cadernos IHU ideias

Apátridas e refugiados

Gustavo Oliveira de Lima Pereira

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS

UNISINOS

ano 10 • nº 181 • 2012 • ISSN 1679-0316

Os *Cadernos IHU ideias* apresentam artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação, além de seu caráter científico e de agradável leitura.

cadernos IHU ideias

Apátridas e refugiados:
direitos humanos a partir da ética da alteridade

Gustavo Oliveira de Lima Pereira

ano 10 • nº 181 • 2012 • ISSN 1679-0316

UNISINOS

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor
Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor
José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor
Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo
Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU ideias
Ano 10 – Nº 181 – 2012
ISSN: 1679-0316

Editor
Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial
Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos
Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos
Dr. Marcelo Leandro dos Santos – Unisinos
Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos
Dra. Susana Rocca – Unisinos

Conselho científico
Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos – Doutor em Filosofia
Profa. Dra. Angélica Massuquetti – Unisinos – Doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade
Prof. Dr. Antônio Flávio Pierucci (†) – USP – Livre-docente em Sociologia
Profa. Dra. Berenice Corsetti – Unisinos – Doutora em Educação
Prof. Dr. Gentil Corazza – UFRGS – Doutor em Economia
Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel – UERGS – Doutora em Medicina
Profa. Dra. Suzana Kilpp – Unisinos – Doutora em Comunicação

Responsável técnico
Marcelo Leandro dos Santos

Revisão
Isaque Gomes Correa

Editoração
Rafael Tarcísio Forneck

Impressão
Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467
www.ihu.unisinos.br

APÁTRIDAS E REFUGIADOS:
DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA ÉTICA DA ALTERIDADE

Gustavo Oliveira de Lima Pereira

1 Introdução

Em tempos de crise europeia, o fenômeno do repúdio ao diferente, ao reconhecimento de uma cultura diferente, ganha fôlego. Tal circunstância não significa que a xenofobia na Europa e em demais localidades do globo não seja algo que acompanha a racionalidade ocidental desde a origem. Como afirma Emmanuel Levinas, essa questão é ancestral. A dimensão apropriativa do olhar objetificante que se tem em relação ao outro deságua na intolerância humana para com as diferenças. A concepção tradicional dos direitos humanos já não dá conta de resolver os percalços e intempéries do momento de sufocação e fragilidade dos institutos internacionais que atuam em respeito aos apátridas e refugiados. Muito disso se dá em virtude de a comunidade jurídica, de uma maneira geral, ter desistido de discutir o fundamento dos direitos humanos. Em geral, o pensamento jurídico tradicional, no qual reivindicamos uma fissura, contenta-se com a sua formalização – o que está formalizado, pelos ordenamentos regulatórios a partir de constituições e tratados internacionais, está resolvido.

O recorte ao qual este texto se propõe está na questão dos apátridas e refugiados e no encobrimento de seus direitos humanos, tão bem explorados 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 e do mero discurso inerte que se detém a averiguar os mecanismos de eficácia dos direitos fundamentais, abdicando totalmente da discussão anterior, que seria o seu fundamento.[1] Trago nessas

1 Não se desmerecem aqui as discussões que envolvem a eficácia dos direitos fundamentais, mas critica-se a reivindicação de que a validade das investigações em torno dos direitos humanos fundamentais se deva tão somente a uma dimensão empírica. Advertimos que a questão da ineficácia dos direitos, como será abordado, se deve em muito a uma ausência de discussão sobre sua fundamentação.

linhas como hipótese que é preciso um estudo contundente para se compreender por que os instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos não têm protagonizado o cenário internacional. Refiro-me aqui especificamente ao caso dos apátridas e refugiados, mas a crítica poderia se estender para outros instrumentos de proteção internacional dos direitos humanos.

2 Apátridas e refugiados – o ponto de partida

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 inadiável, 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 Agamben)

Antes de concentrar o arsenal reflexivo para a questão filosófica dos apátridas e refugiados e a insuficiência do argumento principiológico da dignidade da pessoa humana para a resolução daquilo que chamo de "ponto cego dos direitos humanos", irei contextualizar ao leitor, ainda que brevemente, em relação às circunstâncias jurídicas que envolvem o tema. Apresentarei também alguns dados.

No plano do direito internacional dos direitos humanos há uma diferenciação entre a figura do apátrida e a do refugiado que é necessário diferenciarmos. Apátridas são pessoas consideradas sem pátria. É a clássica definição da apatria ou apatridia, também chamada de heimaltos. Essa circunstância existencial repercute de inúmeras formas na vida do ser humano desprovido de nacionalidade. Dificuldades de acesso à saúde pública, impossibilidades imigratórias e exclusão de determinados atos da vida civil. O fenômeno da apatridia ocorre ou em virtude da política interna de países que retiram a cidadania de determinadas pessoas por critérios discricionários (como foi o caso ocorrido na segunda guerra mundial, onde o primeiro ato dos nazistas contra os judeus foi o de retirar a sua cidadania alemã) ou pelos critérios de distribuição da nacionalidade de cada país. Os critérios referenciados pela sistemática internacional são ou do solo ou do sangue, este segundo também chamado de critério da filiação. Em países que só admitem cidadania de filhos de seus nacionais, a territorialidade não confere naciona-

lidade. Por exemplo, se um casal de brasileiros gerar filho na Suécia, a criança não contemplará nacionalidade sueca, em virtude do critério estabelecido neste país ser o critério do sangue. Quando um casal oriundo de país que adota o específico critério do solo para conferir nacionalidade a seus nacionais gera filho em país que adota o critério específico do sangue, surge a figura do apátrida, onde a criança não é contemplada por nenhum critério de nacionalidade. Desde 2007, o Brasil, com a emenda constitucional número 54, adota ambos os sistemas de contemplação da nacionalidade, apesar de demarcar ainda prevalência ao critério do solo.

Já o refugiado, segundo a Convenção dos Refugiados de 1951, é o nacional de um país que precisa fugir de seu Estado-nação e buscar proteção internacional em outro território soberano em virtude de bem fundado temor de perseguição por motivos de cor, religião, nacionalidade, pertencimento a algum grupo social ou opinião política. Há diferenças entre as circunstâncias, mas sob o ponto de vista prático, segundo Hannah Arendt, em inúmeras situações o problema concreto vivenciado por apátridas e refugiados torna a diferenciação embaraçada e desnecessária, como tentarei expor adiante.

O orgão da ONU responsável pela proteção internacional dos refugiados e apátridas é o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). É um importante orgão que atua no âmbito da proteção internacional dos direitos humanos desde os anos 1950. A contemplação da proteção já passou por inúmeros aperfeiçoamentos, ampliando a proteção também para deslocados internos, a partir do famoso protocolo de 1967. As principais medidas humanitárias em defesa dos direitos dos apátridas e refugiados estão no plano da integração local, repatriação voluntária e reassentamento.

A integração local diz respeito à tentativa de proporcionar mecanismos para que o refugiado se adapte à sociedade na qual requer o refúgio, contando com a atuação de institutos governamentais e não governamentais para a sua concretização. A repatriação voluntária consiste no regresso do refugiado ao seu país de origem, após o término das circunstâncias que o obrigaram a requerer o refúgio. Já o reassentamento deve ser entendido como a situação na qual o refugiado não conseguiu ou não pôde permanecer no Estado que reconheceu seu status de refugiado, por não conseguir se adaptar aos costumes do país ou outras conjunturas que tornam arriscado sua permanência nele.

O ACNUR é amparado com financiamento originário de doações de inúmeros países e ainda conta a ajuda humanitária das Cáritas Arquidiocesanas, organizações humanitárias desenvolvidas pela Igreja Católica para atender a pessoas com problemas que envolvam direitos humanos.

Apesar de todo o esforço da ONU, existem atualmente cerca de 12 milhões de apátridas espalhados pelo mundo. O ACNUR presta assistência humanitária a mais de 35 milhões de refugiados, apátridas e deslocados internos no mundo. Mas o número de refugiados não contemplados pela proteção internacional é ainda extremamente elevado, segundo dados do próprio Alto Comissariado.[2] Os números não são precisos exatamente pelos países muitas vezes não divulgarem dados sobre suas políticas de imigração bem como pelo fato de que todo conflito internacional envolvendo violência gera um fluxo constante e ininterrupto de refugiados e deslocados internos.

Com base nesses números e na visível insuficiência dos mecanismos de proteção internacional para proteger imigrantes ilegais, apátridas, refugiados e deslocados internos,[3] penso ser necessária uma desconstrução dos pressupostos clássicos dos direitos humanos. A meu ver, o papel dos direitos humanos é de desconstrução de sua visão tradicional, ainda envolta em uma padronização universalizante que não compreende o problema em sua concretude mais sofisticada. Os Tratados Internacionais para apátridas e refugiados são de extrema importância. Porém, o problema não se dá tão somente em nível de eficácia dos direitos humanos. Ouso afirmar que um dos graves problemas está no abandono de investigar o fundamento dos direitos humanos. Há a tese hegemônica de que onde falta direito, basta levá-lo até lá. Meu pressuposto é outro. Onde falta direito – no cerne da vida concreta de todos aqueles que Walter Benjamim chamou de "restos da história" – há uma construção teórica muito sofisticada por trás (e muito antiga) que legitima esta falta, dando aparência de que todos estão contemplados pelo sistema. Em outras palavras, se há uma norma constitucional ou um tratado internacional que garante direitos ou proteção internacional a um determinado grupo de pessoas e esta norma não é aplicada, significa que há outra norma, mais forte que a norma instituída e que tem vigência. Esta norma que sustenta a suspensão do direito é a regra para estes restos da história. De forma muito simplificada, esta é a ideia de estado de exceção permanente, proposto por Walter Benjamim e reproblematizado por Giorgio Agamben. Talvez ambos tenham razão quando afirmam que para a tradição dos oprimidos a exceção é a regra. Também talvez estejam certos ao afirmar que o Estado possa determinar qual vida é digna de ser vivida e qual vida é absolutamente matável,

2 Dados disponíveis em: <http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas>. Acesso em: 12 ago. 2012.

3 Poderíamos citar a política de combate a imigração ilegal na Europa, pela diretiva de retorno, também conhecida como "diretiva da vergonha" e nas políticas imigratórias estadunidenses, que remetem a prisão instantânea aos solicitantes de refúgio, sustentados pela política de combate ao terrorismo em nome da soberania nacional, após o 11 de setembro. Cf. PEREIRA, 2011.

tornando as normas constitucionais e internacionais, em muitos casos, mera "vigência sem significado".

A meu ver, os direitos humanos precisam da crítica de si. Da crítica de seus pressupostos. Muitos intelectuais buscam respostas concretas para os problemas dos direitos humanos e entendem que o problema do seu fundamento é secundário. Eu parto do princípio de que a fragilidade da eficácia dos direitos humanos está no total abandono da sua reflexão sobre suas bases de fundamento. Abandono de sua crítica radical. O renascimento dos direitos humanos parte de sua robusta desconstrução, por óbvio, levando em conta o mérito da ordem institucional em prol da proteção internacional.

Para mim, a pesquisa em torno da questão dos apátridas e refugiados não está somente nas possibilidades jurídicas de se pensar mecanismos de proteção internacional para este grupo de pessoas. Está em pensar ou identificar como opera a violência da racionalidade ocidental que torna possível suportar a ideia de existir um ser humano à margem da proteção jurídica por não ter uma nacionalidade – é o que chamo de "a ficção da nacionalidade".

Como é possível os direitos humanos estarem absolutamente sustentados a partir da ideia de nacionalidade? Como é possível suportarmos isso? O artigo XV da Declaração Universal dos Direitos Humanos diz que todos os seres humanos tem direito à nacionalidade. A meu ver, isso reforça a fixação pela ficção da nacionalidade, que gera uma vinculação com o Estado-nação que, levadas às últimas consequências, conduz a pensamentos nazifacistas, a regimes políticos xenofóbicos e ao preconceito com culturas diversas.

Parto de uma posição radicalmente oposta à concepção tradicional de direitos humanos. Uma alternativa estaria no desenvolvimento de uma racionalidade apátrida, uma racionalidade para além da ideia de cidadania, para bem além da ideia de cidadão do mundo, pois essa ideia ainda está contaminada pela noção de soberania. Uma racionalidade em que o outro seja reconhecido pela concretude de sua singularidade, e não pela ideia de cidadania. Isso porque, no momento em que nós ocidentais inventamos a ideia de cidadão, imediatamente inventamos também a figura do não cidadão. Pensando dessa forma podemos ver que o conceito de cidadania é excludente. Desconstruir a ideia de nacionalidade significa, em larga medida, desconstruir a ideia de cidadania.

Após este breve apanhado crítico que tentou delinear brevemente a tamanha complexidade do problema, vou me deter a desconstruir a percepção abstrata da dignidade da pessoa humana como fundamento central dos direitos humanos. Partirei da percepção contumaz de Hannah Arendt, a partir de uma síntese de averiguação sobre este ponto, para depois desenvolver a tese acompanhado de outros autores.

3 Hannah Arendt e o fluxo de apátridas e refugiados na Europa em guerra

Hannah Arendt,[4] filósofa e cientista política judia alemã que nos acompanhará frequentemente neste artigo, afirma que a diferenciação entre apátridas e refugiados se dá pelo primeiro se caracterizar pelo fato de não ter nacionalidade enquanto o segundo é determinado por ter perdido a proteção diplomática. Entretanto, esclarece que para fins práticos na maioria dos casos diferença é irrisória, pois todos os refugiados, de algum modo, são apátridas na esfera política. Esta aproximação também é apropriada nos dias atuais.

Como ponto de partida, analisarei o consagrado texto de Hannah Arendt problematizando a questão do declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, presente na obra *As origens do totalitarismo*. Nessa obra 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 etnopolíticos das guerras mundiais do século XX. O contínuo estado de instabilidade que demarcava o âmbito de uma Europa sempre à beira da destruição em massa resultou 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 direito.[5]

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 indivíduos 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".[6] 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 refugiado. Nem por um

4 ARENDT, 1990.
5 Idem, ibidem.
6 Ibidem, p. 313.

instante se pode notar o direito à hospitalidade perante estrangeiros, tão sonhado por Kant[7] no seu projeto de paz perpétua.

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. Conforme Arendt,[8] "o Estado, insistindo em seu soberano direito de expulsão, era forçado, pela natureza ilegal da condição de apátrida, a cometer atos confessadamente ilegais". 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 polícia, que passava, pela primeira vez na Europa, a ter autoridade para agir por conta própria, dando vazão ao novo conceito de história estruturado por Benjamin,[9] e fortalecido por aquilo que chamou de estado de exceção permanente.[10]

---

7 Cf. KANT, 1989. Cabe mencionar a profunda percepção de Jacques Derrida sobre o conceito de hospitalidade em Kant. Na polêmica com Benjamin Constant sobre uma suposta possibilidade moral de se fazer uso da mentira, o pensador de Königsberg entende que nenhuma pessoa, sob qualquer hipótese, tem o direito de mentir. Nem mesmo aquele que abriga um fugitivo em sua casa. Para Kant, se pessoas procuram esse fugitivo abrigado por mim, mesmo tendo eles a visível intenção de matá-lo, ainda assim devo dizer que sei onde ele está. Não posso mentir afirmando que não sei onde o fugitivo está, pois isso é contrário ao supremo imperativo de dizer a verdade. Kant compreende o imperativo categórico como o imperativo da razão, o qual não admite qualquer previsão possível de mácula. Derrida aponta com precisão a contradição deste pensamento kantiano. No caso em tela, arrisca-se entregar o hóspede a morte, mas não se arrisca a mentir. Vale mais entregar alguém a morte do que despir-se do seu dever consigo próprio. "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, 2003, p. 63).

8 ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 317.

9 É importante notar que a percepção de Benjamin pode ser apreciada com tonalidades proféticas, uma vez que seus escritos, em controvérsia com a ideia de Carl Schmitt, que preconizava que soberano era quem detinha o poder de decisão sobre o Estado de exceção, ocorrem antes do período de maior extermínio humano protagonizado pelo nazismo, ao longo de 1941-1945. Cf. LÖWY, 2007.

10 Arendt (1990, p. 324) 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".

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 se encontram 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 lei. A aporia claramente se manifesta. Nas palavras de Giorgio Agamben,[11] "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".

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 do 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".[12]

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 polícia.[13]

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão do século XVIII trouxe para boa parte da humanidade a ingênua percepção de que todas as leis se basearíam nas suas

11 ARENDT, 1990, p. 80.

12 Idem, ibidem, p. 319.

13 Diz Arendt (1990, p. 320) 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 [que] 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 refugo da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável".

diretrizes e que nenhuma lei especial seria necessária para proteger pessoas ameaçadas por arbitrariedades estatais. Mas a aporia já se instaura já no texto da declaração, pois no próprio título 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 nacionalidade.[14]

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. Conforme Arendt,[15] uma pessoa expulsa de uma comunidade encontrava-se expulsa de toda a família de nações. 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. Isso quer dizer, a vida do *Homo sacer.*[16] Esses fatos históricos nada mais são do que a própria lógica instituída pelo ocidente, sem nenhuma contradição. 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

14 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. Cf. Op. cit., p. 133.

15 ARENDT, 1990, p. 327.

16 Agamben esclarece que esta 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, 2004, p.16).

nada. Nas palavras do filósofo Ricardo Timm de Souza,[17] "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".

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".[18]

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 especificas 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".[19] 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 concreta no universo das relações, acaba soando como um mero adorno retórico e uma saída tangencial para a profundidade do problema.

Neste sentido, a digressão a seguir se propõe a discutir e desconstruir o argumento da dignidade da pessoa humana, tida em abstrato, como fundamentação dos direitos humanos. O alvo está na ideia abstrata de dignidade humana, que pode sugerir um quietismo.

4 A insuficiência do argumento da dignidade da pessoa humana para a discussão atual dos direitos humanos

Neste momento me deterei a desconstruir um dos pontos que penso ser fundamental para se repensar os direitos humanos, que se orienta a levar as últimas consequências o ímpeto por uma fundamentação renovada dos direitos humanos. O ponto da questão: falar em dignidade humana acabou se tornando um belo discurso na filosofia moral e política, tão celebrado que

17 SOUZA, 1996, p. 22.
18 ARENDT, 1990, p. 329.
19 Idem, ibidem, p. 333.

virou lugar comum nos Tratados Internacionais e Constituições. O que aqui pretendo denunciar é o seu uso descompromissado, que nos remete a transcender e ir mais a fundo na reflexão.

Procurarei sustentar porque a compreensão tradicional dos direitos humanos não é suficientemente consistente para dar conta do seu ponto cego, percebido por Hannah Arendt. A autora demonstrou como esta concepção de direitos humanos, abalizada pela ideia de nacionalidade e ancorada pela abstração da "dignidade da pessoa humana", não consegue abarcar a dimensão categorial do apátrida. Em outras palavras: a situação da apatridia torna impossível qualquer fundamentação que se baseie na ideia de dignidade.

Neste sentido, são apropriadas as palavras de Giorgio Agamben[20] na sua já clássica afirmação que descreve bem a dimensão do problema a se enfrentar: "Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela é a única norma, é absolutamente imanente. E o "sentimento último de pertencimento à espécie não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade".

Tentarei esmiuçar a insuficiência do argumento da "dignidade da pessoa humana" como fundamento primordial dos direitos humanos, tendo como ponto de partida a dimensão concreta do problema, pela referida percepção aguda de Hannah Arendt, bem como pelos próprios constructos filosóficos já consagrados sobre o tema da dignidade. Assim, a rediscussão do fundamento dos direitos humanos representa pôr em cheque tanto a fundamentação personalista quanto a fundamentação moderna de dignidade humana, bem como a sua mera tentativa jurídica de concretização por meio de Tratados e Convenções Internacionais.

Obviamente, não tenho a pretensão de desmerecer a importância de toda tradição clássico-personalista e do cristianismo[21] para a formação do direito ocidental e até mesmo para a compreensão do mundo atual, uma vez que negá-las seria incorrer em ingenuidade, já que somos todos, de algum modo, gregos e cristãos. Também, por óbvio, não desconsideraremos as imensas contribuições remetidas pela modernidade, principalmente a partir da contribuição kantiana, que contempla a dignidade humana como um valor em si mesma. Meu objetivo é averiguar porque tanto a construção clássica quanto a construção moderna, que atribuem ao homem uma dignidade humana não foram suficientes para evitar Auschwitz. No que toca aos apátridas e refugiados, as democracias modernas, em geral impulsionadas pelo princípio da dignidade da pessoa humana,

20 AGAMBEN, 2008, p. 76.

21 Segundo Agamben, "a construção de uma verdadeira teoria da dignidade deve-se aos juristas e aos canonistas medievais" (AGAMBEN, 2008, p. 73).

muitas vezes também recaem em terreno infértil, apesar de toda boa vontade da normativa internacional.

O problema é recorrente, pois o modelo político de democracia moderna que implementa os Tratados e Convenções Internacionais não soluciona a aporia da vida nua, trazida por Benjamin e reproblematizada por Agamben, como também não oferece uma alternativa satisfatória para lidar com o gene da totalidade que pariu a racionalidade ocidental. Em virtude disso, ouso sustentar a necessidade de uma fundamentação de direitos humanos revigorada, para podermos pensá-los em uma perspectiva ética diferenciada, ancorada por uma outra ideia de justiça, pois apenas apontar o paradoxo da soberania não é suficiente. Apenas reforça a estrutura ontológica do ocidente.[22]

A construção de uma nova percepção de justiça, capaz de dar conta do problema evidenciado pelos apátridas e refugiados, reivindica levar a sério a questão do fundamento dos direitos humanos. Quando Norberto Bobbio[23] afirmou que o problema da fundamentação dos direitos humanos era um problema secundário, já que estavam positivados como *Universais*, e que todo arsenal reflexivo deveria se debruçar para a sua concretização, a comunidade jurídica internacional, de uma maneira geral, abriu mão de discutir o fundamento dos direitos humanos e destinou seu foco integral de atenção para a análise das regras estabelecidas pelas Convenções e Tratados Internacionais e as possibilidades de sua concretização. Já demonstramos a abrangência e a importância dos tratados e das convenções sobre o tema, no início deste ensaio. No entanto, apesar de todo este "já dito, já ratificado e já assinado", ainda há muito que se dizer.

Inúmeros autores sustentam a legitimidade dos direitos humanos a partir da universalidade das Declarações, dos Tratados e Princípios Internacionais e das Constituições modernas, simplificando, ou melhor, "simplorizando" a questão do fundamento do direito. Não há que se discutir a importância de tudo disso. *Mas tudo isso é tudo*? A validade procedimental das normas e princípios do Direito representa por si só a desnecessidade de se discutir o seu fundamento? Acreditar que o que fundamenta o direito são os direitos humanos, argumento utilizado por um vasto número de renomados juristas, significa incorrer em uma circularidade espantosa, sendo mais espantoso apenas o número de juristas que não a percebem.

Tal constatação lógica soa trivial em virtude de sua tamanha obviedade. Entretanto, no imaginário jurídico geral, atentando contra as generalizações, a assinatura de Tratados e a promulgação de leis, por si só, representa, uma reformulação instantânea da subjetividade de uma sociedade e o efetivo ponto de referência para enfrentar seus reais problemas.

---

22 AGAMBEN, 2004, p.66.

23 BOBBIO, 1992, p. 24.

Se é possível afirmar que as regras expressas pelo direito, em vasta medida, representam o reflexo dos anseios, tradições, costumes e pré-compreensões de determinada sociedade, como é possível acreditar que a mudança nesse jogo de regras constroem uma efetiva e decisiva mudança social? Se faz sentido dizer que o direito é um fenômeno social antes de ser um fenômeno normativo, não seria, de algum modo ou de todo modo, mais natural ao jurista compreender que só há significativa mudança no direito a partir de uma significativa mudança na percepção de racionalidade das pessoas?

Apesar do truísmo evidenciado, isto está bem longe de se tornar a pré-compreensão da maior parte dos juristas quando lhes é perguntado "o que é o Direito?" É por isso que, *ainda*, despende-se rios de tinta para escrever manuais que afirmam que um pai deve pagar alimentos e cuidar de seu filho em virtude do princípio da função social da família; que a publicização da propriedade privada ocorre por causa do princípio da função social da propriedade e que devemos cumprir os contratos por consequência da função social do contrato. Poderíamos destinar, sem hesitar, um considerável número de páginas para problematizar tantos outros anedóticos exemplos que revelam essa situação.

É como se *eu*, na tranquilidade de *meu* existir, imerso em *meu* mundo, dirigindo *meu* carro pela estrada em direção a *minha* casa, após um leve fim de semana no litoral, ao perceber uma motocicleta no meio da pista e uma pessoa imóvel, caída nas suas proximidades, parasse o carro e prestasse socorro a ela por força do princípio da dignidade da pessoa humana, fazendo valer os preceitos do ordenamento jurídico ou para escapar de uma possível acusação criminal, envolvendo omissão de socorro.

É como se nesse instante de decisão, minha atitude se deva a uma ordem normativa formalizada por um princípio norteador ou ao medo das consequências legais e não em virtude de se assumir uma loucura em nome da justiça, expressada por quem não sou, mas que nesse momento precisa de mim. Por quem toma-me a liberdade.

O horizonte jurídico médio sugere que as principais situações envolvendo dimensões éticas, em seu instante de decisão, ocorrem pelo cumprimento ou descumprimento dos princípios pré-determinados pelas normas jurídicas. O principiologismo, em toda sua capacidade esquematizante, representa talvez a principal bengala que sustenta as teorias constitucionais e boa parte das teorias do direito da atualidade. O sistema tradicional, orientado pelos contratualismos, universalismos, principiologismos e mais um bom punhado de "ismos", seleciona qual vida é digna de ser vivida e qual não é. Faz parte da confecção do seu sistema de racionalidade, desde a sua origem.

Assim, todos os organismos de proteção internacional referentes aos refugiados e principalmente aos apátridas, apesar de todas as leis, regras e órgãos (que, repitamos, detêm eloquente importância), em seu momento decisivo de atuação, sempre irão se chocar com o fato de que aqueles que mais exigem a sua concretização efetiva são aqueles que, em verdade, estão absolutamente fora de qualquer estado de direito, sendo capturados pela suspensão da norma que os inclui, excluindo-os. São o resíduo do estado de direito. Seu resto. Seu abandono. Não aqueles que chegarão na corrida pelo direito em último lugar, mas os que nunca chegarão, enquanto o modelo político ocidental for o mesmo. São aqueles que restaram após a afirmação histórica dos direitos humanos e sua conquista. Estão no momento de suspensão do estado de direito, que no seu caso é a regra.

Uma leitura apressada pode sugerir que tudo se trata de uma questão de inclusão da vida nua no estado de direito, tendo como saída a busca incessante pela eficácia dos direitos humanos no âmbito da efetivação das garantias fundamentais.

No entanto, a constatação do paradoxo da soberania não representa uma falha de alcance ou de efetivação dos direitos humanos, mas sim a própria manifestação de sua construção formal,[24] vinculada aos preceitos ontoteológicos da tradição e aos ideais contratual-iluministas da modernidade. Muito avessa à recepção da alteridade e da *lei* da hospitalidade incondicional, desenvolvidas aqui como propostas de reconstrução do sentido de realidade relacional.

Nas linhas que seguem, pretenderei sustentar como a categoria da dignidade se tornou o amuleto filosófico e um dos maiores sustentáculos dos belos discursos da filosofia moral e política, tão celebrado que virou lugar comum nos Tratados Internacionais e Constituições. O que aqui pretendendo discutir é o seu uso descompromissado, que nos remete a transcender e angariar patamares mais profundos de reflexão.

A genealogia da ideia de dignidade humana remete a filosofia clássica, ancorada pela tradição personalista, greco-romano-cristã, que traduz no conceito de pessoa o fundamento central do ordenamento jurídico e dos direitos humanos. A repercussão filosófica da tradição no direito atual expressa a fundamentação dos direitos humanos a partir do igualitarismo e do universalismo, fortemente construída a partir da filosofia aristotélico-tomista.

Pela tradição jusnaturalista clássica, a concepção de dignidade humana se vincula ao caráter divino atribuído ao ser hu-

24 No mesmo sentido, destacamos a reflexão de Moysés Pinto Neto: "Ao contrário do que se possa pensar, o surgimento de restos que ficam de fora do estado de direito – os "restos da história" de Walter Benjamin – não é um *problema corrigível* do estado de direito, mas um *efeito perverso* que a formalização gera" (PINTO NETO, 2010, p. 127).

mano, por ter sido criado a imagem e semelhança de Deus. O ser humano é um ser especial entre os demais, por deter o valor do *status dignitatis*.

Para Barzotto,[25] a concepção de dignidade humana presente na Constituição Federal brasileira tem suas raízes na Doutrina Social da Igreja. Nesta vertente advém a referência expressa, segundo o autor, da concepção de dignidade humana como a contribuição emblemática do legado cristão proporcionado ao ocidente. Para Barzotto,[26] o reconhecimento do outro como pessoa humana, significa reconhecê-lo como iguale em uma dimensão social ancorada pela reciprocidade.[27] Mesmo em consideração zelosa ao argumento sugerido, proponho aqui uma visão diametralmente oposta a este postulado: o ponto de partida fundamentado no reconhecimento do outro como diferente e a partir de uma ética avessa ao predicado da reciprocidade.[28]

Em Agostinho,[29] o homem incorpora o criador na figura das três pessoas divinas: pai, filho e espírito santo. Tomás de Aquino, um dos maiores expoentes do personalismo medieval, converge seu pensamento para unir as grandes teses da antropologia clássica a da antropologia bíblico-cristã, contemplando seu ponto de equilíbrio. Tomás de Aquino define o homem como um animal racional que somente pode ser denominado de homem quando compreendido em sua totalidade, ou seja, quando é constituído por uma alma e por um corpo. Espírito e matéria fazem a sua essência.

Tomás de Aquino[30] fora influenciado por Boécio na sua acepção que define pessoa como substância individual de natureza racional, e, obviamente, pela filosofia Aristotélica, que sustenta boa parte de suas teses. Em Tomas de Aquino,[31] a pessoa humana tem sua dignidade fundada pela racionalidade e é o que há de mais perfeito na natureza, algo que o faz ser superior aos demais animais.

Na modernidade, Kant, um dos mais conhecidos expoentes do pensamento iluminista, é quem reproblematiza de forma inovadora o tema da dignidade humana como um valor-fim e é, para diversos autores contemporâneos, aquele que traz o cabedal filosófico que fundamenta a concepção de dignidade presente nas Declarações Universais dos Direitos Humanos e na maior parte das constituições ocidentais atuais.

---

25 BARZOTTO, 2010, p. 89.

26 Idem, ibidem, p. 35.

27 "Nas relações do indivíduo com a comunidade, o dever de justiça com todos os demais considerados como membros da comunidade fundamenta-se na reciprocidade" (BARZOTTO, 2010, p. 95-96).

28 Cf. PEREIRA, 2011.

29 Cf. AGOSTINHO, 1994.

30 AQUINO, 2001, I, 29, a.1, p. 320.

31 Idem, ibidem, I, 29, a.3, p. 326.

Em Kant, a dignidade resvala ao caráter divino atribuído pelo direito natural e encontra-se com o humano a partir de sua capacidade racional, tornando-se um bem em si mesma. A liberdade, conceito guia de toda filosofia kantiana,[32] fundamenta a lei moral representada pela própria vontade – pela autolegislação, a qual desvela o reto cumprimento do dever moral, levando em conta o imperativo da dignidade humana como um valor absoluto. Na segunda parte deste livro daremos uma atenção especial para a concepção de liberdade em Immanuel Kant, em virtude de sua grande importância para a formação do pensamento ocidental.

Em que pese a imensa contribuição dos autores destacados, devemos apontar também onde esta se esgota. Sustentarei na segunda parte deste ensaio que tanto a filosofia moral da tradição quanto a da modernidade, aqui bem representadas, repousam seu enfoque ético na figura do cálculo, quando ao certo o pensamento da justiça sempre entra em erupção quando tratado no plano da calculabilidade.

Mas antes disso, um argumento nos parece suficiente para romper de uma vez por todas com as propostas de paz, essencialistas e abstratas, apresentadas pelos consagrados autores. Para nós, toda e qualquer fundamentação filosófica de direitos humanos que admita em seu constructo o advento da pena capital, como resposta estatal a alguma demanda jurídica, está imediatamente descartada. É simplesmente abandonada. Radicalmente rompida. Sem concessões. Sem propostas de conciliação.

Pomo-nos a ouvir o que os referidos autores tem a nos dizer.

Em Tomás de Aquino,[33] a pena de morte é expressamente admitida na questão 100, artigo 8º da sua *Suma teológica*: "A lei humana não pode conceder que licitamente o homem seja indevidamente morto. Mas matar os malfeitores ou os inimigos da república, isso não é indevido".

Na questão 64 da segunda parte da *Suma teológica*,[34] ao tratar o tema do homicídio, solucionando a pergunta se é lícito matar os pecadores, Aquino é ainda mais enfático, merecendo literal destaque:

> Toda parte se ordena para o todo e todo imperfeito para o perfeito. Por onde, toda parte é naturalmente para o todo. E por isso, vemos que é louvável e salutar a amputação de um membro gangrenando, causa da corrupção dos outros membros. Ora, cada indivíduo está para toda a comunidade como parte, para o todo. Portanto, é louvável e salutar, para a conservação do bem comum, pôr à morte aquele

32 HÖFFE, 2005, p. 226.
33 AQUINO, 2001, II, 100, a.8, p. 660.
34 Idem, 1980, p. 2440.

> que se tornar perigoso para a comunidade e causa de perdição para ela; pois como diz o apóstolo, um pouco de fermento corrompe toda a massa.

Kant[35] também adere à ideia. Senão, vejamos:

> Todo aquele que furta torna a propriedade de todos os demais insegura e, portanto, priva a si mesmo (pelo princípio da retaliação) de segurança em qualquer propriedade possível [...]. Se, porém, ele cometeu assassinato, terá que morrer. Aqui não há substituto que satisfará a justiça. [...] Quando se pronuncia uma sentença para um grande número de criminosos unidos numa conspiração, o melhor elemento equalizador ante a justiça pública é a morte. [...] Todo aquele que cometer assassinato, ordená-lo ou ser cúmplice deste – deverá ser executado.

Notemos que o valor em si da vida digna em Kant, em um rápido transpassar, torna-se vida matável. *O argumento que assume a matabilidade da vida sustenta aqui o argumento para seu total abandono.*

No último grande sistema filosófico do ocidente, na qual toda o pensamento do século XX se destinou a acertar contas, também a pena de morte era vista como uma alternativa política cabível. Estou falando, obviamente, de Hegel, autor no qual todos os filósofos que o sucederam foram obrigados a penetrar, (seja para tentar complementá-lo; seja para tentar superá-lo).

Vemos que, em Hegel, também o poder soberano de matar satisfaz o modelo da sociedade civil burguesa:[36]

> Assim como o incendiário não pôs o fogo isoladamente na superfície de uma polegada de madeira, em que tocou com a chama, porém pôs fogo no seu universal, na casa, do mesmo modo não é um indivíduo singular desse instante ou essa sensação isolada do ardor da vingança, assim ele seria um animal que precisa ser sacrificado em razão de sua nocividade e da insegurança por estar submetido a esses acessos de fúria [...] Os tribunais, os soldados, têm não apenas o direito, porém a obrigação de matar homens, mas, nesse caso, é precisamente determinado contra que qualidade de homens e em que circunstâncias isso é permitido e é uma obrigação.

Retomemos a discussão: o esfacelamento do conceito de dignidade humana, bem como suas retaliações e enxertos; está fragilizado pelo seu uso trivializado, envolto em universalismos e igualitarismos que já não dão conta dos antagonismos da modernidade recente. Seu essencialismo, muitas vezes submerso em neo-humanismos saudosistas, na maior parte dos casos, ainda reproduz os discursos opressores de outrora.

---

35 KANT, 2003, p. 176-177.

36 HEGEL, 2010, p. 145-158.

Neste ponto, são elucidativas as percepções de Martin Heidegger,[37] quando afirma que o humanismo se funda em uma metafísica ou se transforma em um fundamento metafísico. Sua percepção nos traz algo importante ao pensar. 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 na existência.[38] Esta negação do humanismo não reverencia um suposto elogio a desumanidade ou a defesa de uma degradação da dignidade humana; muito pelo contrário. É necessário não se render a esta lógica. Segundo Heidegger, "pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a humanidade do homem".[39]

Não se está aqui querendo neutralizar as fundamentações que se baseiam na ideia de dignidade nem questionar a sua imensa contribuição na construção da cultura ocidental, mas sim demonstrar a sua infertilidade e até a sua indecência no panorama de rediscussão da fundamentação dos direitos humanos que entendemos necessária. Pois, na maioria dos casos, é indecente falar em dignidade e decência aos protagonistas que formam os "restos da história".[40]

Deve-se reestruturar este fundamento para que se possa voltar a falar em dignidade de forma consistente, ou seja, uma dignidade humana ancorada na ideia de paz, que adentre de fato na crise de sentido que a humanidade atravessa. Uma dignidade que comporte o não ser, o nada, o impuro, o sem pátria... o diferente – e um humanismo que tenha como ponto de partida a alteridade; antes mesmo da dignidade.

"O ser humano é, ele mesmo, um mundo humano, e ferir a dignidade de alguém significa ferir o mundo inteiro", segundo Souza.[41] Esta pretensa ponderação ética torna necessário o desenvolvimento de um sentimento de solidariedade, sem considerá-la um mero artifício retórico, mas sim uma realidade tão real que se torna difícil de ser percebida, onde se pode não mais apenas conviver com as diferenças ou tolerá-las, e sim saudá-las como alicerce fundamental da humanidade, pois, a renúncia ao apoderar-se do outro significa um deixar-ser. – significa o ato fundamental da liberdade.

A dignidade humana não é uma categoria fixa. Ela se intersecciona e se reconstrói a todo instante em contato com a realidade; em contato com a diferença. Só há decência em se falar em dignidade se esta está reconhecida na diferença – no direito de sermos diferentes, já que somos humanos e isso não

37 HEIDEGGER, 1967, p. 37.
38 Idem, ibidem, p. 38.
39 Ibidem, p. 50.
40 AGAMBEN, 2008, p. 67.
41 SOUZA, 2005, p.11.

negamos, mas não nos contentamos em sermos meramente humanos. Nossa idiossincrasia nasce na diferença. No assumir uma loucura dentro da própria diferença, mesmo a diferença que traz choque aos delírios da totalidade. Assumir a loucura para não pedir licença para ser quem se é, e libertar o outro para que seja aquilo que sempre foi, ou seja: Outro. "Não há diferença sem alteridade, não há alteridade sem singularidade, não há singularidade sem aqui e agora".[42]

Para Ricardo Timm de Souza:[43]

> 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".

A dignidade do igual já não serve mais. A dignidade do igual é mantenedora da lógica da totalidade e do olhar do mesmo perante o outro. Há mais de duzentos anos vivemos hipertrofia da igualdade, onde se percebe a própria hipocrisia de alguns discursos que a defendem. Nunca se falou tanto em igualdade, apesar da experimentação crua de que é pela diferença que nos constituímos como sujeitos. O pensamento que reivindica por um novo sentido da ideia de justiça, para além de Constituições e Tratados, deve abarcar a diferença real, substituta da era da mera "igualdade", mas que abarque uma igualdade concreta, tendo o reconhecimento da alteridade como pedra angular, no anseio por igualdade de condições de existência e direitos básicos. "A era em que o diferente é a condição filosófica do próprio igual, e o igual para nada serve, se não servir para acolher eticamente o diferente – pois é aí que habita o mais propriamente humano da humanidade de todas as épocas".[44]

A procura pelo reconhecimento da igualdade, no plano político, representa uma vitória na construção do ideal de democracia. Mas lembremos que não é a igualdade que nos confere a responsabilidade do agir na relação interpessoal e idiossincrática com alguém. É propriamente o originário de todo e qualquer pensar – o originário da diferença – que investe a minha ação perante o outro. Não sou responsável por outrem em virtude de sermos iguais, como vislumbra muitos aprumos de essencialidade ontológica das teorias ético-políticas ainda e sempre presentes. Minha ação se deve à diferença. Pensar ao contrário disso, seria "como se eu devesse agir bem para com um bebê indefeso porque ele é, de certo modo, 'igual' a mim, entidade

42 DERRIDA, 1994, p. 51.
43 SOUZA, 2008, p. 18-19.
44 SOUZA, 2008, p. 53.

poderosa e determinante, e não, exatamente, porque ele é *tão* diferente de mim que é irredutível a qualquer conceito correlato de equilíbrio".[45] A força do bebê está exatamente na sua ausência de força; tão forte que me questiona quanto ao meu egoísmo irrenunciável. Clama direito por esse meu egoísmo.[46]

Liberdade e igualdade não são binários opostos no ideário da ética da alteridade. A premissa lugar comum que evoca que "a liberdade de um termina quando começa a do outro",[47] nada mais é do que a expressa representação moderna de mônadas solitárias. Expressa a ideia de liberdade solitária, cunhada pelo legado iluminista. De uma liberdade que nos permite pensar que tudo é possível, conforme se traduz a liberdade na modernidade recente. Mas a liberdade não pode ter a última palavra porque não estamos sozinhos no mundo.[48] Na maioria das vezes esta premissa é tida como uma verdade inquestionável porque já impregna a corrente sanguínea do imaginário social comum, que atua incessantemente nesta lógica contratológica.

Presenciamos contratos de mais e contatos de menos. A subversão da lógica contratológica desconstrói sua dimensão desde a raiz, pois a ética inverte os termos dessa proposição: só há liberdade de um quando há liberdade do outro. Só sou livre se livre o outro é. "Pois a minha liberdade depende, essencialmente, da capacidade de responder ao imperativo da sadia socialidade humana, e não do isolamento livre-subjetivo do indivíduo moderno".[49] As liberdades não podem se opor. Não entram em choque. Neste sentido expressa o pensamento de Enrique Dussel quando confere o título de pensador renovado àquele que se compromete com a libertação da diferença. Nas palavras de Dussel[50] "caminhando na libertação do outro, alcança-se a própria libertação". Um libertar apesar dos medos que permeiam a razão solitária.

Os argumentos expostos tornam explicita a necessidade de uma rediscussão sobre o fundamento do Direito para bem além

---

45 Idem, 2010, p. 127.

46 LEVINAS, 1999, p. 64.

47 Para Levinas (1999, p. 54), "la libertad del otro jamás podría comenzar en la mia [...] La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decision. La reponsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo "anterior-a-todo-recuerdo", de algo "ulterior-a-todo cumplimiento", de algo no-presente; viene de lo no-original por excelência, de lo an-arquico, de algo que está más aca o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta dónde".

48 LEVINAS, 1999, p. 123.

49 SOUZA, 2008, p. 102.

50 O filósofo latino-americano em tela introduz o método dialético positivo que tem por base uma analítica intrinsecamente ética e não meramente teórica. Esse modelo traz a aceitação do "outro como outro" como fundamento de um compromisso moral, negando a si mesmo como totalidade e afirmando-se como finito. Cf. DUSSEL, 1986, p. 189-198.

das filosofias do sujeito e dos contratualismos. O que aqui se procura argumentar é a necessidade vital de uma fundamentação filosófica densa, para as questões que circunscrevem o tema do refúgio e da apatridia. O tema, em verdade, é um só: *a possibilidade da justiça para as dimensões relacionais do mundo atual*. Para tanto, é urgente a construção de uma fundamentação avessa as simplificações e inconsistências que a concepção tradicional de direitos humanos dá vazão, verificadas tanto em âmbito teórico quanto em âmbito empírico, pois a carência de fundamentação representa, *a posteriori*, a falência de sentido ético nas situações concretas.

A vida nua demonstra que o problema é muito mais profundo do que se possa imaginar a primeira vista. O problema está onde sempre esteve: a *racionalidade ocidental em seu modo de interagir com mundo*. A questão reivindica uma reconstrução do sentido de realidade que damos as relações; de nossa capacidade de reinventar a consagrada ideia de cidadania, violentamente vinculada a condição da nacionalidade, principalmente, desconstruir o ideário da liberdade iluminista, em sua solidão contratual.

5 Alteridade e hospitalidade como alternativas de superação do trauma do encontro

Depois de colocada em pauta a questão dos apátridas e estabelecidas as conexões entre a ineficiência da tradicional percepção dos direitos humanos, desvelando a fragilidade do argumento da dignidade da pessoa humana, 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. Desterritorializar a vontade de "compreensão apropriativa"[51] traz consigo a possibilidade de tornar assimilável o rosto de outrem, que não se contenta com meras boas intenções,[52] invertendo o campo de visão do observador perante o observado.

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.

51 SOUZA, 2005, p 192.
52 LEVINAS, 1999, p. 238.

Quanto maior o respeito da exceção e da diferença, mais igualitária a sociedade será, por mais paradoxal que essa frase possa parecer. Pois quando percebo a diferença de outro, possibilito-me perceber a mim mesmo como diferente, pelo contraste.[53] No entanto, a mercantilização que o mundo globalizado impõe às relações pessoais, faz com que os seres humanos tratem uns aos outros como coisas ou mercadorias.

Para Arendt,[54] 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". 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",[55] 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.

Antes de se esperar milagres de qualquer espécie de pragmatismo, do ponto de vista do direito internacional e das relações internacionais, é preciso também questionar o seu fundamento. É para isto que o presente artigo se propõe. Discutir o fundamento dos direitos humanos (que dão alicerce a qualquer pragmatismo), pois sem discutir o seu fundamento, qualquer alternativa prática soará pueril. Está é a tese que desenvolveremos, de forma breve, como nova alternativa para se pensar os direitos humanos: *não há como se pensar os Direitos Humanos se não for a partir do recebimento da alteridade.*

A alteridade não é um conceito, não é uma teoria, não é um método ou um novo imperativo. Alteridade é meramente uma reconstrução de um olhar avesso ao poder sedutor das representações. É o espaço da sensibilidade e a rendição a uma responsabilidade perante um rosto que interpela; é presenciar o trauma da diferença e quebrar o espelho da própria autorreflexão. Alteridadevem do latim *alter*, que significa *outro*, ou seja, condição do outro em relação a mim. Não existe possibilidade de se determinar o que o outro é como tal, ou seja, não posso explicá-lo, e sim apenas interagir com ele.

---

53 Literalmente, Roberto Damatta (1997, p. 24) 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".

54 Na mesma obra Arendt 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. Cf. ARENDT 2004.

55 LEVINAS, 1997, p. 176.

O foco de compreensão aqui é outro: é o Outro; assumindo com toda radicalidade o que isto pode e deve significar. O pressuposto é a diferença. O reconhecimento da diferença é a condição fundamental para o rompimento do caráter apropriativo da racionalidade que tende a reduzir o outro ao mesmo, padronizando, igualizando. Toda essa combustão de opostos traz a complexidade da violência ao mundo moderno. Existe uma relação simétrica entre a violência e o encobrimento da alteridade. As contingências mundanas estão no plano relacional e a verdadeira problematização/superação das estruturas fundantes do paradigma da totalidade está em (re) discutir a alteridade, o trauma do outro como trauma da diferença.

A necessidade de uma visão da alteridade na questão dos apátridas e refugiados de guerra se manifesta de forma clarividente. Questão esta que está longe de fazer parte do passado. Ela ainda atormenta as diretrizes humanitárias do cenário conflituoso da política mundial.

A atuação política, nos casos dos apátridas e refugiados, muitas vezes adentra a uma esfera de representação midiática[56] e deixa, exatamente neste ponto, esvair seu poder de atuação nos escanos da legitimação burocrata, pois tem como escopo, justamente na tentativa de tornar público, em sentido propagandístico, aquilo que só admite sentido na esfera privada, como bem observou Arendt.[57]

Para Ricardo Timm de Souza, tentar refundar a ética a partir de ideias políticas momentâneas, apesar de bem estruturadas e bem organizadas filosoficamente, não passa de postergar a própria questão da justiça, que está no ponto da relação entre humanos, ultrapassando a dimensão dos dilemas sociopolíticos, porque se dá anterior a eles. Está no originário da subjetividade e deságua no campo político. Pois "*política é a capacidade de conceber uma estrutura ética de convivência que permita a cada ser relacionar-se o mais saudavelmente possível com cada outro ser"* (grifo no original).[58]

Neste sentido, é necessário que voltemos a discutir o fundamento dos direitos humanos, na dimensão de radicalidade que a questão enseja.

6 Crítica ao modelo político de democracia liberal

As críticas esboçadas até aqui transborda as palpitações e inquietações de todo aquele que se propõe a refletir sobre os dilemas e paradoxos dos direitos humanos atuais do mundo

56 DERRIDA, 1994, p. 110.

57 "A bondade que sai do seu esconderijo e assume papel público deixa de ser boa: torna-se corrupta em seus próprios termos e levará esta corrupção para onde quer que vá" (ARENDT, 2004, p. 88).

58 SOUZA, 2010, p. 72.

contemporâneo. A ruptura com o modelo tradicional de direitos humanos significa, em larga medida, uma ruptura com o modelo econômico em que vivemos, sedimentado pela democracia liberal. Digo econômico exatamente porque a questão financeira se sobrepõe, ou se sobrepôs, à questão política no cerne das discussões de hoje em torno da democracia.

Concordo com Žižek[59] quando afirma que falar em democracia hoje recorre primordialmente a direcionar as reflexões sobre as condições materiais dos indivíduos em detrimento de analisar as bancadas dos parlamentos. O problema é econômico. Para o filósofo esloveno, a crise da democracia liberal não pode ser resolvida pela política, pensada nos restritos termos da democracia representativa, pois não votamos em quem serão os donos das empresas ou dos bancos. A democracia parlamentar já nos deu provas suficientes de sua incapacidade em impor limites aos interesses do sistema financeiro-especulativo, um dos principais responsáveis pela produção das periódicas crises econômicas no mundo.

A primeira vista, uma solução poderia ser pensada na esteira da democratização da economia, mas é ilusório acreditar que é realmente possível o controle popular dos bancos e das instituições financeiras.

A democratização da economia não virá! Esta afirmação não significa apenas o cinismo descrente em relação aos parâmetros da política de hoje. Significa algo maior. Acreditar na democratização da economia significa acreditar que é possível uma vez mais remendar o velho e desgastado casaco, utilizando o seu próprio tecido corroído, sem perceber que ele já não aquece mais. Mas, neste primeiro momento, não é preciso saber como será o novo casaco. Basta Iniciarem-se os fortes puxões de linhas daquele para que o frio tome definitivamente conta e crie a necessidade da transformação do mero costureiro ocasional em alfaiate habitual.

Aproveito-me desta tacanha metáfora para afirmar, ainda acompanhado de Žižek,[60] que o inimigo hoje não é mais o capitalismo, mas sim a democracia; – "*a ilusão da democracia*", cuja principal perversidade está no fato de somente admitir soluções às suas crises a partir de sua própria dinâmica estruturante, sem permitir uma transformação radical na sua carcaça interna. A democracia só admite respostas à sua crise de sentido a partir da aplicação dos já velhos e empoeirados mecanismos democráticos. Evoca sempre o recorrente procedimentalismo-constitucionalista, apostando todas as fichas na formalização da vida.

No entanto, em vários recantos do globo, alguns importantes acontecimentos nos demonstram que existe uma minoria, porém uma minoria ruidosa, que já não suporta mais as consa-

59 ŽIŽEK, 2012, p. 18-23.
60 Idem, ibidem, p. 23.

gradas "ofertas de paz e conciliação" construídas pela democracia liberal. Que não suporta mais esta falsa sabedoria do consenso e da apaziguação que promete mudança à quem prometer permanecer inerte. Que promete o paraíso para quem promete não pensar.[61] A democracia de hoje nos ensina que é preciso sonhar baixo: emprego, família e estabilidade – muito pouco para quem pode fazer de si mesmo uma obra de arte; – *por construir um ideal de vida do qual estaria por ele disposto a morrer*.

7 Considerações finais

Há possibilidades de se superar o modelo ético liberal, caso se atente para a verdade que não está no todo. Que justamente está no não ser e na autoincompreensão do próprio pensar. A abstração do pensamento por vir admite a sua finitude e admite a infinita responsabilidade pelo infinitamente outro,[62] responsabilidade por libertar o outro da padronização do universalismo e da totalidade do mesmo.

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".[63] 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".[64]

"O ser humano é, ele mesmo, um mundo humano e ferir a dignidade de alguém significa ferir o mundo inteiro".[65] 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 saudá-las como alicerce fundamental da humanidade, pois, a renúncia a apoderar-se do outro significa um deixar-ser, significa o ato fundamental da liberdade.

O que aqui se indica é uma ética sem cartilhas advindas de flertes catequisantes 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 alte-

61 SOUZA, 1998, p. 86.

62 "la idea de lo infinito en mí, que implica un contenido que deborda el continente, rompe con el prejuicio de la maiéutica sin romper con el racionalismo, porque la idea de lo infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violência misma, es decir, instaura la ética" (LEVINAS, 1999, p. 217).

63 LEVINAS, 1999, p. 192.

64 Idem, ibidem, p. 197.

65 SOUZA, 2005, p. 11.

ridade, da liberdade para ser quem se é, da liberdade para 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 da concepção tradicional dos direitos humanos, da lógica do mercado, da potência totalitária dos nacionalismos, e do apanágio da tolerância; a ética da alteridade.

A contextualizada percepção se inclina a buscar um sentido imune a percepções totais. Talvez a proposta seja pensar, apropriando-se de um linguajar foucaultiano, na ideia de uma interna e introspectiva microrevolução, já que não há mais como se falar em macrorrevoluções, desde a queda do muro de Berlim. Cada indivíduo poderia idiossincraticamente presenciar a diferença do outro para bem além de meras representações, desconstituindo-a de sua atual condição ameaçadora.

Tal condição significaria quebrar os espelhos de nossa autoiluminação, de nosso narcisismo. Ser também instituinte em um mundo de instituídos. Isso fica mais fácil de perceber quando compreendemos que a Alteridade não é um capricho da natureza ou algo que podemos optar por receber ou não. Antes, é o que nos constitui como s**ujeitos**, para além da mera identidade psíquica.

O que se espera é, de algum modo, o desenvolvimento de uma racionalidade apátrida. Desprovida de territorialidade. Na lacuna da razão intransigente, brota uma razão transitante, transvalorativa. Que reluz o amparo da racionalidade nômade, híbrida, que se realoja a cada tentativa de totalidade. Que escapa no vão da percepção englobadora. Que se alimenta da diferença. Do estranhamento. Que busca amparo no refúgio. No que não é óbvio. Que mantém sóbrio o horizonte de um mundo ainda possível.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer.* O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz?* São Paulo: Boitempo, 2008, p. 76.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia. Edição bilíngue, segunda parte, Volume V, 1980.

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

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004.

BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2003.

BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando:* uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx.* O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume, 1994.

DUSSEL, Enrique D. *Método para uma filosofia da libertação:* superação da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola. 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: editora unisinos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Rio de janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. São Paulo: L&PM, 1989.

_____. *Metafísica dos costumes*. A doutrina do Direito. São Paulo: Edipro, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *A pátria dos sem pátria:* direitos humanos & alteridade. Porto Alegre: editora Uniritter, 2011.

PINTO NETO, Moysés. *O que há de obsceno no Direito?* Observações sobre violência, direito e poder. Revista jurídica Doutrina penal n. 397, p. 114-130.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade*. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – n. 120, 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.

_____. *Justiça em seus termos*. Dignidade humana, dignidade do mundo. Rio de janeiro: Lumen Juris, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. In: Occupy: Movimentos de Protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: 2012, p. 15-25.

Para mais informações, conferir o seguinte endereço eletrônico.

http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas.

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDEIAS

N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel
N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss
N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montaño
N. 04 *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer
N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch
N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro
N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identiários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp
N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte
N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos
N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo
N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi
N. 12 *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi
N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert
N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt
N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel
N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão
N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri
N. 18 *Um itinenário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida
N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo
N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior
N. 21 C*onstruindo novos caminhos para a intervenção societária* – Profa. Dra. Lucilda Selli
N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio
N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rohden
N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini
N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário
N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS Rosa Maria Serra Bavaresco
N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco
N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes
N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – Prof. MS José Fernando Dresch Kronbauer
N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva
N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz
N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay – Seus dilemas e possibilidades* – Prof. Dr. André Sidnei Musskopf
N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha
N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana
N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Profa. Dra. Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos
N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut
N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Prof. Dr. Fernando Ferrari Filho
N. 38 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Prof. Dr. Luiz Mott
N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Prof. Dr. Gentil Corazza
N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – MS Adriana Braga
N. 41 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Profa. Dra. Leda Maria Paulani
N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de "A Teoria da Classe Ociosa"* – Prof. Dr. Leonardo Monteiro Monasterio
N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva e Samuel McGinity
N. 44 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Prof. Dr. Gérard Donnadieu
N. 45 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Prof. Dr. Lothar Schäfer
N. 46 *"Esta terra tem dono". Disputas de representação sobre o passado missioneiro no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Profa. Dra. Ceres Karam Brum

N. 47 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Prof. Dr. Achyles Barcelos da Costa
N. 48 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Prof. Dr. Gérard Donnadieu
N. 49 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Prof. Dr. Geraldo Monteiro Sigaud
N. 50 *Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras* – Prof. Dr. Evilázio Teixeira
N. 51 *Violências: O olhar da saúde coletiva* – Élida Azevedo Hennington e Stela Nazareth Meneghel
N. 52 *Ética e emoções morais – Prof. Dr. Thomas KesselringJuízos ou emoções: de quem é a primazia na moral?* – Prof. Dr. Adriano Naves de Brito
N. 53 *Computação Quântica. Desafios para o Século XXI* – Prof. Dr. Fernando Haas
N. 54 *Atividade da sociedade civil relativa ao desarmamento na Europa e no Brasil* – Profa. Dra. An Vranckx
N. 55 *Terra habitável: o grande desafio para a humanidade* – Prof. Dr. Gilberto Dupas
N. 56 *O decrescimento como condição de uma sociedade convivial* – Prof. Dr. Serge Latouche
N. 57 *A natureza da natureza: auto-organização e caos* – Prof. Dr. Günter Küppers
N. 58 *Sociedade sustentável e desenvolvimento sustentável: limites e possibilidades* – Dra. Hazel Henderson
N. 59 *Globalização – mas como?* – Profa. Dra. Karen Gloy
N. 60 *A emergência da nova subjetividade operária: a sociabilidade invertida* – MS Cesar Sanson
N. 61 *Incidente em Antares e a Trajetória de Ficção de Erico Veríssimo* – Profa. Dra. Regina Zilberman
N. 62 *Três episódios de descoberta científica: da caricatura empirista a uma outra história* – Prof. Dr. Fernando Lang da Silveira e Prof. Dr. Luiz O. Q. Peduzzi
N. 63 *Negações e Silenciamentos no discurso acerca da Juventude* – Cátia Andressa da Silva
N. 64 *Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo* – Prof. Dr. Artur Cesar Isaia
N. 65 *Darcy Ribeiro e o O povo brasileiro: uma alegoria humanista tropical* – Profa. Dra. Léa Freitas Perez
N. 66 *Adoecer: M*orrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675) – Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck
N. 67 *Em busca da terceira margem: O olhar de Nelson Pereira dos Santos na obra de Guimarães Rosa* – Prof. Dr. João Guilherme Barone
N. 68 *Contingência nas ciências físicas* – Prof. Dr. Fernando Haas
N. 69 *A cosmologia de Newton* – Prof. Dr. Ney Lemke
N. 70 *Física Moderna e o paradoxo de Zenon* – Prof. Dr. Fernando Haas
N. 71 *O passado e o presente em Os Inconfidentes, de Joaquim Pedro de Andrade* – Profa. Dra. Miriam de Souza Rossini
N. 72 *Da religião e de juventude: modulações e articulações* – Profa. Dra. Léa Freitas Perez
N. 73 *Tradição e ruptura na obra de Guimarães Ros*a – Prof. Dr. Eduardo F. Coutinho
N. 74 *Raça, nação e classe na historiografia de Moysés Vellinho* – Prof. Dr. Mário Maestri
N. 75 *A Geologia Arqueológica na Unisinos* – Prof. MS Carlos Henrique Nowatzki
N. 76 *Campesinato negro no período pós-abolição: repensando Coronelismo, enxada e voto* – Profa. Dra. Ana Maria Lugão Rios
N. 77 *Progresso: como mito ou ideologia* – Prof. Dr. Gilberto Dupas
N. 78 *Michael Aglietta: da Teoria da Regulação à Violência da Moeda* – Prof. Dr. Octavio A. C. Conceição
N. 79 *Dante de Laytano e o negro no Rio Grande Do Sul* – Prof. Dr. Moacyr Flores
N. 80 *Do pré-urbano ao urbano: A cidade missioneira colonial e seu território* – Prof. Dr. Arno Alvarez Kern
N. 81 *Entre Canções e versos: alguns caminhos para a leitura e a produção de poemas na sala de aula* – Profa. Dra. Gláucia de Souza
N. 82 *Trabalhadores e política nos anos 1950: a ideia de "sindicalismo populista" em questão* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana
N. 83 *Dimensões normativas da Bioética* – Prof. Dr. Alfredo Culleton e Prof. Dr. Vicente de Paulo Barretto
N. 84 *A Ciência como instrumento de leitura para explicar as transformações da natureza* – Prof. Dr. Attico Chassot
N. 85 *Demanda por empresas responsáveis e Ética Concorrencial: desafios e uma proposta para a gestão da ação organizada do varejo* – Profa. Dra. Patrícia Almeida Ashley
N. 86 *Autonomia na pós-modernidade: um delírio?* – Prof. Dr. Mario Fleig
N. 87 *Gauchismo, tradição e Tradicionalismo* – Profa. Dra. Maria Eunice Maciel
N. 88 *A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz* – Prof. Dr. Marcelo Perine
N. 89 *Limites, possibilidades e contradições da formação humana na Universidade* – Prof. Dr. Laurício Neumann
N. 90 *Os índios e a História Colonial: lendo Cristina Pompa e Regina Almeida* – Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins
N. 91 *Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo* – Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
N. 92 *Saberes populares produzidos numa escola de comunidade de catadores: um estudo na perspectiva da Etnomatemática* – Daiane Martins Bocasanta
N. 93 *A religião na sociedade dos indivíduos: transformações no campo religioso brasileiro* – Prof. Dr. Carlos Alberto Steil
N. 94 *Movimento sindical: desafios e perspectivas para os próximos anos* – MS Cesar Sanson
N. 95 *De volta para o futuro: os precursores da nanotecnociência* – Prof. Dr. Peter A. Schulz
N. 96 *Vianna Moog como intérprete do Brasil* – MS Enildo de Moura Carvalho
N. 97 *A paixão de Jacobina: uma leitura cinematográfica* – Profa. Dra. Marinês Andrea Kunz
N. 98 *Resiliência: um novo paradigma que desafia as religiões* – MS Susana María Rocca Larrosa
N. 99 *Sociabilidades contemporâneas: os jovens na lan house* – Dra. Vanessa Andrade Pereira
N. 100 *Autonomia do sujeito moral em Kant* – Prof. Dr. Valerio Rohden

N. 101 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 1* – Prof. Dr. Roberto Camps Moraes
N. 102 *Uma leitura das inovações bio(nano)tecnológicas a partir da sociologia da ciência* – MS Adriano Premebida
N. 103 *ECODI – A criação de espaços de convivência digital virtual no contexto dos processos de ensino e aprendizagem em metaverso* – Profa. Dra. Eliane Schlemmer
N. 104 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 2* – Prof. Dr. Roberto Camps Moraes
N. 105 *Futebol e identidade feminina: um estudo etnográfico sobre o núcleo de mulheres gremistas* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha
N. 106 *Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos* – Profa. Dra. Paula Corrêa Henning
N. 107 *Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine* – Profa. Dra. Maria Isabel Barros Bellini
N. 108 *Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, terno e democrático?* – Prof. Dr. Telmo Adams
N. 109 *Transumanismo e nanotecnologia molecular* – Prof. Dr. Celso Candido de Azambuja
N. 110 *Formação e trabalho em narrativas* – Prof. Dr. Leandro R. Pinheiro
N. 111 *Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul* – Prof. Dr. Mário Maestri
N. 112 *A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda* – Denis Gerson Simões
N. 113 *Isto não é uma janela: Flusser, Surrealismo e o jogo contra* – Esp. Yentl Delanhesi
N. 114 *SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro* – MS Sonia Montaño
N. 115 *Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites* – Prof. MS Carlos Daniel Baioto
N. 116 *Humanizar o humano* – Roberto Carlos Fávero
N. 117 *Quando o mito se torna verdade e a ciência, religião* – Róber Freitas Bachinski
N. 118 *Colonizando e descolonizando mentes* – Marcelo Dascal
N. 119 *A espiritualidade como fator de proteção na adolescência* – Luciana F. Marques e Débora D. Dell'Aglio
N. 120 *A dimensão coletiva da liderança* – Patrícia Martins Fagundes Cabral e Nedio Seminotti
N. 121 *Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos* – Eduardo R. Cruz
N. 122 *Direito das minorias e Direito à diferenciação* – José Rogério Lopes
N. 123 *Os direitos humanos e as nanotecnologias: em busca de marcos regulatórios* – Wilson Engelmann
N. 124 *Desejo e violência* – Rosane de Abreu e Silva
N. 125 *As nanotecnologias no ensino* – Solange Binotto Fagan
N. 126 *Câmara Cascudo: um historiador católico* – Bruna Rafaela de Lima
N. 127 *O que o câncer faz com as pessoas? Reflexos na literatura universal: Leo Tolstoi* – Thomas Mann – Alexander Soljenítsin – Philip Roth – Karl-Josef Kuschel
N. 128 *Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética* – Ingo Wolfgang Sarlet e Selma Rodrigues Petterle
N. 129 *Aplicações de caos e complexidade em ciências da vida* – Ivan Amaral Guerrini
N. 130 *Nanotecnologia e meio ambiente para uma sociedade sustentável* – Paulo Roberto Martins
N. 131 *A philía como critério de inteligibilidade da mediação comunitária* – Rosa Maria Zaia Borges Abrão
N. 132 *Linguagem, singularidade e atividade de trabalho* – Marlene Teixeira e Éderson de Oliveira Cabral
N. 133 *A busca pela segurança jurídica na jurisdição e no processo sob a ótica da teoria dos sistemas sociais de Niklass Luhmann* – Leonardo Grison
N. 134 *Motores Biomoleculares* – Ney Lemke e Luciano Hennemann
N. 135 *As redes e a construção de espaços sociais na digitalização* – Ana Maria Oliveira Rosa
N. 136 *De Marx a Durkheim: Algumas apropriações teóricas para o estudo das religiões afro-brasileiras* – Rodrigo Marques Leistner
N. 137 *Redes sociais e enfrentamento do sofrimento psíquico: sobre como as pessoas reconstroem suas vidas* – Breno Augusto Souto Maior Fontes
N. 138 *As sociedades indígenas e a economia do dom: O caso dos guaranis* – Maria Cristina Bohn Martins
N. 139 *Nanotecnologia e a criação de novos espaços e novas identidades* – Marise Borba da Silva
N. 140 *Platão e os Guarani* – Beatriz Helena Domingues
N. 141 *Direitos humanos na mídia brasileira* – Diego Airoso da Motta
N. 142 *Jornalismo Infantil: Apropriações e Aprendizagens de Crianças na Recepção da Revista Recreio* – Greyce Vargas
N. 143 *Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito* – Paulo Cesar Duque-Estrada
N. 144 *Inclusão e Biopolítica* – Maura Corcini Lopes, Kamila Lockmann, Morgana Domênica Hattge e Viviane Klaus
N. 145 *Os povos indígenas e a política de saúde mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente* – Bianca Sordi Stock
N. 146 *Reflexões estruturais sobre o mecanismo de REDD* – Camila Moreno
N. 147 *O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais* – Caetano Sordi
N. 148 *Avaliação econômica de impactos ambientais: o caso do aterro sanitário em Canoas-RS* – Fernanda Schutz
N. 149 *Cidadania, autonomia e renda básica* – Josué Pereira da Silva
N. 150 *Imagética e formações religiosas contemporâneas: entre a performance e a ética* – José Rogério Lopes
N. 151 *As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia: e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues

N. 152 *Entre a Revolução Mexicana e o Movimento de Chiapas: a tese da hegemonia burguesa no México ou "por que voltar ao México 100 anos depois"* – Claudia Wasserman
N. 153 *Globalização e o pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate* – Stefano Zamagni
N. 154 *Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kaiowá e guarani Te'yikue no município de Caarapó-MS* – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmento
N. 155 *Civilizar a economia: o amor e o lucro após a crise econômica* – Stefano Zamagni
N. 156 *Intermitências no cotidiano: a clínica como resistência inventiva* – Mário Francis Petry Londero e Simone Mainieri Paulon
N. 157 *Democracia, liberdade positiva, desenvolvimento* – Stefano Zamagni
N. 158 "*Passemos para a outra margem": da homofobia ao respeito à diversidade* – Omar Lucas Perrout Fortes de Sales
N. 159 *A ética católica e o espírito do capitalismo* – Stefano Zamagni
N. 160 *O Slow Food e novos princípios para o mercado* – Eriberto Nascente Silveira
N. 161 *O pensamento ético de Henri Bergson: sobre As duas fontes da moral e da religião* – André Brayner de Farias
N. 162 *O modus operandi das políticas econômicas keynesianas* – Fernando Ferrari Filho e Fábio Henrique Bittes Terra
N. 163 *Cultura popular tradicional: novas mediações e legitimações culturais de mestres populares paulistas* – André Luiz da Silva
N. 164 *Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich?* – Serge Latouche
N. 165 *Agostos! A "Crise da Legalidade": vista da janela do Consulado dos Estados Unidos em Porto Alegre* – Carla Simone Rodeghero
N. 166 *Convivialidade e decrescimento* – Serge Latouche
N. 167 *O impacto da plantação extensiva de eucalipto nas culturas tradicionais: Estudo de caso de São Luis do Paraitinga* – Marcelo Henrique Santos Toledo
N. 168 *O decrescimento e o sagrado* – Serge Latouche
N. 169 *A busca de um ethos planetário* – Leonardo Boff
N. 170 *O salto mortal de Louk Hulsman e a desinstitucionalização do ser: um convite ao abolicionismo* – Marco Antonio de Abreu Scapini
N. 171 Sub specie aeternitatis – *O uso do conceito de tempo como estratégia pedagógica de religação dos saberes* – Gerson Egas Severo
N. 172 *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais* – Bruno Pucci
N. 173 *Técnicas de si nos textos de Michel Foucault: A influência do poder pastoral* – João Roberto Barros II
N. 174 *Da mônada ao social: A intersubjetividade segundo Levinas* – Marcelo Fabri
N. 175 *Um caminho de educação para a paz segundo Hobbes* – Lucas Mateus Dalsotto e Everaldo Cescon
N. 176 *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas* – Jelson Roberto de Oliveira
N. 177 *Um caminho de educação para a paz segundo Locke* – Odair Camati e Paulo César Nodari
N. 178 *Crime e sociedade estamental no Brasil: De como la ley es como la serpiente; solo pica a los descalzos* – Lenio Luiz Streck
N. 179 *Um caminho de educação para a paz segundo Rousseau* – Mateus Boldori e Paulo César Nodari
N. 180 *Limites e desafios para os direitos humanos no Brasil: entre o reconhecimento e a concretização* – Afonso Maria das Chagas

Gustavo Oliveira de Lima Pereira é doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CNPq. Mestre em Direito pela Unisinos e especialista em Ciências Penais pela PUCRS. É professor de Direito Internacional nessa instituição e professor-convidado de Direitos Humanos, no Curso de Relações Internacionais da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) e na Faculdade de Filosofia do Instituto de Desenvolvimento Cultural (IDC).

Principais publicações do autor

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *A pátria dos sem pátria:* direitos humanos & alteridade. 1. ed. Porto Alegre: Editora Uniritter, 2011.

_____. Legitimidade e violência do poder do Estado: uma abordagem criminológica sobre a função simbólica do direito penal entre a justiça e a vingança. In: GAGLIETTI, Mauro, GAGLIETTI. Natália Formagini (org.). *Direito contemporâneo em pauta*. Direito contemporâneo em pauta. 1. ed. Passo Fundo: IMED, 2012, v. 1, p. 368-380.