

Direitos Humanos: o dever de ter direitos, a reforma do passado e a conquista do presente

Gey Espinheira*

Resumo

A idéia de supermodernidade é encontrada em muitos autores, assim como a mais comum: a da pós-modernidade; para nós, se destaca como aquela em que o homem é dispensado e, em seu lugar, está a máquina; sociedade em que os contatos humanos tornam-se constrangedores; o indivíduo aprisionado pelas cercas e muralhas do "politicamente correto" construídas na suposta defesa dos direitos individuais, acima de quaisquer circunstâncias. Controle rígido e institucionalizado das paixões, a sociedade supermoderna e o homem emergente dela são uma consequência de um novo padrão de religiosidade laica, em que, de um lado, está o mercado e, de outro, a negação do neoliberalismo e a luta pelos Direitos Humanos, este tido como a encarnação última da divindade no processo de divinização imanente do ser humano. A reflexão que se faz tem a preocupação de analisar essa época de supermodernidade e o lugar do indivíduo no "mal-estar na racionalidade", uma forma supermoderna de angústia humana e de exclusão social.

Palavras-chave: Direitos humanos, ética, democracia, sociedade tecnológica, exclusão.

Abstract

The super modernity idea is found in many authors, as well as the most common one: the after-modernity; for us it emphasizes as that one where the man is dispensed and the machine takes his place; the society where the human contacts become embarrassing; the individual imprisoned by the "politically correct" fences and walls erected in the alleged defense of the individual rights, above of any circumstance. Rigid and institutionalized control of the passions, the super modern society and its emergent man are the consequence of a new standard of laic religiosity with the market on one side and, on the other, the negation of the neoliberalism and the fight for the Human Rights viewed as the last incarnation of the deity in the divinization process of the human being. Our reflection has the concern to analyze this actuality of super modernity and the place of the individual in the "malaise in the rationality", a super modern form of anguish human being and social exclusion.

Key words: Human rights, ethics, democracy, technological society, social exclusion.

INTRODUÇÃO: a sociedade tecnológica

O arsenal de armas morais da sociedade moralista tornou-se obsoleto na sociedade tecnológica.

* Sociólogo, doutor em sociologia pela Universidade de São Paulo, professor adjunto do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia; professor credenciado ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FFCH-UFBA; pesquisador associado ao Centro de Recursos Humanos - CRH-UFBA; líder do Grupo de Pesquisa: "Cultura, cidade e democracia: representações e movimentos sociais". Autor de livros, ensaios e artigos em revistas especializadas e jornais; conferencista e debatedor nos mais diversos eventos ligados à defesa dos direitos humanos, colaborador de diversas instituições governamentais e da sociedade civil. gey@atarde.com.br

Vamos denominá-la assim, já que é mais fácil compreendê-la em suas causas do que com outros conceitos, que só a apreendem em suas consequências, a exemplo das denominações de pós-moderna, supermoderna, sociedade de informação ou sociedade pós-industrial.

A sociedade tecnológica, para além de ser a sociedade do conhecimento e da informação, é a sociedade da superabundância e a do predomínio do trabalho imaterial. (LAZARATO, 2001; HARDT, 2001; NEGRI, 2003), dando origem a uma nova concepção

ção de luta de classe e de novas perspectivas da luta social, a exemplo da idéia que, na seqüência dos movimentos sociais contemporâneos, afirma que "um outro mundo é possível"; portanto, que é possível "mudar o mundo sem tomar o poder" (HOLLOWAY, 2003).

A tecnologia se insemna e se dissemina em todos os campos da existência humana: está nos delicados aparelhos de correção de dentes, nos chips minúsculos da nanotecnologia, nos corações marcando o ritmo, nos aparelhos domésticos, nas naves interplanetárias, enfim, nas próteses culturais do ser contemporâneo e externamente a ele, tudo acessível através de um cartão magnético poderoso, só para ficar em exemplos comuns, sobretudo diante da transposição dos anéis de Saturno pela nave Cassini, que sucede ao passo na Lua e aos robôs em Marte, diante do olhar atento do Hubble à expansão do universo.

A produção faz o consumidor; o consumidor torna-se o que consome. As relações humanas transformam-se em relações entre coisas: dinheiro e mercadorias, e se esvaziam de humanidade. A tecnologia não é apenas o que está por trás, como um meio, é o próprio produto consumido a produzir o ser que o consome como um ser-no-mundo, o seu estar-no-mundo e o seu ver-o-mundo.

A tecnologia liberta e aprisiona. Próteses materiais e imateriais; tangíveis e intangíveis são incorporadas e introjetadas e, assim, nos tornamos novos seres, mais autônomos, mais dependentes das tecnologias que se tornam imperativas. Estas novas sociedades "pós-tradicionais" (GUIDDENS, 1997) se ligam à grande rede mundial de tecnologia e de usos tecnológicos, que moldam padrões e fluxos de informações, de serviços e de intercâmbios. "A modernidade líquida" se instala (BAUMAN, 2001) e dissolve a concretude dos sólidos, inclusive a das tradições, do afeto e da solidariedade: todos esses efeitos produzem também a negação, a recusa e a luta para que uma nova sociedade possa emergir.

A complexidade da sociedade supermoderna exige a compreensão do homem atual, um ser diferente

do homem moderno. A supermodernidade recoloca a questão do humanismo e o faz de modo ambíguo, prometendo a liberação da individualidade ao tempo em que compromete o indivíduo como ser emancipado, e faz dos Direitos Humanos universalizados o referencial para a construção de novos arranjos sociais e, conseqüentemente, de novos sujeitos.

Para chegarmos a esta concepção, sentimos a necessidade de fazer uma rápida incursão na pós-modernidade, tempo de prevalência da comunicação e da expressão sobre qualquer outro aspecto social no conjunto da vida social. Tomemos, por exemplo, Lipovetsky (1989, 1991, 1992) e seu discurso sobre a "era do vazio", da "lógica do vazio", ou Luc Ferry (1996) e sua tese sobre a divinização do homem. Em campos diferentes – porém não opostos –, estes dois

autores nos propõem a compreensão da pós-modernidade. O vazio, a moda e o crepúsculo do dever, de um lado; o homem e Deus, e logo a divinização do homem, de outro.

TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA: Deus e após-Deus

Como ponto de partida devemos concordar que o ser humano não é essencial e sua trajetória o coloca antes como *criatura*, portanto depois de Deus, e, nessa atualidade de fim de século, como pós-deus, ou como "homem-Deus". Essas metamorfoses são indícios seguros de que o homem é uma construção histórica, em que pese o seu equipamento biológico e, nele, sua programação hereditária, que também não pode ser considerada como *constante*, isto é, imutável (CANEVACCI, 1981).

O homem lido pelos mitos é vazio. Tem não só o rosto de Jano, mas também a sua alma. Andrógino (ELIADE, 1962), como ser primordial, duplicado como unidade imperfeita, caído de um alto, perdido de um paraíso, nostálgico de uma idade de ouro (HEINBERG, 1991), reconstrói-se, às duras penas, agora após Deus, como um ser divinizado.

Para Freud, por exemplo, o homem é construído pela civilização, reprimido por ela, o que o leva a

experimental o "mal-estar na cultura" (FREUD, 1996) ou na "civilização", mas não como alguém que possa pensar-se fora dela, anterior a ela. O ser civilizado não pode ser outra coisa senão ele próprio adaptado à civilização e, esta, inerente à sua condição de ser. A passagem do "estado de natureza" ao "estado de sociedade" só pode ser compreendida como a aceitação de uma organização supragrupal, que produza uma identidade na aglutinação de características e interesses, que grupos específicos transformam em supostos interesses gerais (HARBEMAS, 1983).

Pensar o indivíduo em oposição ao social é simplesmente absurdo. Todo indivíduo é social e só pode ser concebido socialmente, mas não podemos esquecer que somos herdeiros de toda uma diversificada concepção da natureza do ser humano que, apesar de suas variantes, converge para a idéia de um Eu anterior à sociedade, natureza que é sacrificada para que seja possível a vida social.

Este Eu anterior é moralmente concebido como um ser dotado de um egoísmo intrínseco, que o faz valorizar-se em relação ao outro e, este, do mesmo modo, em relação ao Eu, de tal forma que se ameaçam mutuamente. O medo recíproco é, para Hobbes (1992), a causa básica da vida em sociedade, dos acordos e contratos que permitem a vida social, evidentemente dentro de uma determinada forma que essa sociedade assume em seus mais diversos segmentos e campos de interesses.

O "estado de natureza" é, portanto, aquele em que o Estado ainda não se desenvolveu de forma efetiva, aquele em que não há um governo supragrupal do qual emanam a organização cultural e a ordem jurídica de um povo, mesmo considerando estas organizações em suas formas mais elementares de racionalidade.

A trajetória do *indivíduo*, para a sociedade, é uma suposição inverificável empiricamente e uma hipótese inconsistente, haja vista que tal individualidade jamais se constituiu como forma isolada, fechada em si mesmo. Por outro lado, a hipótese do

"estado de natureza", tal como proposta por Hobbes, é perfeitamente provável, assim como o "estado de sociedade", mesmo que não concordemos com a idéia de "contrato", presente tanto em Rousseau, como em Hobbes. Contextualizado historicamente, é possível reconstituir o "estado de sociedade" a partir, por exemplo, dos mitos gregos, da constituição da Polis, como no caso do mito de Édipo, em que o destino individual está marcado por forças

que o guiam e o envolvem numa complexa teia de relações involuntárias, mas logicamente entrelaçada pelas circunstâncias em que o indivíduo se envolve e que é por ela envolvido, por ser ele sempre responsável pelo seu passado, pelo destino.

Toda a individualidade é construção social e, nisso, Aristóteles tinha razão ao definir o homem como um animal gregário e as sociedades – até que se possa falar

em sociedade humana como uma totalidade acima das diversidades culturais: Civilização – são o processo de elevação na escala de complexidade tecnológica, no sentido que Rivees (1988, p. 36) atribuiu a este termo. A um grau elevado de complexidade, como o da sociedade atual, que se pensa mundializada, pode-se atribuir o conceito de supermodernidade preferencialmente ao de pós-modernidade, considerando a ausência de uma ruptura discernível enquanto tal, constitutiva de *eras* diferentes, ou preferencialmente com Touraine (1994, p. 13) a denominação de sociedade *programada*.

INDIVÍDUO E ESTADO: os limites da liberdade

Para levar adiante a compreensão desse novo homem e dos novos *atores* sociais, que agem nas transformações do mundo atual, cabe uma reflexão sobre certos traços da Civilização no processo de transformação social, mais precisamente analisar os diferentes ritmos das mudanças ou, em outros termos, a constância ou continuidade de certos fatores neste processo. Não resta dúvida de que o indivíduo é, em última instância, o rebatimento de

A supermodernidade recoloca a questão do humanismo e o faz de modo ambíguo, prometendo a liberação da individualidade ao tempo em que compromete o indivíduo como ser emancipado

toda a expressão do social. É ele quem vive a sociedade e é nele que a sociedade se expressa.

A contextualização social do indivíduo o despersonaliza enquanto uma história de vida peculiar, *sui generis*, para situá-lo em categorias sociais estruturadas e estruturantes, tais como: religioso, militar, o jovem, a mulher etc.; ou em condição de classe social: trabalhador, operário, por exemplo.

O indivíduo pensado como uma categoria específica, como detentor da "natureza humana", é visto como fonte de *desejo* e de *objeto de desejo*, como construído pelo *outro* e construtor do *outro*. É neste ponto que se encontram os corredores do labirinto, lugar de convergência e de dispersão dos caminhos que buscam a saída. Sem o recurso do fio de Ariadne, os mais diversos filósofos e pensadores das ciências sociais se questionam sobre o problema do *poder*, da vontade de poder e das formas como os indivíduos, grupos e sociedades se organizam para dispor, usar e manter o poder.

No âmbito da individualidade, a psicanálise tratou o poder a partir do desejo. Do ponto de vista da filosofia, o contrato, da usurpação, pelo poder, de possibilidades de outros, submetendo-os aos imperativos dos grupos dominantes. Chomsky (1997) se questiona sobre o porque da aceitação do governo, uma espécie de tendência a deixar-se comandar, algo como uma renúncia ao poder por não ser capaz de controlá-lo. Para o antropólogo Rabinow (1999, p. 29), Chomsky tem em mente a possibilidade e a necessidade de "criar uma teoria social humanista, baseada, se possível, num conceito sólido de benevolente de essência ou natureza humana". Em boa medida está na política, inspirada por noções de *justiça* e de *sociedade humanizada*, a resposta para a compreensão do poder e de suas modalidades nas diferentes sociedades.

Para Foucault, segundo o mesmo autor (RABINOW, 1999, p. 30):

Nossa tarefa é colocar de lado estes esquemas utópicos, a procura por princípios primeiros, e perguntar como o poder

efetivamente opera na nossa sociedade. 'Parece-me, explica Foucault, 'que a verdadeira tarefa política numa sociedade como a nossa é criticar o funcionamento das instituições que aparentam ser neutras e independentes; criticá-las de tal maneira que a violência política exercida obscuramente através delas possa ser desmascarada, a fim de que possam vir a ser combatidas.

Quando nos confrontamos com as mais diversas fontes de poder, do alto a baixo, e nos posicionamos em relação ao seu exercício efetivo, vemos que nem todos se aventuram a administrá-lo, mesmo a conhecê-lo. Se partirmos da idéia de que cada um de nós *deseja* o poder e que quer exercê-lo no lugar de outros, podemos estar incorrendo num grande erro, pois há indicadores que nos permitem partir de um pressuposto diferente, o de que a maioria renuncia ao poder e deseja ser (*bem*) governada por aqueles a quem ela atribui competência e ou vocação para o exercício de governo.

Há indicadores que nos permitem partir de um pressuposto diferente, o de que a maioria renuncia ao poder e deseja ser (*bem*) governada por aqueles a quem ela atribui competência e ou vocação para o exercício de governo

Assim, para Foucault (1986, p. 289):

Campanhas, através das quais se age diretamente sobre a população, e técnicas que vão agir indiretamente sobre ela e que permitirão aumentar, sem que as pessoas se dêem conta, a taxa de natalidade ou dirigir para uma determinada região ou para uma determinada atividade os fluxos de população etc. A população aparece, portanto, mais como um fim e instrumento do governo, que como força do soberano; a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo; como consciente, frente ao governo, daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça.

O reconhecimento do carisma, tal como formulado por Weber (1991), ou a legitimação da ritualística sucessão aristocrática, ou ainda a rotatividade (relativa) da moderna democracia ocidental são fatores que nos levam a formular a hipótese da tendência da maioria de ser governada com o consentimento tácito dessa subordinação, na *inconsciência* do papel da população diante do governo, como conclui Foucault.

Em todas essas vertentes, não fica clara e passível de comprovação de que "todos desejam o poder", que este é um impulso da natureza humana. Antes, como formula Hobbes (1991, p. 33), tem lu-

gar a renúncia e o contrato, formas de arranjos sociais derivados do medo recíproco, uma vez que se observa a propensão dos homens à violência mútua. Eis como o filósofo expõe esta idéia:

A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança. Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda essa nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar), podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil.

A recusa a essa insegurança, sentimento constante e duradouro no ser humano no estado de natureza, conduz a uma outra situação: a construção da vida social permeada por acordos em que as partes contratantes se limitam mutuamente e, com isso, obtêm, reciprocamente, vantagens. Essa nova situação, na sociedade globalizada, pode ser compreendida no "consentimento sem consentimento", ou seja, a imposição sobre governados de formas de governo apoiados na força, mas que se baseia no pressuposto do significado futuro dessa imposição. Esta situação pode ser claramente compreendida com o enunciado dos Estados Unidos como liderança mundial, "protetor da democracia", autorizando-se a intervir nos países que ponham em risco tal concepção de regime político. Chomsky (1997) atribui tal concepção a Giddings, sociólogo americano da virada do século, por ele referenciado na bibliografia de seu estudo.

Para Hobbes, "O homem é tornado apto para a sociedade não pela natureza, mas pela educação", e que dois são os caminhos da formação da sociedade civil: a luta ou o acordo. Para ele, "a lei da natureza manda todo homem transferir certos direitos a outrem, como condição necessária para alcançar a paz, e que todas as vezes que isso acontecer se terá firmado um contrato" (HOBBS, p. 61).

A abolição da igualdade natural em favor de um contrato que produza proteção mútua, mesmo que

uns renunciando seus direitos diante de outros. Argumenta o filósofo que, no estado natural, todos têm os mesmos direitos e, por assim ser, é como se nenhum os tivesse, uma vez que cada qual pode fazer o que quiser, segundo a sua disposição. Essa situação de igualdade leva à guerra de todos contra todos, que é incompatível com a "razão reta". A superação dessa condição de igualdade torna-se uma necessidade, tal como é por ele formulada:

Que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados. Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiria que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defenderiam daqueles (pois todo homem, por necessidade natural, empenha-se em defender seu corpo e as coisas que julga necessárias para protegê-lo). E disso se seguiria a guerra. Age, pois, contra a razão da paz, isto é, contra a lei de natureza, todo aquele que não abre mão de seu direito a todas as coisas (HOBBS, p. 46).

Está implícita em Hobbes a negociação que deve ser feita para que o estado de guerra seja substituído pelo de convivência, esta fundada não mais na igualdade, mas na desigualdade. Para ele, a transferência do direito implica a necessária aceitação de quem o recebe, o que resulta, conseqüentemente, na legitimação dessa nova situação. Se, até então, Hobbes referiu-se ao estado de natureza como o que precede ao de sociedade, não se deve entender com isso uma fase anterior à vida social e sim, precisamente, porque não foi possível uma outra forma de vida para o ser humano senão em sociedade. Essa situação é criticada por Rousseau (1993, p. 144) em relação às concepções de muitos filósofos acerca do estado de natureza:

...Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Nem sequer acudiu ao espírito da maioria dos nossos duvidar que o estado natural houvesse existido, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus, luzes e preceitos, não estava ele mesmo nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve qualquer filósofo cristão, cumpre negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que nele tenham recaído em virtude de algum acontecimento extraordinário. Paradoxo muito embaraçoso e totalmente impossível de provar.

A sociabilidade, ainda que aperfeiçoada ao longo do processo civilizador, é a essência da realização humana que tanto marca o que há de mais valor, a exemplo do apogeu da Grécia Clássica, a Renascença ou os curtos anos do século XVII (ROSSET, 1989, p. 41), quando se verifica "um sufocamento provisório da imaginação religiosa e naturalista", permitindo toda uma interpretação materialista do mundo; ou no efervescente movimento Iluminista do século XVIII, ou, ainda, a derrocada do humanismo com o domínio do fascismo e do nazismo, com todas as suas terríveis conseqüências para a humanidade, ameaça permanente de um retorno à barbárie.

DIREITOS HUMANOS: transcendência imanente

A sociabilidade é o campo da prática social, as relações que os indivíduos tecem nas trocas de subjetividades, na produção de arranjos, cada vez mais micrológicos, que permitam a existência sem "desassossegos grandes", com graus de segurança e confiabilidade nas interações sociais, nas mediações entre o público e o privado. Sem mais a pretensão de soluções para os grandes problemas sociais, sem utopias revolucionárias, a sociedade da supermodernidade se apega à globalização de valores democráticos, dos Direitos Humanos, e procura uma saída na ética da responsabilidade civil. O poder, disseminado, já não é – se é que foi um dia – um objetivo da maioria e, sim, os acordos tácitos da sociabilidade na preservação do íntimo, do privado, pelo coletivo organizado. A democracia será, agora mais que antes, o ambiente necessário para que essa sociedade, que se quer nova, possa acontecer.

Ameaçada pelo "politicamente correto", a democracia da ética da responsabilidade enfrenta as terríveis contradições do capitalismo financeiro, das relações de classes sem fisionomias e sem referenciais, senão as de categorias sociais fragmentadas, e os limites extremos da exclusão social. Cabe, pois, analisar alguns princípios básicos de

idéias que constroem os paradigmas da pós-modernidade.

Pode parecer absurda, à primeira vista, que a democracia moderna se caracterize como a possibilidade de oferta dos desejos a prazo. Usamos o termo *oferta* no mesmo sentido que faz o *marketing*, ou seja, como dádiva, como *oportunidade*, isto é, tempo e lugar privilegiados para uma *escolha*, para uma decisão diante de uma *promoção*. Na análise que fazem do livro de Daniel Bell (*Les contradictions culturelles du capitalisme*, P.U.F., 1979) Renaut e Ferry (1988, p. 74) ressaltam, citando este autor:

A ética protestante foi minada, não pelo modernismo, mas pelo capitalismo mesmo. O maior instrumento de destruição da ética protestante foi a invenção do crédito. Antes, para comprar, era preciso economizar previamente. Mas, agora, com um cartão de crédito, pode-se imediatamente satisfazer seus desejos.

O crédito nem sempre foi ofertado. Primeiramente, na religião, era preciso investir num determinado tipo de comportamento, que pressupunha sacrifício, para fazer jus a uma recompensa, a exemplo da salvação da alma. No cotidiano, o trabalho e a poupança como pré-condições para a aquisição de algum bem. O deslocamento do tempo, pelo crédito, é uma forma de eternizar, na medida em que o antes e o depois se superpõem e constituem o presente impregnado de futuro, ou seja, o que é, agora, é o que se pagará nos próximos meses ou anos. O futuro comprimido no presente é o futuro modelado pelo presente, mas simultaneamente tempo contínuo, ou presente contínuo.

No plano político, por exemplo, o Brasil é o país do futuro, aquele que é ofertado como promessa, que exige os sacrifícios do momento, como uma poupança, seja na delfiniana¹ receita de fazer o "bolo crescer" para depois dividi-lo, o que, de resto, jamais aconteceu, ou na oferta, homeopática, de *ganhos sociais*, como o "comer frango, botar dentes ou comprar automóveis", indicadores usados

¹ Referência ao então ministro da Fazenda, Antonio Delfim Neto, nos primeiros anos da década de 70, na frase conhecida como do "milagre econômico brasileiro", no auge da ditadura militar.

pelo presidente Fernando Henrique Cardoso como prova de êxito do Plano Real.

Esse deslocamento de perspectiva, ou seja, a proposição de um futuro, não vem acompanhada de uma "reforma do passado", como sugerem alguns pensadores, condição necessária para a compreensão das reformas do presente e construção de um futuro visível, de curto horizonte temporal, que tenha significado para a sociedade. Isso remete à idéia de ética política, formulação de valores referenciais para a conduta política, não no sentido do jogo estratégico dos partidos, mas de definição de compromissos básicos com a sociedade, o que viria a constituir um pano de fundo de compreensão de objetivos políticos em termos de um projeto para o Brasil.

Não resta dúvida de que os valores contidos nos Direitos Humanos já constituem, hoje, referencial globalizado da Civilização, em que pese o fato desse referencial não se aplicar à totalidade das situações sociais, a exemplos das prisões brasileiras, da luta pela terra, da segurança pública, da vida cotidiana na periferia das grandes cidades do país, da discriminação racial e sexual e tantas outras circunstâncias que implicam o comprometimento da condição humana, entre as quais a mais terrível é, certamente, a de discriminação étnica. Mas todas esses "desvios" são percebidos e problematizados a partir dos Direitos Humanos, tomados não como valores internos às fronteiras nacionais, mas no sentido mesmo de Civilização, de Humanidade.

Para Luc Ferry (1996), é a "divinização dos direitos humanos", trajetória em que o homem faz-se Deus e se diviniza nos valores construídos pelo processo civilizatório. Nesse sentido, entretanto, não se trata de um *a priori*, mas antes de uma *convergência* e, esta, moldada por uma globalização que estende a todos os países um modo referencial de ser, embora haja uma extraordinária e terrível tolerância em relação a crimes que são cometidos em diversos países, a exemplo do genocídio africano de Ruanda, mas também do fanatismo fundamentalista da Argélia, do conflito Israel/Palestina ou, de modo contundente, a invasão do Iraque pelos Estados Unidos e seus aliados subservientes, em que se permite matar com o consentimento de Deus;

ou, ainda, mais proximamente, o cinismo e a hipocrisia institucionalizados do governo brasileiro diante dos "campos de concentração", que são os presídios nacionais, e das terríveis condições de vida das populações que se abrigam nas periferias das grandes cidades do país.

A reforma do passado é a revelação do passado nebuloso em que as atrocidades são camufladas ou tornadas absurdas a ponto de não serem vistas como verossímeis, mas como uma exacerbação de denúncias. O menino degolado e o desespero da mulher argelina, foto divulgada em quase todo o mundo, parece constituir cena de ficção cinematográfica, o que vale dizer, para além da realidade possível. O chutar cabeças degoladas em Ruanda, como visto na televisão, parece também excessivo, irreal e logo tudo isso é esquecido, assim como se apaga da realidade o massacre nazista, cada vez mais tornado ficção. Mas a decapitação de reféns no Iraque humilhado e ofendido, agredido de forma brutal, é uma realidade que se repete como ritual de retaliação às nações que se submetem ao comando absurdo dos Estados Unidos em sua escalada de terrorismo de Estado.

A entrevista de Scilingo, na Argentina, é sintomática. Os "vãos da morte", em que prisioneiros dos militares eram jogados, dopados, no oceano Atlântico. Mais de mil e quinhentas pessoas foram assim assassinadas, depois de serem torturadas na Escola Mecânica da Marinha (Esma) Argentina. É uma confissão que vem à tona como elemento para a "reforma do passado", o desvendamento de horrores que não chegam à explicitação como fatos, mas que a sociedade sente como algo inconcluso e macabro e misturar-se com os planos saudáveis de construção de um futuro, matéria-prima sórdida que compromete as utopias desejadas. Ao lado disso, também a declaração de perdão que a igreja católica francesa pede aos judeus por sua omissão à perseguição nazista durante a II Guerra Mundial.

No Brasil, os mesmos "vãos da morte", corpos ensacados, jogados do alto no oceano Atlântico. Torturas na Base Aérea do Galeão e nos tantos porões do DOI/CODI, delegacias e quartéis militares espalhados pelo país inteiro, nos anos sombrios e amargos da ditadura militar, que consumiu duas

décadas nas vidas dos brasileiros. A agressão violenta, cotidiana, da segurança pública institucionalizada contra as pessoas comuns, nas situações também comuns, da vida cotidiana; os assassinatos de sindicalistas e trabalhadores sem terra e a impunidade que se segue. Em síntese, o povo brasileiro sob suspeição e sujeição permanentes, no país em que todos são culpados, até que se prove, quando possível, que se é inocente.

A convergência, no segundo sentido aqui referido, pode ser tomada como um grau de amadurecimento do processo político na democratização das relações sociais dos Estados. Convergência não no sentido de acordo ou contrato, mas do reconhecimento de conflitos, a partir da acentuação das desigualdades, submetidas, no entanto, aos Direitos Humanos, que, como tais, são também deveres de todos.

Essa convergência deve submeter o Estado aos direitos do cidadão, o que equivale tomar o Estado como o executor das políticas emanadas dos Direitos Humanos, instância abstrata, transcendental, substitutiva da idéia de Deus, tal como concebida no passado, e ainda residual para muitos grupos. Supranacional, os Direitos Humanos estariam para além das circunstâncias imediatas de qualquer povo. Nesse aspecto, é interessante considerar o ponto de vista do filósofo Renato Janine Ribeiro (1997, p. 13), quando levanta a questão de que os Direitos Humanos não são votados por uma assembleia, não expressam, portanto, a vontade política de um povo. Ressalta o autor, que "tanto a constituinte francesa de 1789, quanto a assembleia da ONU, em 1948, editaram declarações dos direitos, e não algum tipo de lei".

A questão proposta por Ribeiro situa-se na idéia de conceber a democracia não como um regime político, mas como um valor em si mesma. O argumento é:

A própria democracia não é apenas um regime político. Se é um valor, deve aplicar-se, idealmente, a todas as relações sociais e não só ao Estado e suas instituições. Aqui, digamos apenas que deverá fecundar tanto a vida privada, como

espaços dos afetos que urge democratizar (amizade, amor, família), quanto as relações de trabalho, hoje dominadas pelo capital (RIBEIRO, 1997, p. 13).

A exacerbação da individualidade e a questão do poder se constituem em obstáculos a essa convergência, ou seja, à adoção da democracia como algo disseminado em todas as relações, em todas as instâncias. Tem relevância aí as questões étnicas, a expressão do racismo, forma mais aguda de discriminação social, pois ela associa em si todos os preconceitos, inclusive os de ordem religiosa.

A ética que se está por construir, portanto, é algo que exige uma reforma do futuro, o que é mais que pensar um futuro diferente. Talvez a recorrência a T. S. Eliot (1981, p. 199) possa ser mais elucidativa:

*O tempo presente e o tempo passado
Estão ambos presentes no tempo futuro
E o tempo presente contido no tempo passado.
Se todo tempo é eternamente presente.
Todo tempo é irredimível.*

A construção do tempo futuro é algo que se apóia no pleno domínio do tempo presente, o que vale dizer, do passado. É com este tempo *reformado*, ressignificado pelo seu exame crítico, pelas revelações sombrias do *caos* que se pode pensar em algo diferente, realmente novo, que contenha o caráter emancipador do indivíduo.

DA REFORMA DO PASSADO À CONQUISTA DO PRESENTE

Difícil pensar que tal construção seja uma consequência inelutável do processo social em curso. É a expressão de uma vontade política de mudar o mundo, de tomar como fator básico da globalização o compartilhar ético da Declaração dos Direitos Humanos, não apenas pelo lado da retaguarda dos direitos do indivíduo pelas instituições sociais, sobretudo pelo aparato jurídico, mas pela internalização nos sentimentos e comportamentos cotidianos dos deveres do indivíduo, o outro lado dos Direitos Humanos, a sua face operacional que pode modificar a sociabilidade.

Não resta dúvida de que essa ética do futuro implica um tipo de determinação social que pode ser entendida como a supremacia da concepção de Civilização sobre todas as demais: a elevação da democracia como valor, tal como analisa Janine Ribeiro:

Este valor ético da democracia faz com que os direitos que a constituem tenham primazia sobre todos os outros direitos possíveis do homem. Aliás, nosso tempo mostra que tais direitos somente são assegurados quando há o núcleo duro dos direitos democráticos. Daí dizermos que os direitos humanos, em geral, não são apenas garantidos pelas relações legais democráticas, mas que derivam delas, e que o direito/dever constitutivo da democracia é extremamente fecundo, na medida em que gera os direitos humanos (RIBEIRO, 1997).

Em síntese, a democracia só é possível sob a vigência plena dos Direitos Humanos, como o seu referencial imanente, e, estes, por seu lado, só têm possibilidades de vigência se resguardados pela democracia como "valor universal", como algo que se sustenta na idéia globalizada de Civilização.

Se, por um lado, esse caráter mundializado é exigido, por outro, as nações, em suas particularidades históricas e em suas inserções na mundialização, não têm as mesmas possibilidades, nem os mesmos princípios e, também, as mesmas convergências. A heterogeneidade, no caso, dificulta, ou mesmo impede, a globalização dos Direitos Humanos como base para as democracias nacionalizadas. Assim, os Direitos Humanos são um discurso que não expressam as condições sociais, mas que as criam abstratamente, idealmente. É esse o paradoxo: a democracia é condição primeira para os Direitos Humanos, eles decorrem dela, só nela fazem sentido. E quando os Direitos Humanos tornam-se concretos, deveres, eles resguardam a democracia e transformam-se em sua razão de ser. Movimento que se completa quando os deveres exercitados como prática social cotidiana se transformam em direitos, no contínuo e incansável aperfeiçoamento ético do ser humano, com o dever de ter e de atribuir direitos.

Essa é a diferença fundamental entre a ética democrática e a ética religiosa, por exemplo, a do cristianismo. A imanência dos Direitos Humanos contrasta com o significado transcendental da ética religiosa. Falta à religião, primeira grande globalização ética da humanidade, o constituir-se em regime político, em promover o encontro dos direitos e deveres como práticas constitutivas da democracia e esta como ambiente no qual podem emergir os Direitos Humanos que, por sua vez, asseguram a sustentabilidade desse ambiente, isto é, da democracia. Interdependência fundamental dialeticamente construída, em que a ética é mais que valores referenciais, "mandamentos", códigos de conduta que podem ou não ser seguidos. Os Direitos Humanos como *necessidade* tornam-se fundamentos da condição de *civilização* e esta exige a democracia como meio pelo qual esses direitos se transformam em deveres.

A característica desse tempo é, se for possível ser sintetizada, a ética. Os Direitos Humanos como o valor do homem, construídos pelo próprio homem. Tem razão, então, Luc Ferry, ao referir-se ao "homem-Deus, o sentido da vida". É este ser novo que está construindo a humanidade, mas, como qualquer Deus, pode cometer arrependimentos, ou envolver-se em iras profundas e vingar-se de sua própria criação. Mas se isso ocorrer, o homem o fará por si e para si, senhor de todas as responsabilidades. E o homem, como sempre foi, será o juiz mais severo que qualquer Deus ao cobrar a punição pelas faltas cometidas. Por ser capaz de erro e de vilania, o acerto da ação humana será sempre mais grandioso que o de qualquer Deus. O homem-Deus é uma grande promessa e dele pode-se esperar grandes feitos, pois o que vier dele será o produto de sua própria criação, do bem e do mal.

Mas há que se afastar do sujeito individual a responsabilidade pelo seu destino, uma vez que os homens estão envolvidos nas engrenagens que movem a máquina do mundo. As desigualdades

são toleradas hoje até um certo limite, assim como as diferenças, tanto quanto no passado foram discriminadas a ponto da extinção dos desiguais tomados como inferiores, ou superiores, a exemplos de judeus, de negros, de índios, de seguidores desta ou daquela crença, ou de pertencer a diferentes etnias ou ideologias políticas.

A reforma do passado não é mero exercício de uma terapia, mas uma tomada de posição política a partir de princípios, jamais de convergências. Hoje, mais que nunca, a humanidade tem definidos princípios universais, ainda que os benefícios deles sejam de intensidades diferentes para as diferenças sociais e nacionais em todo o mundo. "O perdão não concede esquecimento", nos diz Manguel em "os espíões de Deus" (2000, p. 201) e continua:

O poder da memória já não está nas mãos do criminoso: agora, é a própria sociedade que detém esse poder, escrevendo a crônica de seu passado cruel, capaz finalmente de se reconstruir, não sobre o vazio do esquecimento, mas sobre os fatos sólidos, registrados, das atrocidades cometidas. Trata-se de um processo longo, lúgubre, temível, doloroso, porém o único possível. Esse tipo de cura deixa cicatrizes.

Os tempos e os ritmos são desiguais para os desiguais envolvidos na globalização. A ilusão de totalidade é alimentada na superação das nacionalidades: *todos são iguais em qualquer lugar do mundo* – pura ironia na atualidade.

Apesar de tudo, este é o tempo em que o homem encontra-se consigo mesmo e descobre o quanto da humanidade está excluída da dignidade humana; que a opção pela hegemonia do mercado sobre as outras esferas da vida produziu uma dominação sutil, silenciadora de protestos, incentivadora de descomunicação social. A perplexidade, entre aqueles de *boa vontade*, exige novos esforços de compreensão e de empreendimentos concretos para a superação da sociedade perversa da globalização neoliberal. O grande desafio ao homem divinizado requer um novo fervor revolucionário, a constituição de novas utopias.

A UTOPIA HUMANISTA: a negação do capitalismo e a promessa de humanidade

A ideologia do consentimento, do conformismo, da naturalização do curso da história deixado ao sabor do mercado é o apregoar de um destino cruel, imposto à grande maioria dos homens sob a pesada ordem daqueles que se divinizaram pela riqueza, homens e nações, e assim julgaram-se senhores absolutos, legítimos detentores de todos os poderes. Mas há em curso uma rebelião, um novo pensar, a idéia que se dissemina de que "um outro mundo é possível". O Fórum Social Mundial se repete e se desloca de Porto Alegre para Mumbai, na Índia; multiplica-se em outros fóruns mais específicos, a exemplo do Fórum das Américas em Quito, mas com

a mesma intencionalidade: "um outro mundo é possível". É a negação do mundo capitalista e, como diz Holloway (2003, p. 44):

A negação não provém de nossa essência humana, mas da situação em que nos encontramos. Gritamos e insistimos, não porque essa seja a natureza humana, mas, ao contrário, porque estamos separados do que consideramos que seja humanidade. Nossa negatividade não surge da nossa humanidade, mas da negação de nossa humanidade, do sentimento de que a humanidade ainda não é, de que é algo pelo que se deve lutar.

Os Direitos Humanos equalizam os seres humanos e expõem toda diferença como socialmente construída e, portanto, socialmente transformável. As lutas do futuro podem ser bem mais cruéis que as experimentadas no passado e, até mesmo, sem objetivo para o conjunto social, mas luta acirrada, virulenta, de deuses contra deuses; de um contra o outro, de um contra todos, de todos contra um, para evitar a exclusão social.

Esse fervor não racional, irrefletido, essa efervescência social que exige o direito à existência, essa promessa dos Direitos Humanos é, também, a constituição de uma nova utopia, que dá ao homem o que jamais teve: a possibilidade de uma democracia ética na sociedade pós-moralista. A constituição de um Estado de Direito

em que, não as leis, mas os princípios dos Direitos Humanos sejam as referências da convivência social e da concepção de Civilização. Esta é uma condição necessária para a sujeição do Estado à Sociedade Civil e, ao mesmo tempo, o Estado como guardião desses princípios diante da Sociedade Civil em sua heterogeneidade, na dialética de um antipoder em que os Direitos Humanos, como valores universais, planetários, sejam o governo ético do mundo das sociedades tecnológicas.

REFERÊNCIAS

- AUGÊ, Marc. *Não-lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BLINDÉ, Jérôme. Por uma ética do futuro. Tradução Clara Allain. *Folha de São Paulo*, Tendências e Debates, São Paulo, 28 de set. 1997. p. 3.
- CANEVACCI, Massimo. *Dialética do indivíduo*: o indivíduo na natureza, história e cultura. 3. ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- CHOMSKY, Noam. Consentimento sem consentimento: A teoria e a prática da democracia. *Estudos Avançados*, São Paulo: USP, n. 11, n. 29, p. 259-276, 1997.
- CHOMSKY, Noam. Consentimento sem consentimento: a teoria e a prática da democracia. *Estudos Avançados*, São Paulo: USP, v. 11, n. 29, p. 529-576, 1997.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.
- ELIADE, Mircea. *Méphistophélès et l'androgynie*. Paris: Idées/Gallimard, 1962.
- ELIOT, T. S. *Poesia*: Quatro quartetos. Burnt Norton. 3. ed. Tradução e notas de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- ESPINHEIRA, Carlos Geraldo D'Andrea. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1997. Falta título.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68*: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Tradução Roberto Makenson e Nelci Nascimento Gonçalves. São Paulo: Editora Ensaio, 1988.

_____. *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*. Prais: Grasset, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 6. ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GUIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GUIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva*: política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Identidade. In: PARA a reconstrução do materialismo histórico. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

HEINBERG, Richard. *Memórias e visões do paraíso, explorando o mito universal de uma Idade de Ouro perdida*. Tradução Octavio Mendes Cajado. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1991.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*. Tradução Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles. O Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo Companhia das Letras, 1991.

_____. *Le crépuscule du devoir*. Paris: Gallimard, 1992.

MANGUEL, Alberto. *No bosque do espelho*. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LAZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial*: formas de vida e produção da subjetividade. Tradução Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NEGRI, Antonio. *5 lições sobre Império*. Tradução Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

RABINOW, Paul. *Sujeito e governabilidade*: elementos do trabalho de Michel Foucault. In: ANTOPOLOGIA da razão. tradução João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 1999.

REEVERS, Hubert. *A hora do deslumbramento*: o universo tem um sentido? Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RIBEIRO, Janine. Os direitos humanos não seriam hoje uma ameaça ao Estado democrático? *Folha de São Paulo*, Caderno MAIS!, 13 jul. 1997. p. 13.

ROSSET, Clément. *A antinatureza*: elementos para uma filosofia trágica. Tradução Getúlio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Marie Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. 6. ed. Tradução de Eleia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

WEBER, Max. *Os três tipos puros de dominação legítima: dominação racional, dominação tradicional, dominação carismática*. In: *ECONOMIA e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, revisão técnica Gabriel Cohn. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1991. v. 1.