



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

A alteridade como fundamento para uma teoria crítica de direitos humanos

RAPHAEL SANTOS LAPA

BRASÍLIA/DF

2017



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

A alteridade como fundamento para uma teoria crítica de direitos humanos

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

RAPHAEL SANTOS LAPA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania, da linha de pesquisa: Educação em Direitos Humanos e Cultura de Paz.

ORIENTADORA: Prof^a. Dr^a. VANESSA MARIA DE CASTRO

BRASÍLIA/DF

2017

A alteridade como fundamento para uma teoria crítica de direitos humanos

RAPHAEL SANTOS LAPA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos e Cidadania, da linha de pesquisa: Educação em Direitos Humanos e Cultura de Paz.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Vanessa Maria de Castro – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Wellington Lourenço de Almeida – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto – Universidade de Brasília (suplente)

Aprovado em: 31/07/2017

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sa Santos Lapa, Raphael
A alteridade como fundamento para uma teoria crítica de
direitos humanos / Raphael Santos Lapa; orientador Vanessa
Maria de Castro. -- Brasília, 2017.
106 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Direitos Humanos e
Cidadania) -- Universidade de Brasília, 2017.

1. alteridade. 2. ética. 3. Lévinas. 4. Arendt. 5.
empatia. I. Maria de Castro, Vanessa , orient. II. Título.

RESUMO

A presente dissertação analisa em um primeiro momento como se dá o processo de legitimação ética na exclusão de direitos de determinados grupos sociais. Ou seja, como é possível a manutenção de uma coesão social e ética em estados de barbárie, ainda que reconhecidos somente em momento posterior. Esse entendimento de construção ética nos permite reavaliar os fundamentos utilizados para uma teoria de direitos humanos que seja efetivamente crítica e atuante. A reavaliação de fundamentos se encontra na reflexão acerca das insuficiências que as noções de dignidade da pessoa humana e empatia carregam. Com isso, sugere-se não simplesmente a supressão dos referidos conceitos, mas um contínuo olhar crítico. Sugere-se também a observação de um fundamento que complementa uma base teórica de direitos humanos: a noção de responsabilidade, especialmente a partir da noção advinda de Emmanuel Lévinas.

Palavras-chave: Alteridade; ética; Lévinas; Arendt; dignidade da pessoa humana; empatia

ABSTRACT

The present dissertation analyzes, firstly, how the process of ethical legitimation occurs in the exclusion of the human rights of certain social groups. In other words how is it possible to maintain social and ethical cohesion in states of barbarism, although recognized only at a later time. This understanding of ethical construction allows us to re-evaluate the foundations used for a human rights theory that is effectively critical and active. The reappraisal of foundations lies in the reflection on the inadequacies carried by the notions of human dignity and empathy. By this, it is suggested not simply the suppression of these concepts, but a continuous critical eye. It is also suggested the observation of a foundation that complements a theoretical basis of human rights: the notion of responsibility, especially from the notion emanating from Emmanuel Lévinas.

Keywords: Otherness; ethics; Lévinas; Arendt; human dignity; empathy.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
1 QUEM É O OUTRO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA NOÇÃO DE ALTERIDADE	19
2 A PARTIR DE ONDE PERCEBO O OUTRO: O RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA	28
3 A QUE OUTRO NOS REFERIMOS: O MOVIMENTO DE CATEGORIZAÇÃO	36
3.1 PERTENCIMENTO E INCLUSÃO	46
3.2 O PROCESSO DE DESUMANIZAÇÃO	53
3.3 SINCRETISMO NEGATIVO	58
4 AINDA É IMPORTANTE PENSAR O OUTRO?	61
4.1 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA	65
4.2 A EMPATIA	70
4.2.1 A EMPATIA COMO ELEMENTO DE EFETIVIDADE DA VIOLÊNCIA	76
4.2.2 A QUESTÃO DA INVISIBILIDADE	81
4.3 A ALTERIDADE	82
4.3.1 EU-OUTRO	84
4.3.2 GUERRA, TOTALIDADE E INFINITO	87
4.3.3 RESPONSABILIDADE	92
5. FUNDAMENTOS MÚLTIPLOS E PERMEÁVEIS	99
Referências Bibliográficas	104

INTRODUÇÃO

Quando se reflete sobre o tema que envolve a relação entre indivíduo e alteridade, uma observação tanto do cenário contemporâneo quanto de períodos históricos permite-nos uma determinada percepção quanto à indiferença e negação de direitos para com um determinado grupo não pertencente àquele que domina a capacidade de fazer normas ou leis.

Essas antipatias ou ausências de interesse por “colocar-se no lugar do outro” geram situações em que determinadas pessoas têm seus direitos legalmente negados. Aliás, não somente direitos recusados no âmbito legal, mas também em um sentido moral, no qual não há sequer a visualização de cenário onde eles sejam passíveis de concessão. Continuamente, grupos de indivíduos têm diversos níveis de direitos recusados com completa naturalidade moral por parte do pensamento do grupo dominante. É o caso das realidades cotidianas apresentadas nos programas policiais televisivos brasileiros¹, nos quais o sujeito, ator principal apresentado nas telas, tem seus direitos denegados sem maiores questionamentos morais, tendo em vista uma ética permissiva.

Os modelos históricos que dizem respeito ao cenário apresentados são diversos e as consequências para cada um deles pode ser distinta. Assim, pode-se citar o judeu que vê o seu desigual como o gentio, ou ainda o grego e, posteriormente, o romano, que se dissocia em identidade com o outro classificando-o de bárbaro. Uma amostra desse pensamento é o que molda uma antropologia mais rudimentar quando de sua classificação quanto ao desenvolvimento humano entre selvagem, bárbaro e civilizado². Os exemplos são diferenciados e profundos em sua análise histórica. Pretende-se utilizá-los não de maneira anacrônica, exigindo uma ética para seus

¹ Há diversos estudos que corroboram as constantes violações de direitos humanos presentes em programas televisivos. Destaco o livro “*Televisões: violência, criminalidade e insegurança nos programas policiais do Ceará*” (MADEIRA, 2011), assim como o relatório intitulado “*A construção da violência na televisão da Bahia*” (CCDC/UFBA, 2011) referente aos programas policiais em Salvador.

² Nishitani Osamu (2006) destaca a utilização de duas famílias de palavras presentes nas línguas europeias que dizem respeito a uma possível classificação pré-científica ao conceito de ser humano. De um lado tem-se o conceito de *humanitas*, ou seja, um ser humano superior, detentor e também defensor de uma gama de epistemologias corretas. Por outro lado, tem-se o ser humano que pode ser considerado inferior, expresso na família de palavras derivadas de *anthropos*, seres que podem ser somente objetos de estudo, com epistemologias que são caracterizadas como atrasadas ou incivilizadas.

sujeitos, mas tentando extrair a categorização do Outro como característica transversal aos referidos momentos.

Em entrevista recente de uma defensora pública do estado de São Paulo (ALESSI, 2016), afirmou-se que em 90% dos casos de auto de resistência somente as testemunhas do lado policial são ouvidas. Não somente isso, mas comumente as evidências criminalísticas não são sequer utilizadas nas decisões judiciais. Nesse sentido, um determinado tipo de pessoa não encontra amparo completo por parte do sistema judicial e, tampouco, vê-se problema ético. O argumento legal não necessita ser analisado. Moralmente falando, no entanto, há uma explícita negação parcial de direitos. Uma negação de direitos que encontra amparo ético a partir da criação de uma divisão onde cria-se uma determinada classe de “indesejáveis”. Para a entrevistada resta claro que não se trata de assegurar direitos a partir da violação, mas sim da “qualidade” da vítima.

O tratamento dado pela filosofia no que diz respeito ao termo alteridade poderá dar direcionamentos à pergunta primeira “quem é o Outro?”, ainda que o termo seja notadamente recente em sua acepção. As tradições filosóficas que podem dialogar com a questão do Outro são múltiplas, com problemas e consequências distintos. A título de conceituação deve-se ressaltar que os termos “alteridade” e “Outro” serão tratados como sinônimos na presente pesquisa. Entende-se que há algum tipo de senso comum que costuma definir alteridade como uma espécie de empatia, o que também não é o entendimento utilizado nesta dissertação.

O trabalho ater-se-á também à análise de Hannah Arendt (2013) quanto ao tratamento dos judeus na Alemanha da primeira metade do século XX, conforme explicitado teoricamente na noção de mal burocrático. Uma repetição de produção referente à análise do Holocausto pode soar presunçoso. Contudo, não se pode ignorar que as reflexões arendtianas são, *mutatis mutandis*, aplicáveis também a outros regimes nos quais o genocídio faz parte de um programa político.³

O outro exemplo histórico que nos será objeto de estudo diz respeito à análise de Tzvetan Todorov (2014) acerca da invasão espanhola ao dito novo continente e às

³ A própria autora se questiona acerca da atuação efetiva contra os oficiais do nazismo frente aos judeus. Teve o direito internacional uma atuação mais enérgica pelo fato de serem judeus? Apesar de ser questionamento retórico, não podemos olvidar a lembrança de diversos outros genocídios como parte de programas políticos, inclusive concomitantes ao período nazista, como o Terror Branco, do período da repressão de Franco na Espanha, dentre muitos outros que serão citados ao longo da dissertação.

diversas relações de entendimento de como a alteridade – os diversos povos originários da hoje dita América – era vista e tratada pelos invasores.

Em corroboração à visão de ambos os autores retromencionados, tem-se o aporte teórico trazido por Dussel (1993) com sua noção de encobrimento das Américas, assim como os impactos inevitáveis do contato com desconhecidas epistemologias – e suas negações, conseqüentemente -, no pensamento europeu.

É exemplo deste impacto, e também confirmação de uma categorização para subjugação, o conceito de raça que, conforme Aníbal Quijano (1998), serviu como um nítido instrumento de dominação social. Dê-se destaque ao fato de que, devido ao domínio islâmico nos países ibéricos por oito séculos, as várias “raças” se confundiam e se conheciam em ambiente comum antes das grandes “conquistas”. Distantes estavam, claro, de uma paz social. Entretanto, naturalizou-se o conceito de raça de maneira tão fatal que terminou por reverberar nas relações não somente sociais, mas principalmente nas econômicas. O conceito serve, assim, a uma intensa categorização, resultado de um construto ideológico, conforme:

Assim, o conceito de raça se traduz enquanto um moderno instrumento de dominação social, “construto ideológico, que nada tem a ver com a estrutura biológica da espécie humana, e tudo a ver, em compensação, com a história das relações de poder no capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado (QUIJANO, 1998, p. 102)

Em continuidade, pretende-se discorrer acerca de uma possível aparência de legitimidade ética por trás de determinados fenômenos semelhantes que justificam as situações denunciadas citadas no início. A questão não se resume somente a uma crítica do citado comportamento. Trata-se de uma tentativa de entender como se dá o processo de construção de legitimação moral dos atores envolvidos no processo de opressão.

Por legitimidade ética não se quer dizer uma pretensa busca pela construção de um sistema ético de valoração no qual o tratamento discriminatório para com o Outro encontra abrigo. Antes, trata-se de uma tentativa de entender o comportamento ético que se apresenta em atores sociais que defendem regimes notadamente discriminatórios. É importante destacar que o pressuposto neste momento é o de que qualquer sistema político, seja ele autoritário, democrático ou anárquico, demanda uma sustentação ética entre seus indivíduos. Uma coesão social necessita de uma coesão ética. Trata-se não de norma em sentido estrito, ou seja, de uma ética

normativa impositiva. Faz-se referência a uma ética normativa em sentido de orientação, um certo sentimento da sociedade que considera determinados atos com juízos de valor positivos ou como bons costumes. O indivíduo se orienta nesse sistema ético, ainda que não impositivo. Este sistema será tratado de forma descritiva, como uma espécie de norma impronunciável.

A questão da categorização do Outro e de uma conseqüente exclusão de direitos pode ser vista por diversas “fases” expressas de forma secundária, conforme pretendo explicitar a seguir:

- Primeiro questionamento. “Por que um grupo de pessoas exclui o Outro, categorizando-o?”. Esta primeira pergunta não faz parte do escopo da presente dissertação, pois entende-se que as motivações para exclusão podem encontrar motivos extremamente pontuais em cada caso analisado. A possibilidade de que a motivação advenha de constructos ideológicos pode encontrar subsídios nas tentativas de respostas seguintes.
- Segundo questionamento. “Como as pessoas categorizam?”. Ora, se há um processo de dominação a partir de uma categorização, ou seja, de uma distinção entre aquele que está em posição de dizer quem pertence a determinado grupo ou não, há que se dizer de uma teoria de significação. Vislumbra-se fundamento na resposta que pode ser aferida da tese de significante e significado apresentada por Laurenio Sombra (2015). Para o referido autor, as exclusões ocorrem em nível de significados atribuídos, ou seja, uma exclusão se dá pelos atributos significantes.
- Terceiro questionamento. É a inquirição a que me atenho. “Como uma categorização se mantém?”. Ou seja, como um sistema ético de indiferença para com o Outro consegue sustentação? Se os fundamentos positivos de empatia ou mesmo se a alteridade como fundamento para uma ética da responsabilidade de Emmanuel Lévinas (1997) (2014) (2007) são válidos eticamente, resta questionar como

seria possível um sistema ético em que as diferenças são legitimadas a ponto de serem completamente indiferentes ao senso daquele que exclui.

Uma ética que legitima a ação excludente não é normativa como a cartesiana ou a utilitarista. A pretensão é apresentar uma descrição moral na qual observa-se o pensamento de aceitabilidade da exclusão por parte da sociedade. Entre éticas normativas e descritivas, estou a falar de uma situação de relato; moralidades sendo descritas e aceitas por um sistema ético não estabelecido, mas bastante coerente dentro de um contexto no qual a violação tem menos peso do que o sujeito que a comete.

No momento em que a violação, em si, ou seja, o ato, deixa de ser relevante e passa-se a considerar somente o sujeito, temos uma clara distinção ontológica de extrema importância. Tem-se uma violência que afeta o compromisso ontológico do sistema. Trata-se de uma categorização que coloca determinado ente como não pertencente ao mesmo Ser. É a realização de uma violência de cunho ontológico.

Sendo assim, não se trata somente da negação de direitos ao Outro, mas também da impossibilidade de visualizar o Outro como detentor de qualquer direito. O Outro deixa de compartilhar a mesma essência. Por possuir qualidades que não pertencem a um mesmo grupo, este sujeito não faz mais parte sequer do mesmo estado de coisas. Nega-se e legitima-se esta negação de direitos por uma categorização do Outro.

Por essência é importante destacar o comentário dado por Sueli Carneiro acerca da distinção heideggeriana entre ôntico e ontológico:

Assim, para Heidegger, o homem é ele mesmo um ente (...) enquanto convive em meio a outras coisas-ente-no-mundo. Contudo esse ente particular, que é o homem, possui um estatuto único entre todos os entes, na medida em que nele coincidem o ôntico e o ontológico. Mais claramente: primeiro, apenas um ente tem acesso ao ser, o homem, e, segundo, seria característico deste ente o fato de que, com seu ser e por seu ser, o ser mesmo lhe seja aberto. É a ideia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua diversidade humana. Em contrapartida, é a ideia de particularidade que aprisiona o indivíduo, ou seja, na temática desta tese, é a redução do ser à sua particularidade que aprisiona o indivíduo não-ocidental ao seu grupo específico. (CARNEIRO, 2005, p. 27–28)

É interessante também observar a noção de que uma categorização do Outro não somente nega a existência. O ser ou o não-ser contém um caráter estático. O ente heideggeriano diz respeito a um recorte que abarca a questão a partir da individualidade. Ao abordarmos uma filosofia que se utiliza do “estar” ao contrário de um “ser estático” estamos nos referindo à existência enquanto condição fluída. Ou seja, é possível que determinadas violações de direitos estejam no âmbito de violências que abarcam não somente as qualidades do indivíduo, mas também as suas condições espaciais e temporais que são fundantes deste.

Quando se fala da questão dos povos originários da América, por exemplo, não se pode abordar uma análise do tema proposto somente utilizando-nos do ente, das qualidades pessoais de determinado indivíduo, ainda que este seja uma amostra do grupo. Mesmo em sua condição fundante, em sua quiddidade, a espacialidade e temporalidade não podem ser colocadas de lado. Sendo assim, quando se fala em direito indígena e sua conseqüente violação, não se pode limitar a falar do indivíduo, mas também das suas condições espaciais, do seu local de vivência e de sua temporalidade.

Igualmente quando se fala acerca de um não-existir, deve-se lembrar que mais profundo e abrangente é falar de um não-estar. Direitos humanos entendido como processo histórico e de constante mutação para avanço de garantias, não pode estar limitado às amarras de análise temporal, por exemplo.

A forma como o movimento feminino sufragista se organizou alcançou seus objetivos, no entanto, os direitos não foram extensivos às mulheres negras. O movimento contínuo de abertura de direitos é necessário e não deve estar desvinculado de uma abrangência histórica.

Com isso, tem-se que a ética colocada se trata da visualização de momentos de ação moral, em que se pretende uma ética descritiva. A legitimidade ou não de tais ações decorre da análise histórica de diversos momentos de categorização do que se apresenta como oposto ao Eu.

Uma consequência desta esta ética diz respeito ao que chamo de sincretismo negativo. Trata-se de como um determinado sistema religioso, notadamente fazendo-se referência ao cristianismo, visualiza outras religiões. Tendo um caráter universalista, o cristianismo, enquanto grupo, trata a alteridade, também enquanto grupo, considerando-o como não merecedores de determinadas garantias de direito

como a liberdade de culto, por exemplo. Essas manifestações estão presentes nos diversos atentados a locais de culto de matriz africana, assim como em mesquitas, para citar os casos ocorridos somente no Distrito Federal no ano de 2015⁴.

A legitimação ética advinda de um reconhecimento de diferenças é nefasta. Pois não se trata somente de excluir a outra religião de um direito compartilhado. Tampouco trata-se de negar a existência da outra religião. Pelo contrário, a violência é tão abrangente a ponto de aceitar a ontologia da religião alheia e negativá-la⁵, ou seja, atribuir valores totalmente negativos a esta. Tudo isto ocorre sob uma lógica ética na qual não só é legítimo o movimento como, em alguns casos, necessário. Ou seja, trata-se não somente de uma violação de direitos, mas antes, de uma forma de violência para além da epistêmica. De tal forma, não se nega o valor de conhecimento adquirido por intermédio das práticas religiosas, nega-se a própria ontologia, não no sentido de dizer que esta não existe, mas que tem um valor moral completamente execrável. É também uma manifestação de uma violência em nível ontológico. Ou seja, invade-se a ontologia alheia, agrega-a e finalmente a subjuga.

Outra categoria relevante é a apresentada por Arendt em *Eichmann em Jerusalém* (2013), a noção de mal banal tenta deixar visível que o responsável pelo planejamento de um genocídio industrial não era um simples monstro que agia de forma má simplesmente por querer que assim o fosse. Não se trata de uma expressão do mal em si manifesto por intermédio de uma figura humana; também não se trata de uma psicopatia; tampouco de uma doença inevitável; e muito menos de um desvio individualizado de caráter. Trata-se de um indivíduo que segue uma ética precisa e zelosa de cumprimento às ordens recebidas. Era o momento ético transversal ao pensamento do povo alemão que apoiava o regime. Trata-se do pensamento ético que perpassa qualquer tipo de normalização, aceitação e legitimação de exclusões de direitos em nossa cotidianidade. Por suposto, trata-se de ação fundante da

⁴ A Fundação Cultural Palmares registrou diversos ataques aos terreiros de matrizes africanas no Distrito Federal e Entorno. De forma noticiada pelos grandes veículos notou-se a existência de cinco ataques em 2015. Além de ataque registrado também à mesquita islâmica no Distrito Federal.

⁵ Negativizar é um neologismo a que cabe uma certa explicação acerca de sua escolha. Negativar geralmente está associado ao movimento de atribuir valor negativo, como na matemática atribui-se valor negativo a um número real. Negativizar, entretanto, pretende-se mais amplo por permitir o entendimento de que a simples negação pode dar entendimentos de ausência de existência. Não é o caso. Está-se fazendo uma reafirmação da existência e atribuindo-lhe valor oposto. Seja este valor moral, epistêmico ou ontológico.

legitimidade de diversos genocídios além dos já citados até o momento. Destaca Celso Lafer:

Hannah Arendt, num primeiro momento, em *Origens do Totalitarismo*, falou, com inspiração kantiana, no *mal radical*. Considerou o mal como radical porque o que o caracterizaria no exercício da dominação totalitária é a erradicação da ação humana, tornando os seres humanos supérfluos e descartáveis. Subsequentemente formulou a tese da banalidade do mal como um mal burocrático, que não tem profundidade, mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas, capaz de espalhar-se pela superfície da terra como fungo. (LAFER, 1997)

Gregory Stanton, em seu documento referente a uma análise de genocídios (1996), identifica oito possíveis fases para a efetivação de um genocídio. Uma destas fases é a desumanização.

Desumanização é a categoria que também será tratada como uma consequência da categorização nesta pesquisa.

Nos termos desenvolvidos o que se apresenta é uma espécie de processo que, aos poucos, retira determinadas qualidades ou corpos de significação do Outro para que ocorra uma legitimação ética de sua subumanização. Ou seja, desumaniza-se colocando o Outro em posição inferior em nível ontológico, o que legitima uma moral que pode excluir.

Uma continuação do processo dialético de desumanização é a completa ausência de possibilidade de pertencimento a qualquer categoria de empatia. Se o processo de retirada de significação para com o Outro continua, o resultado é a completa transformação em um puro e simples objeto que resta completamente subjugado em suas possibilidades. Tem-se a completa transformação do outro em *inumano*, em Algo.

Toda essa construção ética, a qual se define como ética da indiferença, pode ser sumarizada por intermédio da noção de que uma coesão ética é construída a partir de uma categorização do Outro em níveis fundamentais. A desumanização é processo de violência ontológica, em definição mais ampla.

Uma ética descritiva como colocada anteriormente, deve encontrar contraponto a partir de um re-olhar ou de um re-conhecer – no sentido levinasiano de conhecer novamente – seus fundamentos. É esta a proposta e objetivo geral da presente dissertação. Revisitar principalmente os fundamentos que guiarão a ética transversal

à consecução de normas, de construção de políticas públicas e também de educação em direitos humanos.

O tratamento ao Outro é tema relevante ao que se entende por direitos humanos, principalmente quando sua fundamentação é de matriz baseada na conflituosidade social, nos processos de resistência e enfrentamentos (GALLARDO, 2013, p. 21). Nesse sentido, utilizou-se como base investigativa uma teoria crítica de direitos humanos que tenta superar, em certo sentido, a noção de dignidade humana como base exclusiva para a garantia de direitos. Conforme destacado por Gallardo, a conflituosidade e o ato de contestar são elementos fundantes de uma sociedade civil emergente, ainda que a sociedade opere sob uma espécie de esquizofrenia interna:

(...) a existência em sociedade compreende dois âmbitos básicos: a *sociedade política*, em que se expressa o *destino compartilhado*, o bem comum, ou se busca com eficácia a maior felicidade para o maior número, e a *sociedade civil*, em que se manifestam os *interesses particulares* legítimos (isto é, lícitos). Cada um desses âmbitos possui lógicas específicas e independentes. No político, por exemplo, impera a *igualdade cidadã* (para cada cidadão um voto, ninguém deve ser discriminado, os direitos individuais não devem ser violados) e o *equilíbrio dos poderes*. Na sociedade civil, ao contrário, o lícito e desejável é a *hierarquização assimétrica* (um empresário não pode ser confundido com um operário ou um trabalhador informal, nem um homem com uma mulher, nem um adulto com um jovem) e a *concentração de poderio* que é utilizada “racionalmente” contra os outros. Imaginada assim, a sociedade é claramente esquizofrênica. Contudo, trata-se de uma esquizofrenia operativa. (GALLARDO, 2013, p. 45) (grifos no original)

Nesse sentido, qualquer avanço ou ampliação nos direitos humanos deve ser considerado sob a perspectiva, não somente de categorias de subjetividade, mas antes relacionais. A alteridade apresenta-se como absolutamente central sob esse ponto de vista.

A alteridade, conforme ressaltado anteriormente, trata-se da oposição entre um Eu - principalmente um Eu que pode ser representado por uma comunidade que compartilha os mesmos valores éticos -, e um Tu, um Outro em que destaca-se a diferença. Daí a necessidade posterior de uma comunidade da diferença⁶.

Emmanuel Lévinas (2007) e Martin Buber (2015) (2007) serão os dois pensadores utilizados para tratar sobre o problema da relação com a alteridade e que

⁶ O termo será desenvolvido por Miroslav Milovic na obra *Comunidade da Diferença* (2004)

servirão de base teórica para o desenvolvimento de uma teoria crítica de direitos humanos que irá além da subjetividade abstraída da noção de dignidade da pessoa humana.

Ir-se-á além considerando a responsabilidade objetiva que se tem no reconhecimento do Outro. Se por um lado a ética da responsabilidade de Lévinas nos traz uma crítica às situações citadas, por outro, o re-conhecer do Outro deixa, por vezes, de ser um ato de conhecer novamente, mas sim o ato de conhecer de outra forma.

De tal forma, pretende-se explicitar a noção de que igualdade - como corolário à alteridade como guia das relações isonômicas - não é condição fundante exclusiva e tampouco suficiente para uma ética da diferença. Por ética da diferença faz-se referência a uma ética oposta à descrita anteriormente. Nesta, a base principal diz respeito a uma possibilidade de respeito às diferenças epistemológicas entre comunidades. A relação com o Outro é a base de julgamento para a resolução de conflitos. A dignidade não seria, assim, um valor universal, mas sim as diversas aberturas possíveis a partir das historicidades em conflito. Isso não quer dizer, contudo, que a dignidade deva ser abandonada.

Para Bobbio (1990), uma concepção individualista com vistas a garantir direitos humanos parte da noção do entendimento do indivíduo de modo singular. Isto, por certo, advém de uma concepção moderna do Eu. Esta concepção é central no entendimento de um discurso de direitos humanos universalizante. Para a noção mais clássica de direitos humanos no mundo ocidental, sem o individualismo não há que se falar em sujeito de direitos e tampouco de direitos.

Conforme destacado por García (GARCÍA, 2001, p. 26), há dois contra-exemplos que podem minar uma tentativa de universalizar as garantias de direitos humanos. O primeiro exemplo que García nos traz é dado por Ricouer quando destaca a ausência de uma palavra que corresponda a “direito” no vocabulário japonês. Isso poderia significar que toda a cultura se baseia não em direitos, mas em obrigações e deveres. De igual maneira, Pandeya (como segundo exemplo) destaca que o sânscrito também não contempla uma palavra tal qual “direito”. Por conseguinte, sua concepção de direitos deriva de ação meritocrática a partir dos deveres.

Se movimentarmos o polo de ação do Eu para o Outro, com o fundamento de direitos humanos como reconhecimento da diferença; e a partir daí, como garantia da

existência do Outro pela sua abertura necessária, parece-nos que o problema deixa de existir. Não se trata de observar uma ética da responsabilidade como base universal de ação moral, mas sim de suplantar determinados momentos que a individualização não consegue. Uma ação moral de responsabilidade aliada a um comportamento epistêmico advindo de uma hermenêutica diatópica (SOUSA SANTOS, 2008), por exemplo, pode trazer mais benefícios do que a opção única anterior, tão presente na posituação de direitos humanos.

De tal forma, o hindu ou o japonês ainda que tenham problemas com a noção de indivíduo, poderão reconhecer a existência, a epistemologia e todas as nuances do Outro, ainda que o Outro seja um grupo e que o Eu também seja uma comunidade.

As duas perguntas que guiam a reflexão deste trabalho podem ser definidas como: (i) é possível uma manutenção de exclusão de direitos para com o Outro a partir de uma dimensão ética legítima?; e, independentemente de uma resposta positiva à primeira pergunta, sugere-se: (ii) é possível um fundamento de direitos humanos para além da dignidade humana ou da empatia, buscando-se a alteridade como responsabilidade ética?

1 QUEM É O OUTRO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA NOÇÃO DE ALTERIDADE

"Quem há de querer se enterrar-se no pó da antiguidade quando o movimento de *seu próprio* tempo não cessa de revirá-lo e varrê-lo adiante?" (Schelling, carta a Hegel, 5 de janeiro de 1795, *Hegel: the letters*, p. 29)

O recorte em torno da discussão acerca da individualidade sob o âmbito filosófico utilizado será do período moderno; notadamente a partir das revoluções surgidas a partir do método cartesiano e, mais especialmente, do giro “copernicano” de Kant com sua filosofia transcendental. A escolha por esse recorte do ponto de vista filosófico europeu se justifica por um alinhamento com o período histórico que Dussel posteriormente chama de encobrimento da América. Não se olvida que a questão da outridade foi tratada também por uma tradição filosófica anterior. Todavia, pensar uma teoria crítica de direitos humanos a partir do impacto que os encobrimentos tiveram, parece possibilitar um desenvolvimento mais profícuo dessa noção de alteridade. A noção do Eu é central na maioria do desenvolvimento de toda a filosofia pós-cartesiana, o que nos leva a diversos âmbitos de exame.

O moderno sob o ponto de vista filosófico pode carregar sua inauguração a partir de um pensamento individualista, em que o movimento de modernidade constitui-se de uma emancipação a partir da racionalidade individual. Entretanto, o conceito de moderno será expandido para o entendimento advindo de Dussel (1993, p. 7), para o qual a modernidade não somente é um fato europeu, mas que o fenômeno de contato epistêmico com o não-europeu constitui elemento fundante desse novo período. Ou seja, a modernidade nasce quando a Europa se confronta com o Outro, quando seu Eu se transforma não somente em Eu perante seus “iguais”, mas assume um ego descobridor e, para além disso, um ego conquistador, pois em sua expansão violenta alteridades. Nesse sentido, a noção de encobrimento do Outro, apresentada pelo pensador citado, será a opção teórica.

Em Lévinas, por sua vez, a filosofia moderna e contemporânea, termina por eximir-se de uma abordagem à alteridade, conforme coloca:

A filosofia coloca-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros, a alergia universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo de Ulisses cuja

aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência do Mesmo, um desconhecimento do Outro. (LÉVINAS, 2012, p. 43-44)

A imagem que o filósofo lituano nos traz nesse trecho de *Totalidade e Infinito* (LEVINAS, 1980) é uma distinção entre dois personagens: Ulisses e Abraão. Em Ulisses há um enfrentamento às dificuldades impostas pelos deuses em sua jornada marítima com um olhar de desejo de retorno à sua terra natal. Nesse sentido, toda a tradição ética preocupou-se com um olhar sobre o Outro em que termina por voltar-se ao Mesmo⁷. Todo olhar para o Outro era uma tentativa de entender uma simetria onde o Outro nada mais era do que o Eu no mundo. Já na figura de Abraão, tem-se uma jornada que busca abertura para a transcendência. A busca abramica é de encontro com o diferente, com a *Terra Prometida*, com uma transcendência completamente desconhecida.

Lévinas termina por concentrar-se nas relações e nos encontros de um Eu para com o Outro. Ao contrário de uma tentativa de empatia, a ética levinasiana encontra-se preocupada com o Outro enquanto fenômeno apresentado do qual somente as relações podem ser acessíveis. Conforme destaca Passos “O movimento da constituição da subjetividade deve considerar duas questões importantes: que o sujeito não retorna a si Mesmo e que ele abre-se para alteridade sem objetivá-la, sem destruí-la” (2012, p. 35). O movimento oposto, no entanto, ocorre. O Outro fratura o Mesmo em todo o seu encontro. Ou seja, a movimentação é interessante, não se trata de movimento ativo do Eu para com o Outro, mas passivo, o Eu recebe o Outro. E este, por sua vez, fratura-o, revela-o e o identifica, conforme destaca Segato:

Para Lévinas, uma reflexão que nos conduz a coincidir com o que já somos é uma reflexão inválida, porque o outro não fez sua intervenção autêntica — *o outro, justamente, é plenamente outro quando tem por consequência fraturar o nós, não o deixar incólume*. O outro, na narrativa de Lévinas, diferencia-se do *outro* no modelo lacaniano, porque em Lévinas não instala o sujeito com sua violência fundadora, mas o desloca, *torna-o mais humilde e o infiltra com dúvidas: convida-o a desconhecer-se e a abandonar suas certezas, entre elas a de sua superioridade moral. Lévinas introduz, portanto, o valor ético daquilo*

⁷ O Mesmo em Lévinas trata-se de terminologia que aborda o Eu enquanto voltado a si mesmo. Será utilizado, nessa dissertação, como sinônimo para o pólo Eu, em oposição ao Outro. Entende-se que há determinadas nuances específicas, mas que o termo pode ser utilizado de forma análoga sem maiores prejuízos.

que nos desconfirma, ou seja, o valor ético da alteridade. (SEGATO, 2006)

Nas discussões e desenvolvimentos das análises que envolvem a outridade parece-nos que há uma certa ausência de rigor nas diferenças entre relações em nível individual e coletivo. De tal forma, destaca-se que não somente há uma relação com a alteridade em uma instância individual, mas também coletiva. E o mais importante: que essa distinção é relevante, pois partir de uma análise individual e, por analogia, ou por alguma força universalizante aplicá-la a uma relação mais ampla pode ser problemático. Sendo assim, com o fito de tentar visualizar com mais facilidade, as relações podem ser colocadas da seguinte maneira:

- Eu (indivíduo) e o Outro (indivíduo). Uma relação do tipo 1-1
- Eu (enquanto pertencente a um grupo) e o Outro (grupo). Uma relação do tipo n-n.
- Eu (indivíduo) e o Outro (grupo). Uma relação do tipo 1-n ou vice-versa

Seja, por exemplo, com a noção de Único em Max Stirner ou com a ideia de Identidade em Kierkegaard, ambos conceitos criticados por Martin Buber em *A questão que se coloca ao indivíduo* (BUBER, 2007), a relação sempre está sendo tratada em nível individual.

Mesmo em Buber, com a relação entre Eu e Tu, tem-se aparentemente relações em nível individual. Já em Lévinas as análises parecem depreender-se de um contexto onde o Mesmo e Outro podem ser dispostos em nível coletivo. O Mesmo carrega o nível de pertencimento a um determinado grupo, enquanto o Outro pode se manifestar no grupo de vulnerabilizados. Sendo assim, creio que essa distinção é relevante principalmente quando nos atentarmos a uma ética que se baseia em conceitos como empatia ou responsabilidade.

A questão da alteridade como relação em nível individual parece seguir esse mesmo caminho aberto em outros autores, conforme destaca Vicente Ferreira da Silva:

Já foi dito que o homem é essencialmente um querer. Pois bem, é na ordem do querer e na de um saber derivado desse querer que percebemos a realidade desse conteúdo de consciência que é a pessoa do outro. “Que um tu ou um ele apareçam diante de um eu”,

diz Dilthey, “não significa outra coisa senão que minha vontade experimenta algo de independente dela...” (...) A mesma orientação prática na elaboração de uma dialética das consciências encontra-se na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. O eu defronta-se aí com o tu como uma vontade e não como um espectador teórico diante de outro espectador teórico. (FERREIRA DA SILVA, 2009)

São acercamentos da discussão completamente distintos, por certo. Concordam, no entanto, em uma instância individual do binômio Eu-Outro.

Alguns pensadores e linhas de discussão, no entanto, vão por uma via de visualização do Eu-Outro onde o Outro já abrange a noção de grupo. Nesse sentido, toda a filosofia espanhola da tese raciovitalista que tem como expoente maior Ortega y Gasset, vai também por um caminho de abertura do eu para o mundo por intermédio da sua suma teoria “eu sou eu e minha circunstância e se não a salvo, não salvo a mim mesmo” (ORTEGA Y GASSET, 1967), ampliando a questão, inclusive para além da categoria em que se está inserido, já que o salvar-se está exposto no sentido de compreensão de mundo. Trata-se de um Eu visto a partir de uma ontologia que não envolve somente co-parceiros, mas também toda uma circunstância espaço-temporal.

A noção de paralaxe de Zizek, por exemplo, poderá seguir pelo caminho de uma análise de distintos pontos de vista considerando o Eu e o Outro a partir de um Eu grupal e um Outro igualmente grupal, conforme destacado na distinção de palavras colocadas abaixo:

No inglês de hoje, pig refere-se aos animais que os fazendeiros criam, e pork à carne que consumimos. A dimensão de classe é clara aqui: pig é a antiga palavra saxã, já que os saxões eram os fazendeiros desprivilegiados, enquanto pork vem do francês porc, usado pelos privilegiados conquistadores normandos que em sua maioria consumiam os porcos criados pelos fazendeiros. Essa dualidade, que assinala a lacuna entre a produção e o consumo, é um exemplo do que Kojin Karatani, em seu formidável *Transcritique: on Kant and Marx* [Transcrítica: sobre Kant e Marx], chama de dimensão da “paralaxe”. (...)

A postura de Kant, assim, é ver as coisas “nem de seu próprio ponto de vista, nem do ponto de vista dos outros, mas encarar a realidade que é exposta por meio da diferença (paralaxe)”. Karatani lê a noção kantiana do Ding an sich (a coisa-em-si, para além dos fenômenos) não tanto como entidade transcendental além de nossa compreensão, mas como aquilo que só é discernível pelo caráter irredutivelmente antinômico de nossa vivência da realidade. (ZIZEK, 2008)

Essa divisão de análise entre o nível individual e comunitário pode não alcançar uma distinção completa na produção teórica das relações do eu com a alteridade. No entanto, é relevante que nem toda operação teórica possa ser usada sem distinção nas análises colocadas. Ou seja, uma análise que aborda a relação em nível individual não pode ser usada sem maiores ressalvas em comparação com uma relação como a colocada por Hannah Arendt, onde a relação da banalização do mal exige a noção de um Outro comunitário, agrupado culturalmente.

Entende-se que uma teoria desenvolvida observando uma psicologia social em nível individual não pode ser universalizada sem maiores ressalvas. De igual maneira, uma conceituação nascida universal pode ter elementos de dificuldade em nível individual. Esse recorte é importante pois, se a proposta de elementos universalizantes, a partir de uma noção de dignidade individual, não é mais realizável, deve-se buscar uma outra via que não um fundamento nascido no indivíduo ou em algum elemento que o caracterize universalmente.

O que se quer dizer nesse sentido é que: se condições históricas nos permitiram entender uma espécie de elemento chamado de dignidade, conforme destaca Habermas:

En este contexto, me gustaría argumentar que las condiciones históricas cambiantes simplemente nos han hecho conscientes de algo que ya estaba inscrito desde el inicio en los derechos humanos: el sustrato normativo de la igual dignidad de cada ser humano que los derechos humanos únicamente precisan con más detalle (HABERMAS, 2010)

... resta-nos observar se as condições históricas atuais não mais deixam esse substrato normativo tão expresso. Ao contrário, apresenta-se uma constante individualização sem a presença do indivíduo, ou seja, um Eu que se apresenta enquanto ser somente quando compartilha uma mesma ética. Essa parece a noção que tem tomado lugar de uma suposta dignidade.

Uma relação entre indivíduo-grupo e indivíduo-indivíduo apresenta-se de forma eminentemente diferenciada. A título de exemplo cito os questionamentos os quais Peter Singer faz em certo momento de sua argumentação no livro *The life you can save*. Ao examinar sobre os motivos pelos quais as pessoas não fazem mais doações aos que necessitam destas, termina por justificar com um exemplo retirado de um estudo empírico, descrito da seguinte forma:

Pesquisadores tentando encontrar quais são os gatilhos de respostas generosas pagaram participantes em um experimento psicológico e depois deram a eles uma oportunidade de doar parte do dinheiro ao Save the Children, uma organização que ajuda crianças na pobreza tanto nos Estados Unidos quanto em países em desenvolvimento. A um grupo foram dadas informações gerais sobre a necessidade de doação, incluindo assertivas como “Escassez de alimentos no Malawi está afetando mais de três milhões de crianças”. A um segundo grupo foi mostrada uma foto de uma garota malawi de sete anos chamada Rokia; foi-lhes informado que Rokia é absurdamente pobre e que “sua vida mudaria para melhor graças a sua doação”. O grupo que recebeu informação sobre Rokia deu mais dinheiro de forma significativa do que o grupo que recebeu informações gerais. Então a um terceiro grupo foram dadas as informações gerais, a foto e a informação sobre Rokia. Esse último grupo deu mais do que o grupo que recebeu somente informações gerais, mas menos que o grupo que recebeu somente as informações sobre Rokia. De fato, mesmo adicionando uma segunda criança com situação semelhante a de Rokia – enquanto não haviam dado as informações gerais – houve uma doação menor do que quando somente uma criança foi mencionada. Os participantes do experimento reportaram sentir emoções mais fortes quando foram apresentados somente a uma criança do que quando a duas. (SINGER, 2010, p. 47–48)⁸

O experimento destaca que consegue-se fazer mais por uma vítima identificável do que por um grupo, especialmente se houver algum tipo de identificação ou incentivo visual. O estudo baseia-se no experimento psicológico de Paul Slovic. Para Slovic há dois sistemas psicológicos envolvidos nessa situação: um primeiro de afeto (na relação 1-1) e um segundo de deliberação, onde a razão teria primazia. O sistema de afeto teria mais impulsão para ajuda do que o sistema racional ou de deliberação.

⁸ No original: Researchers seeking to find out what triggers generous responses paid participants in a psychological experiment and then gave them the opportunity to donate some of the money to Save the Children, an organization that helps children in poverty both in the United States and in developing countries. One group was given general information about the need for donations, including statements like “Food shortages in Malawi are affecting more than three million children.” A second group was shown the photo of a seven-year-old Malawian girl named Rokia; they were told that Rokia is desperately poor and that “her life will be changed for the better by your gift.” The group receiving information about Rokia gave significantly more than the group receiving only general information. Then a third group was given the general information, the photo, and the information about Rokia. That group gave more than the group that had received only the general information, but still gave less than the group that had received only the information about Rokia. Indeed, even adding a second identifiable child to the information about Rokia— while providing no general information— led to a lower average donation than when only one child was mentioned. The subjects of the experiment reported feeling stronger emotions when told about one child than when told about two children.

Nesse sentido, entende-se que as análises entre Eu e Outro são negligenciadas quando de suas instâncias. Os autores utilizados até o presente momento deixam de fazer essa distinção que parece causar impacto em uma análise ética sobre a questão. A noção de responsabilidade pelo Outro em nível individual parece, ao cidadão comum, mais palpável do que sua responsabilidade enquanto grupo perante outro grupo.

Dada a distinção de níveis, gostaria de repassar à tradição fenomenológica a questão do Outro. Isto para responder ao questionamento de quem é o Outro, conforme tão amplamente criticado por Lévinas, mais uma vez não se conseguiu esquecer-se do Eu. Como destaca Miroslav Milovic:

Pensar os Outros, a comunidade, fora da metafísica – estas poderiam ser as alternativas abertas pela fenomenologia. Não obstante, isso não aconteceu, porque a experiência do Outro ficou ligada à nossa consciência, ou seja, posso pensar o outro tão-somente como análogo à minha consciência; não existe uma experiência de outro além da minha consciência. O sujeito é a base para se pensar também os outros. (MILOVIC, 2004, p. 50)

Assim, a consciência, em Husserl, adquire um caráter não mais substancial, sendo não mais uma coisa, mas um ato. Para resolver o problema solipsista o giro sai do mundo objetivo para o entendimento dos fluxos e vivências observados a partir do Outro. Não obstante, deve-se pincelar a crítica levinasiana nesse momento, pois o referido filósofo seguirá pelo caminho em que o Outro não é simplesmente o Eu como fenômeno distinto da consciência de si. O acesso ao Outro, a possibilidade de intersubjetividade, é necessariamente assimétrico, pois este primeiro não é acessível.

Pode-se então colocar a relação entre Mesmo e Outro a partir de relações de simetria (MILOVIC, 2004, p. 117). A relação de simetria total é uma possibilidade, com a questão sempre recorrente de como é possível um acesso ao Outro que possibilite essa simetria ideal. A outra relação é de assimetria com a balança pendendo para o Mesmo⁹. É o que denuncia uma ética da alteridade quando de sua crítica à tradição filosófica geral. A fenomenologia pensa o Outro sempre por uma analogia com o

⁹ O desenvolvimento dessa segunda relação pende em uma assimetria na qual o Eu usualmente está em posição inferior às imposições do Mesmo. Butler (2015, p. 101), entretanto, nos lembra que essa relação de assimetria entre o Eu e o Outro pode também pender para o lado do Eu. É o caso das relações entre crianças e adultos, a criança enquanto Eu, está completamente passiva perante à mensagem do Outro adulto. Essa ressalva faz-se relevante para entender que a assimetria está nos “locais” do Eu e Outro e não em suas “essências”.

Mesmo. Aliás, é o que toda a tradição filosófica termina por realizar: trata a alteridade como variações do Mesmo. Por fim, a terceira possibilidade é a que coloca a assimetria para o lado do Outro. Nesse sentido, Lévinas se apresenta como maior expoente.

Há de se pensar que a categoria da *diferença* pode tornar injusta a afirmação de que o Outro sempre foi, em determinada medida, uma certa perspectiva do Mesmo. A diferença, no entanto, termina por desenvolver uma noção bastante apurada de indivíduo. Ou seja, estabeleceu-se de forma bem fundamentada um sujeito que tem uma ética desenvolvida a partir de si, de uma razão interna, como é o caso Spinoza. Nesse autor, a ética não deve ser passiva, a ação é necessária à liberdade da vontade. Isso significa, em certa medida também que a ação não pode advir de causas externas, de paixões. Por isso a ação ética é, essencialmente, racional e ativa a partir do indivíduo.

Se a investida de Husserl não supera a abordagem do tema com um peso para o Outro, tampouco o fará Heidegger com a noção de ser-aí ou *Dasein*¹⁰, pois a possibilidade de intersubjetividade é prejudicada. No entanto, Heidegger pode trazer uma contribuição relevante à discussão. O outro e o mundo, neste autor, deixam de ser completamente alheios ao Eu, o mundo é um espaço de encontro entre entes, o *Dasein*, seria o ser-um-com-outro-no-mundo, como o próprio autor deixa claro nos Seminários de Zollikon:

Por ello, preguntamos nuevamente: *Cómo* estoy yo em relación con los otros? *Cómo* se comportan ellos conmigo? Qué carácter tiene nuestro ser-unos-con-otros? Acaso es de forma que solamente nosotros nos encontramos en este cuarto unos junto a otros como cuerpos [K]? Nuestro ser-unos-con-otros no es tampoco del tipo según el cual yo, por ejemplo, em mi estar aquí, estoy aliá junto al Dr. W. Pues si así fuera, yo lo tomaría como un objeto [C], como un mero objeto [O] que está-ahí.

Cuando se habla de la muy mencionada relación-yo-tú y relación-nosotros, se dice algo muy incompleto. Esta expresión tiene su punto de partida en un yo primeramente aislado.

Debemos preguntar: dónde? Con qué estoy yo cuando estoy yo *con* ustedes? Es un *ser-con* y esto significa un existir con ustedes en la forma dei ser-en-el-mundo, especialmente un ser-unos-con-otros en nuestro estar-referidos a las cosas que comparecen ante nosotros.

En tanto cada uno de nosotros es su *Dasein* como ser-en-el-mundo, el ser-unos-con-otros no puede significar otra cosa que un ser-unos-con-otros-en-el-mundo. En esto, no estoy em cada caso referido

¹⁰ Para melhor explicitar a noção, o próprio Heidegger: “*Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como Dasein*” (2012, p. 47).

precisamente en forma temática a uno de ustedes como a un individuo que esté-ahí, sino que me encuentro con ustedes en el mismo estar-aquí. El ser-unos-conotros no es una relación de un sujeto con otro. Hágase presente, por ejemplo, la situación de que estamos sentados en un local y cada uno de nosotros está sentado solo en una mesa diferente. No estamos, entonces, unos-con-otros? Sí, sólo que en una forma totalmente diferente del ser-unos-con-otros que la que llevamos a cabo aquí ahora em nuestro diálogo en común. Aquel estar sentado solo en el local es una privación del ser-unos-con-otros. Los existentes no tienen nada [146] que ver uno con otro y están de *esta* forma unos-con-otros en el mismo cuarto. Incluso cuando yo, por otro lado, ahora me levante y los acompañe hasta la puerta, nunca se moverán meramente dos cuerpos [K] uno aliado del otro hacia la puerta. (HEIDEGGER, 2013, p. 183–184)

A crítica advinda de Lévinas a Heidegger está na relação ética. Em Heidegger a relação do *Dasein* é meramente de presença, enquanto Lévinas avançará e dirá que a presença do Outro demanda uma ética. Nesse sentido, é interessante destacar o que o próprio Lévinas nos traz ao distinguir o ser-com-outrem heideggeriano e o seu “outramente que ser”:

Aliás, outramente que ser não é “alguma coisa”. É a relação a outrem, a relação ética. A relação ética em Heidegger, o *Miteinandersein*, ser-com-outrem não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ele não tem o lugar central. *Mit* é sempre estar ao lado de... não é o acesso ao Rosto, é *zusammensein*, talvez, *zusammernmarschieren*¹¹. (LÉVINAS, 1997, p. 158)

A discussão filosófica acerca da alteridade, como relatado anteriormente, advém de uma tradição de primazia do Mesmo sobre o Outro, assim como de um esquecimento das relações que estão em nível individual e coletivo. Para além de um mero relato de filosofia da história, pretensamente gostaria de ressaltar esses dois pontos e alertar que o Outro enquanto relação em nível individual e coletivo, assim como o Eu visto em nível individual ou coletivo podem trazer consequências distintas e relevantes quando em contato.

¹¹ A nota do tradutor nos afirma que o termo é “estar juntos, talvez marchar juntos”.

2 A PARTIR DE ONDE PERCEBO O OUTRO: O RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA

O homem não é uma coisa, e sim um drama, um ato... a vida é um gerúndio, de modo algum um participio, é um *faciendum*, de modo algum um *factum*. O homem não tem uma natureza, mas uma história. - Ortega y Gasset

Entender a alteridade como sendo não mais parte de si mesmo, mas antes como um outro inferior, tanto biológica quanto moralmente, é o caminho mais explícito para uma possível legitimação de exclusão de direitos. Hannah Arendt na obra *Eichmann em Jerusalém* nos relata os caminhos de entendimento da ética que perpassava o entendimento desse oficial do período nazista.

O que Arendt nos traz é a descrição do que ficou acentuado como a banalidade do mal. A descrição jornalística que a pensadora coloca não mostra necessariamente um monstro sem escrúpulos como a opinião pública julgava. Antes, era possível observar inclusive uma ética estritamente rigorosa que regia seus atos individuais. Era o dever da obediência kantiana (ARENDR, 2013, p. 269)¹² que levou o funcionário exemplar a executar seus atos com a mais completa “banalidade”, ou ao menos, sem que se exigisse a reflexão mínima necessária tendo em vista suas funções. Trata-se de um mal exercido de forma banal, pela necessidade da execução de uma burocracia.

Como isso foi possível? Ora, a ética a que faço referência no presente ensaio não diz respeito a uma ética individual, mas antes a uma coletiva, excessivamente emocionada ainda que negativamente, isto é, uma ética coletiva que beira a histeria¹³. Trata-se de uma ética que perpassa determinado sistema, mas não é, necessariamente, condição fundante deste.

O pensamento coletivo alemão que justifica o extermínio de judeus, ciganos, homossexuais e outras minorias, tem por objetivo, em primeiro lugar, inferiorizar esse

¹² Arendt, especialista em estudos acerca de Kant, sempre se posicionou em contraponto aos argumentos de Eichmann no sentido de que a busca pessoal pelo princípio ético é a razão prática. Para Eichmann, contudo, a razão prática havia sido substituída pela vontade do Führer. A questão ainda hoje levanta grande discussão. Michel Onfray lançou em 2009 uma peça de teatro intitulada “O sonho de Eichmann” onde acusa a ética kantiana de ser compatível com os argumentos genocidas. (ONFRAY, 2009)

¹³ Histeria aqui não no sentido patológico, como uma justificativa biológica ou externa ao comportamento eticamente inadequado. Trata-se de histeria enquanto comoção ou emotividade exagerada.

Outro. Ora, aquele que está na mesma categoria que eu - alemão - não é mais uma pessoa. O Outro não é mais o mesmo ser que compartilha o amor, o sofrimento, a fome etc. As leis de Nuremberg (1935) vieram somente positivizar esse sentimento pré-existente, conforme destaca Arendt:

As leis de Nuremberg privavam os judeus de seus direitos políticos, mas não de seus direitos civis; eles não eram mais cidadãos (*Reichsbürger*), mas continuavam membros do Estado alemão (*Staatsangehörige*). Mesmo que emigrassem, não ficariam automaticamente sem nacionalidade. Era proibido o ato sexual entre judeus e alemães, bem como a realização de casamentos mistos. Além disso, nenhuma mulher alemã com menos de 45 anos podia se empregar numa casa judaica. De todas essas estipulações, somente a última tinha alguma importância prática; as outras meramente legalizavam uma situação de fato. (...) Para dizer o mínimo, eles já eram cidadãos de segunda classe desde 30 de janeiro de 1933; sua separação quase completa do resto da população havia sido obtida em semanas ou meses – por meio do terror, mas também por meio da convivência mais que normal de todos a sua volta. (...) Os judeus sentiam que agora haviam recebido leis próprias e não seriam mais postos fora da lei. Se fossem discretos, como já eram forçados a ser, poderiam viver sem ser molestados. (ARENDETT, 2013, p. 51-52)

O extermínio não se torna moralmente reprovável pois o sistema do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) tem uma lógica ética subjacente de categorização do Outro. Talvez não seja possível se falar em uma ética construída como um projeto de engenharia moral, ou seja, talvez não se trate de uma ética explicitamente desejada. Trata-se, no entanto, de uma consequência muito próxima de um sistema que permite o ódio personificado coletivo como expressão de seus conflitos internos. Ora, não é difícil perceber o quanto a categorização traz legitimidade ética para inferiorizar - ou mesmo exterminar - o Outro ao perceber que a adesão ao regime nazista por parte da elite intelectual também foi expressiva.

De tal forma, a cidadania, entendida por Arendt como sendo o “direito a ter direitos”, deixa de existir não somente pela ausência da qualidade de cidadão no ente judeu, mas sim porque a categorização, coloca o judeu como um Ser distinto do Ser alemão. Dos vinte e cinco pontos do NSDAP, destacamos os seis primeiros pontos que podem demonstrar isso:

1. Nós pedimos a constituição de uma Grande Alemanha, que reúna todos os alemães, baseados no direito à autodeterminação dos povos.

(...)

4. Só os cidadãos podem gozar de direitos civis. Para ser cidadão, é necessário ser de sangue alemão. A confissão religiosa pouco importa. Nenhum judeu, porém, pode ser cidadão.

5. Os não cidadãos só podem viver na Alemanha como hóspedes, e terão de submeter-se à legislação sobre os estrangeiros.

6. O direito de escolher o governo e as leis do Estado é reservado unicamente aos cidadãos. Por isso, pedimos que todas as funções públicas, seja qual for a sua natureza, seja no governo central, na província ou no município, não possam ser exercidas senão por cidadãos. Nós combatemos a prática parlamentar, origem da corrupção, de atribuição de lugares por relações de partido, sem importar o caráter ou a capacidade.

7. Pedimos que o Estado se comprometa a proporcionar meios de vida a todos os cidadãos. Se o país não puder alimentar toda a população, os não cidadãos devem ser expulsos do *Reich*.

8. É necessário impedir novas imigrações de não alemães. Pedimos que todos os não alemães estabelecidos no *Reich*, depois de 2 de agosto de 1914, sejam imediatamente obrigados a deixar o *Reich*. (THE AVALON PROJECT, 2008)¹⁴

O judeu não vislumbra a possibilidade de cidadania, ou seja, não tinha direitos e sequer o direito a tê-los. Ainda que a afirmação seja realizada parcialmente já que os direitos dos estrangeiros ainda se aplicariam. Em primeiro lugar, os direitos civis são retirados, conforme o ponto dois. Para além disso, e em continuidade à exclusão,

¹⁴ No original: **1.** We demand the union of all Germans in a Great Germany on the basis of the principle of self-determination of all peoples. **4.** Only those who are our fellow countrymen can become citizens. Only those who have German blood, regardless of creed, can be our countrymen Hence no Jew can be a countryman. **5.** Those who are not citizens must live in Germany as foreigners and must be subject to the law of aliens. **6.** The right to choose the government and determine the laws of the State shall belong only to citizens. We therefore demand that no public office, of whatever nature, whether in the central government, the province. or the municipality, shall be held by anyone who is not a citizen. We wage war against the corrupt parliamentary administration whereby men are appointed to posts by favor of the party without regard to character and fitness. **7.** We demand that the State shall above all undertake to ensure that every citizen shall have the possibility of living decently and earning a livelihood. If it should not be possible to feed the whole population, then aliens (non-citizens) must be expelled from the Reich. **8.** Any further immigration of non-Germans must be prevented. We demand that all non-Germans who have entered Germany since August 2, 1914, shall be compelled to leave the Reich immediately.

os direitos políticos também são negados, em acordo com o ponto quatro. Por fim, o próprio direito - o ponto sete se manifesta de forma acintosa nesse sentido -, à garantia de uma vida fisiologicamente viável só é possível se o Ser alemão fosse primeiramente atendido.

O exemplo retratado é presente à modernidade e, talvez por isso, seja bastante caro à questão. Há, no entanto, dois outros exemplos que deve-se ressaltar e que, inauguram a modernidade atual. Faço referência ao genocídio dos povos originários do que hoje chamamos de América e da escravidão moderna também consequência dessa “conquista”.

O genocídio cometido em terras americanas - estima-se que 90% da população tenha sido exterminada - passa por um processo de categorização bastante paradoxal. Como será tratado mais a frente, em determinados momentos, algumas nações eram vistas como moral e fisicamente superiores aos espanhóis. No entanto, sob outras condições, a justificativa para subjugação, como colocado por Dussel, diz respeito ao índio como sendo um ser inferior ao provido de direitos. Em repetição: se o Outro não tem mais a mesma quiddidade que o Eu, não se pode falar em garantias de direitos. Torna-se possível não só a dominação como o extermínio. Esta é a legitimação que perpassará toda noção de colonização posterior.

Superior ou inferior não é necessariamente importante quando falamos de categorizar. O ato de colocar o Outro em categoria distinta da que estamos falando, olhando ou julgando, torna a possibilidade de uma ética da (in)diferença como legítima nos processos de exclusão de direitos.

Ética da (in)diferença é o termo disposto que diz respeito a uma ética que se utiliza da diferença para se distanciar e, a partir daí, tornar-se completamente indiferente ao distanciado. Utilizo-me dessa significação dada ao termo indiferença que, não por acaso, tende a significar uma ausência de “interesse” responsável pelo Outro.

Pensar uma certa (in)diferença é também pensar o processo de construção de identidade. O processo de identificação da modernidade inicia-se com a busca de identidade. Nessa busca constante, a afirmação contínua da diferença é o que marca e define a própria existência, conforme nos diz Mbembe ao tratar da construção do nome “negro”:

Tudo começa portanto por um acto de identificação: «Eu sou um negro».. O acto de identificação constitui a resposta a uma pergunta que se faz: «Quem sou eu, portanto?»; ou que nos é feita: «Quem são vocês?». No segundo caso, trata-se de uma resposta a uma intimidação. Trata-se em ambos os casos, de revelar a sua identidade, de a tornar pública. Mas revelar a sua identidade é também reconhecer-se (auto-reconhecimento), é saber quem se é e dizê-lo ou, melhor, proclamá-lo, ou também dizê-lo a si mesmo. O acto de identificação é igualmente uma afirmação de existência. «Eu sou» significa, desde logo, eu existo. (MBEMBE, 2014, p. 255)

A identidade seria, então, uma construção de auto-reconhecimento, onde o parâmetro é a aparência do Outro. A construção de identidade própria – faço referência à construção de identidade grupal¹⁵ - é processo de contínuo aperfeiçoamento, no qual o olhar é direccionado a elementos de identificação que encontram barreiras em outro grupo. A construção da relação entre europeu e negro deu-se na base do limite da cor de pele, a existência europeia afirmou-se a partir daí. Encontrar esses “limites” de diferença não significa, entretanto, ter um juízo de valor sobre os mesmos. Ou seja, não é a diferença que caracteriza uma possível justificativa para inferiorização.

Esse ponto é importante de destacar, pois muito do que se contra-argumenta, por exemplo, nas lutas dos movimentos feministas vai por um caminho de uma igualdade material, onde o desrespeito à diferença é a bandeira. Não à toa, os argumentos de senso comum em nossa sociedade referentes a igualdade de gênero tendem a ir por um caminho de, por exemplo, alistamento feminino militar obrigatório e devaneios afins. Nesse momento, retira-se a diferença para afirmar uma igualdade meramente material.

Exemplo constante dessa retirada de limite de diferença é a resistência ao sistema de cotas para negros, seja para acesso ao ensino público superior, seja para o acesso a cargos públicos. O contra-argumento vem carregado de quebra da barreira do limite da cor de pele, pois, afirma-se que a diferença não existe ou não é relevante. Trata-se de uma quebra de limite que muito indica uma interna manutenção de

¹⁵ A distinção estabelecida no primeiro capítulo é central nesse momento, pois muito do que se trata de construção de identidade usualmente está atrelado a uma questão do que se chama na psicologia de *self*. Uma espécie de auto-conhecimento individual. Essa não é a abordagem em momento algum da presente dissertação, a não ser que disposto de forma diversa. Ou seja, a busca de identidade, a construção de diferenças, a categorização do outro ou qualquer elemento nesse sentido tem como pressuposto uma construção de uma relação n-n ou, em alguns casos, 1-n (n-1). Isso significa dizer também que algumas nuances de análise de autores quanto à essas relações, transpõem, por analogia, determinados elementos que, talvez, devem ser ressaltados.

determinada relação de poder, pois se a diferença é afirmada diária e historicamente na dificuldade de acesso, porque não haveria de ser afirmada também de forma positiva? Para garantia de direitos?

No processo de construção do Eu a afirmação da diferença é contínua. No entanto, na ética prática, é-se indiferente à diferença quando esta é usada de forma positiva. Esse movimento de afirmação e negação da diferença a partir do Eu muito diz a partir de onde estamos falando do Outro.

Essa percepção é relevante, pois a ética, nesse sentido, pode ser uma expressão contínua de violência. A tentativa de um *éthos* coletivo, impõe uma comunidade de forma necessariamente violenta, Judith Butler ao comentar Adorno nos traz a seguinte análise:

Em primeiro lugar, Adorno afirma que as questões morais surgem apenas quando o *éthos* coletivo deixa de imperar. Isso quer dizer que elas não têm de surgir na base de um *éthos* comumente aceito para serem qualificadas como morais; na verdade, parece haver uma tensão entre *éthos* e moral, tanto que o enfraquecimento daquele é condição para o aperfeiçoamento desta. Em seguida, ele deixa claro que, embora o *éthos* coletivo não seja mais compartilhado – aliás, justamente porque o “*éthos* coletivo”, que agora deve ser colocado entre aspas, não é compartilhado de maneira comum -, ele só pode impor sua pretensão de comunidade por meios violentos. Nesse sentido, o *éthos* coletivo instrumentaliza a violência para manter sua aparência de coletividade. (BUTLER, 2015, p. 14–15)

A pretensão de universalidade ética é violenta. Essa violência se apresenta quando há um conflito entre universal e particular. Usualmente o conflito ocorre quando essa pretensão universal não inclui os direitos de determinado grupo ou indivíduo. Butler nos exemplifica com as tentativas do governo americano de impor uma Autoridade Palestina. Ora, na pretensão do valor impositivo e universal da democracia, esquece-se de olhar exatamente para os atores desta, a sua população. A imposição externa de determinados princípios é uma apresentação substancial de uma completa indiferença à particularidade.

A universalidade, a despeito dos exemplos anteriores, não é, por si, algo violento. Somente uma determinada operação da universalidade, quando não mais atende às demandas particulares, apresenta-se repressora ou violenta. Parte dessa violência ética é construída a partir dessa indiferença, como nos destaca Butler:

Adorno nos ajuda a entender que essa violência consiste em parte em sua indiferença para com as condições sociais sob as quais uma apropriação vital poderia se tornar possível. Se uma apropriação vital é impossível, parece então seguir-se que o preceito só pode ser experimentado como uma coisa mortal, um sofrimento imposto, de um exterior indiferente, à custa da liberdade e da particularidade. (BUTLER, 2015, p. 17)

Ao questionamento: “a partir de onde percebo o Outro?” podemos responder que, para a compreensão da relação, não se trata somente de uma questão de espacialidade, do meu local, mas principalmente dos meus momentos. Sendo o Eu não um possuidor de histórias próprias, mas um despossuído por suas relações tanto para com o Outro quanto para com suas relações, o local e tempo de seu olhar são variáveis.

O que isso quer dizer afinal? Não se trata de mera resposta evasiva. Trata-se de perceber que o olhar para o Outro, em um momento ético de violência, está no conflito entre a pretensão universal de um grupo e a particularidade de outro ou de um indivíduo. Assim, a percepção do Outro ocorre no conflito. O momento de onde percebo, o meu “estar”, minha relação com as normas, tudo isso me coloca em situação de posicionamento variável perante o Outro.

Não por isso, eu, autor da presente dissertação, enquanto latino-americano encontro-me em posição “subalterna”, em quesitos de credibilidade filosófica, a um estudante alemão. Enquanto que, na minha relação com o Outro fazedor de filosofia não-acadêmica, haverá também uma espécie de silenciamento consente perante minhas credenciais acadêmicas.

Essa “fuga” a uma pretensa resposta objetiva constitui elemento para que possamos entender que a partir de onde percebo o Outro é menos relevante que a que Outro faço referência. A referência, no entanto, é o que traz o meu local. Não à toa, a construção da identidade sempre se dá na afirmação ou negação da diferença.

O processo de reconhecimento é performativo, nunca é factual. Cria-se a relação de opressão ou não a partir de uma diferença. Cria-se também uma indiferença a essa característica e, conseqüentemente, uma ausência de garantia de direitos. Nesse sentido, o par “amigo/inimigo” faz muito sentido sob o olhar de uma construção a partir da imaginação, como nos traz Zizek:

A lição a ser aprendida com Carl Schmitt é que a divisão amigo/inimigo nunca é apenas a verificação de uma diferença factual: o inimigo é,

por definição, sempre - até certo ponto, pelo menos - invisível, parece com um de nós, não pode ser diretamente reconhecido, razão pela qual o grande problema e a tarefa da luta política é o de proporcionar/construir a IMAGEM reconhecível do inimigo.

(...)

Em suma, o "reconhecimento inimigo" é sempre um processo performativo que, em contraste com as aparências enganadoras, traz à luz/constrói a "verdadeira face" do inimigo. Schmitt refere-se aqui diretamente à categoria kantiana do *Einbildungskraft*, o poder transcendental da imaginação: a fim de reconhecer o inimigo, a subsunção conceitual nas categorias pré-existentes não é suficiente; tem-se de "esquematizar" a figura lógica do inimigo, dando-lhe características sensíveis concretas que o tornam um alvo apropriado de ódio e luta. (ZIZEK, [s.d.]

O reconhecimento da diferença, ou a partir de onde realizo essa diferenciação é, então, sempre um ato performativo. Está mais vinculado a uma questão de limites geográficos, ideológicos, raciais etc do que a um padrão de local do Eu. Se os limites diferenciais são móveis, as diferenças também serão.

3 A QUE OUTRO NOS REFERIMOS: O MOVIMENTO DE CATEGORIZAÇÃO

I Am Somebody / I Am Somebody
 I May Be Poor / But I Am Somebody
 I May Be Young / But I Am Somebody
 I May Be On Welfare / But I Am Somebody
 I May Be Small / But I Am Somebody
 I May Make A Mistake / But I Am Somebody
 My Clothes Are Different
 My Face Is Different
 My Hair Is Different
 But I Am Somebody
 I Am Black Brown White
 I Speak A Different Language
 But I Must Be Respected Protected Never Rejected
 I Am God's Child
 I Am Somebody

William H. Borders

Conforme registrado anteriormente, um dos objetivos da presente pesquisa reside na tentativa de responder ao questionamento anteriormente colocado: “Como uma categorização se mantém?”. Ou seja, como um sistema de exclusão de direitos para com o Outro consegue sustentação e legitimação ética?

Devo ressaltar alguns pressupostos aos quais aludi. Em primeiro lugar, é axiomático nesse pensamento que a coesão social depende de uma determinada coesão ética que justifique um sistema de direitos. É uma relação dialética, não necessariamente de causalidade temporal, ou seja, a coesão ética pode ocorrer tanto antes de uma final coesão social dada, quanto antes e com absoluta frequência, durante. Apresenta-se como forma de manutenção de determinados modelos sociais, tendo em vista suas constantes quebras de paradigmas “categoriais”.

A categorização a qual se faz referência trata-se da possibilidade de colocar o Outro em uma categoria diferente. Ou seja, estabelece-se determinadas formas de classificação quanto aos seres passíveis de identificação em um determinado grupo. Sendo assim, escolhe-se, por exemplo, que a característica de cor de pele a partir de determinado momento será o fator determinante para excluir o outro de sua própria categoria. A referida categorização apresenta de forma imperiosa o caráter impositivo e colonial desse movimento. Isso pois a estrutura de realidade do pensamento colonial necessita de sustentação categorial.

No entanto, as categorias de distinção podem vir não necessariamente de uma imposição. Uma possibilidade de luta por direitos também pode aventar-se na

categorização para que as diferenças sejam reconhecidas. É o caso de movimentos por garantia de direitos de pessoas com deficiência, por exemplo. A questão central, nesse caso, seria o respeito à diferença e não necessariamente a garantia de uma igualdade material. Entretanto, essa segunda via de categorização não será levada à análise, pois entende-se que a estrutura é essencialmente diferente. Tratar-se-á de uma via de categorização que tem por objetivo legitimar eticamente a exclusão de direitos.

Ora, se a coesão social depende de uma coesão ética, esta depende também de um elemento fundante anterior. Nesse sentido, categorizar não se trata somente de retirar determinados elementos de significação para formar seus próprios grupos.

Uma categorização pode advir de um processo de exclusão a partir de elementos de significação. Nesse sentido, pode-se falar de um significante tal qual: latino-americano, nordestino, homossexual, mulher etc. A partir desses significantes, o grupo que neles está, encontra-se categorizado e excluído quando tensionado com o outro grupo que se encontra como detentor da cidadania¹⁶.

Laurênio Sombra (2015) apresenta, então, a noção de rede de sentidos. A identidade só é possível a partir de uma significação em dada rede de sentidos a qual aquele indivíduo pertence:

Cada um desses signos coletivos (homem, negro, brasileiro, pobre etc...) só obtém, assim sua “identidade” a partir, a princípio, da compreensão de sua significação no contexto da rede de sentido ao qual ele pertence. Como estamos exemplificando essa discussão com relações tão diferentes como de gênero, “raça”, nacionalidade, classe social, religiosidade e sexualidade, é claro que cada uma dessas categorias terá fundamentações e existências que as diferenciam, diferenciações que provavelmente serão mais bem estudadas no âmbito de ciências empíricas (antropologia, sociologia, psicologia) que as abordarem. (SOMBRA, 2015)

O referido autor prossegue em sua tese afirmando que a identidade também subsiste em um sistema de diferenças, no qual o valor atribuído a cada signo em comparação com outros determina sua posição. Sendo assim, é como se em determinado momento histórico, começasse a se atribuir um valor superior a determinado signo, criando-se classificações e hierarquias que vão se naturalizando.

¹⁶ Cidadania aqui entendida no sentido arendtiano: “o direito a ter direitos”

Destaque-se que não se trata somente de uma redução à análise linguística, pois esta deve se fundar em algum elemento mais basilar no que se propõe. Uma primeira objeção a qual pode-se acercar reside na necessidade de uma estrutura hierárquica. Ora, nem toda diferenciação cria sistemas de hierarquias. As transversalidades em categorias como gênero, raça, nação, classe social etc. criam sistemas de classificação que estão valorados e dependem de uma rede de sentidos compartilhada. Entretanto, isso não acarreta ou gera uma hierarquia.

Hierarquia inclusive que nem sempre significa dominação por parte do superior. Sendo assim, nem toda diferença vista sob um ponto de vista classificatório cria superioridades e inferioridades, tampouco dominações. Nesse sentido, é importante lembrar que o cristianismo, sob a perspectiva nietzschiana, tem valoração negativa, ou seja, pode ser considerado inferior. Ainda assim, entretanto, é o sistema de dominação que obteve prevalência moral no ocidente europeu.

Ainda no que diz respeito à transversalidade é importante destacar que a aceitação seria resultado desse compartilhamento de diversas redes de sentido, conforme exemplifica:

Tentemos dar um exemplo: podemos imaginar que uma comunidade tradicional tenha consolidado uma rede de sentidos que atribua valor diferenciado a homens e mulheres. Nesta comunidade, a própria atribuição de homem e de mulher é interdependente, e cada um dos gêneros ocupa uma determinada posição no sistema de classificações, posição, como já dito, confirmada e exercida cotidianamente por diversas narrativas, rituais e modos de reconhecimento. Poderíamos pensar, num sentido semelhante, que a mesma sociedade também estabelecesse diferenciações fundamentais entre sujeitos de distintos estamentos: os nobres e os plebeus, digamos, que também seriam posições que se alimentam de modo interdependente. Em ambos os casos, o compartilhamento da rede de sentidos faz com que haja certa aceitação em relação a sua condição. (SOMBRA, 2015)

A rede de sentidos seria, portanto, aquilo que define a aceitação de determinado significante por um grupo coeso. O significante advindo de um confronto de diferenças é também conceituação logicamente possível. Entretanto, dada a transversalidade de significantes, como seria possível sustentar uma somente? A título de exemplificação, é possível fazer-se uma rede de sentidos de aceitação feminista e, ainda assim, ter uma abordagem de outra rede de sentidos do movimento negro, por exemplo.

Em contraposição entendo que as redes de sentido, como se quis chamar a coesão de aceitação, são mais móveis e líquidas do que se pretende. É certo que elas têm sua origem em um processo de diferenciação. No entanto, o valor atribuído fica cada vez mais insustentável. Nem todo valor é motivo de diferenciação hierárquica. Trago novamente a questão do movimento feminista que, por vezes, excluiu a transversalidade de raça e que ainda tem problemas com a questão de gênero (no que diz respeito à aceitação de travestis e transexuais). Ao trazer essas novas possibilidades e diferentes redes de sentido não são criados novos valores de hierarquia e de dominação. Ao menos não em determinados contextos de luta por direitos.

Por mobilidade e liquidez desses limites de diferenciação faço referência não somente a contextos históricos. A luta por direitos cotidianos faz concessões e também se fecha. Há momentos em que é possível falar sobre feminismo sem a questão de gênero ou de raça, assim como há momentos em que essas diferenciações são extremamente relevantes.

Ainda na continuidade de exemplificações, pode-se dizer que é possível fazer diferenciações entre um latino-americano brasileiro e um latino-americano equatoriano sem que haja necessariamente a criação de hierarquia valorativa entre o nível geográfico. Sabe-se, a despeito disso, que essas diferenças geográficas podem criar relação hierárquica em momento posterior, como o brasileiro que se vê como superior ao equatoriano. No entanto, a diferença, em si, não contém elementos de hierarquização. O que se pretende com essa explanação é tentar demonstrar que as diferenciações são históricas em nível de mutação cotidiana. Elas estão em um contexto temporal e espacial variável, com limites completamente maleáveis.

É como se fosse possível dizer que quanto mais elementar o nível de diferenças, mais maleáveis estas são, pois vão atingindo uma certa ida ao que constitui o sujeito individual. E, no movimento inverso, a identidade do sujeito vai se constituindo a partir de sua aceitação em determinados grupos. Os grupos, no entanto, vão se expandindo e sua maleabilidade vai ficando mais estática. Essas diferenciações, entretanto, não criam, por si, uma hierarquia. Ou seja, o brasileiro se constitui a partir de seu grupo geográfico menor, se diferenciando dos nascidos em outros estados. No entanto, essa diferença deixa de existir quando ele “sobe” para o

grupo dos brasileiros. Ou seja, seu oposto no grupo regional passa a ser seu igual em nível nacional.

Transparente é, no entanto, que essas diferenciações são constantes espaços de luta política. Servem para manutenção de privilégios e exclusão de direitos. Isso é inegável. O que se pontua nesse momento é que a diferença, em si, com redes de sentido distintas não é condição fundante disto. Mais ainda: a manutenção dessas diferenciações não é suficiente para uma justificativa ética estrita para negação de direitos, pois diferenciar não é necessariamente excluir.

O encontro ou choque de interesses políticos, pode, no entanto, eleger determinado elemento de diferenciação e elevá-lo a um grau de diferenciação em que a ética interna esteja completamente justificada. É o momento onde a empatia, em sentido positivo, perde toda a possibilidade de existência. Essa escolha e determinação da diferença que será posta em evidência é variável historicamente. Não sem muito esforço percebe-se que o conceito de raça encontra legitimidade, pois havia necessidade de justificativa ética para a prática da escravidão e subjugação posterior. Raça é conceito bastante móvel e instrumental (QUIJANO, 1998).

Conceitos são assim incluídos historicamente e adaptados à noção que melhor sirva a uma prática de poder. É também nesse sentido que podemos observar, por exemplo, a noção de performatividade¹⁷ desenvolvida por Butler (1990) e aplicada à questão de gênero. Ora, são necessárias muitas multiplicações e repetições de valores negativos à categoria transexual, por exemplo, para que ela venha a ser considerada como ofensa. A prática da linguagem de performance incorpora tal ideia. Ou seja, o processo de conceituação é móvel, instrumental e tem como relevante instrumento a performatividade da própria linguagem.

No entanto, comum a todos esses movimentos está a constante tentativa de eliminar elementos de humanidade do outro que fora criado. Como destaca Gallardo:

Em todo caso, o antigo truque de transformar os inimigos em seres que, por sua maldade, não preenchem o conceito de humanidade, continua vigente. Empregado por alguns ideólogos espanhóis no século XVI para desqualificar os indígenas durante a Conquista como

¹⁷ Ato de fala enquanto ato performativo é uma noção introduzida por J. L. Austin (AUSTIN, 1990) na filosofia da linguagem como uma crítica à posição descritivista. Para os neo-positivistas, em um contexto científico, toda a linguagem era descritiva e, conseqüentemente, passível de juízos como verdadeiro ou falso, afinal o enunciado era verificável. Para Austin, há atos passíveis de constatação e outros que dizem respeito à intenção de ação perante o mundo, ou seja, atos de performance. Estes não podem ser expressos por valores de verdade ou por critérios de verificação.

“homúnculos”, esse truque foi revitalizado pelas ditaduras empresariais/militares latino-americanas de segurança nacional durante o século XX. Uma das mais conhecidas, a chilena, declarava que não torturava e liquidava seres humanos, mas “humanoides”. Na Costa Rica, sem ditadura, a imprensa e a polícia empregam o qualificativo “chapulines” [gafanhotos] para “insetificar” os membros dos grupos delinquentes juvenis. Homúnculos, humanoides, chapulines, terroristas são ou espécie degradada ou feras selvagens. Para eles, portanto, não existem direitos humanos. De fato, para que esses direitos prevaleçam, os seres humanos verdadeiros ou efetivos devem rejeitar e aniquilar sem piedade aqueles que, fazendo-se passar por humanos, rebaixam a espécie. (GALLARDO, 2013, p. 26-27)

Os exemplos trazidos por Gallardo são expressão de uma significação atribuída a determinadas pessoas que terminam por colocá-las como que “fora” de um determinado grupo. Um grupo que em nível mais basilar pode ser definidor de políticas de exclusão.

Deve-se dar destaque mais uma vez ao fato de que não se trata de uma exclusão por mera diferença cultural. São significações mutáveis que servem a determinado interesse, mas que antes de tudo também excluem determinados direitos. Uma das teorias nessa lógica vai no sentido de uma ausência de compartilhamento de rede de sentidos como já colocado anteriormente. Em uma linha semelhante, Esther Botero apresenta uma noção de que o problema residiria em um problema de “gramática”:

Dado que la cultura proporciona una manera de ver y comprender el mundo, en los litígios pueden presentarse situaciones que cierta y determinada lógica clasifica como extrañas o inexistentes, y que a partir de un sentido moral se evaluán como buenas o malas. Según esa lógica, no se afirma ni se les da valiz a muchas afirmaciones porque no se puede aseverar que sean verdaderas. Cuando se presenta incomprensión sobre afirmaciones extrañas, se utilizan términos cargados de juicio según los propios valores: así, no se dice por ejemplo que los indígenas piensan y actúan distinto, sino que está equivocados. (SÁNCHEZ BOTERO, 2016, p. 8)

Na linha argumentativa de Esther Botero há uma referência explícita ao conceito de estruturas de significação de Clifford James Geertz. Gostaria de destacar essa questão pois a referência ainda vai parcialmente em uma linha de teorias de significação. A definição de cultura de Geertz segue a noção de jogos de linguagem de Wittgenstein. Sendo assim, a cultura e, conseqüentemente, as classificações estão

vinculadas a estruturas de significação através dos quais o homem atribui forma a sua experiência:

O ataque generalizado às teorias de significado constitui, desde Husserl, chegando a Wittgenstein, parte tão integrante do pensamento moderno que não é necessário desenvolvê-lo aqui mais uma vez. O que é necessário é verificar se as notícias a respeito chegam à antropologia; e em particular esclarecer que dizer que a cultura consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas como sinais de conspiração e se aliam ou percebem os insultos e respondem a eles, não é mais do que dizer que esse é um fenómeno psicológico, uma característica da mente, da personalidade, da estrutura cognitiva de alguém, ou o que quer que seja, ou dizer ainda o que é tantrismo, a genética, a forma progressiva do verbo, a classificação dos vinhos, a Common Law ou a noção de "uma praga condicional" (como Westermarck definiu o conceito do 'ar em cujos termos Cohen apresentou sua queixa de danos).

O que impede a nós, que crescemos piscando outras piscadelas ou cuidando de outros carneiros, de entender corretamente, num lugar como Marrocos, que o que pretendem as pessoas não é a ignorância sobre como atua a cognição (mas principalmente porque, presume-se, ela atua da mesma maneira que entre nós, e seria bem melhor se pudéssemos passar também sobre isso) como a falta de familiaridade com o universo imaginativo dentro do qual os seus atos são marcos determinados. (GEERTZ, 2008, p. 15)

De tal forma, percebe-se uma ida a uma questão semântica ou linguística quando se fala em categorização. A forma como a categorização ocorre em termos de significação apresenta-se bem fundamentada nesse quesito. O que se pretende defender, entretanto, é que a exclusão de direitos não está sustentada em significações, ou ao menos não em categorias mais "baixas". Ou seja, não se trata de reconhecimento da diferença entre níveis de estrutura como as de um brasileiro ou um peruano. Trata-se de excluir o que está em um grupo diferenciado de um grupo maior que pertence aos elementos passíveis de empatia ou de corresponsabilidade.

O reconhecimento à diferença, ou o dito *direito à diferença*, é parte importante do desenvolvimento de uma teoria crítica de direitos humanos. A garantia de desenvolvimento progressivo de direitos, só encontra saída no reconhecimento cada vez maior e mais amplo de que as diferenças devem ser reconhecidas. Nesse sentido, as categorizações, móveis e com limites amplos, são necessárias e incontornáveis.

Entretanto, especificamente no que diz respeito a uma distinção entre aquilo que pode ser considerado humano ou não, essa distinção parece causar uma certa

legitimação para exclusão de direitos. É como se fosse possível dizer que os diversos grupos de diferenciação se encontram dentro do mesmo compromisso ontológico, pois pertencem a uma mesma essência. No entanto, os acidentes, para utilizarmos o termo aristotélico¹⁸, são elementos de diferenciação que podem ser utilizados para reorganizar nossa ontologia. Sendo assim, ser negro ou gay deixa de ser um acidente da essência humana, para ser parte da própria essência. O que termina por ocorrer é a transformação de um acidente em condição para pertencimento a uma determinada ontologia. Nesse sentido, apresenta-se o que chamo de *violência ontológica*¹⁹. Atribui-se uma diferenciação como fator discriminatório a ponto de retirar-se o grupo diferenciado de sua rede ontológica. Dessa violência, decorre-se todas as demais, o racismo epistêmico, as violações políticas, dentre outras.

A referida questão insere-se no fato de que a legitimação de exclusão de direitos encontra fundamento em um compromisso ontológico no qual os seres do seu cenário aumentam de acordo com o momento e a escolha do acidente. A título de exemplo deve-se citar as constantes intervenções no âmbito da bioética quanto às pesquisas clínicas em países periféricos, conforme:

A contundente denúncia que a BI (bioética da intervenção) tem feito da prática do *double standard* nas pesquisas clínicas – levadas a cabo por instituições de países centrais como o National Institute of Health dos Estados Unidos da América (EUA) em territórios de países periféricos, sobretudo na América Latina e nos continentes africano e asiático – percebe exatamente essa hierarquização de vidas, que justificaria as incursões mais “proveitosas” de uma sociedade “mais desenvolvida” sobre outras sociedades consideradas “menos desenvolvidas”. (...) A vida de habitantes privilegiados dos países centrais do Norte aparece mais valiosa ontológica e politicamente que as vidas de quem habita, em processos marginalizados, os países periféricos do Sul. (NASCIMENTO; MARTORELL, 2013, p. 425)

O referido autor cunha o conceito de *colonialidade da vida*, para o qual a diferença categorial com base na colonialidade termina por estabelecer diversos valores escalonados e hierarquizados, em que uma vida pode valer mais que outra dado o fator de colonização, em nível ontológico e político. É interessante observar

¹⁸ Em resumo, a essência em Aristóteles é aquilo que dá identidade. A essência é o que caracteriza algo que em sua ausência deixa de caracterizar aquilo que se é. O acidente, por outro lado, é aquilo que está presente, mas não descaracteriza aquilo que é. Uma mesa pode ser retangular ou quadrada, ou azul ou verde e ainda assim será uma mesa, a despeito desses acidentes.

¹⁹ O termo aqui em questão também foi cunhado por Márcio Costa (2000) em um contexto de explicação do conceito de guerra em Lévinas. O sentido aqui proposto não guarda alinhamento com aquele.

que a noção de diferença categorial pode trazer uma noção dicotômica de sustentação para dominação, como explica:

A colonialidade da vida também oferece legitimação para que a pobreza seja ao mesmo tempo tolerada e perseguida em nossa sociedade. A vida pobre é parte do argumento desenvolvimentista. Convocando uma falácia dialética desenvolvimentista que afirma que, para que exista o progresso, deve haver a contradição, a tensão e a diferença entre opressores e oprimidos, fabrica-se uma vida mais vulnerável para que possa ocupar esse lugar. No início do colonialismo moderno, a vida fabricada para ser oprimida foi a vida indígena e de pessoas do continente africano que vieram para o continente americano, que seriam vidas necessárias para o progresso da Europa (sempre dito como progresso e desenvolvimento do mundo como um todo) e, mais tarde, dos Estados Unidos. (NASCIMENTO, 2009, p. 14–15)

O ponto ao qual faço referência, entretanto, diz respeito à inexistência de uma hierarquia entre ontologias. Ao contrário do que se pode pensar isso não traz mais alento à questão, pois a violência é mais basililar. No fim não se trata de negar direitos a um humano em determinada condição histórico-social, trata-se de negar direitos a um ser que nem sequer pertence mais à categoria de humanidade, sob esta cosmovisão.

É uma violência que termina por legitimar eticamente suas ações. Lembro novamente que a questão reside em como é possível a justificativa, por exemplo, de genocídios e exclusão de direitos de forma geral. Se o ser não pertence a mesma categoria na qual não mais se pode aplicar qualquer resquício de empatia, responsabilidade ou dignidade, não há que se ter problemas éticos maiores.

Apresenta-se como pensamento relativamente moderno a geração de ontologias ou biologizações específicas que permitem a justificativa sob o âmbito ético de qualquer ação excludente. Para Lander, a modernidade tem quatro dimensões básicas:

Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a ideia de modernidade, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3) *a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade*; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (“ciência”) em relação

a todos os outros conhecimentos. (LANDER, 2005, p. 13) (destaque meu)

É interessante notar que o fatalismo funda-se nessa biologização ou naturalização das categorias. A título de exemplo, a raça encontra sua base ao longo dos séculos na biologia ou na ciência, pois nesta entende-se o fatalismo moderno. A frenologia e os estudos referentes à eugenia sempre vão por uma via de base científica. Isso, pois, a grande fatalidade da modernidade é a ciência.

Ora, se a ciência assim determina, é fatal e completamente incontornável a aceitação da existência de raça diferenciais. Mais grave ainda, entretanto, é perceber que essa biologização gera a possibilidade de que colocar a categoria raça como pertencente a um outro ser não só é possível, como necessário, fatal.

Historicamente as noções de fatalismo passaram por outros elementos para além da própria ciência. Ora, as justificativas para o subjugo das mulheres passará em sociedades cristãs, sob o fatalismo religioso. As mulheres foram “feitas” para tal objetivo. É fatal que assim sejam, não pertencem à mesma categoria que os seres humanos partícipes de elementos tão marcantes como a Declaração de Direitos do Homem da ONU.

Nesse sentido, as diversas justificativas para criar ontologias distintas passaram por momentos e por públicos também distintos e dispostos a ter sua própria noção de fatalismo. Com isso, consegue-se visualizar de forma mais límpida como foi possível, no caso brasileiro, haver uma constituição brasileira de 1824 que ainda permitia a escravidão, apesar de se basear no famoso documento de 1789, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Como seria possível, legalmente falando, uma justificativa para que uma constituição fundada nos “princípios do homem” ainda permitisse a prática escravocrata, extinguindo-a com quase 100 anos de atraso?

Entende-se fatalismo no sentido de estar sob um evento necessário, que não poderia ser de outra maneira. Fatalismo, em uma análise de psicologia societal, gera resignação. E é esse o ponto. Só é possível oprimir se se convence o oprimido de que ele está em uma posição absolutamente inevitável.

O movimento colonial necessita dessa busca por um elemento final. Ou seja, necessita de uma causa última que justifique a natureza de uma condição de

submissão. Pois então, como fazer com que o oprimido esteja resignado a sua posição? Naturalizando-se seu estado.

3.1 PERTENCIMENTO E INCLUSÃO

Faz-se necessária uma pequena digressão a um conceito que pode enriquecer a análise proposta. Giorgio Agambem no primeiro livro da obra *Homo Sacer* traz-nos diferentes análises com cunho filológico acerca do paradoxo da soberania e de como isso se vincula com distintos conceitos como a exceção.

Ora, o paradoxo do soberano é assim prescrito: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEM, 2002). Ou seja, o soberano, nesta definição, só o é se também tem o poder de estabelecer um estado de exceção de determinado ordenamento. Qual seria a situação deste soberano? Estaria ele dentro da lei ao declarar que a lei não vale ou está suspensa? Se sim, a validação de sua ordem ficaria comprometida. Ou estaria ele fora do ordenamento? Estando fora com qual autoridade normativa poderia exercer sua soberania?

Um dos pontos que se está em disputa nessa discussão diz respeito às noções de pertencimento e inclusão. Tais termos são desenvolvidos por Agambem da seguinte maneira:

1.5 Na teoria dos conjuntos distingue-se pertencimento e inclusão. Tem-se uma inclusão quanto um termo é parte de um conjunto, no sentido em que todos os seus elementos são elementos daquele conjunto (diz-se então que b é um subconjunto de a , e se escreve $b \subset a$). Mas um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído nele (o pertencimento sendo a noção primitiva da teoria, que se escreve: $b \in a$) ou, vice-versa, estar nele incluído sem pertencer a ele. Em um livro recente, Alain Badiou desenvolveu essa distinção, para traduzi-la em termos políticos. Ele faz corresponder o pertencimento à apresentação, e a inclusão à representação (re-apresentação). Dir-se-á, assim, que um termo *pertence* a uma situação se ele é apresentado e contado como unidade nessa situação (em termos políticos, os indivíduos singulares enquanto pertencem a uma sociedade). Dir-se-á, por sua vez, que um termo está *incluído* em uma situação, se é representado na metaestrutura (o Estado) em que a estrutura da situação é por sua vez contada como unidade (os indivíduos, enquanto recodificados pelo Estado em classes, por exemplo, como “eleitores”). Badiou define *normal* um termo que está, ao mesmo tempo, apresentado e representado (isto é, pertence e está incluído), *excrescência* um termo que está representado, mas não apresentado (que está, assim, incluído em uma situação sem pertencer a ela) *singular* um termo que está apresentado, mas não representado (que

pertence sem estar incluído) (BADIOU, 1988, p. 95-115) (AGAMBEM, 2002, p. 31)

As implicações de uma ética que se utiliza dessa estrutura de análise serão realizadas em capítulo posterior. No entanto, deve-se destacar que em uma possível substituição pode-se colocar uma ética normativa, de dominação e de indiferença, em substituição à noção de Estado. Sendo assim, *normal* seria aquele que pertence a uma sociedade – sociedade entendida em uma definição ampla de comunidade humana - e que está incluído em uma ética “padrão”, ainda que excludente. *Excrecência* seria aquele que não pertence a uma sociedade, mas está incluído em sua ética. E, por fim, *singular* seria o que pertence a essa comunidade sem estar incluído em sua ética.

Nesse sentido, estamos falando dessa classe de indivíduos que pertence a uma comunidade, mas não está incluído em uma situação da metaestrutura²⁰. Metaestrutura que organiza-se também por classificações, como destacado por Agambem.

Isto posto, deve-se mover ao que se conceitua como *homo sacer*. O referido conceito é descrito como uma figura do antigo direito romano acerca do qual sua vida é ratificada por uma sacralidade, mas tem sua morte autorizada. Sendo os direitos religioso e penal entrelaçados e transversais é curiosa a transformação do *homo sacer*. Ou seja, era possível matar o indivíduo sem sofrer punições, no entanto, era desautorizada sua morte em formas sancionadas pelo rito religioso (AGAMBEM, 2002, p. 79).

A surpresa e interesse nessa figura residem em duas formas de questionamento: (i) sendo o julgado por um delito considerado *homo sacer*, ou seja, sagrado (seja por ser impuro, seja por ser propriedade dos deuses, dadas as diversas interpretações) como era possível a impossibilidade de atribuição do crime de homicídio a quem o matasse? (ii) sendo o homem sagrado condenável a morte por que não poderia fazer parte dos ritos tradicionais do sacrifício das mortes prescritas?

Agambem visualiza o que chama de uma situação-limite. É como se aquele corpo fosse destituído de suas características e, conseqüentemente, se encontrasse

²⁰ A metaestrutura a que Agambem faz referência nesse caso diz respeito ao Estado. Metaestrutura, no sentido marxista, diz respeito a esse momento abstrato que dá sustentação a uma determinada estrutura. No caso marxista, uma estrutura mercantil. No caso de Agambem, uma estrutura hierarquizante.

nessa intersecção entre humano e divino. É matável, no entanto, insacrificável, eis a definição sucinta de uma vida sacra. Encontra-se fora tanto do direito penal humano quanto do religioso e divino. Considera que trata-se de uma expressão de estrutura anterior, talvez política (AGAMBEM, 2002, p. 81).

Em René Girard, o matável ou sacrificável deve ter uma semelhança com aqueles que desejam seu fim, mas uma diferença que não seja tão grande a ponto de perder sua distinção, conforme nos traz no livro *Violência e o Sagrado*:

Para que uma espécie ou categoria de criatura viva, humana ou animal, pareça adequada para o sacrifício, deve haver uma forte semelhança com as categorias humanas excluídas das fileiras do "sacrificável", embora mantendo um grau de diferença que evite uma possível confusão. Como disse, nenhum erro é possível no caso do sacrifício de animais. Mas é diferente com as vítimas humanas. Se olharmos para o espectro extremamente amplo de vítimas humanas sacrificadas por várias sociedades, a lista parece heterogênea, para dizer o mínimo. Inclui prisioneiros de guerra, escravos, crianças pequenas, adolescentes solteiros e deficientes; Ele vai desde os próprios resíduos da sociedade, como o grego *pharmakos*, até o próprio rei²¹. (GIRARD, 1977, p. 12)

A sacralidade, nesse sentido, encontra-se nessa expulsão do indivíduo e de sua vida dos dois âmbitos possíveis de pertencimento e inclusão. A vida sacra não era mais incluída no direito humano, pois aquele que colocasse fim a ela não sofreria punição e, ao mesmo tempo, não era incluída no direito divino pois não era possível matar de forma ritualística ou sacrificial, como as penas capitais assim faziam àquele período. Ou seja, qualquer um poderia matar esse indivíduo sem que recaísse sobre o assassino a lei secular ou a divina. Sendo assim, não se suspende somente a possibilidade de vida, aplicando-se uma pena objetiva, mas antes retira-se essa vida do âmbito de inclusão e pertencimento das duas possibilidades jurídicas e políticas. É um ser que se encontra destituído de sentido.

Ao voltar à primeira deliberação sobre o paradoxo do soberano, vê-se que a vida nua, esta sacra, encontra-se nesse espaço de exceção. A soberania implica a

²¹ No original: "In order for a species or category of living creature, human or animal, to appear suitable for sacrifice, it must bear a sharp resemblance to the human categories excluded from the ranks of the "sacrificeable," while still maintaining a degree of difference that forbids all possible confusion. As I have said, no mistake is possible in the case of animal sacrifice. But it is quite another case with human victims. If we look at the extremely wide spectrum of human victims sacrificed by various societies, the list seems heterogeneous, to say the least. It includes prisoners of war, slaves, small children, unmarried adolescents, and the handicapped; it ranges from the very dregs of society, such as the Greek *pharmakos*, to the king himself"

possibilidade de suspensão, de uma situação de exceção. De tal forma: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.” (AGAMBEM, 2002, p. 91).

O estudo de Agambem segue por uma via histórica ressaltando alguns exemplos presentes na antiguidade germânica e anglo-saxônica. Sendo o direito germânico antigo fundado no conceito de paz (*Fried*), aquele que se encontrava excluído da comunidade – um “sem paz” (*Friedlos*) - era passível de assassinato sem que seu algoz fosse acusado de homicídio. De fato, já no medievo, o bandido – o do conceito clássico de “banido” do grupo - podia ser morto ou até mesmo era considerado morto quando nesta condição. Em alguns locais, o bandido era considerado como *wargus* ou homem-lobo. Assemelha-se essa vida àquela sagrada, já que este não pertence mais à categoria dos homens e tampouco a dos animais. É, mais uma vez, um elemento limite, que habita os dois mundos sem pertencer a nenhum.

Para exemplificar, e a despeito de sua recorrência, Agambem traz-nos a análise acerca do Holocausto. O hebreu sob o olhar do nazismo é um caso exposto de um *wargus*, *bandido* ou *homo sacer*. Ou seja, ele era matável pela condição de judeu que lhe fora atribuída. A sua morte não constitui sacrifício e tampouco a execução por um processo normativo que envolvia o direito enquanto sistema de justiça. (AGAMBEM, 2002, p. 121).

Todavia, é curioso que ainda que o hebreu tenha sido abandonado, há classificações de contínuo abandono ainda nesse mesmo grupo, ou nesse mesmo “bando”, para utilizarmos o conceito do pensador italiano. A classificação dos judeus que haviam perdido a esperança – os ditos “muçulmanos²²” - dentre aqueles que estavam nos campos de concentração elucida melhor como essa classificação continuava a se manter, conforme destaca Hebeche:

O principal testemunho é o de Primo Levi. Ele sobreviveu a Auschwitz para testemunhar, ou melhor, ele só tornou-se escritor para relatar esses acontecimentos. Aliás, foi a decisão de escrever sobre as suas

²² Conforme Agambem (2008, p. 52–53) o termo utilizado pode ter advindo de diversas conotações distintas. O termo *muslim* referente àquele que se submete à vontade divina, pode significar essa resignação frente ao fatalismo que se apresentava, ou seja, classifica os judeus que já perderam completamente as esperanças. Por óbvio, o fatalismo islâmico (ou mesmo o cristão) não se limita a uma resignação frente à morte). De tal forma, o termo é depreciativo, como se espera do contexto.

experiências no campo de concentração que lhe deu um sentido para viver, isto é, para superar a culpa de não haver lutado e de ter sobrevivido em meio a tantos que haviam morrido nas condições mais ignóbeis. E foram os “muçulmanos” dos campos de concentração que mergulharam mais fundo na ignomínia. O muçulmano é aquele que, entre os outros prisioneiros sofre a experiência mais radical de abandono. Ele não foi apenas largado de mão pelos donos do poder, mas pelos próprios companheiros, isto é, pelos próprios judeus que os olhavam com desprezo e os evitavam como se estivessem com peste. Primo Levi lembra que “quando descíamos aos banheiros, fizeram descer conosco um grupo de ‘Muselman’, como haveríamos de chamá-los depois, que eram os homens-múmia, os mortos-vivos; e os fizeram descer conosco unicamente para que víssemos, como se dissessem: vocês ficarão iguais”. (HEBECHE, 2012, p. 342)

O “muçulmano” apresenta-se, então, como expressão da vida nua em radicalidade. É uma expressão mais completa do processo contínuo de desumanização. É quando a vida nua transforma-se em uma existência biológica e não mais social ou compartilhável. É a vida banida ou “sem paz” (*Friedlos*). Conforme expressa Guilherme Pigozzi Bravo:

Portanto, “vida nua” consiste na condição que é imposta ao homem por meio da destituição do aporte jurídico-político que lhe garantia, até então, a participação em uma comunidade política enquanto cidadão. Despojado de sua condição de sujeito de direitos, não gozando de qualquer proteção jurídica, o indivíduo fica reduzido a uma existência meramente biológica, em um espaço de exceção, que é o campo. (BRAVO, 2013, p. 93)

Devo destacar que o objetivo, no entanto, não é entrar em uma análise profunda acerca dos campos de concentração. Entretanto a quantidade de teorização realizada nesse sentido não pode ser desprezada. Apesar disso, creio que deve-se citar alguns outros exemplos históricos de categorização de determinados grupos.

Ora, os genocídios são a expressão maior do que uma categorização aliada a um processo de desumanização pode causar. Nesse sentido, não se pode olvidar de citar o genocídio realizado pelo rei Leopoldo II da Bélgica, no Congo, na virada do século XIX para o XX. Na busca por marfim e, posteriormente, por borracha, a escravização de diversos povos daquela região foi imensamente praticada. Interessante observar que se tratou inicialmente de um processo de cunho privado. Uma extensão de como a noção de propriedade privada terminou por já objetificar diversos povos e, conseqüentemente, permitir diversas mutilações e atrocidades.

De igual maneira, o genocídio alemão na atual Namíbia²³ e todos os demais conflitos resultantes do que ficou posteriormente conhecido como “Partilha da África”. Política de colonialismo de países europeus na virada do século XIX para o XX que resultou em diversos extermínios baseados em critérios de classificação, especialmente os biológicos, os de raça. Na presunção do fatalismo científico restou-se o fatalismo ético da categorização que legitimava qualquer atrocidade às mais diversas formas de *homo sacer*.

Ainda citando-se a Bélgica poderíamos falar dos vários artifícios criados na Ruanda²⁴ para que os *hutus* se sentissem superiores aos *tutsis* e assim houvesse uma justificativa para o massacre que resultou na morte de mais de meio milhão de pessoas no período de quatro meses.

Os exemplos de fatalismo, também podem ser exemplificados com aquele que inaugurou o período moderno, a dominação dos povos originários recai sobre um fatalismo que justifica também uma categorização. Por consequência, tudo o mais é permitido. Por fim e com abundância de exemplos cotidianos, o genocídio da população negra brasileira apresenta-se como exemplo mais contundente de como a categorização pode justificar uma espécie de fatalismo quanto a uma determinada categoria de pessoas.

A sociedade afasta a raça, mas mantém o racismo (MBEMBE, 2014). É neste ínterim que chamo por um fatalismo dito metafísico. Ele reside em uma contínua tentativa de justificar, através de conceitos bem intrincados, uma explicação também para que a subalternidade seja natural.

Ainda no contexto do autor em referência, deve-se destacar, por exemplo, o fatalismo do colonialismo:

Como na altura explicou Paul Leroy-Beaulieu, a ordem colonial é uma maneira de autorizar as relações de força resultantes desta luta. A colonização, afirma, ‘é a força expansiva de um povo, é o seu poder de reprodução, é a sua expansão e a sua multiplicação através dos espaços; é a submissão do universo ou de uma vasta parte dele à sua língua, aos seus costumes, às suas idéias e às suas leis’. A ordem colonial baseia-se na ideia segundo a qual a Humanidade está dividida

²³ Dos povos atingidos, estima-se que 70% dos hererós e 50% dos namaquas foram mortos durante o extermínio.

²⁴ Nesse sentido é interessante destacar a dissertação “*Do corpo político à política do corpo: a violência sexual como prática de exclusão da diferença no genocídio ruandês de 1994*” (ALVES, 2011) que relata, em um dos seus capítulos, o uso por parte dos colonizadores dos mitos locais para a construção de identidades cada vez mais distintas entre as duas etnias.

em espécies e subespécies, que podemos diferenciar, separar e classificar hierarquicamente. (MBEMBE, 2014, p. 119)

De tal forma, a tarefa civilizatória recai basicamente no espancamento do outro para que este sirva de exemplo da necessidade inevitável de expansão do povo civilizado. Neste sentido é que Mbembe desenvolve a noção de necropolítica (2006). No Estado moderno, decide-se matar, conseqüentemente o sujeito morre. Em uma noção de colonialismo fundado na necropolítica morre quem o Estado permite que não viva. Não permitir a vida é mais grave e mais amplo que simplesmente matar. É essa a tarefa civilizatória, fundada em uma violência exterminadora. É relevante ressaltar que o momento de fatalidade é duplo: recai, por óbvio, nos subalternos e justifica eticamente a atitude dos opressores.

Para Mbembe a violência²⁵ constitui a forma original do direito (2006, p. 42). A soberania, seria assim, o direito e a capacidade de matar. Soberania para o colonizador é uma ocupação que termina por deixar os colonizados em uma terceira zona, entre o status de sujeito e de objeto. A violência é basilar no processo de definição do soberano, pois, no fim, a definição pragmática diz respeito ao poder de definir quem tem importância e quem não a tem. Perceba que o paradoxo do soberano de Agambem também se apresenta no direito e capacidade de matar de Mbembe. O poder do soberano se manifesta justamente na decisão em manter determinadas vidas excepcionadas do direito.

A expansão colonial com sua função de levar o inevitável progresso e a civilidade aos povos selvagens é um fatalismo que reside em um programa moderno atrelado também à noção de raça. É somente nesse momento que o europeu irá se definir, frente ao outro.

Um outro elemento constante nos fatalismos hodiernos, especialmente em um âmbito do neoliberalismo, diz respeito ao que vem se chamando de meritocracia. A lógica do discurso dominante traz uma responsabilização do indivíduo perante sua condição econômica. Trata-se de hiper-responsabilidade, pois trancafia o indivíduo em sua própria condição como se não tivesse história ou não estivesse conectado com outros indivíduos e grupos. Aliás, a conexão e história existem desde que estes sejam utilizados para a construção de seu próprio mérito. Caso não se consiga

²⁵ O conceito de violência empregado por Mbembe advém de uma análise do conceito em Fanon. (2014, p. 274–275)

alcançar um padrão de vida para além do mero existir, o próprio indivíduo é responsável por sua condição.

Nesse sentido, há uma inversão cruel na lógica da tirania particular do livre-mercado. Você é pobre, pois você assim o quer. A sua própria vontade há de retirar os empecilhos advindos da história, do contexto socioeconômico, dos preconceitos de gênero e raça. Essa inversão é importante pois recai sob uma resignação constante. O indivíduo irá dizer que seu trabalho só lhe rende o limite do que seu estômago lhe permite não por uma condição social, mas unicamente por uma ausência de esforço individual. Trata-se assim de levar uma liberdade virtual aos últimos limites de uma responsabilidade pessoal.

3.2 O PROCESSO DE DESUMANIZAÇÃO

It's always the good men who do the most harm in the world
Henry Adams

Considerando as conceituações teóricas anteriores, pode-se dizer que o processo de desumanização permite evitar a empatia em seu sentido mais estrito, o de colocar-se no lugar do Outro. É a negação da abertura do eu a sua circunstância, como destacado por Ortega y Gasset (1967). Somente quando não é mais possível o colocar-se - no sentido destacado por uma filosofia do estar²⁶ - no lugar do Outro é possível fazer com que este encontre-se em um processo de *desumanização*.

Com isso não se pode falar em completa ruptura no processo de violência ontológica. Ocorre durante esse processo de desumanização, uma categorização que vai criando determinados seres distintos daquele que os classifica. Principalmente no que diz respeito a uma categoria na qual existe a possibilidade de possível responsabilidade ética pelo Outro. De tal forma, é possível uma percepção de

²⁶ A negação de direitos, ou a negação de se estar é mais ampla, pois nega o seu ser, seu tempo e seu espaço. Ortega y Gasset destaca que o projeto de determinado homem está delimitado ao seu tempo e espaço (1967). O projeto de vida de um operário brasileiro não pode ser o de tornar-se um cavaleiro medieval na Inglaterra. A questão contextual e, conseqüentemente, histórica é usualmente retirada dos contextos éticos pela sua pretensão de ser universalizante. A tentativa aqui é de resgatar essa possibilidade trazida pela língua portuguesa de trabalhar com uma categoria mais ampla que a do mero ser.

gradação entre a garantia de direitos e a completa negação dos mesmos. Há posições intermediárias que merecem ser destacadas.

É como um processo dialético hegeliano no que diz respeito ao seu conceito de suprassunção. O suprassumir hegeliano é central na questão, pois sua significação - que abarca e traz os conceitos dinâmicos de suprimir, guardar e elevar - parece permitir a observação de que o processo de desumanização está presente em todo o movimento que culmina numa categorização. Ou seja, visualiza-se o embate diferencial entre X e Y, os atributos de X são suprimidos por Y, são guardados e, a partir daí, “elevados”, construindo-se tanto uma nova identidade para Y quanto uma nova identidade para X suprimindo elementos deste último.

Em termos melhor desenvolvidos, o que ocorre, em um primeiro momento, é a presença de percepção por parte de um Eu de elementos de diferença entre o Eu e o Outro. Ora, o processo de desumanização permite que haja uma categorização tornando o Outro - com ainda poucos elementos, ainda que centrais, de diferença - como um *subumano*. Ou seja, o processo dialético é de que as diferenças são suprimidas ou guardadas em outro local e eleva-se o local do Eu em relação ao Outro. Para deixar esse primeiro movimento exemplificado lembro acerca das diversas tentativas do regime nazista de fazer diferenciação entre os judeus alemães e os demais²⁷. Nesse sentido, havia uma clara distinção entre a humanidade presente nos judeus alemães, muitos deles parte formadora da *intelligentsia* daquela nação e os demais. Ora, o mesmo movimento pode ser observado na “conquista” colombiana. Algumas nações indígenas como os astecas poderiam ser consideradas como subumanas, a despeito de outras que eram completamente “desprezíveis”, ou melhor, desprezadas. Como nos relata Todorov: “Toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada.” (2014, p. 69)

A questão asteca é mais interessante pois pode-nos trazer a noção de que não se trata somente de subumanizar no sentido de inferiorizar, mas também de colocar em local superior. Ou seja, subumanizar no sentido utilizado pode ser visto como

²⁷ Arendt nos destaca diversas diferenciações entre judeus: “conta-se que o próprio Hitler conhecia 340 ‘judeus de primeira classe’ que ele fez assimilar ao status de alemães ou a quem concedeu privilégios de meio-judeus”(ARENDR, 2013, p. 150). Também com o crescimento do fascismo italiano, pode-se encontrar diversos relatos de exceção à legislação antijudaica. Usualmente estavam excluídos das normas veteranos de guerra, judeus com altas condecorações ou judeus vinculados ao movimento fascista.

movimento para ambos os lados. O que resta, no entanto, é o desejo de subjugação, quase que como uma condição social inescapável à vida multicultural europeia, uma decorrência explícita do próprio conceito de colonização.

Seguindo o movimento dialético proposto, não basta somente que haja uma subumanização. Em continuidade, temos que quanto mais o Eu se distancia, ou deixa a diferença explícita, mais o Outro se torna distinto, em essência, não somente em seu ser, mas também em seu estar. Tem-se a completa transformação do outro em *inumano*, em Algo.

Em suma, esse primeiro momento consiste no movimento em que uma desumanização pode gerar uma subumanização que, perpassada pelo processo de desumanização novamente, culmina na completa transformação do Outro em objeto, em algo inumano.

Ao primeiro olhar, parece-nos que o Outro enquanto presente numa mesma categoria do Eu, ainda que subumanizado, ressalta uma necessidade ética de garantia de direitos ou de uma garantia da livre vontade, mesmo que parcial.

No entanto, quando o Outro está no avançado estágio de ser inumano, o grupo que detém a possibilidade de domínio da violência²⁸ não somente nega como também não vê a possibilidade de que o Outro tenha qualquer direito. Ainda que seja quaisquer daqueles que as várias correntes possam considerar como sendo mais básicos.

Sendo o Outro não mais humano ou pertencente a mesma categoria, toda negação de direitos é possível. Nesse sentido, deve-se destacar que as linhas estudadas até o presente momento, colocam o Outro enquanto possibilidade de inferiorização (Arendt), de superiorização (Todorov) ou de indiferença quanto à hierarquia. Esses movimentos são possíveis somente enquanto o Outro ainda se apresenta como subumano. A categorização completa, como momento posterior, inumaniza ou coisifica por completo o Outro.

Quando o Outro é Algo já se apresenta como categoria completamente diferente. Sendo assim, não se trata de observar o Outro como negatividade substantivada como em Dussel (1993) ou colocá-lo como um ser de qualidades

²⁸ A violência no sentido aqui utilizado refere-se ao conceito tal utilizado por Walter Benjamin em *Para uma crítica da violência*. O direito a se fazer Direito, por assim dizer, justifica uma forma de poder que é igualmente uma forma de violência. Cito: “*Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito. (...)*” (BENJAMIN, 2011, p. 127)

moralmente inferiores como descrito Edward Said (2007). Trata-se de pura coisificação da alteridade, é um objeto distinto daquele que o vê, que o observa. É Algo como qualquer outro objeto presente no mundo e que, por sua vez, não tem motivos para o compartilhamento dos mesmos direitos.

O momento da coisificação é eticamente problemático pois o mundo compartilhado deixa de existir nesses hiper-cenários em que o Outro deixa de compartilhar o mesmo tempo e espaço. Em contexto contemporâneo brasileiro, é o marginalizado em termos geográficos, temporais e simbólicos.

Faço um pequeno parêntese quanto à utilização do termo “hiper-cenário”. A noção de violência simbólica é trazida por Pierre Bourdieu quando constrói um conceito que possa abarcar o processo de imposição e legitimidade de cultura, em que o dito capital simbólico é considerado de menor ou maior valor. O conceito de Bourdieu, entretanto, ao ser utilizado no último grau de desumanização (do objeto completamente desconectado), ou seja, social, pode não ser tão completo. Mais que isso, a violência simbólica não encontra tanto local quanto fala-se de questões temporais e espaciais. Nesse sentido, gostaria de trazer uma análise que ocorre de forma similar - talvez nos pressupostos da análise -, por Jean Baudrillard para o qual a *realidade* tem um valor de uso, um valor de troca e, por fim sua “inovação”, um valor simbólico. Conforme destaca Thiry-Cherques:

Na sociedade semiúrgica, o objeto perdeu o seu valor de uso e o seu valor de troca para ressurgir como função, como valor de signo. O interesse não está nos objetos, mas no sistema de signos que os espelha. O sígnico, a sintaxe, se desvencilha do produto e se apega à finalidade. Compreender a atualidade é compreender a mensagem contida no sistema de signos que a constitui. (...) Considerar não o uso nem a troca (a mercadoria) mas o sígnico implica buscar, em vez da utilidade, o signo que ela comunica, a distinção, a hierarquia, a posição em uma sociedade regida pelo consumo. (THIRY-CHERQUES, 2010)

Sendo assim, a noção de hiper-cenário traz-nos uma percepção de que o valor simbólico pode ser encontrado tanto em operações relacionais e sociais quanto em contextos de espaço e temporalidade do objeto em si. Ou seja, não é suficiente somente uma atribuição de capital simbólico menor àquele que é excluído, mas também o seu espaço de vivência tem caráter de valoração distinto.

Considerar um valor simbólico é essencial para entendermos que nem toda objetificação é negativa em si. A título de exemplo, pode-se considerar o valor dado a

objetos como carros, celulares etc. Não é difícil de observar que, em determinados contextos, o valor de uso desses objetos têm mais valor que categorias de vida tal qual as daquele que furta tais objetos, para que o exemplo fique mais explícito.

Ou seja, em alguns sentidos, seria melhor que alguns grupos fossem transformados em objetos. Objetos, entretanto, com algum valor simbólico capaz de garantir direitos. Não à toa aparece-nos com frequência o direito patrimonial sendo defendido acima de algum outro direito humano como o de livre manifestação. Quando há contato entre os dois direitos, a legitimidade recai mais sobre o bem com apreciação monetária do que sobre a garantia da integridade física.

Há nesse miolo de discussão outras questões relevantes. Por um lado pode-se argumentar que o direito que é mais palpável ou visível é também mais reconhecível e, no imaginário popular, mais legítimo. Entretanto, é bastante manifesto que o *ethos* de nossa sociedade contemporânea contempla a retirada de famílias de um assentamento com menos pudor do que quando um vidro é quebrado em um prédio público. A analogia nesse caso serve para propósitos de comoção, ou seja, o cidadão com direitos não consegue contemplar qualquer sobressalto em sua moral cotidiana quando a integridade física de determinadas pessoas não é garantida, quiçá de quando seu direito à moradia não é assegurado. Entretanto, o objeto é mais identificável, por ser também mais reconhecível do que determinadas “vidas nuas”.

Os sujeitos de direitos tais como as pessoas jurídicas ou entidades despersonalizadas parecem carregar elementos dos fundamentos de direitos humanos com mais frequência do que as pessoas “em si”. De tal forma, ser coisa ou objeto não significa estar vulnerável.

O que se pretende demonstrar é que transformar o Outro em Algo por si não é suficiente para entender esse movimento. O processo de desumanização parcial ou completo até a transformação de um determinado grupo em Algo é carregado com um processo de ressignificação contínuo. O valor simbólico é distinto, cada vez mais impossível de ser análogo ao grupo detentor de direitos ou, ao menos, ao grupo que o legitima.

Reconhecer o Outro deixa, portanto, de ser um ato de conhecer novamente, mas sim o ato de conhecer de outra forma. Reconhece-se com outro valor simbólico o ser em si quanto ao seu local de existência. Há reconhecimento contínuo não como ato de abertura epistemológica ou ética, mas sim de exclusão por intermédio da

classificação. É a expressão intensa do que se chama de racismo epistêmico, assim como de violência ontológica.

A tese de Lévinas, de que só há liberdade na preservação da liberdade do Outro, ou ganha ressignificação ou demonstra a total ausência de liberdade sob sistemas que carregam a possibilidade de legitimidade ética da exclusão a partir de uma categorização.

3.3 SINCRETISMO NEGATIVO

Uma das consequências interessantes do processo dialético de desumanização diz respeito ao que chamo de sincretismo negativo.

Um processo sincrético é aquele que se dá no interior de dois sistemas distintos quando colocados em “fricção”, em contato. O valor negativo ao qual faz-se referência diz respeito à negativização de um dos sistemas, quando no processo dialético, à ontologia alheia. Sendo assim, o conceito de sincretismo negativo é uma apoderação e consequente sincretização da ontologia – e tudo que ela traz no âmbito cultural quanto a ritos, cultos e hábitos – da antítese, do outro sistema de contato por parte do sistema “dominante”.

Relato dois exemplos rápidos de sincretismo. O primeiro diz respeito ao relato apontado por Heinrich Heine quanto à crença do povo alemão em gnomos e duendes em uma sociedade de cunho protestante. Ora, a oferenda aos entes citados era comum para que não houvesse bagunça nos lares. Sendo assim, a despeito da lealdade à fé cristã, todo o povo mantinha um processo de assimilação à cultura “pagã” anterior. As autoridades eclesiásticas ao perceberem essa abertura, não negaram a ontologia alheia. Ao contrário, assimilaram e atribuíram um valor negativo a mesma. Sendo assim, os gnomos e duendes passaram a ser manifestações demoníacas.

De uma maneira bastante semelhante temos um processo parecido no que diz respeito ao protestantismo, principalmente na vertente pentecostal brasileira quanto à assimilação das religiões de matriz africana. Não se nega a existência dos Orixás ou de qualquer ontologia colocada. Pelo contrário, afirma-se sua existência, só que pela via negativa. Os entes deixam de ter um valor auto-determinado (i.e. pela própria religião) e passam a ser determinados como de valor negativo, a partir da religião que a observa.

O sincretismo brasileiro de encontro das religiões de matriz africana com o cristianismo tem momentos distintos. Por um lado, o catolicismo age de maneira mais paternalista, quase que com uma espécie de complacência, ao “agregar” a ontologia divina do candomblé. É resquício de uma espécie de permissão para uma prática religiosa dita “inofensiva” à ontologia divina católica. De outra maneira, no entanto, o surgimento do neopentecostalismo, combate de maneira significativa qualquer ontologia diversa a sua própria. Mas esse modo de combate não é de negação, é de escárnio, de submissão a juízos de valores negativos. Como destaca Maurício Azevedo de Araújo:

Diferente dos modelos de hierarquia de valores estabelecidos pela igreja católica que, do alto de sua posição social privilegiada, considera as manifestações religiosas da população negra como algo residual, enaltecendo um tipo de tolerância paternalista e complacente, esses novos atores religiosos reconhecem os elementos litúrgicos do Candomblé e imprimem uma verdadeira batalha pela sua eliminação, rompendo, dessa forma, com o modelo estabelecido pelo discurso do sincretismo. (ARAÚJO, 2007, p. 72)

Destaco novamente que há duas vias pelas quais um fundamentalismo pode combater “falsos ídolos”. A primeira geralmente é de negação. O outro conjunto de entes não existe. São devaneios de paganismos alheios a minha religião. Nesse primeiro momento a tolerância ainda resta possível.

A segunda via, entretanto, é mais grave. Perceba, por exemplo, que os novos pentecostais não somente subjagam os compromissos ontológicos de uma religião, mas de todas as outras. O deus islâmico, a filosofia budista etc., todos existem. O sincretismo negativo não nega sua existência. A despeito disso, são todos negativizados. Para o neopentecostal, inclusive o deus católico e todos os seus santos encontram-se nesse âmbito externo ao juízo de valor positivo. Sendo assim, o contato com o diferente já é momento de subjugação.

Há de se observar que essa característica está presente em qualquer projeto que pretenda ser universal. Seja a religião cristã, seja a moral ocidental, seja o bem-estar de seu próprio povo acima de qualquer outro. Nesse sentido, os exemplos apresentados demonstram como que a categorização do Outro é uma das formas mais violentas de exclusão de direitos. Na pretensão de universalidade, não somente (i) nega-se direitos; mas também (ii) não vislumbra que o Outro tenha sequer a possibilidade de ser possuidor de direitos; e ainda (iii) atribui-se valor negativo ao

Outro. Ou seja, para além de ser uma outra categoria, esta também tem de ser negativa. É a mais completa expressão de violência ética que se pode visualizar.

4 AINDA É IMPORTANTE PENSAR O OUTRO?

Tentar responder o questionamento do título leva-nos por caminhos que são intrínsecos a uma teoria crítica de direitos humanos. Faço referência a uma teoria crítica pois creio que em sua definição pode-se encontrar mais elementos para um “fundamento” de direitos humanos do que em uma teoria clássica que considera a dignidade da pessoa humana como valor universal. Conforme Herrera Flores nos explica:

Los derechos humanos, más que derechos “propiamente dichos” son procesos; es decir, el resultado, siempre provisional, de las luchas que los seres humanos ponen en práctica para poder acceder a los bienes necesarios para la vida. (FLORES, 2007)

Ou seja, o conjunto de direitos considerados fundamentais são parte de um processo construtivo, são conjunto de possibilidades de acesso estanques e subordinados a uma série de fatos contingenciais à história.

A proposta de teoria crítica vem em contraponto ao aumento da cientificidade em inícios do século passado. O Direito não se exime de tal padrão de cientificidade. Aliás, em dias atuais há ainda uma tentativa de entender o “objeto” sem sua vinculação com uma realidade considerada em termos histórico-sociais. É a via da neutralidade. Quase que um fundamento axiomático tão aceitável quanto incompreendido.

A teoria crítica, de maneira geral, tenta romper com o cientificismo sem restrições. Separar o conhecimento de seu contexto equivale a uma falsidade epistemológica. Por isso uma teoria crítica de direitos humanos deve se pautar sob a noção de que a posituação não é o fim em si de sua matriz²⁹. Pois direitos humanos seriam todos aqueles que estão em processo de conquista frente a uma realidade ainda opressora, frente aos demandantes. Não são excludentes, claro. Direitos humanos já positivados não devem ser abominados por isso. No entanto, pelo seu constante processo de disputa, uma teoria crítica que possibilita a constante reflexão de sua operacionalidade não pode ser deixada de lado.

²⁹ É importante destacar que para Flores, há três dimensões em uma teoria crítica de direitos humanos: epistêmica, ética e política. (FLORES, 2009)

Operadores de direito encontram-se em contínuo contato com os fundamentos a serem utilizados para a garantia de direitos. Como garantir ou escolher um fundamento? Seria a dignidade da pessoa humana, a empatia, a alteridade ou algum outro elemento fundante? Por elemento fundante, de maneira geral e simplória, estamos falando de algum componente que possa ser utilizado com vistas de direito moral universal.

Joseph Raz (2007) em sua defesa de uma teoria de direitos humanos sem fundamentos refaz algumas críticas aos tradicionais argumentos. Vou repassar alguns deles com o objetivo de demonstrar que uma conjunção de fundamentos pode ser mais profunda e melhor aplicada do que somente uma variável pretensamente universal.

Uma abordagem naturalista nos dirá que direitos humanos são direitos básicos que todo humano tem simplesmente pelo fato de serem humanos. Essa abordagem, entretanto, possui diversas falhas que são também seguidas em conceitos mais elaborados. Raz aponta quatro problemas nesse sentido: (i) pretende-se derivar direitos humanos a partir de características básicas de seres humanos que tem valor intrínseco; (ii) direitos humanos são a instância mais básica de direitos morais; (iii) ter valor e ter direito são coisas distintas e à essa diferença pouca atenção é dada; e (iv) direitos humanos tendem a serem vistos em termos mais individuais do que sociais.

O referido autor preocupa-se com um aspecto mais pragmático de um possível fundamento de direitos humanos. Ora, como estabelecer padrões morais que qualificam um direito humano a ser reconhecido como tal? (RAZ, 2007, p. 8) O questionamento, por certo, insere-se em um contexto no qual as ressalvas anteriores já foram colocadas.

Problema algum haverá em uma discussão sobre fundamentos que se baseiam em discursos sobre uma personalidade humana ou sobre valores intrínsecos a um conjunto de seres humanos. Apesar disso, questiona o autor, parece haver uma ausência de convencimento que conecte a prática com a teoria. É um velho problema de senso comum que termina no beco sem saída: não há sentido criticar uma prática de direitos humanos que não se baseia em uma doutrina ética tradicional da mesma. Para além disso, constantemente os direitos fundamentais estão sendo exigidos em nível internacional, na figura de estados políticos. Nesse sentido, como buscar um fundamento na noção de que há uma característica essencial aos seres humanos? A

noção de soberania em nível de nação não pode ser reduzida à autonomia individual sem muitas ressalvas.

Remonto novamente à noção de uma teoria crítica de direitos humanos ao que Raz traz John Rawls e sua noção de abordagem política de direitos humanos. Rawls rejeitará um fundamento baseado em direitos morais no âmbito da disputa entre soberanias, pois sociedades “poderiam rejeitar como liberais ou democratas ou qualquer outra tradição política ocidental distinta e preconceituosa a outras culturas.³⁰” (RAWLS, 1993, p. 57)

Há uma distinção entre direitos humanos em nível interno de um estado e em nível de conflito internacional que revelam o caráter contingencial das práticas de distintas sociedades. Ora, sendo os direitos humanos objeto de disputa no âmbito das soberanias de estados, pois “os direitos humanos são uma classe especial de direitos destinados a desempenhar um papel especial em uma razoável lei dos povos para a presente era”³¹ (1993, p. 58) a concepção política pode exigir que não haja uma universalidade ou fundamentos em tal matéria.

Contudo, falar de uma possível ausência de universalidade não significa apresentar um relativismo moral que depende completamente de uma contingência moral de fatos. O que se ressalta quando falo de uma teoria crítica de direitos humanos diz respeito a um processo que necessariamente está inserido em uma circunstância temporal. Uma circunstância que está sob o âmbito de diversas expressões de liberdade que podem ser internamente conectadas. Essa noção tem uma aparência de senso comum quando se aplica a noção de contexto histórico ou temporal. Todavia, retirar o âmbito da universalidade dos direitos humanos de seu caráter transcendental pode nos dar pistas para buscar fundamentos complementares que expliquem melhor o conflito nas práticas convencionais de legitimação de determinados direitos.

Em continuidade ao argumento de Joseph Raz, se as noções tradicionais de direitos humanos advêm com as dificuldades já apresentadas, de onde vêm os direitos humanos? Para ele, são três camadas de argumento (2007, p. 18–19), ou seja, direito humano nasce a partir de: (i) um interesse individual combinado com o concebimento

³⁰ No original: “might reject as liberal or democratic or else as in some way distinctive of Western political tradition and prejudicial to other cultures”

³¹ No original: “human rights are a special of class of rights designed to play a special role in a reasonable law of peoples for the presente age”

de um direito moral do qual condições sociais exigem uma satisfação; (ii) Estados com a obrigação de respeitar e promover os interesses dos indivíduos anteriormente citados; e (iii) não haver imunidade de alguma interferência externa. O que permite a conclusão de que o fundamento pode não ser de âmbito ético, mas dependente de um sistema temporal de relações internas.

Nesse íterim, parece-me que o binômio relativismo/universalismo consegue ser superado quando olhamos para uma noção de historicidade múltipla. Rita Segato coloca-nos que o papel da garantia de direitos humanos reside na proteção ao desdobramento da própria história de cada povo:

Por isso, o fato de que as sociedades se transformam, abandonam costumes e adotam e instalam outros é precisamente um argumento contra a lei, e não a seu favor. Ao dizer que as sociedades mudam por vontade própria como resultado das dissidências internas e do contato com os discursos epocais que circulam em seu entorno e as atravessam – como precisamente o discurso internacional dos Direitos Humanos – estamos afirmando que o Estado não é a agência para prescrever e impor, mediante ameaça e coerção, desfechos para a trama da história dos outros povos que a Nação abriga. Seu papel único é o de proteger o curso próprio de cada povo em seu desdobramento idiossincrático e particular, velando para que isso possa ocorrer sem imposições autoritárias de grupos internos – cacicatos – que resultaram empoderados por terem se especializado nos trabalhos de intermediação com o Estado e a sociedade dita nacional, e também sem coação externa, como a que esta lei bem representa. A devolução da justiça própria nada mais é do que a devolução da história própria. (SEGATO, 2014, p. 86)

Uma proposta que observa uma superação de um imperativo moral universal não necessariamente recai sob um relativismo sem pudores. Essa dicotomia deve ser superada exatamente a partir de uma noção de historicidade múltipla, a partir também de uma noção de que cosmovisões podem ser entendidas em suas relações. A moral ou mesmo a norma seria assim, uma atualização de cada cosmos.

A norma, entretanto, também está intrincada com processos que garantem a imobilidade de direitos e, conseqüentemente, a manutenção de ausência de garantia de direitos para determinados grupos. Ao outro paradoxo ético-normativo recorrente: “a culpa introduz a norma ou a norma introduz a culpa?”, vê-se novamente essa dicotomia entre norma e moral. Ora, se há a possibilidade de culpa anterior é algum outro parâmetro que não a norma que estabelece o correto. Por outro lado, se a norma é quem produz a culpa, há também um parâmetro anterior para estabelecê-la. No primeiro caso parece-me uma tentativa naturalista. No segundo uma forma de

manutenção de meios de opressão. Em ambos os casos, no entanto, a norma é um marco cronológico. O que não se percebe no mundo “performativo” quanto à moral. O ponto que levanto nesse presente capítulo é exatamente esse: é possível ter uma ética que perpassasse uma norma sem que esta última tenha como base àquela primeira ética? O questionamento vai em direção a uma visão mais pragmática do uso de fundamentos de direitos humanos. Não se pretende simplesmente dizer que a norma é impossível de ser elemento garantidor de direitos pois sua gênese tem elementos de opressão. Creio que seja possível resgatar uma ética que seja relevante inclusive à prática hermenêutica diária.

O que se pretende sugerir é que algumas conceituações dadas como base e fundamentos de direitos humanos terminam por se apresentar como incompatíveis a algumas situações pela sua impraticabilidade. Tendo a assunção de que todo conceito é historicamente construído, entender as relações históricas pode ser mais rico em uma análise fundamental do que a busca exclusiva por elementos transcendentais e universalizantes.

Entendo que perpassar os conceitos fundantes de uma teoria clássica de direitos humanos não é algo completamente irrelevante. Não se pretende eliminar o conceito de dignidade humana, pois o mesmo pode ser utilizado para entender determinadas relações. Aliás, não há que se falar em luta de direitos humanos no mundo ocidental sem repassar o referido conceito.

Assim, perceber que o processo, a historicidade e todas as relações são importantes e imprescindíveis para se pensar direitos; é também entender que a relação com o Outro é absolutamente imperativa.

4.1 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Ao iniciar o presente capítulo gostaria de me permitir uma analogia, *mutatis mutandis*, mas que parece encaixar-se perfeitamente no que diz respeito ao conceito de dignidade humana. Ao falar sobre o conceito de Ser no início de Ser e Tempo, Heidegger nos diz:

Diz-se: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição. Mas esse que dentre os conceitos é o mais universal e, portanto, indefinível, não requer também

definição, pois cada um de nós o emprega constantemente e cada vez já entende o que visa com ele. (HEIDDEGER, 2012, p. 32)

Dignidade humana é o Ser do campo de estudos de direitos humanos. Ou pelo menos da aplicação deste. É conceito presente em quase todos os discursos. As definições também são muitas e distintas. Ao contrário do conceito a que faço analogia, entretanto, a dignidade carrega definições que, por seu uso constante, terminam abarcando situações múltiplas ou inalcançáveis. É um clássico exemplo do que costuma-se chamar de polissemia, ou seja, uma palavra com diversos significados. Ou mais grave ainda: em algumas situações, dignidade, pelo seu conteúdo, pode ser um contrônimo³². Ou seja, assume significados contraditórios.

Nesse sentido pode-se exemplificar que de maneira mais clássica a noção de dignidade humana usada no direito, enquanto epistemologia científica, advém de Kant. Uma dignidade do homem enquanto fim, um postulado não tão axiomático já que advém também da noção do sujeito transcendental - aquele que é capaz de produzir o próprio conhecimento.

O imperativo categórico kantiano da dignidade inerente é oposto à construção do conceito de *dignitas* na antiguidade, onde era possível classificar pessoas mais ou menos dignas de acessos a determinados direitos. Já na etimologia, no que diz respeito ao gênero, a acepção de dignidade era realizada, conforme destaca Marianna Holanda:

Dignus, além de ser originalmente o “homem do centro do mundo” – e, portanto, merecedor de “estima, honra e distinção” se estabelece também como significado a partir de uma oposição de gênero: no latim clássico, *dignitas* caracterizava o homem belo, uma beleza imponente, majestosa e, sobretudo, viril. Contrapunha-se, assim à *venustas*, a beleza propriamente feminina, relacionada à graciosidade e leveza. (HOLANDA, 2015, p. 57)

Assim, a dignidade na antiguidade romana indicava uma descrição de padrões desejáveis à aristocracia política e econômica de sua época. Padrões que nada mais eram do que uma espécie de ratificação do que já era a própria aristocracia. A dignidade “feminina”, por exemplo, o *venustas*, ficou relegado ao âmbito privado, a

³² Contrônimo é uma categoria de palavras que carregam significados não somente distintos, mas opostos.

uma espécie de dignidade estética que provia elementos como o serviço da maternidade.

A distinção de gênero já estabelecida na origem da palavra denota o quanto a prática do termo dignidade nunca encontrou o sujeito transcendental reclamado por Kant. Não se trata de mera indisposição entre uma prática e uma teoria. O fundamento teórico termina por aprofundar-se em uma insuficiência de aplicação e a variação hermenêutica é imensa. Ou em termos mais claros: a tudo e a nada se aplica a dignidade da pessoa humana. Por exemplo, pode-se ser contra e a favor do aborto utilizando-se o mesmo fundamento.

O giro teórico do conceito é tão impressionante que passa de termo que distingue pessoas na antiguidade para termo que supostamente agrega todas na modernidade. De distinção para agregação é de fato um movimento que merece reflexão. Essa congregação forçosa, uma espécie de fraternidade universal compulsória, é um tanto quanto oca, pois ao se pretender universal na forma, universaliza-se também no conteúdo. Trago o questionamento de Marianna Holanda nesse sentido:

Perguntamo-nos: ao ampliar seu escopo de atuação – alargando suas fronteiras a mais viventes – a Dignidade hegemônica realmente aumentou a empatia e a comunicação entre humanos? Ao transformar-se, discursivamente, de uma ferramenta de exclusão social a um princípio “unificador da espécie humana”, para onde foi o mecanismo de exclusão que lhe é intrínseco? (HOLANDA, 2015, p. 71)

Sendo um conceito de distinção, ao que tudo indica, a pretensa universalidade da autonomia kantiana esbarra em pressupostos de manutenção de desigualdades permanentes. Habermas, ao fazer uma genealogia do conceito, nos traz questionamento semelhante:

Pero, ¿realmente puede capturarse así el significado de la igual dignidad de todo ser humano? Ni siquiera los precursores directos del concepto de dignidad humana en la filosofía de los estoicos y el humanismo romano (por ejemplo, Cicerón) ofrecieron un puente semántico hacia el significado igualitario del concepto moderno. En ese mismo periodo se encuentra una noción colectiva bien desarrollada de la dignitas humana, pero explicada en términos del estatus ontológico distinguido de los seres humanos en el cosmos y del rango particular del que disfrutaban vis-à-vis formas de vida

"inferiores", en virtud de las facultades propias de su especie tales como la razón y la reflexión. (HABERMAS, 2010)

Ora, a liberdade kantiana enquanto autonomia em um primeiro momento, ou seja, enquanto autolegislação, é também limitada pelos imperativos categóricos apoiados em uma pretensão universalista. Parece-me bastante claro que uma concepção universalista na qual a autovontade é respeitada com determinados limites morais é um modelo de forma muito interessante. No entanto, o movimento de universalização ocorre somente na forma e de maneira bastante opaca. Pois para além da autodeterminação, o que a dignidade demanda é um respeito. E o respeito usualmente é uma espécie de concessão.

A concessão a que faço referência tem como base uma realidade última que é linear no pensamento filosófico moderno: o Eu. Ora, a autonomia é possível enquanto realidade plausível por estar baseada na individualidade. Mesmo o imperativo categórico é uma exigência a partir do indivíduo.

Se a dignidade era instrumento para diferenciar, e o movimento de universalização pretendeu não mais realizar tal distinção - buscando fundamentos morais para sua justificativa -, parece que tudo não passou de uma concessão para continuidade de garantias não tão universalizadas. Uma concessão baseada na vontade inicial do próprio Eu. O ato declaratório de quem alerta que todos são iguais esquece-se, na sua expansão universalizante, que as diferenças demandam responsabilidade e que as diferenças mesmas são anteriores à autonomia. Há uma igualdade teórica que termina por silenciar as diferenças (HOLANDA, 2015, p. 67)

Há de se fazer a ressalva de uma abordagem mais pragmática da noção de dignidade, especialmente de uma teoria crítica de direitos humanos. Não necessariamente a noção de dignidade enquanto princípio pode ser jogada de lado. A construção de processos materiais que se utilizam da dignidade para que se tenha o “mínimo” é ainda relevante. Como dito por Herrera Flores:

Entendiendo por dignidad, no el simple acceso a los bienes, sino que dicho acceso sea igualitario y no esté jerarquizado a priori por procesos de división del hacer que colocan a unos en ámbitos privilegiados a la hora de acceder a los bienes y a otros en situaciones de opresión y subordinación. Pero, ¡cuidado! Hablar de dignidad humana no implica hacerlo de un concepto ideal o abstracto. La dignidad es un fin material. Un objetivo que se concreta en dicho

acceso igualitario y generalizado a los bienes que hacen que la vida sea “digna” de ser vivida (FLORES, 2008, p. 26)

O acesso igualitário aos bens materiais e imateriais de forma a afastar as indignidades impostas pelas relações de poder é o novo fôlego do conceito. A dignidade seria não mais um pressuposto individual, a partir do qual se garante direitos, mas uma construção a partir de diversidades culturais e sociais. A vida seria o fundamento último, a vida “minimamente” digna, na qual não é mais suficiente a mera autonomia. Essa nova construção permite uma visualização mais pragmática do conceito.

Esse novo pragmatismo, entretanto, é também construído com uma certa imprecisão conceitual, pois o “mínimo” a que se refere pode se encarcerar em interpretações não muito garantidoras de direitos.

A despeito das muitas ressalvas que se pode fazer ao termo dignidade, não creio que sua retirada da pauta dos diversos movimentos sociais por direitos humanos possa ser realizada sem pudor. Em Herrera Flores, o objetivo dos direitos humanos é a dignidade humana. O que isso de fato quer dizer é que as lutas por garantia de direitos nada mais são do que uma demanda do que se considera necessário a uma vida “digna”, “boa”, “agradável” de ser vivida. Ou em termos de definição negativa, a dignidade deve ser uma apresentação de vida que se garante frente às indignidades, inclusive as estruturais. A indefinição seria, assim, também uma espécie de garantia política nesses processos de luta.

Em uma tentativa de elencamento, pode-se colocar que as diversas críticas à noção de dignidade (HOLANDA, 2015, p. 86) podem ser vistas por:

(i) um viés culturalista. O conceito de dignidade humana não contempla a diversidade cultural. Seria a construção do termo, como já colocado nesse capítulo, uma construção individualista, ao contrário de determinadas sociedades onde os indivíduos estão subordinados ao interesse coletivo (PYRRHO et ali, 2009).

(ii) um viés negativista. Tenta-se definir o que é dignidade a partir daquilo que pode ser considerado não digno. Uma tentativa de definição pelo viés negativo geralmente está atrelada a uma impossibilidade da abrangência do próprio conceito, daí que se define o que é negativo pelo seu alcance ser menor. Entretanto, tanto o “digno” quanto o “não digno” sofre dessa mesma abrangência.

(iii) uma crítica da legitimidade. Se a dignidade para fundamento de garantia de direitos humanos deve ser exequível, não pode passar de uma mera pretensão. A dignidade parece estar nesse âmbito pré-jurídico.

(iv) uma crítica da coerência. Deflagra a ausência de atores a quem responsabilizar o dever de realização efetiva da dignidade humana. Não havendo dever, não há que se falar em direito correspondente formalizado.

A dignidade humana necessita de uma deflação para que seja melhor utilizada como fundamento moral. Ou ao menos é o que se supõe a partir dessas críticas. No entanto, se a dignidade enquanto elemento fundante de direitos humanos tão maleáveis e distintos puder ser delimitada tão fortemente, teremos uma dificuldade. Uma incoerência muito latente. Se direitos humanos são processos de lutas constantes também deve ser um de seus fundamentos materiais um conceito não necessariamente inchado, mas permeável pela possibilidade de reconstrução.

O que se quer dizer nesse sentido é que a dignidade humana, enquanto fundamento a partir do Eu, termina por tornar-se excludente em sua declaração. Declarar que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos” não parece um ato declarativo de fato. Parece performar uma atitude interna de engessamento e invisibilização de diferenças.

Ora, uma dignidade individualista deve estar em mesmo nível de necessidade de garantia e de fundamento de uma responsabilidade para com o Outro. E é nesse sentido que esse fundamento ao qual faz-se referência é necessário e assim permanecerá, mas não será suficiente para uma real efetivação do avanço de direitos humanos.

4.2 A EMPATIA

Conceito central em diversos discursos de direitos humanos e também na fundamentação teórica de diversas ações, a empatia enquanto movimento de “colocar-se” no lugar do Outro é também incontornável na presente discussão.

Usualmente a empatia é entendida como a possibilidade de compartilhar elementos tanto de afeto quanto de cognição. Em um primeiro momento³³ foi utilizada

³³ A origem do uso empatia, como entendemos hoje, advém da estética. Sua transição para ética foi transicionada por intermédio de Theodor Lipps. O conceito a que será feita referência mais tarde nesta

nas artes plásticas como tentativa de fazer com que o público “entendesse” o que o autor de determinada obra quis realizar.

A despeito de uma característica positiva advinda de uma necessidade cada vez mais premente desse sentir como o Outro sente, gostaria de apresentar três objeções possíveis. A primeira diz respeito ao fato de que a identificação é impossível, ou ao menos defasada, pois o Outro só é possível na relação. A segunda objeção encontra abrigo na noção de que a identificação pode ocorrer somente com grupos ou indivíduos que já compartilham determinadas características, tornando a empatia, de certa forma, enviesada. Por fim, uma terceira objeção foi a realizada por Walter Benjamin quanto à História. É a identificação cada vez mais comum com os vencedores, atribuindo, inclusive, uma certa culpa por parte daqueles que não se identificam. Sendo assim, segue análise de forma pontual.

1. Lynn Hunt na obra *A Invenção dos Direitos Humanos* segue uma linha de argumentação para a qual o nascimento dos direitos humanos só foi possível por intermédio da inauguração dos romances no século XVIII. É o que alguns literários chamam de período no qual o sentimentalismo, ou uma perspectiva da vítima injustiçada, tomou um papel central. Essa categoria de obra literária permitiu a empatia, ou seja, o “tomar temporária e virtualmente” o lugar do Outro. A tentativa de sentir e de perceber o mundo pelo olhar do outro, torna a perspectiva epistemológica mais tolerante. São vários os relatos de homens que se colocavam no lugar das personagens principais, todas mulheres. Em uma sociedade com direitos tão distintos aos dois gêneros tem-se, de fato, uma certa ruptura, apesar de não haver um paralelo progresso no que diz respeito à realidade de fato da conquista dos direitos das mulheres.

De tal forma, em um primeiro momento, o juízo de valor atribuído à categoria empatia pode ser positivo. Neste sentido, destaca-se a empatia como fundamento histórico-moral de direitos humanos. É o conceito na forma mais clássica³⁴, o de identificação para com o outro. Para além disso, a empatia é a possibilidade de

dissertação de Einfühlung também está com essa noção de empatia advinda da própria estética. (STUEBER, 2017)

³⁴ Também pode ser entendido como o conceito de “simpatia” de Adam Smith. Ressalte-se nesse momento que a empatia a que se faz referência não se trata de uma categoria em nível psicológico, antes de fundamento em nível moral. A diferença reside basicamente na pretensão mais geral, mas não necessariamente universalizante, do fundamento moral.

também sentir e entender o agir do Outro a partir de uma confirmação intersubjetiva. Conforme destaca Lynn Hunt:

Os direitos humanos só puderam florescer quando as pessoas aprenderam a pensar nos outros como seus iguais, como seus semelhantes em algum modo fundamental. Aprenderam essa igualdade, ao menos em parte, experimentando a identificação com personagens comuns que pareciam dramaticamente presentes e familiares, mesmo que em última análise fictícios. (HUNT, 2007, p. 58)

Ora, a empatia só é possível naquele que ainda carrega em si, ao menos a partir do olhar alheio, algo de característico do humano, ou melhor, daquilo que é compartilhável. Nesse sentido, a escravidão antiga pode ser utilizada como contraponto à questão. O escravo é espólio de guerra. Reduzido a mero objeto de produção, colocado como instrumento. Enfim, a condição de escravo apresenta-se como a mais plena objetificação do Outro. Apesar das muitas discussões a respeito da Igreja Católica - no período da invasão americana por exemplo, ao discutir acerca da existência de alma no negro -, o que os documentos históricos podem nos deixar explícito é que a relação entre senhor e escravo contém uma legitimidade ética que não permitia a garantia de qualquer direito. Isso pois a categorização do escravo permitia sua condição opaca a qualquer movimento de empatia ou de sua própria dignidade.

Para além disso, há uma aparente confusão entre identificação e igualdade. Já em uma análise aristotélica e atualmente utilizada pela matemática tem-se uma distinção relevante. Identidade enquanto identificação nos diz que $A = A$ o que nos coloca em completa oposição à noção de igualdade, em que $(A+B) = (B+A)$. Ou seja, identificar-se com alguém é muito diferente de clamar por algum tipo de igualdade. Os elementos de identificação são, assim, elementos de exclusão no fim das contas. Isso pois em nível mais individual o Outro termina por se tornar inacessível. A identidade pode avançar até determinadas categorias aceitáveis. Por exemplo: dentro de um determinado grupo de homofóbicos é permitido que haja negros. Se a categorização continua, cria-se um outro grupo de homofóbicos racistas no qual negros e homossexuais não podem entrar. Assim, o nível de identificação vai aumentando e restringindo as possibilidades de igualdade, por serem coisas categorialmente distintas e não vinculadas causalmente, conforme dá a entender Lynn Hunt.

De tal forma, pensar a empatia enquanto possibilidade nos traz um problema mais grave que é a dificuldade em acessar o Outro. Ora, conforme destacado na parte

seguinte da presente dissertação, toda tentativa de acesso ao Outro é também uma forma de violência³⁵. A alteridade só é passível de entendimento na relação.

2. Uma segunda contraposição à via positiva da empatia - e corolário da primeira situação -, apresenta-se na argumentação de Paul Bloom (2014) (2016) para o qual, a empatia não pode servir como guia para qualquer moral. Isso porque a empatia estaria enviesada pela condição de naturalmente nos colocarmos mais em lugar de alguns poucos identificáveis – ou seja, do mesmo grupo, seja social, étnico etc. -, do que de outros ou de todos os demais indivíduos. Já citamos os experimentos apresentados por Peter Singer (2009) – nos quais tem-se que se ajuda mais o indivíduo do que grupos deles. Ou seja, uma campanha para tratamento da doença X em uma determinada criança consegue angariar mais doações do que uma campanha para tratamento da mesma doença X para um grupo de crianças. A propósito do que também defendo, creio que não se pode ter uma radicalidade e exclusão total de tal fundamento. Entretanto, conforme Bloom destaca, a empatia pode servir também a um processo de crueldade e exploração:

Alguns pensam que a empatia é o ato de entender outras pessoas, entrar em suas mentes e descobrir o que estão pensando. Não sou contra a empatia nesse sentido. Inteligência social é como qualquer tipo de inteligência e pode ser utilizada como ferramenta para uma ação moral. Veremos, porém, que esse tipo de “empatia cognitiva” é supervalorizada como uma força para o bem. Afinal, a capacidade de ler com precisão os desejos e motivações de outros é uma marca de um psicopata exitoso e pode ser usado para crueldade e exploração. (BLOOM, 2016)³⁶

Tentar sentir o que os outros sentem carrega uma diferença significativa entre ter compaixão ou ser bom para com o Outro. Usualmente os exemplos de que a empatia carrega um valor positivo são inúmeros. Pode-se dizer do ato de violência por parte de um policial que o agente da lei não teve qualquer empatia pelo próximo. Ou

³⁵ A noção de “violência ética” é desenvolvida como uma crítica aos padrões universalizantes de moral. Butler utilizando-se de Adorno fará essa crítica na visualização dos conflitos constantes em dilemas morais que sempre perpassam direitos. Esses conflitos são aqueles em que uma ética particular está em contato com uma universal, a ética universal usualmente representa um passado que tenta se impor de forma violenta ainda no presente. (BUTLER, 2015)

³⁶ No original: “Others think about empathy as the act of understanding other people, getting inside their heads and figuring out what they are thinking. I’m not against empathy in that sense either. Social intelligence is like any sort of intelligence and can be used as a tool for moral action. We will see, though, that this sort of “cognitive empathy” is overrated as a force for good. After all, the ability to accurately read the desires and motivations of others is a hallmark of the successful psychopath and can be used for cruelty and exploitation.”

de uma pessoa abastada que ao desperdiçar sua alimentação não consegue ser empático com o pedinte que solicita uma refeição. Os exemplos diários são recorrentes.

A despeito disso, a empatia é um elemento de caráter moral que tem um foco muito específico em determinados tipos de pessoas; tende a nos deixar mais cegos às consequências de longo prazo ou mesmo ao sofrimento daqueles que não fazem parte de um mesmo grupo. Ou seja, a empatia nos deixa com uma visão completamente enviesada, pois o seu aspecto positivo tende à identificação com aqueles que nos são mais próximos.

Falo de um aspecto positivo da empatia, pois não se pode confundir empatia com altruísmo. São dois elementos distintos que na linguagem diária terminam por se confundir. Nesse sentido, cito o exemplo que nos traz Paul Bloom acerca de uma mulher que vivia próxima a um campo de concentração nazista e sentia empatia por aqueles que estavam sendo torturados. A solução encontrada pela camponesa foi a de questionar aos oficiais se não era possível fazer com que as torturas fossem realizadas em outro lugar (BLOOM, 2016, p. 86). Ter um fundamento empático como forma de entender uma ação pragmática altruísta não necessariamente é uma consequência verdadeira.

3. As duas noções de empatia apresentadas anteriormente encontram-se dentro de um mesmo valor positivo de moralidade. Em nível indivíduo-indivíduo, ainda que exista a crítica de Paul Bloom e Peter Singer, a empatia parece ser notadamente positiva em ambos pontos de vista. A despeito disto, tem-se uma noção de empatia enquanto objeto de dominação. Michael Löwy (2007) ao discorrer sobre a tese VII de “Sobre o conceito de história” de Walter Benjamin, destaca-nos a acusação de Benjamin ao que chama de “historicismo que se identifica com os vencedores”. Ora, sendo o vencido completamente dominado, seu espírito é preenchido por uma melancolia, uma noção de fatalidade inevitável (*acedia*)³⁷ que termina por culminar no conceito de *Einfühlung*³⁸, traduzido não somente por empatia, mas também como identificação afetiva. Replico a tese VII de W. Benjamin:

³⁷ Em acordo com o Dicionário Latino-Português, o termo pode ser traduzido também como desleixo, langor, abatimento ou tristeza. Ou seja, é o estado de inércia frente a uma situação. No contexto medieval o conceito era aplicado àqueles monges que ficavam em tal situação de langor que sequer trabalhavam ou oravam.

³⁸ É conceito também discutido em Husserl e em Lévinas. Em Husserl desenvolveu-se uma teoria específica que discutia acerca da singularidade/particularidade do eu. Como destaca Lévinas: “A

Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a acedia, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz. Para os teólogos medievais, a acedia era o primeiro fundamento da tristeza. Flaubert, que a conhecia, escreveu: "Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage". A natureza dessa tristeza se tomará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (BENJAMIN, 1985)

Lowi nos remonta à noção de que o sentimento *acedia* ao qual faz referência Benjamin é uma espécie de sentimento de fatalidade que retira o valor das atividades humanas, ou seja, traz uma espécie de submissão completa à ordem das coisas que se apresentam. É nesse sentido que essa identificação afetiva se torna completamente inútil à prática de uma ação efetiva de direitos humanos, por exemplo. Pois ela tende a se identificar com a fatalidade do destino das coisas que assim estão.

A lógica da empatia histórica ou mesmo econômica é tamanha que se inverteu inclusive a realidade da responsabilidade. Faço referência a essa individualização crescente do século passado quando cada indivíduo foi levado a crer que é o responsável único por sua própria história. Nesse sentido, teve bastante sucesso o sistema econômico atual que faz com que pessoas se apossam de uma identificação

singularidade do eu ou do tu não se assemelha, portanto, à singularidade de um dado sensível." (1997, p. 50)

afetiva com seus opressores a ponto de entenderem que um sistema de classes é inexistente pois é completamente móvel. Pois com o trabalho as coisas podem e irão mudar. Enfim, em termos mais informais, é o explorado dizendo que sua situação é esta, pois não se esforçou o suficiente para mudá-la.

Com essa identificação afetiva pelo “vencedor”, o espírito de fatalidade (*acedia*) frente à história é tamanho que qualquer tentativa de mudança social é vista com maus olhos. Não a toa o apoio a movimentos sociais decresce cada vez mais. Ou seja, a empatia existe muito claramente no dia-a-dia. Essa identificação afetiva é comum e não pode ser negada. Ela foi, entretanto, direcionada a esse sentimento de melancolia frente à realidade social.

Voltando ao contexto mais amplo de escrita e identificação da história, podemos destacar o que Lowi nos traz de exemplo do contexto latino-americano:

Um exemplo latino-americano recente permite ilustrar o significado da exigência de “escovar a história a contrapelo”: a comemoração do V centenário da descoberta das Américas (1492 – 1992). As festividades culturais organizadas pelo Estado, pela Igreja e por iniciativas privadas são belos exemplos de empatia com os vencedores do século XVI – uma *Einführung* que beneficia invariavelmente os dirigentes atuais: as elites financeiras locais e multinacionais que herdaram poder dos antigos conquistadores

Escrever a história no “sentido contrário” – expressão de Benjamin em sua própria tradução – é recusar qualquer “identificação afetiva” com os heróis oficiais do V centenário, os colonizadores ibéricos, os poderosos europeus que levaram a religião, a cultura e a civilização para os índios “selvagens”. Isso significa considerar cada monumento da cultura colonial – as catedrais do México ou de Lima, o palácio de Cortés em Cuernavaca – como *também* um produto da guerra da exterminação, de uma opressão impiedosa. (LÖWY, 2007, p. 80)

Com isso, pretende-se objetar a empatia como fundamento moral para uma prática de direitos humanos. Não pelo seu conteúdo, mas por sua prática advinda dessas três críticas.

4.2.1 A EMPATIA COMO ELEMENTO DE EFETIVIDADE DA VIOLÊNCIA

Uma objeção de grande relevância ao que chamei anteriormente de movimento de categorização, em conjunto com o conceito de empatia, diz respeito a uma possível consciência intencional da violência.

Sendo determinadas categorias assim colocadas para que seus direitos não tenham garantia ou legitimidade, a violência como ruptura é inevitável. Parece então, que falar de termos como desumanizar ou coisificar é tratar de um falso inimigo.

A objeção recai sobre uma noção de que é necessário ter consciência de que o Outro terá sofrimento para que, assim, seja possível violá-lo. A violência, nesse caso, é praticada de forma completamente consciente. É como se a violência só fosse praticável exatamente no movimento de humanizar o Outro no momento da empatia. Escolhe-se ser empático, entender o sofrimento alheio para que nesse momento seja possível causar-lhe sofrimento ativa ou passivamente (ao ser indiferente). A violência existiria, nesse sentido, exatamente porque sabe-se que tipo de sofrimento a pessoa receberá.

Parece-me, de fato, que a violência enquanto fenômeno social apresenta-se de forma bastante paradoxal. A despeito disso, creio que se está falando de dois movimentos distintos, porém complementares. O ponto que quis levantar anteriormente diz respeito a como uma moral que perpassa a sociedade legitima essa violência. A violência enquanto ato intencional dessa mesma sociedade não está em análise, pois esta sociedade não se vê enquanto promotora da agressão. Todos, aliás, pensam que estão agindo de forma irrepreensível, dentro de padrões éticos positivos.

A distinção entre as duas possibilidades aparentemente distintas recai sobre a intencionalidade da ação. Em âmbito ético, o que a categorização realiza é o movimento de legitimação perante sua própria moral. O movimento de trazer para sua própria categoria aquele que será violado para que a violência seja, assim mais efetiva, traz de imediato a questão sobre o lugar do Outro.

Ora, se a violência tem necessidade de ser cada vez mais empática com o sofrimento alheio é como se, a princípio, os grupos divididos em categorias fossem pré-existentes. Destaco novamente que a divisão entre grupos não significa necessariamente uma divisão categorial. Assim, por exemplo, o que a escravidão moderna realizou foi - em um universo de pessoas, onde havia brancos europeus e negros africanos -, escolher retirar os negros africanos desse universo. O que os movimentos históricos de exclusão terminaram por fazer não foi somente uma divisão entre categorias com permanência de uma característica comum, mas sim colocaram a característica comum do lado de fora. É esse o movimento de categorização e, conseqüentemente, de inumanização. Sendo assim não se trata mais de um grupo de

peças, divididas por alguma característica fenotípica, mas separadas de forma primordial, em sua ontologia.

Ora, ser empático, contudo, é o que garante a efetividade da violência. Pois ao saber quais elementos afetivos - o *pathos* - estão sendo compartilhados é que se entende como o sofrimento, de fato, ocorrerá.

É como se em um âmbito ético, um determinado grupo não pertencesse mais ao grupo maior em termos de cognição. Todavia, no âmbito afetivo, volta-se a compartilhar os mesmos elementos existenciais.

Ao meu ver, isso prova o quanto a categorização dessa ética da (in)diferença enquanto elemento moral é fraca em seu pragmatismo. É elemento poderoso enquanto movimento de legitimação, mas não quando defrontado com a força do Rosto, como diria Lévinas. Tage Rai defende que a violência necessariamente é realizada por um sentimento de quase obrigação, uma necessidade moral:

Em todas práticas, culturas e ao longo de períodos históricos, quando as pessoas apoiam e se envolvem com violência, sua primeira motivação é moral. Por “moral”, quero dizer que as pessoas são violentas porque sentem que devem ser; porque sentem que essa violência é obrigatória. Eles sabem que estão prejudicando plenamente seres humanos. No entanto, eles acreditam que eles devem. Violência não advém de uma ausência psicopática de moralidade. Muito pelo contrário: vem do exercício de direitos e obrigações morais percebidos.

Uma mãe na América do Sul bate em seu filho porque ele desobedeceu sua autoridade, para protegê-lo dele mesmo e para garantir que ele se tornará um adulto responsável. Sargentos, líderes de gangue e soldados de guerrilha batem brutalmente em novos recrutas para criar vínculos de vida inteira com seus companheiros e obediência inabalável aos seus superiores, ambos são fundamentais para o sucesso da batalha. Um pai em Papua Nova Guiné derrama gordura quente na parte interna do braço de seu filho e espera que ele suporte estoicamente porque isso é central para que ele se torne um adulto respeitado em sua comunidade. Um garoto entra em uma briga porque o outro garoto bateu nele primeiro e seu pai o ensinou que ele deve se defender e nunca permitir ser intimidado; quando o garoto torna-se homem, ele entra em uma briga de bar porque alguém insultou sua namorada e ele deve defender sua honra.³⁹ (RAI, 2015)

³⁹ No original: “Across practices, across cultures, and throughout historical periods, when people support and engage in violence, their primary motivations are moral. By ‘moral’, I mean that people are violent because they feel they must be; because they feel that their violence is obligatory. They know that they are harming fully human beings. Nonetheless, they believe they should. Violence does not stem from a psychopathic lack of morality. Quite the reverse: it comes from the exercise of perceived moral rights and obligations.

A mother in the American South beats her child because he disobeyed her authority, to protect him from himself, and to ensure that he becomes a responsible adult. Drill sergeants, gang leaders and guerrilla

Ora, afirmei em capítulo anterior que um processo contínuo de desumanização, subumaniza, em processo contínuo, até inumanizar por completo determinado indivíduo. Sob a noção de que esse é o legitimador de uma ausência de garantia de direitos, seja parcial ou total. Em um contexto de exemplificação, trata-se do branco europeu que não enxerga o nativo americano como igual e, conseqüentemente, não tem problemas morais em subjugar-lo ou infligir violência.

Entretanto, e aqui apresenta-se uma grandiosa objeção - quase que paradoxalmente oposta -, a violência só se torna possível a partir do momento em que a empatia também é possível. Como relatado por Tage Rai, a violência também tem um caráter de senso moral e ético que a guia.

Ou seja, é como se a violência fosse legitimada tanto pela desumanização quanto pela humanização. A violência só faria sentido se fosse empática, mesmo para grupos que não fazem parte de sua própria categoria. Entendendo-se que humanizar/desumanizar trata-se desse processo de inserir o indivíduo ou não em determinada categoria. São resultados distintos e completamente opostos.

O que estou a defender, todavia, demanda uma divisão clara entre uma legitimação da violência e uma efetividade desta última. Não defendo que a empatia seja um elemento necessário à categorização. Ou seja, não é necessário que exista empatia para que alguém possa se colocar em um mesmo grupo categorial. Na realidade é exatamente esse o ponto: as características comuns que permitem o processo de desumanização são completamente maleáveis e moldáveis de acordo com o momento histórico. Permanece, no entanto, sua estrutura básica: a retirada do violentado de uma categoria compartilhada. Ora, esse processo não é estático. A criança que deve sofrer uma correção, pode não estar na mesma categoria de um adulto detentor de direitos pleno, mas um dia se tornará um ser pertencente à esta categoria.

fighters brutally 'beat in' new recruits to create lifelong bonds with their compatriots and unflinching obedience to their superiors, both of which are fundamental to success in battle. A father in Papua New Guinea pours hot fat down the inner arm of his son and hopes he will endure it stoically because this is critical if he is to become a respected adult in the community. A boy gets into a fight because the other boy hit him first, and his father taught him that he must defend himself and never allow himself to be bullied; when the boy becomes a man, he gets into a bar fight because someone insulted his girlfriend and he must defend her honour."

Entretanto, ser empático não significa necessariamente humanizar o Outro. A empatia, no caso da violência, garante a efetividade desta última. Tortura-se por um dever moral, mas um dever moral onde o Outro não pertence a mesma categoria, a despeito de ter uma característica compartilhada de sentimentos ou de sensações.

Um exemplo simples nesse sentido diz respeito ao fato de que se consegue ser empático com animais, sem necessariamente entender que eles estão em uma mesma categoria “humana” e, conseqüentemente, tem os mesmos direitos. Como destaca Bloom:

Muitas vezes as pessoas que cometem atos terríveis são empáticas e cuidadosas em outras áreas de suas vidas. Prova disso, muitas vezes apontada por aqueles que querem zombar de vegetarianos é a preocupação que muitos nazistas tinham com animais não-humanos. Hitler explicitamente amava cães e odiava caçar, mas isso não era nada comparado com Herman Göring, que impôs regras restringindo a caça, as ferraduras em cavalos e o cozimento de lagostas e caranguejos – e mandava os que violavam essas regras aos campos de concentração! (Essa era uma punição que ele impôs a um pescador por cortar em pedaços um sapo vivo para usar como isca. Ou pegue Joseph Goebbels, que disse, “O único real amigo que tenho é o cachorro... quanto mais conheço a espécie humana, mais tenho apreço pelo meu Benno.” (BLOOM, 2016, p. 40)⁴⁰

Sendo assim, ser empático vira essa carta coringa que tanto pode ser utilizada para frear possíveis abusos de direitos, ao se colocar no lugar da vítima; ou para violentar sabendo-se que a violência será efetiva exatamente porque conhece-se seu resultado.

O processo de desumanização, seria então, um processo que legitima a violência, enquanto a empatia seria a garantidora da efetividade dessa violência. De tal forma, garantir a violência alheia por intermédio de uma noção do sofrimento daquele que está sendo violentado não é necessariamente humanizar o Outro. Trata-se de compreendê-lo para poder violá-lo.

⁴⁰ No original: Often people who commit terrible acts are empathic and caring in other parts of their lives. One manifestation of this, often pointed out by those who want to mock vegetarians, was the concern that many Nazis had for nonhuman animals. Hitler famously loved dogs and hated hunting, but this was nothing compared to Hermann Göring, who imposed rules restricting hunting, the shoeing of horses, and the boiling of lobsters and crabs—and mandated that those who violated these rules be sent to concentration camps! (This was the punishment that he imposed on a fisherman for cutting up a live frog for bait.) Or take Joseph Goebbels, who said, “The only real friend one has in the end is the dog... The more I get to know the human species, the more I care for my Benno.”

4.2.2 A QUESTÃO DA INVISIBILIDADE

Ainda no que diz respeito à questão da violência tendo como instrumento de manutenção a própria empatia, creio que um termo muito em voga a se abordar é a questão da invisibilidade.

Faço essa ressalva nesse momento, pois muito do que se entende como invisibilidade social tem como contraponto de resolução a empatia como remédio. Entretanto, a crítica colocada diz respeito a um entendimento de que toda invisibilidade é intencionalmente criada.

Talvez o termo não traduza corretamente o que de fato ocorre com aqueles considerados subumanos ou inumanos. Eles, de fato, são os mais visíveis entes que aparecem em uma sociedade. O outro não pode ser, em momento algum, considerado como invisível pois o seu rosto é uma violência (LÉVINAS, 2014) e essa violência se traduz em reconhecimento à diferença. O que ocorre, nos casos de inferiorização de direitos já citados é uma expressão maior ainda de reconhecimento da diferença e de sua indiferença para com ele, a tal ponto que a quiddidade de um ser não é igual entre seus entes. Nesse sentido, o ente “invisível” é, na realidade, aquele que mais está visível aos detentores de poder que garante direitos. O ator de determinada minoria social não está invisível. Pelo contrário, sua presença é tão gritante que a garantia de direitos não somente é negada, mas eticamente ela deixa de existir, pois as mesmas qualidades não o colocam no mesmo nível ontológico do violentador.

Pode-se argumentar acerca de uma invisibilidade social em determinados ambientes no que diz respeito à presença espacial de alguém vulnerabilizado. Na garantia de direitos, no entanto, na real vida social, esse indivíduo tem sua presença escancarada mais do que a do que é considerado “igual” pois a todo momento buscam-se motivos para que seu status seja mantido como subalterno.

O conceito de invisibilidade social como rebaixamento é inegável. Entretanto, parece-nos que a invisibilidade é somente uma consequência da violência ontológica estabelecida a determinados grupos de sujeitos. Para além disso, não há que se falar em mera “invisibilidade” pois o outro que se nega é exatamente aquele em que a diferença está mais explícita para o que o exclui. Os momentos de contato e de

categorização são ressignificados a todo momento pela “violência do rosto” e, ainda assim, o sujeito é transformado em alguém que não merece visibilidade social, ou local de fala, tal qual um subalterno.

Faço referência a uma subalternidade nos termos colocados pela crítica Spivak (2010). Nesse sentido, o subalterno estaria presente nas camadas mais baixas da sociedade, seja por um fator econômico, social, político ou legal. Principalmente, por conseguinte, subalterno é aquele que não pode exercer de forma plena sua cidadania, ou não tem seu total leque de direitos garantidos.

De tal forma, a invisibilidade é, na realidade, uma espécie de visibilidade extrema. Pois trata-se muito claramente de uma ausência criada, ou seja, uma situação criada deliberadamente para que fosse considerada não-existente. A invisibilidade social, muito criticada como espécie de resultado de percepção social que gera uma negação de direitos é, na realidade, uma construção social resultado de uma espécie de subtração do mundo de determinados indivíduos ou de determinadas vozes.

4.3 A ALTERIDADE

A constante busca por um fundamento de direitos humanos esbarra sempre nas benesses e críticas do debate entre universalismo e relativismo, especialmente no âmbito ético. No âmbito jurídico, a hermenêutica a partir do conceito de dignidade faz malabarismos diversos se transformando, em grande parte de seu uso, em um conceito vazio e controverso. Nas discussões de práticas profissionais, por outro lado, o conceito de empatia parece muito mais uma imposição de simpatia a determinados grupos do que um conceito-base que possa servir a uma prática benéfica de fato.

As objeções apresentadas podem levar-nos a uma espécie de conclusão que clama por direitos humanos como uma área sem fundamento, que encontra-se sempre na base da particularidade. É uma resposta um tanto quanto cínica, de desprezo a determinadas convenções, e também completamente contraproducente.

Entendo que uma área com tamanhas distinções, sujeitos e demandas deve ter um fundamento igualmente múltiplo. Sendo assim, não creio que seja relevante ao estudo ou mesmo à prática de direitos humanos que se despreze fundamentos como a dignidade da pessoa humana ou a empatia.

Entretanto, se há uma ética da indiferença⁴¹, como a que descrevi anteriormente, há também uma ética da indignação⁴². Uma reação a ausência de direitos ou de acesso aos mesmos. O que há em comum entre esses movimentos nos quais os juízos de valores são desenhados é a relação entre o Eu e Outro e a consequente responsabilidade que isso acarreta.

De tal forma, o que se sugere em primeiro lugar é que direitos humanos, entendidos sob a perspectiva de uma teoria crítica, devem se pautar sob diversos fundamentos, ou seja, sob uma base fundamental, que também pode ser ampliada, sem que haja necessariamente uma hierarquia valorativa.

Nesse sentido, creio que pode-se ampliar essa base para a inclusão da noção de alteridade. O referido conceito não carrega um juízo de valor positivo em si. Ou seja, não há que se falar em algo como “devemos ter alteridade”. Trata-se de movimento de entendimento de duas questões (i) as epistemologias alheias devem ser ouvidas/sentidas e (ii) o Outro é responsável daquele que enxerga sua relação, ou em termos mais claros, o Eu é responsável pelo Outro.

Deve-se observar que a primeira questão não coloca carga hierárquica, ou seja, não se trata simplesmente de observar o que é considerado uma violação sob o âmbito da dignidade da pessoa humana e que não o é em outra epistemologia e, assim, deixar que a primeira ou a última se sobreponha. Trata-se de ouvir e entender, uma espécie de prática de uma hermenêutica diatópica. Algo que nos parece um tanto quanto distante de aplicação prática, mas que traz elementos relevantes. Fechar-se no fundamento ou fazer hierarquia de valor entre eles é uma negação da abertura inevitável do eu a sua circunstância, como destacado por Ortega y Gasset. Ou, em termos mais gerais é a negação do mundo, tendo em vista sua conceituação na filosofia contemporânea, conforme destaca Ferrater Mora:

'mundo' no designa un complejo de realidad o cosas frente al cual se yergue el sujeto en tanto que conciencia cognoscente. Tampoco designa un complejo de realidades o cosas en el cual se halla una

⁴¹ Trata-se de um movimento duplo. Uma ética da diferença em que as distinções entre o Eu e o Outro são ressaltadas, de forma puramente arbitrária, e que, por sua vez, geram uma parcial ou completa indiferença para os direitos do alheio a mim. Pode ser resumido na ideia de que naquilo em que o Outro é semelhante a mim, considero superior e a garantia de direitos está presente. No que é dessemelhante, considero inferior e negativo e tenho completa legitimidade ética para negar-lhe direitos.

⁴² Ética da (in)dignação é o tema da tese de Marianna Holanda, na qual define: “o ato de tornar-se digno ao resistir, se impondo aos mecanismos de exclusão, forclusão e opressão” (HOLANDA, 2015, p. 174)

entidad más o menos privilegiada cuya función primaria es reflejarlo y, con ello, conocerlo. 'Mundo' no designa ni lo contrapuesto al sujeto, ni lo que contiene el sujeto; resume una dimensión de una realidad más fundamental, llamada 'nuestra vida' (Ortega y Gasset), o *Dasein* (Heidegger)... No hay en suma un mundo externo (objeto) en contraste o en relación con un mundo interno (sujeto). (MORA, 1967)

A segunda questão, acerca da responsabilidade para com o Outro, tem fundamento em Emmanuel Lévinas para o qual, o Rosto demanda uma exigência ética de responsabilidade. A relação Eu-Outro em Lévinas é completamente assimétrica e por isso a demanda da responsabilização.

Sendo assim, a alteridade é um elemento de relevância à fundamentação de direitos humanos, pois é a variável capaz de observar a diferença. Uma percepção da diferença que não serve a instrumentos de exclusão - mas antes à noção de que somente pela garantia da diferença, do direito a ter distintos direitos -, pode gerar uma fundamentação replicadora de ações mais efetivas de direitos humanos.

4.3.1 EU-OUTRO

Como já arrolado no primeiro capítulo, uma abordagem da relação Eu-Outro pode advir de diversas tradições. A escolha por Lévinas justifica-se pela abordagem original que o referido autor traz em sua análise. Colocar a ética como filosofia primeira, superando a crítica heideggeriana, que por sua vez também já era uma crítica à tradição anterior é um processo de superação que merece destaque em sua análise. Para além disso, parece-nos trazer diversas respostas às éticas excludentes que perpassam o comportamento ou *espírito* de nossa época. Como destaca Rita Segato:

O impulso ético ou, mais exatamente, a ética como impulso, como aspiração, como salto em direção ao outro é, portanto, em Lévinas, o que nos arranca de sermos nós mesmos e nos salva da coincidência com o que já somos. Responsabilidade e abertura são os predicados do eu ético. Nesse sentido, a permanência e a validade da lei instituída — invocada pelo juspositivismo — e a ancoragem em uma natureza humana, sugerida pelo jusnaturalismo, teriam dificuldade para explicar o movimento de ampliação constante dos direitos humanos. Somente o moto contínuo de uma ética transiente e desarraigada o torna possível. (SEGATO, 2006)

A obra do referido autor e uma possível ética advinda de sua filosofia não pode ser confundida com uma mera laicização de uma ética cristã através do “amar ao próximo como a ti mesmo” ou de uma ética judaica expressa pelo mandamento do “não matarás”. Criou-se uma determinada caricatura de que sua filosofia não passasse de mera releitura teológica de uma espécie de simbiose entre a Torá e o Sermão da Montanha. Ou seja, sua ética não passa de uma espécie de resignação, uma fatalidade que não demanda responsabilidades. Nesse sentido, destaco o trecho de um dos seus comentadores, François-David Sebbah:

Alguns enunciados levinasianos prestam-se a uma leitura inconsistente, resultante dessa “piedade a distância” que caracterizaria certa maneira de ser de nossa época; reciclagem laica da injunção de “amar seu semelhante como a si mesmo”. Ora, sabe-se que, muitas vezes, tal injunção pode estar a serviço de uma insipidez hipócrita, de uma “pieguice” que acompanha os gestos mais violentos das estruturas econômicas e políticas das quais, em um maior ou menor grau, participamos – independentemente de nossa vontade. (SEBBAH, 2009, p. 36)

Ora, a relação dual, conforme o subtítulo indica, não deve ser de acesso ao Outro, como a tradição filosófica pretendia fazer. Até porque uma relação de acesso ao Outro é indispensavelmente para além de violenta, inacessível. O que pretende Lévinas e também seu antecessor teórico, Buber, é observar um acesso à relação e não uma redução do Outro ao Eu. De tal forma, não se tem uma totalidade a partir da conjunção do Eu com o Outro, tampouco o Eu é o inverso e oposto da identidade. Esse ponto é central no entendimento de alteridade, conforme destaca Lévinas em *Totalidade e Infinito*

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LEVINAS, 1980, p. 26)

Usualmente quando se pensa em um Eu e na sua relação com o Outro, pensa-se que está a se falar de uma oposição identitária. Para além disso, todavia, Lévinas nos fala de uma alteridade que para além de não ser essa oposição, também não se

trata de um Outro que delimita o Tu. A experiência para com a alteridade, deve levar em consideração esses dois elementos. A violência para com o Outro ocorre também no processo forçado de entendimento.

Como disse seu predecessor, “eu não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio.” A alteridade, para além do Outro como identidade ou limite do Eu tem uma relação explícita que pode ser acessada. Deve-se perceber que mesmo o ato de delimitação já é uma impossibilidade, pois transformo o Outro em um Ele ou Ela, como nos lembra também Buber: “... o homem a quem eu digo Tu não encontro em algum tempo ou lugar. Eu posso situá-lo (...) mas então, ele não é mais um Tu e sim um Ele ou Ela, um Isso”. (BUBER, 2015, p. 15)

Ora, a despeito de um Eu não ser oposição de identidade ao Tu, o primeiro tem parte de formação neste último. Em Buber, o Tu é condição de existência para o Eu. Ou seja, não há que se falar em condição de existência para um Eu, sem entender que ele é também atualizado por um Tu, inclusive em sua condição ontológica. O encontro entre Eu-Outro não existe em cronologia. Primeiro eu, e posteriormente a alteridade. Para além disso, na definição da relação, o “entre” é também parte da ontologia (VON ZUBEN in: Eu e Tu, 2015, p. 32). E é exatamente esse “entre”, ou seja, essa relação que permite uma revelação epistemológica de ambos os polos tratados.

A fricção entre os conceitos de Buber e Lévinas são positivas ou concordam quando afirmo que – no que diz respeito ao problema da alteridade –, o compromisso ontológico estabelecido encontra-se no Eu, no Tu (ou Outro) e nas relações entre ambos. Para além disso, inclusive, o Outro é inacessível, não é possível experienciar o Tu. A experiência epistemológica só é possível na relação.

Essa crítica de ambos é central, pois nos permite entender que o “nós”, a conjunção possível pela linguagem, é uma falsa experiência quando na sua tentativa de acesso epistemológico. Como nos dita Lévinas em *Totalidade e Infinito*:

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo «tu» ou «nós» não é um plural de «eu». Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro - o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o «em sua casa». Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa

ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem género. Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção e não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro. (LEVINAS, 1980, p. 26–27)⁴³

Considerando a impossibilidade de acesso à alteridade, seria possível o acesso à relação? É esse tipo de questionamento que começa a inexistir quando se retira a prioridade do Eu. Não se trata mais de ter acesso a algum elemento, mas de ouvi-lo, de dialogar com o mesmo, de mudar o âmbito do processo de um Eu descobridor (ou encobridor) para um Eu que presencia o rosto. Como diria Buber, “toda vida atual é encontro.” (BUBER, 57). Ou mesmo em Lévinas, a troca é relevante e nos tira dessa exigência deontológica que as éticas prescritivas terminam por impor, conforme nos traz Sebbah:

É tempo perdido procurar na obra Lévinas uma enumeração fastidiosa dos conteúdos da ética (deve-se fazer isto... ou aquilo); ou uma lei formal do tipo do imperativo moral kantiano – já que a “experiência” do rosto é um acontecimento concreto, inclusive empírico. Entretanto, pelo mesmo impulso, o empírico ganha uma dimensão que, até então, a filosofia não lhe havia atribuído em outrem, o que Heidegger designava como um “ente” (sempre secundário em relação ao ser) é elevado à dignidade de origem do sentido. (SEBBAH, 2009, p. 50)

Os resultados dissonantes entre os dois autores, entretanto, são os que mais são relevantes a uma ação ética. Se por um lado a relação demanda reciprocidade em Buber, o que acarreta uma relação simétrica de responsabilidade, em Lévinas não se apresenta uma simetria na responsabilidade. Ou seja, para esse último pensador há responsabilidade, ainda que a relação não seja recíproca. Entretanto, antes de falar de uma possibilidade ética, vou adentrar em alguns conceitos anteriores que são chaves para o entendimento de uma possível ética que supere o problema apresentado anteriormente.

4.3.2 GUERRA, TOTALIDADE E INFINITO

⁴³ Creio que seja relevante retomar a crítica realizada ao conceito de empatia já tratado em capítulo anterior. A impossibilidade de conjunção entre o Mesmo e o Outro estende-se também para uma impossibilidade de recolocação do pólo Eu em qualquer que seja o lugar e espaço do pólo Outro.

Em Lévinas o real, a veracidade do ser, o que há de mais fundamental e evidente é a guerra. Não à toa a sua exigência ética vai demandar uma responsabilidade. Para além de ser o algo mais originário, a guerra é também inescapável⁴⁴:

De fato, Lévinas apresenta aqui a guerra não tanto como o que machuca e mata – se que, a rigor, ela deixe de ser isso -, mas como algo de que é impossível escapar. A guerra ameaça sem cessar: como o fogo que avança, ela é uma espécie de imensa potência de “devoração”. (SEBBAH, 2009, p. 47)

Ao contrário do que se pode pensar na superficialidade do pensamento levinasiano como um monoteísmo judaico-cristão laico, a noção de realidade como guerra nos faz entender o motivo pelo qual a ética seria considerada uma “filosofia primeira”.

Toda a ontologia ocidental debruçou-se sobre o esmagamento da diferença a partir da universalização, ou seja, de um pensamento que é totalizante. Se Heidegger nos traz a crítica de que se esqueceu do Ser e só se falou no Ente, para Lévinas o problema é mais grave pois o Outro encontrou-se reduzido sempre em um Mesmo. Ou seja, a violência ontológica referida anteriormente ocorre exatamente no processo de ida ao Ser. Sendo a guerra o real mais profundo, a totalidade é o *modus operandi*:

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. (LEVINAS, 1980, p. 10)

Ora, é como se todo esse movimento de ida constante à universalização pressionasse todas as demais alteridades a constarem em um único Ser que não compreende determinadas diferenças. Neutraliza-se o ente para poder compreendê-lo, tratando-se assim, não de se ter uma relação com o Outro, mas sim de reduzi-lo ao Mesmo. Como nos destaca Costa:

⁴⁴ A influência hobbesiana no pensamento de Lévinas é inegável nesse ponto.

A violência ontológica da qual nada nem ninguém fica de fora. A guerra destrói a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos. Na guerra se mostra a “violência face ontológica do ser” e é esta face que é decantada como totalidade na filosofia ocidental. A ontologia dirige as pessoas, lhes infunde um sentido e significado, as faz agir e desempenhar papéis que não são os seus. Traça-lhes um destino, um porvir, um sentido e significado últimos que coincidem, em seu último horizonte, com a epopéia do ser (COSTA, 2000, p. 97)

Totalidade, seria então, aquilo que não abarca nenhuma exterioridade e contém tudo que é possível de ser. Se a ontologia é totalizante, o Outro virá como elemento que deve estar inserido. O problema reside aí, o Outro não é passível de acesso pois é exterioridade absoluta, não fenômeno. A relação poderia ser, assim, apresentada por uma política ou história (LEVINAS, 1980, p. 204).

A ontologia enquanto filosofia primeira seria, de tal forma, uma filosofia do poder, pois o Ser antes do Ente é um movimento dentro do Mesmo, anterior à obrigação ética que o Outro nos impõe. Heidegger propõe nada mais do que uma manutenção da injustiça em si, pois a compreensão do ser em geral termina por dominar e exercer poder na relação com o Outro, como nos destaca Lévinas:

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral - ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente - mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica' a homens reificados. Ela remonta a <<estados de alma>> pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O ser antes do ente, a ontologia antes da meta-física - é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro (LEVINAS, 1980, p. 34)

O Outro é usualmente entendido como alguém que me assegura em relação aos predicados que tenho. O indivíduo seria então proprietário de si. Ou proprietário de uma predicação. O que o Outro produz é uma despossessão. Obriga o Eu a narrar de outra maneira. No entanto, essa maneira de pensar não apreende o Outro, mas sim o que é a sua história ou seus hábitos:

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele

não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo a minha compreensão e posse. Compreendo-o a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa a minha compreensão é ele. (LÉVINAS, 1997, p. 31)

A redução do real à guerra, é uma tentativa de explicar que os processo de captura, de entendimento e de apreensão, tanto em nível metafísico quanto epistemológico, não passam de relações de poder em que o Outro está sempre em processo de aniquilamento para que o Eu esteja em posse de determinados predicados.

O Ser tem, assim, características de unicidade, unidade e totalidade. Essa totalidade ao qual faz-se referência é momento de compartilhamento inclusive da existência. Esse ponto é também central. Lévinas nos afirma que a existência é parte incompartilhável do Ser. “Sou mônada enquanto existo” (2007, p. 44). Não há que se falar em confronto com o Outro, pois este está sempre ao lado. Existir é o fato privado mais profundo, como se relata em *Ética e Infinito*:

Na realidade, o facto de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso conta-la, mas não posso partilhar minha existência. (LÉVINAS, 2007, p. 43)

As consequências dessa afirmação, claramente existencialista, são muitas, incluindo o fato de que o tempo não mais seria um fato do sujeito, mas sim a própria relação com o Outro.

Afirmar que a existência não pode ser compartilhada é também dizer que o Outro é impossível de ser acessado. Toda a ontologia, enquanto filosofia primeira, no entanto, é contrária a isso, pois em sua tentativa de universalização, repele a diferença.

Como superar a totalidade então? Lévinas realiza seu projeto na noção de infinito. Devo lembrar que o projeto do referido pensador consiste basicamente em entender a subjetividade não mais a partir do sujeito autônomo, do Ser universalizante. A saída para um modelo de Eu totalizante surge a partir da noção de infinito descrita por Descartes na Terceira Meditação (DESCARTES, 2008).

Essa mudança de olhar é de grande genialidade, pois se o *cogito* cartesiano levou ao método radical da dúvida, não mais conseguindo pensar a noção de infinito

a partir do Eu, mas somente a partir de Deus; o que Lévinas faz é uma substituição de Deus por Outro.

Mas retrocedamos ao que Descartes nos traz como reflexão acerca do que considera a prova da existência de Deus⁴⁵. Ora, como é possível que nós, com predicados de imperfeição e finitude – por demonstração das consequências da dúvida radical – tenhamos uma noção de perfeição e infinitude? Descartes havia provado a existência do sujeito, mas de nada que fosse exterior a este. Seria a noção de infinito advinda de uma negação do finito? Essa noção negativa não é possível, pois finito e infinito são noções complementares. Finitos estão contidos dentro de infinitos e não em oposição.

A conclusão cartesiana está na exterioridade. O infinito não pode surgir a partir do *cogito*. É, assim, uma ideia que excede o próprio pensamento. Como destaca Miranda:

Idéia que excede o próprio pensamento, idéia anterior ao cogito e da qual meu pensamento não consegue abarcar nem pelo conceito, nem pela representação, mas que foi colocada em mim e com a qual posso estabelecer uma relação. Portanto, da impossibilidade de conceituação, representação e domínio do infinito, vislumbra-se a possibilidade da relação com a idéia do infinito. Eis o aparente paradoxo de Descartes - que Levinas levará às últimas consequências ao pensar a relação ética com o outro. (MIRANDA, 2015)

O Outro em Lévinas assume essa posição do infinito. O interesse reside em entender a relação entre o Mesmo e Outro de maneira que a exterioridade do Outro seja mantida. É interessante esse momento de transcendência, pois não se trata simplesmente de separar, como uma entidade externa e monádica, o Outro do Mesmo, mas sim de entender que suas existências são separadas, mas suas relações são inevitáveis. Rompe-se com uma noção de totalidade. Mesmo e Outro não estão mais sob o mesmo domínio, pois o infinito nos garante a exterioridade. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma:

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de facto fixada na

⁴⁵ Ressalto que a noção de Deus ou de divino enquanto possuidor de características infinitas, ou seja, de um Ser acerca do qual se pode falar nesse sentido não se põe em jogo. O que Lévinas nos traz é uma espécie de desenho formal para trabalhar a exterioridade.

situação descrita por Descartes em que o «eu penso» mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada «ideia do infinito». É certo que as coisas, as noções matemáticas e morais, também nos estão presentes, segundo Descartes, pelas suas ideias e delas se distinguem. Mas a ideia do infinito tem de excepcional o facto de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades <<objectiva>> e <<formal>> não está excluída; todas as ideias, que não o Infinito, teríamos podido, em rigor de termos, justificar por nós próprios. (LEVINAS, 1980, p. 35–36)

A ideia de infinito não advém de um eu radical ou de um sujeito autónomo, ou ainda de uma razão inevitável. O infinito não é imanente e, assim, na sua transcendência, permite entender a exterioridade e a presença do Outro.

4.3.3 RESPONSABILIDADE

Quando se propõe uma ampliação de fundamento de direitos humanos – colocando-se a alteridade como possibilidade - o que se está sugerindo, em consequência e não de forma exaustiva, é também um fundamento deontológico. Seria este corolário a noção de responsabilidade.

Na noção de dignidade da pessoa humana o Outro é tratado com base numa fraternidade demandada pela intersubjetividade. O respeito como base parece se tornar uma espécie de concessão do Eu para que o “contrato” possa ser efetivado. Por outro lado, uma noção de direitos humanos a partir do Outro é uma visualização de necessária responsabilidade para com este último.

Lévinas desenvolve uma espécie de ética da responsabilidade⁴⁶ em quase toda sua filosofia moral e aqui tentaremos um diálogo entre ele e Hannah Arendt. A pensadora é-nos interessante, pois seu modelo de moralidade é estabelecido na visibilidade do espaço público. Isto quer dizer, em certa medida, que a relação do indivíduo com o Outro é uma condição fundante de uma ética da responsabilidade. Vejamos o que diz Bethânia Assy no prólogo de *Responsabilidade e Julgamento a esse respeito*:

⁴⁶ Destaco que a abordagem de uma ética da responsabilidade nessa dissertação não utilizará Hans Jonas e seu princípio da responsabilidade. Essa ressalva é necessária pois o primeiro nome nesse sentido é do referido filósofo. O imperativo categórico da responsabilidade pode trazer elementos relevantes para a reflexão aqui proposta. No entanto, entende-se que a “restrição” do agir coletivo como um bem público pode restringir a análise em nível individual.

Em uma ética da responsabilidade, a descrição em termos normativos não faz sentido, tal qual nas éticas prescritivas baseadas no indivíduo moralmente bom. Ao contrário, uma ética da responsabilidade está intimamente relacionada a um agir consistente, *vis-à-vis* nossas ações públicas, interações e opiniões, cuja qualidade estaria comprometida pelo encorajamento, exercício e cultivo de um *ethos* público, da capacidade de sentir satisfação com aquilo que interessa apensar em sociedade. No vocabulário de uma ética arendtiana não cabe a distinção clássica entre a publicidade de nossos atos e a privacidade de nossas intenções. O critério final de uma ética da responsabilidade é *quem* somos na visibilidade do espaço público. (...) O fundamental para uma práxis ética que só se revela no mundo das aparências é como cada um se singulariza por meio de seus atos e palavras, de modo a atrelar singularidade e responsabilidade. Em certo sentido, uma ética da responsabilidade é uma ética da aparência. (ASSY, In: Responsabilidade e Julgamento, 2003, p. 52–53)

Ora, a noção de vontade em Arendt parece ser um guia bastante linear de seu pensamento moral. A vontade como única faculdade da liberdade. O que nos leva a questionar se sua ética da responsabilidade não iria novamente por um caminho solipsista. A esse respeito devo destacar que uma ética que se coloca no espaço público necessariamente tem um compromisso com a “aparência”. O que, de certa maneira, também ressalta um nível de responsabilidade daquele que “aparece”, pois este só se revela no domínio da ação. Viver seria o “estar entre homens” (ARENDRT, 2000). E na demanda do público, a responsabilidade é inevitável.

Pode parecer pueril a primeira vista, mas a vida como princípio ético apresenta-se como certa “novidade” à tradição filosófica. Para Arendt, o primeiro a tratar da questão seria Nietzsche, para o qual os valores teriam a possibilidade de troca constante. Nos termos da filósofa:

... mas estabelecer a vida como o bem mais elevado é realmente, no que diz respeito à ética, uma pressuposição cuja verdade pode ser questionada, porque toda ética, cristão ou não cristã, pressupõe que a vida *não* é o bem mais elevado para os homens mortais, e que na vida há sempre algo mais em jogo do que a manutenção e a procriação de organismos vivos individuais. Pressupõe que aquilo que está em jogo pode ser algo muito diferente; pode ser a grandeza e a fama como na Grécia pré-socrática; pode ser a permanência da cidade como na virtude romana; pode ser a saúde da alma nesta vida ou a salvação da alma na vida após a morte; pode ser a liberdade ou a justiça, ou muitas outras dessas coisas (ARENDRT, 2003, p. 114–115)

O movimento arendtiano, então, percorre o possível caminho: sendo a vida o fundamento da moralidade; o ato de viver é o ato de estar entre homens; conseqüentemente o “viver bem” ou agir com uma ética de tais pressupostos demanda uma necessária responsabilidade.

É nesse local, público, que a completude do Tu, da relação dialógica, se realiza. Aceita-se o Outro na sua totalidade, pois este também afeta a identidade do Eu, como já destacado em capítulo anterior.

Em Lévinas, a responsabilidade surge como uma prestação de contas diante daquele que nos confiou algo:

A responsabilidade pressupõe alguém que se dirige a mim de uma forma primária, isto é, de um âmbito independente de mim mesmo, e a quem eu devo prestar contas. Ela se dirige a mim a respeito de algo que me confiou e de cuja tutela estou incumbido. Ele se dirige a mim no âmago da sua confiança e eu respondo na minha lealdade ou recuso-me a responder na minha deslealdade ou então, tendo caído eu na deslealdade, me liberto à força pela lealdade da resposta. Eis a realidade da responsabilidade: prestar contas daquilo que nos foi confiado, diante daquele que no-lo confiou, que lealdade e deslealdade venham à luz do dia, mas não ambas com o mesmo direito, já que precisamente agora permite-se à lealdade renascida dominar a deslealdade. Lá onde nenhuma reivindicação primária pode me tocar, pois tudo é “Minha propriedade”, a responsabilidade tornou-se um fantasma. Todavia, dissolve-se com isto, ao mesmo tempo, o caráter de reciprocidade da vida. Quem cessa de dar a resposta, cessa de ouvir a palavra. (LEVINAS, 1980, p. 84–85)

Esse “algo” seria a própria presença, ou o rosto, como nos diz o jargão levinasiano. O rosto é a apresentação de significado do Outro perante o Eu (LÉVINAS, 2014). A responsabilidade seria sempre gratuita, inalienável e necessária. Isso pois a apresentação de significado do Outro perante mim é também inevitavelmente necessária. A responsabilidade, nesse sentido, seria a resposta a um apelo do Outro. Um apelo passivo, destaque-se. É a força do rosto, a presença que se manifesta, que apela à necessária responsabilidade.

A análise de Lévinas quanto à ação ética nos leva a crer que, tal qual Arendt, o âmbito público é absolutamente necessário para a identificação de uma responsabilização mútua. As demandas por justiça, as validações de saberes, os conflitos sociais, todos estão no âmbito de um “entre”, nesse espaço entre humanos. Não se trata de conhecer o Outro, mas de entender a relação.

Faço uma pequena digressão a um aspecto de lógica modal que pode nos ajudar a entender as questões de não-acessibilidade ao Outro. Uma relação de equivalência⁴⁷, que definirá conseqüentemente, uma relação de acessibilidade entre mundos possíveis, só ocorre quando se estão presentes três propriedades: reflexividade, simetria e transitividade. O que isso quer dizer? Os mundos possíveis do binômio Eu-Outro contém reflexividade, simetria (todos por uma confirmação intersubjetiva), porém são impassíveis de transitividade. Ou seja, não é possível que uma propriedade do Eu esteja necessariamente no Outro, de forma transitiva, o que torna a acessibilidade entre os mundos prejudicada. De igual maneira, a simetria termina por não existir, conforme já discutido no capítulo primeiro. Isso confirma aquilo que Lévinas critica em Buber, conforme nos traz Graziano Ripanti:

A relação Eu-Tu, no entanto, não é a mesma que entre o Mesmo e o Outro: no primeiro domina a reciprocidade e no segundo a dissimetria, pela qual o outro é infinitamente outro e pela sua grandeza supera o eu. O Eu-Tu de Buber não é originário, nem pode constituir o ético: “como é possível manter a especificidade do Eu-Tu inter-humano sem o sentido ético da responsabilidade? Como reivindicar um sentido ético sem colocar em discussão a reciprocidade sobre a qual insiste Buber? A dimensão ética por acaso não começa quando o Eu percebe o Tu acima de Si?” Na verdade, essas perguntas são uma crítica à reciprocidade: dizer tu ao outro implica ser também o outro um eu e que a ele possa dizer tu. Isso conduz a uma lógica que vai coincidir com a relação comercial, excluindo a generosidade ou a gratuidade: a ética da responsabilidade que leva a ser responsável até pela responsabilidade do outro, não pode fundar-se sobre a equivalência dos termos em relação. (LÉVINAS, 2014, p. 9–10)

Aquilo que Lévinas quer nos fazer refletir com a noção de responsabilidade em um âmbito público traduz, em certa medida, uma responsabilidade sobre um Outro que está assimetricamente colocado. O Outro levinasiano se apresenta sempre como alguém a quem devo uma certa “tutela”. A reciprocidade não é necessária para a responsabilidade. Esse ponto é central. A responsabilidade é sobre, inclusive e principalmente, aquilo que não fiz (LÉVINAS, 2007, p. 79). A reciprocidade é questão do Outro.

Em uma de suas entrevistas, Philippe Nemo, questiona Lévinas quanto a uma consequência dessa responsabilidade irrestrita que vem à tona tão logo é

⁴⁷ Aqui faço referência um sistema normal (semântica de Kripke), em especial a um sistema mais desenvolvido (fechado) como o S5.

pronunciada: se sou responsável completamente pelo Outro aquilo que o outro não faz, mas deve fazer é também minha culpa? (LÉVINAS, 2007, p. 82). Ao que o filósofo responde com uma abordagem de um reducionismo ao individual. É nesse ponto que deve-se voltar o olhar à confusão da relação entre Eu-Outro em nível individual e coletivo. Em nível individual, a responsabilização é relevante. No entanto, Lévinas trata o problema somente em nível individual. Quando se trata de uma questão de justiça, ele envolve essa nova categoria que chama de Terceiro. Que nada mais é do que aquilo que coloco como uma relação entre indivíduo-grupo. A dualidade indivíduo-indivíduo não é suficiente para uma prática ética efetiva. Conforme nos traz à reflexão Pivatto:

Com efeito, o tema Justiça recebe significado pertinente, quando aplicado à relação com o Terceiro. Por que existe o Terceiro? Precisamente porque a relação de Responsabilidade começa e acaba na dualidade e porque exclui a reciprocidade. Mas o Outro que está ao lado não merece igualmente atenção, não haverá Ética para ele? Ficaria ele excluído do sentido ético? Não se criaria uma sociedade contrastante e injusta? (PIVATTO, 2003, p. 85)

Para que seja possível o diálogo entre Arendt e Lévinas destaco novamente essa confusão que usualmente se faz quando se trata do tema da alteridade. A relação em nível individual tem nuances e demandas que o nível grupal não o tem e vice-versa.

Como dito por Lévinas, o “meu próximo”, ou o “meu povo” já é um Terceiro e também um Outro para os quais o Eu também tem uma demanda de responsabilidade e para eles, há uma reclamação de justiça (LÉVINAS, 2007, p. 82). De forma geral, parece, nesse momento, que a assunção do termo responsabilidade em Lévinas transformou-se em um vazio de significação ou, mais uma vez, em um contrônimo. No seguinte sentido: sou responsável pelo Outro, ao Outro que me fere sou responsável, ao Outro que fere um Terceiro tenho responsabilidade pelo Terceiro e demando justiça por ele. O problema ético permanece ou se agrava. Mais uma vez destaco o comentário de Pivatto:

A relação de Justiça, com a entrada do Terceiro, introduz um fator desregulador na relação de Alteridade, matriz da Ética. Nessa, era privilegiada a univocidade de sentido - um-para-outro - com sua incomensurabilidade, exterioridade, anarquia. Agora, a relação ética exige comparação, co-existência, reunião, produção de consenso

simétrico e igualitário em torno da Justiça. Pode-se dizer que O espaço-tempo ético originário sofre uma curvatura, uma inflexão em que a assimetria pode traduzir-se, em relações de reciprocidade, a altura em igualdade, a unicidade de sentido, em partilha de Responsabilidade. Direito e Estado começaram a ter sentido para assegurar Justiça e equidade. (PIVATTO, 2003, p. 86–87)

Que isso quer dizer, afinal? Que a responsabilidade irrestrita e necessária para com o Outro se mantém, mas o Outro a que faz-se referência está intrincado em um sistema que descreve quais são suas demandas. A violência do rosto advém da arena do conflito e do encontro. Conhecer o Outro é encontra-lo. Encontrar este Terceiro é observar no âmbito público a carência e necessidade que o Rosto traz. A “condição” é importante.

A consequência a que se faz referência nesta seção é esta: o Outro me demanda ação, pois a responsabilidade que tenho para com ele é necessária e ativa. O meu re-conhecimento – o ato de conhecer de forma distinta - contínuo é também um ato de solidária responsabilidade, ainda que variáveis responsabilidades, para com essa alteridade.

Arendt tem o problema concreto do genocídio da Alemanha nazista em mente. Sendo assim, seu questionamento sobre responsabilidade pessoal está sempre em confronto com esse evento em particular. Buscar uma responsabilização é também entender que atribuir culpa a toda uma nação significa também não culpar ninguém (ARENDR, 2003, p. 214). Nesse sentido, entender uma ética que perpassa uma nação não significa atribuir-lhe valor positivo. Qual seria a diferença entre um genocídio legalmente aceitável e um que não o seja? Uma responsabilidade universal não só legitima uma anistia de culpa como não consegue enxergar o problema mais grave: a demanda que oito milhões de pessoas fizeram. Não à toa a argumentação de que não há responsabilidade por parte dos países colonizadores para com os povos originários vai pelo mesmo caminho: era o *Zeitgeist* inevitável. Todos eram culpados. Não só isso, ainda se demanda uma chamada ao anacronismo, como se fosse impossível ao violador ser ouvinte da demanda do Outro em épocas distintas.

Em Lévinas a responsabilidade parece ser uma ação que nos é exigida de forma prévia a um ato, enquanto que em Arendt a responsabilidade se confunde com responsabilização, com atribuição de culpa em um julgamento. No primeiro, a ação é prévia, na segunda é posterior.

Em Arendt a questão da responsabilidade é relevante para que se possa atribuir também culpa. Uma de suas máximas advém da noção de que atribuir culpa a todos é também atribuir culpa a ninguém. Não creio que isso seja uma contradição quando confrontado com a responsabilidade irrestrita pelo outro levinasiano. O que Arendt quer nos dizer trata-se de um argumento que tergiversa a responsabilidade, um argumento que buscava uma espécie de anistia moral frente à imoralidade cometida no período. A medida que todos são responsáveis não há que se falar em justiça, pois todos estariam igualmente errados e condenar a todos seria uma vitória pírrica, completamente irrealizável.

De tal forma, se em um primeiro momento, Lévinas nos justifica como que a responsabilidade é um problema de todos, posteriormente Arendt nos lembra que o “espírito de nosso tempo” não pode ser motivo ético para a não-responsabilização.

O que quero colocar com esse ponto é justamente o abismo entre o que destaquei como sendo uma ética de nosso tempo, uma espécie de ética da indiferença e como essa noção atrelada ao pensamento popular não nos permite deixar de responsabilizar aqueles que são violadores da responsabilidade que o Outro nos coloca.

Ter a alteridade como fundamento é entender dois pontos absolutamente relevantes: (i) a responsabilidade para com o Outro que demanda é inevitável e necessária; (ii) a demanda advém da dialogicidade, ou seja, deve-se re-conhecer a demanda do Outro.

5. FUNDAMENTOS MÚLTIPLOS E PERMEÁVEIS

A conclusão da presente dissertação está encaminhada por um caminho não completamente pavimentado. Entretanto, pensar o sujeito de direitos antes do alicerce em si é um caminho que pode evitar desvios na fundamentação tanto do discurso quanto da prática efetiva de ações voltadas à garantia de direitos humanos.

O movimento duplo do uso reiterado de dignidade ou empatia com significado cada vez mais vazio; assim como o uso de determinados fundamentos tão complexos que terminam por pouco acrescentar a uma prática ética ou jurídica nos traz o questionamento constante das motivações, para se falar ainda hoje em fundamentos ou em condições fundantes. Ou seja, parece que o uso tanto do alicerce oco quanto do obscuro termina por construir o mesmo edifício.

O que se pretendeu com esse trabalho foi demonstrar, em primeiro lugar, o problema ético que reside nas categorizações que excluem direitos de determinados grupos. É um problema enquanto situação que se apresenta em determinado contexto. Trata-se de uma ética descritiva bem situada, mas que pode ser entendida como análise não necessariamente universal, mas de aplicação ampla. Trata-se de uma explicitação de uma comunidade de singularidades.

O giro do pólo Eu para o pólo Outro ocorre de uma maneira progressiva e espiral. O diferente apresenta-se como aquele que também identifica o Eu. É a partir da referência do Outro, ainda em nível individual que se criam os grupos. O nível grupo de identificação é fundado a partir das diferenças que são superadas em detrimento de alguns elementos de identificação.

Um exemplo disso é, inclusive, a referência quase que inevitável e incontornável à noção de genocídio. Ora, todos os elementos de extermínio vêm sendo praticados com uma ética construída para ser aceitável. A despeito disso, a repercussão gerada pelo genocídio realizado pelo regime nazista e o genocídio indígena, para ficar nessa comparação, é uma expressiva demonstração de como, ainda assim, há uma diferença maciça entre grupos. A grande transgressão do movimento do Terceiro Reich foi realizar em solo europeu o que já era praticado historicamente em outros grupos ao redor do mundo.

Esses elementos de identificação e, conseqüentemente, os de diferenciação são aqueles que vão definir as situações-limite entre grupos e grupos. Sendo assim,

as relações em nível individual são distintas das grupais. Essa distinção é relevante em qualquer análise que se faz do tema da outridade.

Ainda nesse ínterim, uma ética que refaz esse caminho da categorização continuamente tende a referendar elementos como, por exemplo, o da cidadania lúdica. O referido termo, cunhado por Jurema Batista, vereadora do município do Rio de Janeiro (NASCIMENTO, 2008) nos traz esse conceito, especificamente para a comunidade negra brasileira. A cidadania lúdica seria uma espécie de concessão de sucesso aos negros somente em determinadas áreas: esporte, música, dentre outros. O negro é visto como um grupo que têm direitos a partir de seu “lugar”. Toda essa ação é legitimada por uma ética que age por intermédio de uma categorização. Deve-se perceber que não se trata simplesmente de diminuir direitos, mas também de não percebê-los como passíveis de concessão.

Essa primeira parte da reflexão tem como objetivo trazer um questionamento acerca da efetividade de se falar em fundamentos ainda hoje. Seriam os direitos humanos elementos de uma abstração tamanha que se transformariam em conceitos e ações completamente inexecutáveis? Seriam direitos fadados à margem? É possível sair do “sem parte dos direitos” a “ter direitos”? (MBEMBE, 2014, p. 294). Ou ainda, conforme nos destaca Hannah Arendt, é possível desvincular direitos civis de direitos humanos, como historicamente foi colocado? (ARENDR, 2016, p. 398–399)

Ter um olhar no horizonte de que há uma ética que legitima as exclusões de direitos; entender como ela funciona e observar essas situações-limite que terminam por explicitar a diferenciação; é a partir daí que podemos fazer uma crítica ou buscar um fundamento para a efetividade da aplicação de direitos humanos.

Nesse sentido, a reflexão segue e perpassa alguns fundamentos comuns e recorrentes nessa área, quais sejam: a dignidade da pessoa humana, a empatia e a alteridade. São elementos utilizados com frequência que terminam por ficar nesse movimento de inflação, que ao tentar tudo abarcar, significam pouco.

A dignidade da pessoa humana é elemento recorrente e que, historicamente, teve uma transformação completa de sentido. A dignidade restringia acesso a direitos, transformou-se, no entanto, em elemento que garante universalidade de direitos. Considerando essa ética descritiva relatada no primeiro momento é possível perceber que não houve reinterpretação no fundamento, mas sim uma mera mudança de foco. A “pessoa humana” que tem sua dignidade garantida continua se limitando a

determinados grupos. Ou seja, trocou-se a dignidade como elemento limitante e os limites de aplicação recaíram sobre o compromisso ontológico. A situação se agravou.

As críticas colocadas quanto à dignidade seguem pela via de uma crítica à construção individualista do conceito. Especialmente a partir da noção de autonomia kantiana. A dignidade, expressa através de elementos como o respeito, termina por parecer uma concessão. A dignidade vista a partir de uma individualidade elimina a voz do Outro ou pelo menos silencia as diferenças.

A empatia, presente na maioria dos discursos de garantia de direitos, é um elemento ainda mais cruel e aparentemente inócuo.

Apresentei três objeções.

A primeira diz respeito à impossibilidade de acesso ao Outro. O famoso “colocar-se” no lugar do Outro, não somente impossível, como quando se realiza termina por silenciar aquele a quem pretensamente pretendia-se dar a voz.

A segunda objeção à empatia diz respeito a nossa identificação afetiva com quem mais nos identificamos previamente. Sendo assim, dizer-se empático frente a toda a humanidade é tarefa completamente inexecutável. Isso também como consequência de sermos seres que não conseguem acessar um ao Outro por completo.

Por fim, e como corolário das duas objeções anteriores, a empatia é também criada. A História, enquanto elemento hegemônico, conforme nos critica Benjamin, é um relato de vencedores, geralmente. Faço a ressalva do “geralmente” pelas novas historiografias que se constroem em resistência. No entanto, há uma identificação expressiva com o vencedor. A empatia seria, então, um elemento construído a partir do ponto de vista do vencedor. Haverá usualmente a tendência de se identificar e de se colocar no lugar daquele que tem sucesso do que na outra esquina do binômio.

As consequências de utilização da empatia são absolutamente presentes. Há uma efetividade da violência completamente garantida quando se usa esse fundamento. Quando tenta-se entender os elementos afetivos que o outro sentirá sabe-se melhor quais serão suas fraquezas e a violência poderá ser mais efetiva.

O corporativismo nada mais é do que a empatia na forma mais pura. Só se defende aquele que está em determinado grupo a que pertencço porque entendo que “um dia poderá ser comigo”. Não é possível ser empático com todos, esse aparente truísmo foi o que tentei refletir nesse momento do texto.

As críticas levantadas aos dois conceitos não querem dizer que tudo pode ser jogado fora. Há uma constante busca desses elementos, em vias positivas, no discurso e na luta diária de diversos grupos. Deve-se entender, a despeito disso, que são elementos não universais. O que se pretende é ressaltar que os fundamentos devem ser múltiplos e permeáveis.

Ao se falar sobre um genocídio, utilizar o elemento de identificação afetiva não é reprovável. Entretanto, é elemento que pode não ser efetivo, pois a identificação afetiva não é universal.

A última parte dessa reflexão sugere a alteridade como fundamento. Alteridade entendida como a vocalização, em primeiro lugar, e mais importante ainda, a audição do que o Outro tem a dizer. Não se trata somente de permitir ou conceder a fala, mas também de ouvir e tentar uma aproximação de entendimento de outra epistemologia, de outra vivência, de outra cosmovisão. O Outro nos demanda responsabilidade, é esse o ponto desse elemento fundante.

O debate tende a resvalar também naqueles que utilizam os fundamentos de direitos humanos como prática efetiva de sua atividade. O operador de direito, seja na função de legislador, juiz, promotor, defensor entre outros, ao entender que a voz do Outro é mais relevante e fundamental do que o exercício de sua própria empatia permite que a violência do silenciamento “tutelado” não se perpetue. Parece-me que, ao fim da observação e reflexão, alguns fundamentos para garantia de direitos são, na realidade, uma espécie de concessão por parte de um agente tutelar.

Construir direitos humanos é um processo de responsabilidade pelo Outro, mas não de responsabilidade tutelar. Buscar alicerces é entender que as relações Eu-Outro são intrincadas pela inacessibilidade, mas que essa distância pode ser diminuída no olhar para a alteridade e principalmente ouvir o que o Outro demanda.

Fundamentos múltiplos e permeáveis é o que o conjunto de singularidades de nosso espaço e de nossa época exigem. Fugir da violência da pretensão universal é encontrar espaço para que a construção da luta pela efetividade de direitos humanos seja, em sua base, libertadora.

Com isso quer-se dizer que a autonomia pretendida no início histórico dessa noção moderna de direitos humanos deve avançar para além da individualidade, da tutela e da concessão.

Uma ética que se baseia, em primeiro lugar, no Outro. Um fundamento que visualiza o mundo como múltiplo. E, por fim, uma epistemologia que faz um agregamento crítico em sua permeabilidade. Esses são os elementos para um avanço efetivo na prática de direitos humanos.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEM, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEM, G. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.
- ALESSI, G. “Alguns promotores apoiam o extermínio de “indesejáveis””. **El País Brasil**, 9 fev. 2016.
- ALVES, F. B. **Do corpo político à política do corpo: a violência sexual como prática de exclusão da diferença no genocídio ruandês de 1994**. [s.l.] PUC - Rio, 2011.
- ARAÚJO, M. A. DE. **Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico - repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural**. [s.l.] Universidade de Brasília, 2007.
- ARENDT, H. **A vida do espírito**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. [s.l.] Companhia das Letras, 2003.
- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDT, H. **As origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1990.
- BENJAMIN, W. **As teses sobre o conceito de história**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1985.
- BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. [s.l.] Editora 34, 2011.
- BLOOM, P. Against Empathy. **Boston Review**, 2014.
- BLOOM, P. **Against Empathy**. Londres: Harper Collins, 2016.
- BOBBIO, N. **El tiempo de los derechos**. Madrid: Editorial Sistema, 1990.
- BRAVO, G. P. Campo de extermínio(s): o “muçulmano” como paradigma da vida nua. **Revista do LEVS UNESP/Marília**, v. 11, n. Maio, 2013.
- BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2007.
- BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo, SP: Centauro, 2015.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1990.
- BUTLER, J. **Relatar a si mesmo - crítica da violência ética**. São Paulo, SP: Autêntica, 2015.
- CARNEIRO, A. S. **A Construção do outro como não-ser como fundamento do**

- ser. [s.l.] Universidade de São Paulo - USP, 2005.
- CASTRO, A. **Outrofobia**. São Paulo: Publisher Brasil, 2015.
- CCDC/UFBA. **A construção da violência na televisão da Bahia**. Salvador: [s.n.]. Disponível em: <<http://cipo.org.br/admin/view/common/file/media/57.pdf>>.
- COSTA, M. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: Editora UNICAMP, 2008.
- DUSSEL, E. **1492: O enconchimento do outro**. São Paulo, SP: Vozes, 1993.
- FLORES, J. H. La complejidad de los derechos humanos: bases teóricas para una definición crítica. **Jura Gentium**, 2007.
- FLORES, J. H. **La reinvencción de los derechos humanos**. [s.l.] Atrapasuenos, 2008.
- FLORES, J. H. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- GALLARDO, H. **Teoria Crítica - Matriz e Possibilidades de Direitos Humanos**. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2013.
- GARCÍA, E. F. **Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita**. Madrid: Dykinson, 2001.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIRARD, R. **Violence and the Sacred**. Londres: John Hopkins University Press, 1977.
- HABERMAS, J. El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. **Dianoia**, v. 55, n. 64, p. 3–25, 2010.
- HEBECHE, L. Considerações sobre Agambem. **Ethic@**, v. 11, n. 3, p. 329–354, 2012.
- HEIDDEGER, M. **Ser e Tempo**. Campinas: Unicamp, 2012.
- HEIDEGGER, M. **Seminário de Zollikon**. Cidade do México: Herder, 2013.
- HOLANDA, M. A. F. **Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos**. [s.l.] Universidade de Brasília, 2015.
- HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos**. São Paulo, SP: [s.n.].
- LAFER, C. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 30, p. 55–60, 1997.
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 130.
- LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

- LÉVINAS, E. **Entre Nós - Ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- LÉVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LÉVINAS, E. **Humanismo do Outro Homem**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- LÉVINAS, E. **Violência do Rosto**. 1. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2014.
- LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2007.
- MADEIRA, R. **[Tele]visões: violência, criminalidade e insegurança nos programas policiais do Ceará**. Fortaleza: FCDH/Cedeca, 2011.
- MBEMBE, A. **Necropolítica & Sobre el gobierno privado indirecto**. [s.l.] Melusina, 2006.
- MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MILOVIC, M. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Unijuí, 2004.
- MIRANDA, J. V. A. **Infinito e Alteridade em Lévinas**. Disponível em: <<http://www.netmundi.org/home/wp-content/uploads/2015/06/Infinito-e-Alteridade-em-Levinas.pdf>>. Acesso em: 2 fev. 2017.
- MORA, F. **El ser y el sentido**. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- NASCIMENTO, W. F. DO. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Revista Padê**, v. 1, n. 1/2, p. 1–19, 2009.
- NASCIMENTO, W. F. DO; MARTORELL, L. B. A bioética de intervenção em contextos descoloniais. **Revista Bioética**, v. 21, n. 3, p. 423–431, 2013.
- NASCIMENTO, E. L. (org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo, SP: Selo Negro Edições, 2008
- ONFRAY, M. **El sueño de Eichmann**. [s.l.] Gedisa, 2009.
- ORTEGA Y GASSET, J. **Meditações do Quixote**. São Paulo, SP: Iberoamericana, 1967.
- OSAMU, N. Anthropos and humanitas: two western concepts of “human being”. In: SAKAI, N. (Ed.). . **Translation, biopolitics, colonial difference**. Hong Kong: [s.n.].
- PASSOS, H. M. **O movimento da constituição da subjetividade deve considerar duas questões importantes: que o sujeito não retorna a si Mesmo e que ele abre-se para alteridade sem objetivá-la, sem destruí-la**. [s.l.] Universidade de São Paulo - USP, 2012.
- PIVATTO, P. Responsabilidade e Justiça em Lévinas. **Perspectiva Filosófica**, v. 10, n. 19, 2003.
- PYRRHO, M.; CORNELLI, G.; GARRAFA, V. Dignidad humana. Reconocimiento y operacionalización del concepto. **Acta Bioethica**, v. 15, n. 1, p. 65–69, 2009.
- QUIJANO, A. Que tal raza. **Alai**, v. 1, n. 1, 1998.
- RAI, T. How could they? **Aeon**, jun. 2015.

- RAWLS, J. The Law of Peoples. **Critical Inquiry**, p. 33, 1993.
- RAZ, J. Human Rights Without Foundations. **University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series**, n. 14, p. 21, 2007.
- SAID, E. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SÁNCHEZ BOTERO, E. Mucho derecho y poca antropología: el impacto negativo, en sociedades étnicas, del derecho globalizado. 2016.
- SEBBAH, F.-D. **Figuras do Saber - Lévinas**. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2009.
- SEGATO, R. Antropologia e Direitos Humanos. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 207–236, 2006.
- SEGATO, R. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Direito.UnB**, v. 1, n. 1, 2014.
- SINGER, P. **The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty**. [s.l.] Random House, 2009.
- SINGER, P. **The Life You Can Save**. New York: Random House, 2010.
- SOMBRA, L. Identidade dos Sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor. **Revista Sísifo**, 2015.
- SOUSA SANTOS, B. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.
- SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STANTON, G. **The 8 Stages of Genocide**. Disponível em: <<http://www.genocidewatch.org/images/8StagesBriefingpaper.pdf>>. Acesso em: 2 mar. 2016.
- STUEBER, K. Empathy. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, v. Spring, 2017.
- THE AVALON PROJECT. **Program of the National Socialist German Workers' Party**. Disponível em: <<http://avalon.law.yale.edu/imt/nsdappro.asp>>. Acesso em: 12 dez. 2016.
- THIRY-CHERQUES, H. R. Baudrillard: trabalho e hiper-realidade. **RAE electron**, v. 9, n. 1, 2010.
- TODOROV, T. **A conquista da América**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2014.
- ZIZEK, S. **Lacanian Ink**. Disponível em: <<http://www.lacan.com/frameXX6>>. Acesso em: 3 jan. 2017.
- ZIZEK, S. **A visão em paralaxe**. [s.l.: s.n.].