

DIREITOS HUMANOS, DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A QUESTÃO DOS APÁTRIDAS: DA IDENTIDADE À DIFERENÇA*

JOSÉ CARLOS MOREIRA DA SILVA FILHO* *

GUSTAVO OLIVEIRA DE LIMA PEREIRA* **

Resumo:

O problema dos apátridas revela a crise de sentido que atravessa as relações humanas na modernidade. Consta-se a insuficiência do argumento da dignidade da pessoa humana, que em sua dimensão abstrata e nos moldes das declarações de direitos, já não comporta mais a complexidade revelada pelos abalos estruturais do mundo moderno. A questão dos apátridas, desde a leitura de Hannah Arendt, bem ilustra esse aspecto. Por outro lado, o culto dos ideais de pureza sugeridos pela idéia de Estado-Nação evidencia uma noção extremada de identidade que não compactua com o reconhecimento da diferença, este sim considerado aqui como nova alternativa para os impasses provenientes da interculturalidade.

Palavras-chave:

Direitos Humanos – Dignidade da Pessoa Humana – Apátridas Identidade – Diferença – Interculturalismo.

Abstract:

The issue concerning the stateless person reveals the crisis of meaning which crosses over the human relationships in modernity. It's noticed the insufficiency of the argument of the human being's dignity, in its abstract dimension and shaped as the declarations of rights, can no longer contain the complexity revealed by the structural changes of the modern world. The question of the stateless person,

* Este artigo, escrito a quatro mãos por orientador e orientando, insere-se no projeto de pesquisa "Pessoa Humana e Sujeito de Direito nas Relações Jurídico-Privadas: identidade e alteridade", coordenado pelo Prof. Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho e financiado pela UNISINOS.

** Doutor em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná - UFPR; Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC; Bacharel em Direito pela Universidade de Brasília - UnB; Professor do Programa de Pós-graduação em Direito e da Graduação em Direito da UNISINOS; Conselheiro da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça.

*** Mestrando em Direito Público pela UNISINOS, Bolsista da CAPES, Especialista em Ciências Penais pela PUCRS, Participante do Grupo de Pesquisa "Direito e Relações Sociais" e do Grupo "Prismas do Direito Civil Constitucional".

since the Hannah Arendt readings, well illustrates this aspect. On other hand, the cult to the purity ideals suggested by the idea of a Nation – State shows one extreme notion of identity which does not agree with the recognition of the difference, being the latter considered here as new alternative for the deadlocks that have risen from the interculturality (movement).

Key – words:

Human rights - Dignity of person - Stateless person - Identity – Difference – Interculturality.

INTRODUÇÃO

A crise da efetividade dos direitos humanos, refletida pela dimensão apropriativa do olhar objetificante que se tem em relação ao outro, deságua na intolerância humana para com as diferenças. A grande inquietação aqui descrita está no impasse que constantemente se revela: a humanidade parece ter desistido dos direitos humanos; tolera-se o intolerável, suporta-se o insuportável em nome da consagração dos ideais monádicos de seres fechados em si mesmos, submersos em discursos ególatras de intencionalidades meramente contratantes.

O recorte ao qual este texto se propõe está na questão dos apátridas e o encobrimento de seus direitos humanos, tão bem explorado pela profundidade de Hannah Arendt, na obra *Origens do totalitarismo*, escrita em 1951, nos meandros do problema. Tal entrave, definitivamente, não faz parte do passado, e por isso uma reflexão nessa direção se revela pertinente. Apesar de os discursos humanitários, aparentemente, seduzirem apenas alguns poucos homens de boa vontade, ainda se acredita em uma ruptura da racionalidade totalizante.

I – OS APÁTRIDAS E O VAZIO DE SER. O OUTRO E (É) O NADA

Evite fazer coisas com as quais não poderás conviver.

Hannah Arendt¹

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim, desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadivável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.

Giorgio Agamben²

Como ponto de partida, analisaremos o consagrado texto de Hannah Arendt problematizando a questão do declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. A autora relata o surgimento da condição mundana de inúmeros grupos de pessoas que passaram a ser caracterizadas como “minorias”, perante o resultado de entraves etno-políticos das guerras mundiais do século XX. O contínuo estado de instabilidade que demarcava o âmbito de uma Europa sempre a beira da destruição em massa resulta na migração de diversos grupos humanos, que, na esperança de consolidar suas liberdades de expressão ou simplesmente a permanência de suas vidas, abandonavam seus países de origem. Isso determinou um destino insólito: além de não terem mais lares, agora já não tinham mais direitos humanos, ou qualquer outro direito³.

¹ ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: perspectiva, 1973. p. 61.

² AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 141.

³ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo* - anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das letras, 1990. p. 300.

As tentativas de estabelecer a homogeneidade de uma população perante determinado território difundiram a criação da idéia de Estados-nações e tratados das minorias⁴. Mas, para Hannah Arendt, a possibilidade de criação de Estados-nações pelos métodos dos tratados de paz era uma pretensão absurda devido à diversidade populacional dos países europeus. Conseqüentemente, os povos que não receberam o *status* de Estado se tornaram minorias nacionais instituídas e consideravam tais tratados como um jogo arbitrário com a finalidade de estabelecer a relação entre senhores e servos⁵. Segundo Arendt “os representantes das grandes nações sabiam demasiado bem que as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas”⁶.

Entretanto, a instituição dos tratados simbolizou claramente a diferença entre cidadãos nacionais e minorias. Estas eram pessoas que necessitavam de uma lei de exceção por destoarem da identidade dominante, enquanto aqueles eram de fato cidadãos que contavam com a proteção completa das instituições legais⁷.

A diversidade entre culturas tornou-se algo tão comum neste período europeu que muitas vezes não era possível identificar a origem de determinada pessoa. Cunhou-se, assim, a rotulação de *displaced persons* (pessoas deslocadas) àqueles que estavam à margem da lei ordinária.

Segundo Arendt, a expressão “foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência”⁸. Mas essa perspectiva reconhecia ao menos o fato de que essas pessoas haviam perdido a proteção de seus governos e requeriam acordos internacionais para salvaguardar sua condição de cidadãos. O não reconhecimento da condição de apátrida abriu caminho para a repatriação forçada, ou seja: a deportação do refugiado político para seu país de origem. Em muitos casos esse país se negava a reconhecê-lo como cidadão, ou utilizava essa reintegração involuntária para castigar o refugiado⁹. Nem por um instante se pode notar o direito à hospitalidade perante estrangeiros, tão sonhado por Kant no seu projeto de paz perpétua¹⁰.

Todos esses problemas determinaram as falhas das tentativas de repatriação e naturalização. Assim sendo, mesmo reconhecida a impossibilidade de deportação de uma pessoa, por meio de tratados, na prática isso não impedia um Estado de expulsá-la de suas fronteiras limítrofes. Esse “homem sem Estado” – um legítimo “fora da lei” – era agora tido como uma anomalia que não adentrava na estrutura legislativa normal de nenhum país. Ele agora estava sujeito ao arbítrio da polícia, que não hesitava em cometer atos ilegais para diluir o número de indesejáveis no país. Confor-

⁴ Ibid., p. 303. Neste contexto, os tratados serviam para aglutinar vários povos em um único Estado, delimitando para alguns a condição de “povos estatais” e relegando outros à condição de minorias, que passariam então a ser regulados por leis especiais.

⁵ Ibid., p. 304.

⁶ Ibid., p. 306.

⁷ Eis como Hannah Arendt detecta esta discrepância: “Os discursos interpretativos sobre os tratados das ligas das nações [...] aceitavam como natural que a lei de um país não pudesse ser responsável por pessoas que insistiam numa nacionalização diferente. Confessavam assim – e logo tiveram oportunidade de demonstrá-lo na prática, com o surgimento dos povos sem Estado – que havia sido consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado. E o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei muito antes da afirmação de Hitler de que ‘o direito é aquilo que é bom para o povo alemão’” (Ibidem).

⁸ Ibid., p. 313.

⁹ Ibidem.

¹⁰ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989. p. 43. Cabe mencionar a profunda percepção de Jacques Derrida sobre o conceito de hospitalidade em Kant, em contraponto com a polêmica do pensador de Königsberg com Benjamim Constant sobre o não direito de mentir daquele que abriga outrem em sua casa aos matadores que perguntam por ele. Para Kant, o imperativo categórico é o imperativo da verdade sem qualquer previsão possível de mácula. Derrida anuncia a contradição dos dois institutos, pois se arrisca a entregar o hóspede à morte, mas não se arrisca a mentir. “Vale mais romper com o dever de hospitalidade do que romper com o dever absoluto da verdade, fundamento da humanidade e da sociedade humana em geral (...) do ponto de vista do direito, o hóspede, mesmo quando bem-recebido, é antes de tudo um estrangeiro, ele deve continuar estrangeiro” (DERRIDA, Jacques. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. p. 63).

me Arendt, “o Estado, insistindo em seu soberano direito de expulsão, era forçado, pela natureza ilegal da condição de apátrida, a cometer atos confessadamente ilegais”¹¹. O apátrida, sem direito a residência e ao trabalho, naturalmente, acabava tendo que subverter a lei para poder sobreviver. Os Estados, incapazes de promover uma lei eficaz para aqueles que haviam perdido a proteção do governo nacional originário, transferiram o problema para a polícia¹², que passava, pela primeira vez na Europa, a ter autoridade para agir por conta própria, dando vazão ao novo conceito de história estruturado por Walter Benjamin,¹³ e fortalecido por aquilo que chamou de estado de exceção permanente¹⁴.

A atualidade do tema se reflete nas atuais percepções estadunidenses que, usando o lema do combate ao terrorismo após o 11 de setembro, instituíram um regime no qual os direitos dos cidadãos encontram-se em permanente ameaça em nome da segurança nacional. Torna-se, assim, lícita uma construção argumentativa que fundamenta fora da lei algo para que se garanta a lei, ou seja, constrói-se a ficção jurídica do grau zero da lei¹⁵.

A aporia claramente se manifesta. Nas palavras de Giorgio Agambem: “mais do que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção”¹⁶.

Na questão dos apátridas do período das guerras mundiais, a criminalização da tentativa de sobrevivência de tais grupos acabou sendo a

primordial manifestação da indiferença para com a humanidade. O apátrida “estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime. Mais que isso, toda a hierarquia de valores existentes nos países civilizados era invertida nesse caso. Uma vez que ele constituía a anomalia não-prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso”¹⁷.

Aqui se observa a grande crise de sentido na qual submergiam os Direitos Humanos já naquele período. A forma mais indicada de melhorar a condição mundana de diversas pessoas era o cometimento de crimes. Quando pequenos furtos favorecem a posição legal de alguém, não precisamos temer em afirmar que esta pessoa está plenamente destituída de direitos humanos.

O crime estabelece, simbolicamente, um patamar de igualdade humana. Na qualidade de criminosa a pessoa não poderia ser tratada pior do que qualquer outra na mesma situação. Tal proposição nos direciona inevitavelmente a uma reflexão paradoxal: a única forma de ser reconhecido pela lei é se tornando um transgressor dela. Era reconhecido algum aspecto de cidadania a quem atentasse contra as leis da cidade. Durante o período de julgamento, o infrator apátrida estava protegido dos domínios arbitrários da polícia¹⁸.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão do século XVIII trouxe à boa parte da humanidade a ingênua percepção de que todas as leis se baseariam nas suas diretrizes, e que nenhuma lei especial seria necessária para

¹¹ ARENDT, *op.cit.*, p. 317.

¹² *Ibid.*, p. 321.

¹³ BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas - magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 226.

¹⁴ Hannah Arendt afirma que “quanto mais clara é a demonstração da sua incapacidade de tratar os apátridas como ‘pessoas legais’, e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente” (ARENDT, *op.cit.*, p. 324).

¹⁵ AGAMBEM, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 40-41.

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷ ARENDT, *op.cit.*, p. 319.

¹⁸ *Ibid.*, p. 320. Diz Arendt que o “mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refúgio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável” (*Ibidem*).

proteger pessoas ameaçadas por arbitrariedades estatais. Mas, a aporia já se instaura no limiar, pois no próprio título da declaração já está, implicitamente, instituída uma diferenciação, dando margem a uma interpretação que sugere a concepção de *homem* e a concepção de *cidadão* como sendo dissociadas. Não está claro se o intento da declaração seria o de estabelecer um sistema unitário, onde um termo está contido no outro, ou qual tipo de relação existe entre nascimento e nacionalidade¹⁹.

A humanidade, tendo muitas vezes sua imagem concebida como uma família de nações, finalmente agora se deparava com esta realidade, mas de forma avessa a qualquer ideal humanitário. Uma pessoa expulsa de uma comunidade encontrava-se expulsa de toda a família de nações²⁰. Ser expulso de um país era ser expulso do mundo. O ser-que-está-no-mundo passa a ser o ser-que-tangencia-o-mundo em suas arestas; o vazio de ser que preenche a crise de sentido da humanidade. É a redução do outro ao nada; o legítimo não-ser ontológico, tão oprimido por toda a história da filosofia ocidental, desde seu limiar, e que agora, de fato, pode ser concebido com tamanha substancialidade. O outro como nada, ganhando dimensões biopolíticas, é retratado por aquilo que Giorgio Agamben chamou de “vida matável”; “vida nua” ou seja: a vida do

*Homo sacer*²¹. Esses fatos históricos nada mais são do que a própria lógica instituída pelo ocidente, sem nenhuma contradição²². Nunca se verificou com tamanha clareza que o ser é o puro, o igual, o total; e que o não-ser é o híbrido, o diferente, o nada. Nas palavras do filósofo Ricardo Timm de Souza: “O que é o nazismo: a menos hipócrita das doutrinas [...] no holocausto, como na bomba atômica, o ser foi e o não ser não foi”²³.

A calamidade não está nos velhos problemas dos direitos humanos, ou seja, direito à vida, à liberdade de expressão, igualdade perante a lei ou qualquer espécie de direito específico; mas no fato de essas pessoas já não pertencerem a nenhuma comunidade. “Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”²⁴.

Nesse contexto, a única via de efetivação dos direitos humanos está na restauração ou no estabelecimento dos direitos nacionais. Isso contribui para que se entenda porque as pessoas se apegam tão desesperadamente à sua nacionalidade, uma vez que a perda desta implica em uma espécie de sublimação de proteções que a condição de nacionalidade garantia anteriormente²⁵.

¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer - o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 133. Para Agamben a relação política originária é demarcada pelo estado de exceção, no qual predomina, sem intermediações, o poder do soberano sobre a vida nua, despida de qualificativos jurídicos e institucionais. Quem está nesta zona está fora da lei, foi abandonado pela lei, não encontra identificação possível dentro das estruturas tradicionais do Estado Nação. Simbolicamente, a soberania da nação está demarcada pelas modernas declarações de direitos. Estas delimitam inicialmente o simples fato do nascimento como a fonte de todo o direito, logo em seguida demarcam a inscrição desta vida nua na pele do cidadão e, finalmente, atribuem a soberania à nação. A consequência dessa nova inscrição da soberania é que a vida nua só pode aparecer se ela estiver dissipada na figura do cidadão, caso contrário ela fica fora da nação, sem qualquer qualificação a não ser o seu próprio caráter biológico. O mero nascimento não é suficiente para que o homem seja titular efetivo dos direitos humanos, ele tem que ser cidadão. Eis a fissura entre nascimento e cidadania e as alternativas diante dela: enfrentá-la para incluir o simplesmente humano ou ocultá-la da visão através da eliminação de quem apenas nasce, mas não chega a ser cidadão. Frise-se, por fim, que não é apenas o apátrida que, contemporaneamente, está sujeito à zona de indistinção ou de mero nascimento, mas também os habitantes das periferias e favelas dos países subdesenvolvidos.

²⁰ *Ibid.*, p. 327.

²¹ Agamben esclarece que a expressão (“homem sacro”) indica “uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)” (AGAMBEN, *Homo sacer*, p.16).

²² SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação - sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 22.

²³ *Ibidem.*

²⁴ ARENDT, *op.cit.*, p. 329.

²⁵ *Ibid.*, p. 334.

Essa percepção revela o fracasso das concepções, sejam elas naturalistas ou racionalistas, que reverenciam os direitos humanos como sinal de uma suposta existência de um ser humano em si, domado pela sua essência, pois este homem puro, como vimos, perdeu todas as suas qualidades específicas e relacionais ao se tornar um meramente humano. “O conceito de direitos humanos (...) desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”²⁶. Esta afirmação confirma a insuficiência na qual, muitas vezes, a noção de dignidade da pessoa humana, tida em uma dimensão teórico-abstrata, naufraga. Ter a dignidade abstratamente reconhecida, sem que isso implique alguma inserção prática no universo das relações, acaba soando como um mero adorno retórico e uma saída tangencial para a profundidade do problema.

A questão dos apátridas e refugiados de guerra está longe de fazer parte do passado. Ela ainda atormenta as diretrizes humanitárias do cenário conflituoso mundial. A União Européia se apresenta marcada pela implementação de políticas restritivas à imigração laboral e à concessão de asilo político aos países que a integram. Em tempos de globalização, os governos acabam sofisti-

cando ainda mais a vigilância das fronteiras, os controles de identidade e os trabalhos clandestinos.

Ainda existem cerca de 10 milhões de refugiados nos arredores do mundo, por mais que se deva louvar e reconhecer o papel do ACNUR²⁷ na tarefa de assistência. A imigração constante, em virtude de conflitos, vem gerando, cada vez mais, um preocupante sentimento de *nacionalismo europeu*, que prontamente direciona o nosso pensar aos episódios etnocêntricos vivenciados no período das guerras mundiais, visto que, neste, o culto à identidade culminou na negação do reconhecimento e do respeito às culturas diferenciadas, alargando ainda mais os patamares de intolerância²⁸.

DIGRESSÃO: O ARGUMENTO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Aqui está o grande ponto da questão: falar em dignidade da pessoa humana acabou se tornando um belo discurso na filosofia moral e política, tão celebrado que virou lugar comum nos tratados internacionais e constituições. Há de se ir mais a fundo que isso²⁹. O esfacelamento do conceito de dignidade humana e suas retaliações e enxertos, submerso em neo-humanismos repletos de saudosismos, na verdade, na maior parte dos casos, ainda reproduz os discursos opressores de outrora. Tal conceito está fragilizado pelo seu uso trivializado, envolto em universalismos e igualitarismos que já não dão conta dos antago-

²⁶ Ibid., p. 333.

²⁷ Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. O ACNUR no seu ano de fundação (1951) contava com apenas 38 funcionários e hoje conta com cerca de 5 mil. Em 2003 o número de pessoas que perambulavam o mundo sem pátria era de 22 milhões, e em 2006 essa quantia baixou para 9,5 milhões, demonstrando a importância do papel da ONU neste entrave mundial. O ACNUR já assistiu cerca de 50 milhões de pessoas ao longo de sua atuação. Esses dados foram fornecidos em 2006 por Wellington Carneiro, representante do ACNUR no Brasil, em conferência na Universidade Federal do Rio Grande do Sul sobre a questão da ONU e os refugiados. Importante assinalar que o Brasil possui, desde 1997, com a edição da Lei nº 9.474/97, uma das legislações mais avançadas sobre o tema. Tal lei criou o CONARE – Comitê Nacional para os Refugiados, e que desde a sua criação tem sido conduzido de forma eficiente pela Coordenadoria-Geral ligada ao Ministério da Justiça e chefiada por Nara Conceição Nascimento Moreira da Silva. O Brasil tem tido um protagonismo estratégico sobre a questão nos inúmeros fóruns internacionais ocorridos a respeito do tema e tem abrigado um número razoável de refugiados em solo nacional, principalmente africanos, mas também palestinos, afegãos, colombianos, peruanos, kosovianos, entre outros. Sobre o tema, ver: CONARE; ACNUR Brasil. *O reconhecimento dos refugiados pelo Brasil* – comentários sobre decisões do CONARE. Brasília: CONARE; ACNUR Brasil, 2007 e ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Direitos Humanos e não-violência*. São Paulo: Atlas, 2001. p. 97-167.

²⁸ WINCKLER, Silvana. *A condição jurídica atual dos imigrantes no cenário internacional*. In *Origens do totalitarismo 50 anos depois*. AGUIAR, Odílio Alves (org.) Rio de Janeiro: Relume dumará, 2001, p. 119-120.

²⁹ Já se chamou atenção para isto em SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa humana e boa-fé objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELLA, Maria Cristina Cereser (orgs.). *Mitos e rupturas no direito civil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p.291-323.

nismos do panorama moderno. Neste ponto, são elucidativas as percepções de Heidegger³⁰, que afirma que o humanismo se funda em uma metafísica ou se transforma em um fundamento metafísico. Pensa-se o humano metafisicamente pela sentença universal que o considera um animal racional. Por mais que esta determinação não seja falsa, o digno de ser pensado está em sua própria condição anterior ao pensar, calcada no existir³¹, o que o faz ser enquanto existe³². Essa negação do humanismo não reverencia um suposto elogio à desumanidade ou à defesa de uma degradação da dignidade humana; muito pelo contrário. É necessário não se render a esta lógica³³. Segundo Heidegger: “Pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a humanidade do homem”³⁴.

Não se está aqui querendo neutralizar ou desconstruir as fundamentações que se baseiam na idéia de dignidade, mas sim demonstrar a sua insuficiência. Deve-se reestruturar esse fundamento para que se possa voltar a falar em dignidade de forma digna, ou seja, uma dignidade humana, ou uma visão humanista, que adentre de fato na crise (pois só adentrando na crise é que se pode sair dela). Uma dignidade que comporte o não-ser, o nada, o impuro, o sem pátria, o diferente. Só há dignidade reconhecida se está reconhecida a diferença; o direito de ser diferente. A dignidade do igual já não é mais satisfatória. A dignidade do igual é mantenedora da lógica da totalidade e do olhar do mesmo perante o outro³⁵.

II - ESTADO-NAÇÃO E PUREZA ÉTNICA

Ernest Cassirer nos conta que em 1840, Thomas Carlyle iniciou suas conferências tratando sobre o tema que cem anos mais tarde assumiria a centralidade na geopolítica mundial. Carlyle propunha o *mito do herói* para estabelecer a ordem e a submissão total dos cidadãos perante o seu Estado. O Estado-nação retomava a idéia que lembrava a autoridade divina da idade média, mas essa forma medieval de hierarquia era substituída por uma moderna forma de *herói-arquia*³⁶. Para ele não existia forma de coexistência em sociedade sem o desenvolvimento da idéia de heroísmo estatal e da identidade cultural como mecanismos de promoção da obediência passiva e da ordem³⁷. Muitos consideram as idéias de Carlyle como o gene principal dos regimes fascista e nazista do século XX, mas esta percepção não lhe faz justiça, uma vez que nunca admitiu em sua teoria do heroísmo do Estado o uso de mentiras como armas legítimas ou necessárias, ao contrário do nacional-socialismo alemão³⁸.

É com Arthur de Gobineau que o culto do herói evolui para o culto da raça. Uma de suas mais firmes convicções é a de que os seres humanos são subdivididos em raças com determinados graus de evolução e que apenas a raça branca tem vontade e o poder de edificar uma vida cultural plena³⁹. As raças negras e amarelas não têm energia própria e devem ser impulsionadas pelas raças superiores⁴⁰. Sua tese possuía uma dimensão argumentativa tão simplória que causa

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 37.

³¹ *Ibid.*, p. 38.

³² *Ibid.*, p. 49.

³³ Heidegger esclarece que “pensar contra a lógica não significa quebrar lança em favor do ilógico. Significa apenas repensar o *logos* e sua essência, que se manifestou nas origens do pensamento” (*Ibid.*, p.77). E, mais adiante, afirma que a “primeira lei do pensamento não são as regras da lógica” (*Ibid.*, p. 99).

³⁴ *Ibid.*, p. 50.

³⁵ O filósofo Ricardo Timm de Souza assim sinaliza a respeito do esgotamento da noção abstrata de igualdade: “A era da ‘igualdade’ já deu seus frutos, alguns não pequenos – mas permanece em seu cerne a suspeita infinitamente recorrente de interesse com aspecto ‘desinteressado’ e pretensamente ‘neutro’(...) Que a era da diferença real, não mais escamoteada em diferença lógica – e muito menos em desigualdade social de qualquer tipo -, aponte para a fresta estreita que o futuro ainda nos reserva” (SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008. p.18-19).

³⁶ CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 228.

³⁷ *Ibid.*, p. 230.

³⁸ *Ibid.*, p. 256.

³⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁰ *Ibidem*.

estranhamento que tenha sido tão levada a sério e se tornado quase um lugar comum no fim do século XIX.

A queda das civilizações se devia ao desvirtuamento da raça com a mistura de sangues. Assim sendo, qualquer mistura mantinha a preponderância da raça inferior. Aproximar-se do patamar de pureza seria uma forma de evitar o declínio da humanidade⁴¹. Graças ao ideal racial se poderia pensar em uma espécie de elite configurada por uma “raça de príncipes”, onde os mais aptos sobreviveriam aos dinamismos da contingência das misturas, para formar o tão sonhado mundo homogêneo, livre da diferença e da impureza⁴².

O racismo pressupõe a pureza cultural na teoria de Gobineau. Segundo ele: “todos os que se sentiam orgulhosos da sua linhagem e ascendência recusavam-se a misturar-se com o vulgo”⁴³. A superioridade racial é realçada pela comparação das raças inferiores aos pés das superiores. Além disso, pensar os seres humanos como iguais universalmente, para ele, não passava de uma vulgaridade⁴⁴.

O termo “raça”, para uma nova estruturação dos direitos humanos, perde sentido assim mesmo como a concepção de “identidade cultural”, entendida como um corpo coeso de valores, tradições e idéias de uma nação. Admitir dicotomias raciais e identidades culturais é nos ren-

dermos à redução do outro a um conceito. Ao preconcebermos a ação de alguém em virtude de sua condição de estadunidense, argentino ou brasileiro estamos prestes a negar a sua idiossincrasia, entificar o seu ser e obliterar a sua diferença. A disseminação dos ideais de Estado-nação e identidade cultural foram (e ainda são) valiosos instrumentos de dominação⁴⁵. Segundo Ernest Cassirer, o que denominamos “nação” não é nunca um todo homogêneo, e sim um produto de misturas de sangue, a coisa mais perigosa do mundo⁴⁶. A experiência dos séculos nos mostra que a pior tirania é aquela exercida por meras ficções⁴⁷, mas o homem continua acreditando nesta espécie de “magia social”, nesses mitos políticos “fabricados por artesões hábeis e matreiros”⁴⁸.

Precisamos constantemente, segundo Zygmunt Bauman, de “histórias de identidade” em que digamos a nós mesmos “de onde viemos, quem somos e para onde vamos”. Essas histórias são fundamentais para restaurar a “segurança”, a partir de um conservadorismo e de um exclusivismo da comunidade imaginária⁴⁹.

Isso não significa que se deva negar a própria cultura e sim compreender que os legados culturais detêm falhas e rupturas, parcialidades e peculiaridades, histórias de domínio e relações de poder, e por isso, julgar uma cultura a partir do próprio eixo de compreensão é o que

⁴¹ ARENDT, *op.cit.*, p. 203.

⁴² *Ibid.*, p. 196 e 203.

⁴³ CASSIRER, *op.cit.*, p. 277.

⁴⁴ *Ibid.* p. 277.

⁴⁵ É preciso ponderar, contudo, que assim como a noção iluminista de dignidade da pessoa humana trouxe também importantes rupturas em relação à sociedade hierárquica e estamental do medievo, a idéia de que uma pessoa não se bastava apenas a partir de uma qualidade impessoal e universal como a capacidade racional, instrumentalizadora e objetificante também trouxe uma importante ruptura à noção de um sujeito descolado da sua existência e do seu contexto. O romantismo e seus autores foram responsáveis pela criação de uma importante linha de fuga ao racionalismo instrumental da modernidade, pois propiciaram o questionamento do humano a partir também de sua vinculação cultural, contextual, histórica e comunitária (Ver especialmente as obras: TAYLOR, Charles. *As fontes do self* – a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997 e TAYLOR, Charles. *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University, 2000). É perceptível, porém, que a referência a uma identidade nacional ou cultural, hoje, não pode e não deve ser pensada sem que se abra um adequado espaço à questão da alteridade e da diferença, justamente para evitar os efeitos perversos de uma identidade totalitária opressora.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 326-327.

⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 90-92.

pode ser denominado de etnocentrismo⁵⁰. A percepção etnocêntrica enseja uma visão de mundo onde o que vale e importa está no próprio local de fala e o que a própria cultura local determina como valores, costumes e modelos aceitáveis no panorama social⁵¹. Traz à tona a persistência da classificação hierarquizante perante às diferentes sociedades humanas. Ingerentemente se esquece que, no patamar de civilização atual, todas as culturas são híbridas e inter-relacionais⁵².

A lógica da pureza também é resquício do paradigma da subjetividade. O modelo racionalista impresso pelo cientificismo moderno, deslumbrado pelos avanços das ciências naturais, trouxe ao homem a impressão de que, finalmente, conseguiria desvendar muitas das suas inquietudes em relação ao mundo. Acreditou-se que se poderiam aplicar aos problemas sociais os mesmos processos de compreensão e resolução de problemas direcionados às ciências exatas, utilizando-se para tanto, do modelo cartesiano da separação sujeito-objeto⁵³. Isso traduz a idéia contemporânea de ordem e progresso e sua pretensão de tornar a humanidade mais bela, mais pura⁵⁴. Como a desordem traz inseguran-

ça, busca-se o padrão e aquilo que não é padronizado deve ser eliminado para a perpetuação da paz, na busca incessante por uma unidade metodológica total para as relações sociais.

O progresso e a civilização trouxeram ao homem moderno novas concepções de comunidade e sociabilidade. Possibilita-se o controle dos eventos da natureza, o melhor cultivo do solo, o aproveitamento das riquezas minerais além de determinações estéticas como a preservação de espaços vegetativos, a implementação de reservatórios de ar fresco decorados por jardins, plantas e flores. Espera-se que o homem civilizado reverencie a beleza e repudie a sujeira, pois esta lhe parece incompatível com qualquer civilização⁵⁵. Segundo Freud, a exigência de limpeza do corpo humano desenvolve a idealização do emprego do sabão como padrão natural de uma sociedade na busca perpétua pela ordem⁵⁶.

A idéia de comunidade oferta a percepção de local aconchegante, onde a igualdade e a boa vontade entre seus integrantes garantiriam o bem estar e a liberdade. No entanto, a ambivalência que perpassa a modernidade recente força o estabelecimento de um ambiente segregador e individualizante, já que para manter esse ideal comu-

⁵⁰ Enrique Dussel nos fala de um *eurocentrismo*, nos seguintes termos: “O ‘eurocentrismo’ consiste exatamente em constituir como *universalidade abstrata humana em geral* momentos da *particularidade* européia, a primeira particularidade de fato mundial (quer dizer, a primeira universalidade humana concreta). A cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. *moderno-européias* foram tomadas como a cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. *sem mais* (humano universal abstrata). Grande parte dos ganhos da modernidade não foram criatividade exclusiva do europeu, mas de uma contínua dialética de impacto e contra-impacto, efeito e contra-efeito, da Europa-centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal.” (grifos do autor) (DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 69).

⁵¹ ROCHA, Everaldo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo*. Brasília: Brasiliense, 1998. p. 7.

⁵² Homi Bhabha critica de modo contundente a idéia de um nacionalismo em seus extremos, diz ele que: “Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou continua de tradições históricas, ou comunidades étnicas ‘orgânicas’, enquanto base do comparativismo cultural, estão em profundo processo de redefinição. O extremismo odioso do nacionalismo sérvio prova que a própria idéia de uma identidade nacional pura, etnicamente ‘purificada’, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna” (BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 24).

⁵³ SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2002. p. 13-14.

⁵⁴ A idéia de pureza se traduz na concepção de ordem, onde sujeira, em sua essência, significa desordem. Mary Douglas afirma que “impureza é aquilo que não pode ser incluído, se quiser manter um padrão. Reconhecê-la é o primeiro passo para uma compreensão da poluição” (DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.55-56). No livro *A história da loucura na idade clássica* Foucault traz uma amostragem histórica que reflete esse posicionamento social desde a Idade Média com o tratamento que se despendia aos leprosos e demais doenças contagiosas que se insurgiram: a exclusão social era a solução. A “purificação” da sociedade (Cf. FOUCAULT, Michel. *A história da Loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1995).

⁵⁵ FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1974. p. 112-113.

⁵⁶ Ibidem.

nitário aceso, acaba-se por repelir tudo aquilo que destoe da unidade comunitária⁵⁷.

III – DIREITOS HUMANOS: NOVAS PERCEPÇÕES, NOVOS FUNDAMENTOS

Depois de colocada em pauta a questão dos apátridas e estabelecidas as conexões entre a ineficiência da tradicional percepção dos direitos humanos, a fragilidade do argumento da dignidade da pessoa humana e a idéia de pureza étnica e identidade excludente, chega o momento de estabelecer rotas alternativas, linhas de fuga para o enfrentamento do problema de forma convexa e comprometida com o patamar de indeterminação e complexidade que a modernidade recente deflagra.

A pretensão etnocêntrica não se desmaterializa com cartilhas universalistas de direitos humanos, mas com o interculturalismo de percepções sem a hegemonia de qualquer cultura. Des-territorializar a vontade de “compreensão apropriativa”⁵⁸ do outro traz consigo a possibilidade de tornar assimilável o rosto de outrem, que não se contenta com meras boas intenções⁵⁹, invertendo o campo de visão do observador perante o observado.

Nesse caso, seria preciso abandonar, por exemplo, a noção anacrônica de *raça*, que é passível de desconstrução, seja pela visão científica

robustecida pela descoberta do DNA, seja por concepções filosóficas que percebem no conceito a redução da diferença a uma mera inferioridade, na medida em que a “raça” designa uma condição de excentricidade em relação a um centro dominante e majoritário⁶⁰. O nível da raça só é identificável em um rol de oprimidos, inexistindo raça dominante⁶¹. Para Gilles Deleuze, a nossa racionalidade tende a ver aquilo que é diferente como fora do centro (ex-cêntrico) e este centro faz alusão ao nosso próprio plano de compreensão. A visão do “outro” tende a considerar sua relação com o “centro” e nunca como uma outra possibilidade fora deste perímetro determinado. Como meramente outra. Como algo situado nas bordas, na periferia. Na beira⁶².

Se a relação é fundada não mais a partir da semelhança, mas da diferença, considerada a partir da noção de alteridade, torna-se possível, pelo contraste, reconhecer a condição que situa cada um em sua própria diferença. Essa distância se torna o elemento fundamental da igualdade entre os homens.

Quanto maior o respeito da exceção e da diferença, mais igualitária a sociedade será, por mais paradoxal que essa frase possa parecer⁶³. Pois quando percebo a diferença de outro, possibilito-me perceber a mim mesmo como diferente, pelo contraste⁶⁴. No entanto, a mercantilização que

⁵⁷ De modo bem direto, eis como Bauman identifica essa armadilha na noção de comunidade: “Se você quer segurança? Abra mão de sua liberdade [...] você quer poder confiar? Não confie em ninguém de fora da comunidade. Você quer entendimento mútuo? Não fale com estranhos, nem fale línguas estrangeiras. Você quer essa sensação de aconchego e lar? Ponha alarmes em sua porta e câmeras de tevê no acesso. Você quer proteção? Não acolha estranhos e abstenha-se de agir de modo esquisito ou de ter pensamentos bizarros [...] o nó da questão é que se você seguir esse conselho e mantiver as janelas fechadas, o ambiente logo ficará abalado e, no limite, opressivo” (BAUMAN, *op.cit.*, p 10).

⁵⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade - dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p 192.

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 204.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997. vol. 5. p. 50.

⁶¹ Registram Deleuze e Guatari que “uma raça não se define por sua pureza, mas, ao contrário, pela impureza que um sistema de dominação lhe confere. Bastardo e mestiço são os verdadeiros nomes de raça” (Ibidem).

⁶² DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 300 e ss.

⁶³ GAUER, Ruth M. Chitó. Da diferença perigosa ao perigo da igualdade. Reflexões em torno do paradoxo moderno. *Civitas*, Porto Alegre, v.5, n. 2, p.402, 2005. Neste sentido, ao comentar a obra *Pureza e perigo*, de Mary Douglas, a autora invoca a necessidade de reconhecer a exceção como mecanismo de resistência à ausência de laços solidários da sociedade contemporânea. Consagra-se, assim, a aversão a impulsões globalizantes e soberanas, e explicações positivistas/racionalistas corrompidas pelo ideal de perseguição ao “sujo” e ao “impuro”.

⁶⁴ Literalmente, Roberto Damatta afirma que, “apesar das diferenças e por causa delas, nós sempre nos reconhecemos nos outros e eu estou inclinado a acreditar que a distância é o elemento fundamental na percepção da igualdade entre os homens. Deste modo, quando vejo um costume diferente é que acabo reconhecendo, pelo contraste, meu próprio costume.” (DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 24).

o mundo globalizado impõe às relações pessoais, faz com que os seres humanos tratem uns aos outros como coisas ou mercadorias⁶⁵.

Para Hannah Arendt, a “pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”⁶⁶. A igualdade, tanto em direitos como em dignidade, é condição básica de uma sociedade plural, mas, além disso, somente com a “não indiferença ao que me é absolutamente diferente”⁶⁷, sem o rótulo de “anormal” ou “fora dos padrões”, nas próprias acepções pejorativas dos termos, ou seja, sendo outrem naturalmente compreendido como um “não-igual-a-mim”, é que os Direitos Humanos, finalmente, alcançarão o seu sentido almejado.

A resposta do mundo, ou dos que podemos chamar de representantes do mundo – Estados Unidos e França, enaltecidos por suas revoluções burguesas, tidos como símbolos de progresso e humanidade, na incumbência de reprimir a diretriz purificadora e xenofóbica advinda do nazifascismo e dos demais regimes autocráticos da época está contida na declaração de Direitos Humanos de 1948. Entretanto, esta não conseguiu escapar da armadilha totalizante ao se revelar insuficiente para lidar com a complexidade da humanidade. O universalismo dos Direitos Humanos lança mão da igualdade como ponto central de seu argumento, mas esquece que a diferença é

a condição formadora do ser humano enquanto humano. O resultado foi a agregação dos homens a um mesmo patamar de igualdade, lesando aqueles que se auto compreendem como minorias em razão de sua assimetria ao padrão igualitário instituído⁶⁸.

A proposta de Boaventura de Sousa Santos é a consolidação de uma *hermenêutica diatópica*, que visa superar as visões universalistas e relativistas em relação ao problema da igualdade. Parte da premissa de que todas as culturas, por mais força que demonstrem, são incompletas e problemáticas no que tange à dignidade humana⁶⁹. Pressupõe-se assim o entrelaçamento do princípio da igualdade com o princípio do reconhecimento da diferença. Nas palavras de Boaventura: “temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”⁷⁰ (*grifo nosso*).

Uma nova perspectiva, contextualizada com o interculturalismo, pressupõe uma interpretação para além do multiculturalismo tradicional. Segundo Homi Bhabha, não se trata mais de dividir o centro da periferia, a maioria da minoria, mas sim uma posição que comporte o hibridismo cultural sem hierarquias supostas ou impostas⁷¹, na qual a minoria . seja reconhecida não como minoria, pois admitir a idéia de minoria reforça seu *locus* de periferia. O reconhecimento se dá na sua própria diferença⁷². Encontrar esse entre-lugar é “tocar o futuro em seu lado de

⁶⁵ FLORES, Joaquim Herrera. Introducción. In: FLORES, Joaquim Herrera (org.). *El vuelo de Anteo: derechos Humanos y crítica a la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 6.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 16. Na mesma obra a autora avalia as diretrizes que condicionam a humanidade do homem, utilizando as categorias de “labor” e “trabalho”, como atribuições periféricas a condição de pessoa e, principalmente, a de “ação”, focada nas relações sociais e políticas entre os seres humanos como própria condição indispensável para sua humanidade.

⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 176.

⁶⁸ Muitos intelectuais acreditaram que a ênfase nos Direitos Humanos, após a segunda guerra mundial, traria o fim dos conflitos entre maiorias e minorias. A doutrina dos Direitos Humanos universais se apresentou como um substituto aos direitos das minorias e, a partir disso, os membros destas não teriam necessidade (nem direito) de reivindicar por legislações especiais. A substituição de direitos específicos para grupos minoritários por direitos universais parecia uma evolução natural da humanidade que não necessitaria mais adotar leis particulares para determinados grupos (Cf. KYMLICKA, Will. *Ciudadania multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorias*. Barcelona: Paídos, 1995. p. 15).

⁶⁹ SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. p. 441 e ss.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 458.

⁷¹ GAUER, Ruth Chittó. *A qualidade do tempo: para além das aparências históricas*. Rio de Janeiro: Lúmen Jurídica, 2004, p. 235.

⁷² *Ibid.*, p. 234 ss.

cá”⁷³ e reconhecer a necessária articulação do hibridismo da cultura como formulação do olhar da diferença⁷⁴.

Bauman nos mostra que é um costume designar o rótulo de “minorias étnicas” para determinadas pessoas sem que lhes seja pedido qualquer consentimento. A postura construtora da nação se reproduz pela negação da diversidade. O liberalismo cultural traduz-se na idéia de nacionalidade compartilhada, mas, na prática, ela significa a rendição da cultura minoritária em nome da cultura majoritária, demonstrando que apesar de terem diferentes estratégias, o nacionalismo e o liberalismo acabam chegando no mesmo ponto, pois o primeiro aponta para a aniquilação da diferença enquanto o segundo aponta para a aniquilação do diferente⁷⁵.

Os governos liberais, em sua maioria, ao longo da história, empregam uma postura avessa às propostas multiculturais. Em busca de uma organização societária homogênea, as políticas utilizadas pelos Estados liberais eliminaram fisicamente algumas minorias culturais através de expulsões maciças e “limpezas étnicas” e, perante outras minorias, forçaram-nas a adotar a língua, a religião e os costumes da maioria, além de submetê-las a uma segregação física, assim como a privação de direitos políticos⁷⁶.

Na mesma seara, Joaquim Herrera Flores propõe uma racionalidade de resistência que iniba os determinismos dos universalistas tradicionais e seja adepta a uma prática intercultural de rela-

ções híbridas, abandonando o entendimento do mundo como ente de relações inertes⁷⁷. O universalismo das garantias fundamentais que temos hoje, ao invés de ser o ponto de chegada como se acredita, seria o ponto de partida para alcançar uma discussão que reconheça o pluralismo de concepções sobre os Direitos Humanos⁷⁸. A única premissa universal que se pode admitir é que todas as pessoas devem ter a possibilidade de lutar por ter sua dignidade humana (como um direito a ser diferente) reconhecida⁷⁹, ou como diria Boaventura de Sousa Santos: “o único facto transcultural é a relatividade de todas as culturas”⁸⁰.

Na esquizofrenia da modernidade, a vida mônada e independente dos indivíduos em relação aos outros, promovida pela concepção de Estado-nação e Estado-segurança, são os alicerces de uma sociedade manipulada, onde o indivíduo é domesticado e tratado como uma criança⁸¹. Segundo Michel Maffesoli, “fomos levados do individualismo ao totalitarismo e à indiferença”. E evocando o romance de Robert Musil, acrescenta: “estamos precisamente na era do homem sem qualidade na qual a advocação pelo Estado do conjunto da vida social e individual reduz o indivíduo a ser espectador passivo de seu próprio destino”⁸².

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há possibilidades de se superar o modelo ético liberal, ou a formulação de uma moral de

⁷³ BHABHA, Homi, *op.cit.*, p. 27.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁵ BAUMAN, *op.cit.*, p. 82-85.

⁷⁶ KYMLICKA, *op.cit.*, p.14. Importa aqui registrar que não se está aqui a endossar uma espécie de satanização do liberalismo, visto que ele traz consigo, em suas diferentes possibilidades, inúmeros valores e tradições importantes e que devem ser preservados. Questiona-se, tão somente, a versão predominante que não vê no seu próprio universalismo a expressão do particularismo ocidental, que homogeniza as diferenças na perspectiva de um sujeito atomizado e de uma lógica utilitarista do custo-benefício. Quanto à idéia de nação, ver o que foi ponderado acima, na nota 45.

⁷⁷ FLORES, *op.cit.*, p. 63.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 32 e ss.

⁷⁹ *Ibid.*, p.15-18.

⁸⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. p.442. O autor português arremata sua constatação aduzindo que “os direitos humanos são universais apenas quando olhados de um ponto de vista ocidental. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo” (*Ibidem*, p.443).

⁸¹ MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária: ensaio de antropologia política*. Porto Alegre: Sulina, 2001. p. 306.

⁸² *Ibid.*, p. 307.

subjetividade solipsista, caso se atente para a verdade que não está no todo. Que justamente está no não-ser e na auto-incompreensão do próprio pensar⁸³. A abstração do pensamento por vir admite a sua finitude e admite a infinita responsabilidade pelo infinitamente⁸⁴ outro, responsabilidade por libertar o outro da padronização do universalismo e da totalidade do mesmo. Neste sentido expressa o pensamento de Enrique Dussel⁸⁵ quando confere o título de pensador renovado àquele que se compromete com a libertação da diferença. Nas palavras de Dussel: “caminhando na libertação do outro, alcança-se a própria libertação”⁸⁶.

Taylor chama de *autenticidade* não só a expressão da identidade de cada pessoa, mas também o reconhecimento intercultural dessa identidade, visto que o indivíduo e suas escolhas só fazem sentido diante de um horizonte significativo compartilhado e construído com os outros. “A autenticidade não é a inimiga das demandas que emanam além do *self*, ela supõe tais demandas”⁸⁷. Auto-realização é engajar-se para que todos tenham condições para a auto-realização⁸⁸. Inseridos no paradigma liberal moderno, cego às diferenças, na cultura do narcisismo⁸⁹, ainda é possível a autenticidade como forma de inauguração de uma época de responsabilização⁹⁰ descentralizada de nós mesmos.

A superação da moral de subjetividade solipsista está, de acordo com Ricardo Timm de Souza, na “crença na utopia apesar das utopias de não ter mais utopias”⁹¹. O espaço da verdade é agora “a inadequação radical da razão com o que acontece, o desafio ético do olhar sem contexto, dependurado no abismo não-explicável”, pois “eu sou absolutamente livre para não permanecer encerrado em minha totalidade”⁹².

“O ser humano é, ele mesmo, um mundo humano e ferir a dignidade de alguém significa ferir o mundo inteiro”⁹³. Torna-se necessário o desenvolvimento de um sentimento de solidariedade que não descambe para um mero artifício retórico, e sim que construa uma realidade na qual não somente se conviva com as diferenças ou se as tolere, mas se possa saúda-las como alicerce fundamental da humanidade⁹⁴, pois, a renúncia a “apoderar-se do outro” significa um deixar-ser, significa o ato fundamental da liberdade⁹⁵.

O que aqui se indica é uma ética sem cartilhas advindas de flertes religiosos ou das filosofias de estruturas faraônicas. A ética como aquilo que fundamenta o mundo, longe das proposituras universalistas dos pensamentos categóricos. Vinculada ao pensamento da finitude, da humildade, da hospitalidade, da (des)hierarquia, da era onde se privilegia a diferença pela alteridade, da liberdade para ser quem se é, da liberdade para

⁸³ SOUZA, *Totalidade e desagregação*, p. 27.

⁸⁴ Diz Levinas que: “A idéia de infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a idéia de infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não violência, ou seja, implanta a ética” (LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 182).

⁸⁵ DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação* – superação da dialética hegeliana. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 189-198. Para uma introdução ao pensamento de Enrique Dussel ver: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade* – por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação latino-americana. Curitiba: Juruá, 1998.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁷ Tradução nossa. No original: “Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands” (TAYLOR, Charles. *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University, 2000. p.41).

⁸⁸ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós 1994. p. 79.

⁸⁹ *Idem*, p. 57.

⁹⁰ *Idem*, p. 68.

⁹¹ *Ibid.*, p. 192.

⁹² *Ibid.*, p. 197.

⁹³ SOUZA, Ricardo Timm de. A dignidade da pessoa humana: uma visão contemporânea. *Revista Filofazer*, Porto Alegre, v.14, n. 27, p.11, 2005.

⁹⁴ MAURER, Béatrice. Notas sobre o respeito da dignidade da pessoa humana... ou pequena fuga incompleta em torno de um tema central. In: SARLET, Ingo Wolfgang (org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 2005, p. 85.

⁹⁵ SPAEMANN, Robert. *Personas* - acerca de la distinción entre “algo” e “alguien”. Navarra: Eunsa, 2000. p.89.

ser aquilo que todos somos, ou seja: impuros, híbridos, sem essências aprisionáveis pelos conceitos de “bom” e “mau”, de certa forma esquisitos e loucos.

A história da humanidade é o elogio exacerbado de uma racionalidade canhestra e o esquecimento de que a única certeza que podemos ter sobre todos os seres humanos que já existiram e que virão a existir é a de que: todos são iguais,

enquanto espécie, e que todos são diferentes, enquanto subjetividade.

No lugar da inércia do mero reconhecimento da igualdade abstrata, o agir do reconhecimento da diferença. No lugar do universalismo dos direitos humanos, o interculturalismo de percepções. No lugar da mera lógica do mercado e da potência totalitária dos nacionalismos, a ética da alteridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEM, Giorgio. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- _____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos Humanos e não-violência**. São Paulo: Atlas, 2001.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENJAMIM, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. São Paulo: Códex, 2003.
- COSTA, José André da. **Sentido filosófico dos Direitos Humanos: leituras do pensamento contemporâneo**. Passo Fundo: IFIBE, 2006.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997. vol.5
- DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUSSEL, Enrique D. **Método para uma filosofia da libertação – superação da dialética hegeliana**. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. **Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FLORES, Joaquim Herrera. **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica a la razón liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GAUER, Ruth M. Chittó. Da diferença perigosa ao perigo da igualdade: reflexões em torno do paradoxo moderno. **Civitas**, Porto Alegre, v.5, n. 2, p. 399-413, jul-dez. 2005.
- _____. **A qualidade do tempo: para além das aparências históricas**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua**. São Paulo: L&PM, 1989.
- KYMLICKA, Will. **Ciudadania multicultural**. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paídos, 1995.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MAFFESOLI, Michel. **A violência totalitária - ensaio de antropologia política**. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- ROCHA, Everaldo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. Brasília: Brasiliense, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**: Lisboa: Afrontamento, 2002.

_____. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade** - dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. **Totalidade e desagregação**: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Em torno à diferença**: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Pessoa humana e boa-fé objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade**. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELLA, Maria Cristina Cereser (orgs.). *Mitos e rupturas no direito civil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SPAEMANN, Robert. **Personas** - acerca de la distinción entre “algo” e “alguien”. Navarra: Eunsa, 2000.

TAYLOR, Charles. **The ethics of authenticity**. Cambridge: Harvard University, 2000.

_____. **As fontes do self** – a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997

WINCKLER, Silvana. **A condição jurídica atual dos imigrantes no cenário internacional**. In *Origens do totalitarismo 50 anos depois*. AGUIAR, Odílio Alves (org.) Rio de Janeiro: Relume dumará, 2001, p. 115-129.