ de dolores con rejas de esperanzas,/ de dolores de pueblos con esperanzas de hombres!/ ¡Muerte y pasión de paz, las populares!/ ¡Muerte y pasión guerreras entre olivos, entendámonos!/ Tal en tu aliento cambian de agujas atmosféricas los vientos/ y de llave las tumbas en tu pecho,/ tu frontal elevándose a primera potencia de martirio./ El mundo exclama: “¡Cosas de españoles!” Y es verdad. Consideremos,/ durante una balanza, a quemarropa,/ a Calderón, dormido sobre la cola de un anfibio muerto/ o a Cervantes, diciendo: “Mi reino es de este mundo, pero/ también del otro”: ¡punta y filo en dos papeles!/

Contemplemos a Goya, de hinojos y rezando ante un espejo,/ a Coll, el paladín en cuyo asalto cartesiano/ tuvo un sudor de nube el paso llano/ o a Quevedo, ese abuelo instantáneo de los dinamiteros / o a Cajal, devorado por su pequeño infinito, o todavía/ a Teresa, mujer que muere porque no muere/ o a Lina Odena, en pugna en más de un punto con Teresa.../ (Todo acto o voz genial viene del pueblo/ y va hacia él, de frente o transmitidos/ por incesantes briznas, por el humo rosado/ de amargas contraseñas sin fortuna)/ Así tu criatura, miliciano, así tu exangüe criatura, /agitada por una piedra inmóvil,/ se sacrifica, apártase,/ decae para arriba y por su llama incombustible sube, sube hasta los débiles, /distribuyendo españas a los toros,/ toros a las palomas.../ Proletario que mueres de universo, ¡en qué frenética armonía/ acabará tu grandeza, tu miseria, tu vorágine impelente,/ tu violencia metódica, tu caos teórico y práctico, tu gana/ dantesca, españolísima, de amar, aunque sea a traición,/ a tu enemigo!/ ¡Liberador ceñido de grilletes,/ sin cuyo esfuerzo hasta hoy continuaría sin asas la extensión,/ vagarían acéfalos los clavos,/ antiguo, lento, colorado, el día,/ nuestros amados cascos, insepultos!/ ¡Campesino caído con tu verde follaje por el hombre,/ con la inflexión social de tu meñique,/ con tu buey que se queda, con tu física,/ también con tu palabra atada a un palo/ y tu cielo arrendado/ y con la arcilla inserta en tu cansancio/ y la que estaba en tu uña, caminando!/ ¡Constructores/ agrícolas, civiles y guerreros,/ de la activa, hormigueante eternidad: estaba escrito/ que vosotros haríais la luz, entornando/ con la muerte vuestros ojos;/ que, a la caída cruel de vuestras bocas,/ vendrá en siete bandejas la abundancia, todo/ en el mundo será de oro súbito y el oro,/ fabulosos mendigos de vuestra propia secreción de sangre,/ y el oro mismo será entonces de oro!/ ¡Se amarán todos los hombres/ y comerán tomados de las puntas de vuestros pañuelos tristes/ y beberán en nombre/ de vuestras gargantas infaustas!/ Descansarán andando al pie de esta carrera,/ sollozarán pensando en vuestras órbitas, venturosos/ serán y al son/ de vuestro atroz retorno, florecido, innato,/ ajustarán mañana sus quehaceres, sus figuras soñadas y cantadas!/ ¡Unos mismos zapatos irán bien al que asciende/ sin vías a su cuerpo/ y al que baja hasta la forma de su alma!/ ¡Entrelazándose hablarán los mudos, los tullidos andarán!/ ¡Verán, ya de regreso, los ciegos/ y palpitando escucharán los sordos!/ ¡Sabrán los ignorantes, ignorarán los sabios!/ ¡Serán dados los besos que no pudisteis dar!/ ¡Sólo la muerte morirá! ¡La hormiga/ traerá pedacitos de pan al elefante encadenado/ a su brutal delicadeza; volverán/ los niños abortados a nacer perfectos, espaciales/ y trabajarán todos los hombres,/ engendrarán todos los hombres,/ comprenderán todos los hombres!/ ¡Obrero, salvador, redentor nuestro,/ perdónanos, hermano, nuestras deudas!/ Como dice un tambor al redoblar, en sus adagios:/ qué jamás tan efímero, tu espalda!/ qué siempre tan cambiante, tu perfil!/ ¡Voluntario italiano, entre cuyos animales de batalla/ un león abisinio va cojeando!/ ¡Voluntario soviético, marchando a la cabeza de tu pecho universal!/ ¡Voluntarios del sur, del norte, del oriente/ y tú, el occidental, cerrando el canto fúnebre del alba!/ ¡Soldado conocido, cuyo nombre/ desfila en el sonido de un abrazo!/ ¡Combatiente que la tierra criara, armándote de polvo,/ calzándote de imanes positivos,/ vigentes tus creencias personales,/ distinto de carácter, íntima tu férula,/ el cutis inmediato,/

formulação aparentemente redundante “pelo analfabeto a quem escrevo”. Aqui “pelo” não significa tanto “para”, mas em “lugar de”; tal como Primo Levi disse que ele dava testemunho por -isto é, “no lugar de” – aqueles chamados *Muselmanner*⁴²² que, no jargão de Auschwitz, nunca puderam dar testemunho⁴²³.

andándote tu idioma por los hombros/ y el alma coronada de guijarros!/ ¡Voluntario fajado de tu zona fría,/ templada o tórrida,/ héroes a la redonda,/ víctima en columna de vencedores:/ en España, en Madrid, están llamando/ a matar, voluntarios de la vida!/ ¡Porque en España matan, otros matan/ al niño, a su juguete que se para,/ a la madre Rosenda esplendorosa,/ al viejo Adán que hablaba en alta voz con su caballo/ y al perro que dormía en la escalera./ Matan al libro, tiran a sus verbos auxiliares,/ a su indefensa página primera!/ Matan el caso exacto de la estatua,/ al sabio, a su bastón, a su colega,/ al barbero de al lado -me cortó posiblemente,/ pero buen hombre y, luego, infortunado;/ al mendigo que ayer cantaba enfrente,/ a la enfermera que hoy pasó llorando, al sacerdote a cuestras con la altura tenaz de sus rodillas.../ ¡Voluntarios,/ por la vida, por los buenos, matad/ a la muerte, matad a los malos!/ ¡Hacedlo por la libertad de todos,/ del explotado, del explotador,/ por la paz indolora -la sospecho/ cuando duermo al pie de mi frente /y más cuando circulo dando voces-/ y hacedlo, voy diciendo,/ por el analfabeto a quien escribo,/ por el genio descalzo y su cordero,/ por los camaradas caídos,/ sus cenizas abrazadas al cadáver de un camino!/ Para que vosotros,/ voluntarios de España y del mundo, vinierais,/ soñé que era yo bueno, y era para ver/ vuestra sangre, voluntarios.../ De esto hace mucho pecho, muchas ansias,/ muchos camellos en edad de orar./ Marcha hoy de vuestra parte el bien ardiendo,/ os siguen con cariño los reptiles de pestaña inmanente/ y, a dos pasos, a uno, la dirección del agua que corre a ver su límite antes que arda”. VALLEJO, Cesar. **Obra Poética Completa**, Lima: Francisco Moncloa Editores, 1968, pp. 439-444.

422 [Nota do Tradutor]: Conforme Améry: “O denominado *Muselmann*, como se chamava na linguagem do Lager ao prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado por seus companheiros, já não possuía um estado de consciência que lhe permitisse comparar entre o bem e o mal, nobreza e baixeza, espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (*Apud* AGAMBEN, Giorgio. **Lo que queda de Auschwitz**: El archivo y el testigo, trd. Antonio Gimeno Cuspinera, Madri: Pre-Textos, 2000, p. 41).

423 [Nota do Tradutor]: Sobre este aspecto em particular, remetemos o leitor ao volume III da Série Homo Sacer, de Giorgio Agamben – **O que resta de Auschwitz**: O Arquivo e o Testemunho, no qual ele aborda, desde Primo Levi, o problema testemunhal. Nessa obra, Agamben faz

O verdadeiro destinatário da poesia é aquele que não está habilitado a lê-la. Mas isto também significa que o livro, que é destinado a quem nunca o lerá – o iletrado -, foi escrito por uma mão que, em certo sentido, não sabe ler e que é, portanto, uma mão iletrada. A poesia é aquilo que [faz] a escritura regressar ao lugar de ilegibilidade de onde provém, para onde continua se dirigindo.

Tradução de Marcus Vinícius Xavier de Oliveira
Porto Velho/RO, outubro de 2016

uma importante distinção entre as duas formas que o termo *testemunho* é registrado em latim, *terstis* e *superstes*. O primeiro identifica aquele que testemunha na condição de terceiro; já o outro aquele que testemunha sobre a própria experiência. Todos os sobreviventes são, ao mesmo tempo, testemunhas integrais – porquanto podem dar testemunho daquilo que eles passaram no campo, como também testemunhas em favor de terceiros, que seriam, neste sentido, as testemunhas integrais, mas não o podem fazê-lo por terem sido mortos ao avistarem, para ficarmos na narrativa leviana, a Górgona, terem ido até o fundo.

DIREITOS HUMANOS ÀS BORDAS DO ABISMO

Interloquções entre Direito, Filosofia e Artes



Organização:

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Leno Francisco Danner

Vitor Cei

Julie Dorrico

Fernando Danner



FUNDAÇÃO RONDÔNIA DE AMPARO
AO DESENVOLVIMENTO DAS AÇÕES
CIENTÍFICAS E TECNOLÓGICAS
E À PESQUISA DO ESTADO DE RONDÔNIA