

estudá-los, compreendê-los, e, principalmente, criticá-los. A crítica à teoria dos Direitos Humanos tal como se põe hoje é inviável, portanto, sem uma discussão acerca de suas premissas cartesianas *a priori*.

1.1 Paradigmas Cartesianos e o Sujeito Moderno

Apesar da pluralidade de pensamentos e também da defesa, por alguns teóricos, da existência de diversas “modernidades”⁴, certamente o pensamento mais marcante, tratado posteriormente como unânime, foi o ocidental, em especial o cartesiano. A localização geográfica estratégica do centro hegemônico do mundo na zona centro-norte da Europa Ocidental foi decisiva. “Isso ajuda a explicar por que o centro de elaboração intelectual desse processo se localizará também ali, e por que *essa versão* foi a que ganhou *hegemonia mundial*”⁵.

Suas premissas dicotômicas e suas divisões do inseparável ainda são modelos pré-estabelecidos por autores contemporâneos. Até a sua forma racionalista, determinista e mecanicista de enxergar e, por conseqüência, estudar o ser humano, é o paradigma dominante. Descartes sempre defendeu que o homem possui faculdades exclusivas, que o distinguem dos demais seres. A maior dessas faculdades é a razão, que seria inata⁶ ao homem, encontrando-se integralmente em

⁴ Jonathan Israel, em seu livro *Iluminismo Radical*, defende que durante o final da Idade Média e o começo da Modernidade (até por volta de meados do século XVII) a civilização ocidental baseava-se em um núcleo compartilhado de fé, tradição e autoridade. Em contraste, depois de 1650 tudo quanto fundamental foi contestado à luz da filosofia e da razão científica. De fato, continua o autor, a revolução intelectual do final do século XVII era uma crise da elite, sendo essa mesma elite responsável por moldar os contornos da cultura popular. As pessoas de então não podiam ser protegidas da revolução filosófica que transformava a visão de mundo e as atitudes das elites européias. Por volta do século XVIII, o chamado Iluminismo Radical surgiu e desenvolveu-se em menos de um século, culminando com livros materialistas e ateus, idéias em rumo à racionalização e secularização. Entretanto, apesar de ser o período identificado como iluminista, não se pode considerá-lo como uniforme ou unânime, pois houve diversos filósofos diferentes defendendo idéias opostas, de locais e contextos diversos (ISRAEL, Jonathan. *O Iluminismo Radical: a Filosofia e a Construção da Modernidade 1650-1750*. Editora Madras. São Paulo, 2009).

⁵ Ibid, p.235. Grifa-se.

⁶ A discussão inatismo x empirismo foi muito importante nessa época, marcando mais uma característica da modernidade: a redução de discussões teóricas às relações binárias. Importante fazer aqui breves comentários sobre a teoria empirista introduzida por Locke. O autor argumenta que o conteúdo das supostas idéias inatas não é inato ao homem, mas adquirido por meio da experiência. Assim, o conhecimento é passado pela educação, e adquirido com a ajuda da razão, essa, sim, inata ao homem. Mas Locke ressalta que razão não é conteúdo, mas o meio pelo qual esse é adquirido. Locke acredita que o homem tem uma potência de sociabilidade (não é social, mas sociável), tendo sido assim criado por Deus. O autor afirma ainda que a linguagem foi fornecida ao homem pelo mesmo Deus, como instrumento que permite essa socialização humana. Inicialmente, o homem usava seus dotes naturais apenas para formar sons, que posteriormente

cada um⁷. Apesar da possibilidade de se explicar grande parte dessas faculdades por meio de bases mecanicistas⁸, há, segundo o filósofo francês, o que não pode ser estudado por essas bases.

Geralmente, as faculdades intelectuais humanas seriam geradas por meios não mecanicistas, ao contrário das faculdades físicas. Essa realidade, por exemplo, aplica-se à linguagem, uma faculdade que é exclusivamente humana para a teoria cartesiana, por não terem os autômatos capacidade de utilizar a linguagem da mesma forma que os homens. Os animais, de acordo com o filósofo, usam sinais exclusivamente motivados por suas paixões, enquanto os homens podem utilizar a linguagem para exprimir seus pensamentos, sua racionalidade. Desta forma, a

passaram a ser sons articulados, que hoje denominamos palavras. Após determinado tempo, as palavras passaram a representar nomes que significavam um grande número de coisas particulares, porém com qualidade em comum. Ou seja, para Locke, a linguagem não é uma característica do homem moderno. O homem, por ser naturalmente sociável, sempre teve instrumentos para o desenvolvimento da linguagem presente em si, ou seja, desde seu nascimento. A diferença é que essa habilidade de se comunicar por meio da linguagem foi se desenvolvendo cada vez mais, e a linguagem foi ficando cada vez mais sofisticada e elaborada. À medida que se foram desenvolvendo as palavras para a designação de termos gerais, sua essencialidade aumentou muito para a comunicação entre os homens, tornando-se sinais sensíveis para a compreensão recíproca (LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. In: Os Pensadores. 3ª Edição. Editora: Abril Cultural. São Paulo, 1983, pp. 221-252). Em sua obra *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Leibniz, autor racionalista contemporâneo de Locke, busca refutar toda a teoria empirista daquele autor. Ele argumenta que, apesar dos sentidos, meios pelos quais aprendemos com a experiência, serem necessários para nosso conhecimento, eles não seriam suficientes para a aquisição de todo o conhecimento. O autor afirma que certos conhecimentos, tal como a matemática pura, devem ter princípios cuja prova não dependa dos nossos sentidos. Assim, Leibniz afirma o inatismo, pois, segundo ele, seria impossível a *tabula rasa* pretendida por Locke, uma vez que não há seres (humanos ou não) completamente idênticos. Por mais que essas diferenças sejam imperceptíveis, elas estão presentes. Como, portanto, poderia alguém afirmar que duas almas poderiam nascer completamente idênticas, nesse caso, completamente vazias? Para Leibniz, isso seria impossível e ajudaria a comprovar sua ideia de inatismo. (LEIBNIZ, G.W., *New Essays on Human Understanding*. 1ª Edição. Editora: Cambridge University Press. Glasgow, 1996. Itens 110-134).

⁷ DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. Tradução: Paulo M. de Oliveira. 2ª Edição. Bauru: Editora Edipro, 2006. Pp. 16-17. Descartes, já nas primeiras páginas de seu *Discurso*, defende que é “a razão ou o senso a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais (...) quero acreditar que se encontre integralmente em cada um” (DESCARTES, 2006, pp.16-17). O desenvolvimento desta premissa, juntamente com outras reflexões do filósofo, levou-o ao famoso *penso, logo existo*, expressão máxima do racionalismo. Tais reflexões podem ser observadas na Quarta Parte do *Discurso*: “observei que, enquanto pretendia (...) considerar tudo como falso, era forçoso que eu ao pensar, fosse alguma coisa. Notei, então, que a verdade *penso logo existo* era tão sólida e tão certa que nem mesmo as mais extravagantes suposições dos céticos poderiam abalá-la”. E ele continua, afirmando que basta “o fato de duvidar da verdade das outras coisas para demonstrar, de modo bastante certo e evidente, que eu existia...” (DESCARTES, 2006, p. 42).

⁸ Faz-se necessário explanar brevemente acerca das bases mecanicistas. Descartes, em seu *Discurso*, descreve a Natureza como uma máquina. O corpo humano, como parte dela, também funciona com base mecanicista. Sendo assim, o corpo deve ser dominado pela mente, origem da inteligência humana, assim como a Natureza deve ser controlada pela racionalidade humana (DESCARTES, 2006, pp. 05-26).

“linguagem” animal, vista como uma pseudolingagem, pode ser estudada dentro dos limites mecanicistas.

Por outro lado, Descartes presume que seria impossível o estudo da linguagem humana exclusivamente a partir de explicações mecanicistas por conta de seu aspecto criador. De acordo com a teoria cartesiana, deve-se atribuir o mecanismo da linguagem ao espírito, cuja essência é o pensamento⁹, distintamente do corpo, que é matéria, e segue regras mecanicistas. Assim, o espírito, no qual se encontra a razão, tem por base o princípio criador, enquanto o corpo baseia-se no princípio mecânico¹⁰. Esta visão do homem, dividido em corpo *versus* mente, está de acordo com o pensamento dominante moderno, reducionista e simplista.

Para a compreensão dos reflexos dos paradigmas modernos no debate dos direitos humanos, devemos nos perguntar quem é o homem moderno. Quem é o construto da modernidade, o homem cartesiano. Qual é sua essência, e sobre que pressupostos foi ela imaginada. Na chamada “revolução iluminista” o homem é o sujeito pensante, que pensa tanto em sua capacidade racional quanto na sua relação com o objeto de pensamento. Seria o racional quem organizaria o caos das percepções, e seria o sujeito transparente para si mesmo. Com a modernidade,

⁹ Observa-se como Du Marsais descreve pensamento e a sua expressão: “os pensamentos particulares são, a bem dizer, cada qual um conjunto, um todo que o uso da palavra divide, analisa e distribui em detalhe por meio das diferentes articulações dos órgãos da fala que formam as palavras” (*apud* CHOMSKY, Noam. *Linguística cartesiana: um capítulo da história do pensamento racionalista*. Tradução: Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1972. P. 60). Mais uma vez, é ressaltada a importância da linguagem como forma de expressão dos pensamentos individuais, esquecendo-se do seu aspecto sociológico e dialógico. A principal função da linguagem para os autores cartesianos seriam, portanto, a autoexpressão, excluindo-se daí a importância dialógica. “A linguagem humana, em seu uso normal, está livre do controle de estímulos externos ou de estados internos (...), e não se restringe a nenhuma função comunicativa prática, em contraste, por exemplo, com a pseudo-linguagem dos animais. Está livre pois para servir como instrumento do pensamento livre e da auto-expressão. As possibilidades ilimitadas do pensamento e da imaginação refletem-se no aspecto criador do uso da linguagem” (CHOMSKY, 1972, p. 40).

¹⁰ *Ibid*, pp. 13-15 e 22. Essa divisão corpo x mente fica bem clara na seguinte passagem do *Discurso*: “depreendi de tudo isso que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste exclusivamente em pensar que, para existir, não precisa de nenhum lugar nem depende de nada material, de forma que eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que este, e, mesmo que o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (DESCARTES, 2006, p. 42). Percebe-se aí que Descartes separa claramente o corpo do espírito. Mais que isso: corpo e espírito não são apenas distintos e de essências distintas, mas também pode o espírito existir independentemente do corpo. Descartes afirma também que corpo e espírito estão em planos diferentes, colocando o espírito e a razão humanas em um plano transcendental (DESCARTES, 2006, pp. 42-45).

acabou o conflito ético criado no período clássico, no qual julgamento moral e ação política, bem e justiça eram considerados semelhantes¹¹.

1.2 O Sujeito de direitos

No mundo de Descartes, conquistou-se, supostamente, a liberdade. Ou seja, o sujeito passaria a ser livre para decidir sobre o justo e o injusto, o certo e o errado. A vontade legislativa deve estar de acordo com a burguesia recém-emancipada e deve construir o cidadão virtuoso moderno. A lei é, assim, nada mais do que o fato da razão, tendo a liberdade como seu resultado. Baseado nessas premissas, defende Kant que o racional humano é capaz de descobrir condições universais da lei moral. Ele é o novo centro do universo. A partir daí, chega Kant à seguinte conclusão: “sempre que se deparar com uma escolha moral, proceda de acordo com um princípio que seja universalmente aplicável sem contradição a todas as situações similares”¹².

A modernidade está marcada por uma autoafirmação incessante e até mesmo sem objetivo; seu projeto é intensificar infinitamente o poder do sujeito. O homem torna-se o princípio fundador, senhor do mundo e medida de todas as coisas, tanto em teoria quanto na vida prática. Mas este não é um motivo para celebração, pois a vontade de querer do homem moderno não é autêntica. Ela escamoteia uma profunda insegurança existencial, um desejo de dominar o Ser como um todo e torná-lo permanente e definitivamente presente¹³.

O sujeito moderno é um sujeito jurídico, o que nada mais é do que um construto da lei, uma ficção legal. O homem como sujeito somente possui direitos e deveres se a lei o reconhece como tal. O sujeito de direitos é artificial, depende da criação legal, nasce junto com o Direito. Assim, o sujeito do seu reconhecimento perante a lei tanto quanto a lei depende dele. A criação da realidade jurídica contrária ao sujeito jurídico surge juntamente com a transformação do homem nesse sujeito. O Positivismo inexistente sem um sujeito jurídico detentor de direitos e obrigações, sem uma concepção de leis que dêem à vida o sujeito e prevejam seu patrimônio de direitos. “O sujeito jurídico, o conceito-chave sem o qual os direitos não podem existir, é, por definição,

¹¹ DOUZINAS, 2009, pp. 200-201.

¹² Kan apud Douzinas, 2009, p. 202.

¹³ DOUZINAS, 2009, p. 211.

altamente abstrato, uma estrutura ou esqueleto que será preenchido com carne fraca e o sangue desbotado dos direitos”¹⁴.

A construção do homem como sujeito jurídico também trouxe, como conseqüência, o conceito de humanidade para o centro do debate no âmbito legal. Como o positivismo e a modernidade são históricos e localizados – basicamente, seu centro é na Europa – também o são a construção das características humanas “universalizáveis”.

Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo de expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo¹⁵.

Quijano defende a existência de dois mitos fundacionais da modernidade. O primeiro refere-se ao evolucionismo, o qual explica a civilização ocidental européia como resultado de um processo evolutivo iniciado no Estado de Natureza. Assim, diferentemente dos aborígenes das Américas, dos negros da África, ou dos asiáticos, todos “tribais e selvagens”, os europeus consideravam-se civilizados e intelectualmente mais avançados, além de defenderem uma evolução unilinear e um movimento unidirecional de sua história. Essa lógica levou-os ao dualismo europeus *versus* não-europeus. Os mitos do evolucionismo e do dualismo somaram-se ainda a outro: o da classificação racial da população

¹⁴ *Ibid*, 240-241, 248.

¹⁵ QUIJANO, 2005, p. 232. Boaventura de Souza Santos faz comentários nesse mesmo sentido, ao analisar a modernidade e seus paradigmas, e afirma que “a questão do unitarismo ou dualismo epistemológico entre as ciências naturais e as ciências sociais está, desde o início, marcada pela hegemonia da filosofia positivista das ciências naturais. Foi por a terem aceitado que os positivistas a procuraram ampliar, adotando a posição do unitarismo”. A crítica aí gira em torno da criação artificial de uma modernidade, a europeia, e a mentira que se tornou uma verdade universalmente imposta de que essa modernidade teria sido unânime, pois científica e racional, portanto não-criticável e inquestionável. Essa mentira tornou-se mais problemática ainda ao buscar aplicar, às matérias humanas, os paradigmas das ciências naturais. “Até agora, a questão tem sido posta em termos de saber se as ciências sociais são iguais ou diferentes das ciências naturais [...] é necessário inverter os termos da questão: partir da precariedade do estatuto epistemológico das ciências naturais (o que implica uma *ruptura total com a filosofia positivista*) e perguntar se as ciências naturais são iguais ou diferentes das ciências sociais” (SOUSA SANTOS, Boaventura. (2000). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Graal, 2000).

mundial¹⁶, a qual estabeleceu um padrão de poder baseado na colonialidade, o qual “implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro do qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo”¹⁷.

Foi através da classificação racial que os diferentes povos das Américas, trezentos anos após seu “descobrimento”, eram reduzidos a uma única identidade: índios. Do mesmo modo, os zulus, congos, achantes e demais pessoas trazidas do continente africano para serem escravizadas tornaram-se negros. Todos esses povos, com suas históricas peculiares e suas ricas culturas, foram inferiorizados, o que levou a duas implicações decisivas: a perda, por parte dessas pessoas, de sua singularidade cultural, e a imposição de uma nova identidade social, tornando-os primitivos, ultrapassados, excluindo-os da produção histórica e cultural da humanidade¹⁸. Ou seja, a proliferação constante de processos de simplificação, tanto para desmoralizar as culturas taxadas de primitivas, quanto na criação ilusória de uma hegemonia europeia e de superioridade da ciência, ao ponto de, como já citado, aplicá-la também aos estudos humanos.

A pretensão universalista da modernidade quanto às “leis” naturais e humanas foi um fator que contribuiu enormemente para a simplificação do objeto de estudo e, conseqüentemente, do próprio estudo, uma vez que, para

¹⁶ *Ibid*, p. 236. Apesar de não ser objeto do presente trabalho, interessante fazer breves comentários acerca das relações que o autor estabelece entre a nova geografia do poder e a classificação das raças. De acordo com Quijano, a ideia de raça, ao menos em seu sentido atual, foi introduzida na América, com a finalidade de estabelecer uma classificação social básica, colocando assim os povos conquistados e dominados em uma situação de inferioridade, juntamente com suas crenças e práticas culturais, taxadas de primitivas. A raça tornou-se, a partir de então, um critério fundamental para a estruturação do poder da população e povos mundiais em níveis, determinando-se seus lugares, papéis e importância histórica. Desta realidade, decorreram diversas situações. Por exemplo, a classificação racial da população teria implicado o trabalho assalariado dos brancos e o não assalariado dos índios ou escravos, justificado pela inferioridade *natural* de suas raças. Conclui Quijano que “a associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente* superiores.

¹⁷ *Ibid*, p. 137.

¹⁸ *Ibid*, p. 237. Nas palavras do autor: “O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça; e c) a distorcida relocalização temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado”.

universalizar, é necessário deixar de lado diversas características específicas e peculiares, porém determinantes. A arrogância européia, ao se acreditar e se autodenominar a sociedade mais avançada, trouxe consigo novas categorias, impostas verticalmente, da Europa ao mundo, codificando todas as sociedades mundiais em categorias dicotômicas: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa”¹⁹.

Legitimou-se, a partir desta ideia de superioridade intelecto-cultural européia, a colonização cultural desta e da América aos “selvagens” e “primitivos” grupos africanos, asiáticos e centro e sul-americanos. Estas culturas foram simplificadas, classificadas como inferiores e, por conta disso, dizimadas. A hegemonia social e política das sociedades ditas civilizadas seria – e em certos sentidos ainda é – por muito tempo suficiente *per si* para justificar a necessidade de conquista e doutrinação das sociedades-objeto conquistadas²⁰, o que levou a uma nova geografia do poder, traduzida em novas formas de colonização: histórica e cultural. De acordo com Quijano, a própria ideia de Occidente-Oriente é tardia, fruto da hegemonia colonizadora (inicialmente) britânica, ideia esta que possibilitou a europeização de sociedades não-europeias, através da hegemonização de mitos locais e, acima de tudo, provincianos²¹.

Os colonizadores então criaram uma história própria, particular, mas com pretensões muito maiores, para explicar a superioridade de suas correntes filosóficas e científicas, por serem neutras e universalmente aplicáveis, desconsiderando historicamente a importância de qualquer outra corrente em qualquer outro lugar do planeta, como se não houvessem sequer existido. E pior: ao colonizaram, também ensinaram essa história como a única existente, impossível de ser indagada ou contestada. “Portanto, seja o que for a mentira

¹⁹ *Ibid*, p. 231.

²⁰ BOAVENTURA, 2000, p. 63. No mesmo trecho, ele defende que foi a partir de então que se deu o antropocentrismo tal como o conhecemos hoje, exacerbado pela globalização econômica e o surgimento da Internet. Para ele, também é fundamental saber se, “à semelhança do debate antropológico, caracterizar as ciências sociais a partir das ciências naturais é ou não uma forma de etnocentrismo epistemológico”. E conclui: “Em meu entender, é, e as condições teóricas e sociais de sua denúncia estão indissociavelmente interligadas”.

²¹ QUIJANO, 2005, p. 233. O autor classifica como provinciana a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora da modernidade. “Ou ainda é necessário”, questiona ele, “recordar que o meridiano de Greenwich atravessa Londres e não Sevilha ou Veneza?”.

contida no termo ‘modernidade’, hoje envolve o conjunto da população mundial e toda sua história dos últimos 500 anos, e todos os mundos ou ex-mundos articulados no padrão global de poder”²².

Mas a própria sociedade europeia (e também a americana) se autossimplificou para viabilizar a colonização cultural, sob a forma de sociedade superior hegemônica. E esta simplificação arbitrária, conforme explica Boaventura de Sousa Santos, “nos confina a um horizonte mínimo para além do qual outros conhecimentos da natureza, provavelmente mais ricos e com mais interesse humano, ficam por conhecer”²³. Outro erro das correntes cartesianas foi, segundo ele, partir do pressuposto de que seria possível acessar todo o conteúdo da mente, uma vez que esta era e em muitos sentidos continua sendo considerada apenas mais um órgão físico²⁴.

A crise do paradigma dominante é o resultado interactivo de uma pluralidade de condições [...] a *identificação dos limites, das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno* é o resultado do grande avanço no conhecimento que ele propiciou. O aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda²⁵.

Boaventura de Sousa Santos sustenta o fim da ilusão de homogeneidade trazida pela modernidade e pelos seus respectivos paradigmas²⁶. Segundo ele, o modelo de racionalidade central da ciência moderna, desenvolvido a partir da

²² *Ibid*, p. 233.

²³ BOAVENTURA, 2009, p. 51.

²⁴ CHOMSKY, 2009, p. 61.

²⁵ SOUSA SANTOS, Boaventura. *Um discurso sobre as ciências*. 6ª Edição. São Paulo: Editora Cortez, 2009. P. 41. [Grifa-se]. O mesmo autor dedica-se bastante ao tema da revolução científica em outras obras. Ele afirma que é possível explicar a modernidade como a revelação de uma nova concepção de ciência e de método, estando tanto Locke quanto Descartes no centro deste novo pensamento filosófico e, com Kant, a introdução da distinção entre filosofia e ciência, o que levou esta ao apogeu, com a sua conseqüente dogmatização. Isto é, passou-se a enxergar a ciência como “o aparelho privilegiado da representação do mundo, sem outros fundamentos que não as proposições básicas sobre a coincidência entre a linguagem unívoca da ciência e a experiência ou observação imediata [...] Mas, curiosamente, o apogeu da dogmatização da ciência significa também o início de seu declínio e, portanto, o início de um movimento de *desdogmatização da ciência* que não cessou de se ampliar e aprofundar até nossos dias”. Isso porque “a reflexão desses cientistas, porque orientada para resolver crises, inconsistências e contradições produzidas na prática científica, acabou por produzir vários “rombos” no modelo de racionalidade subjacente ao paradigma das ciências modernas, responsáveis no conjunto pela crise deste”. Conclui, ao final, que “de meados do século XIX até hoje a ciência adquiriu total hegemonia do pensamento ocidental e passou a ser socialmente reconhecida pelas virtualidades instrumentais da sua racionalidade, ou seja, pelo desenvolvimento tecnológico que tornou possível. A partir desse momento, o *conhecimento científico pôde dispensar a investigação das suas causas como meio de justificação*. Socialmente, passou a justificar-se, não pelas suas causas, mas pelas suas conseqüências” (SOUSA SANTOS, Boaventura. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Graal, 2000. Pp. 22-24 e 28. Grifa-se).

²⁶BOAVENTURA, 2009, p. 19.

revolução científica do século XVI, passou a ser usado nas ciências sociais emergentes, tornando o senso comum e os estudos humanísticos formas irracionais de conhecimento. Desse modo, o modelo hegemônico deixou de ser aplicado exclusivamente ao estudo da natureza e passou a ser empregado também no estudo da sociedade. A lógica era: “tal como foi possível descobrir as leis da natureza, seria igualmente possível descobrir as leis da sociedade”²⁷.

O que passou despercebido pelos modernos, talvez por causa da idéia de superioridade da racionalidade humana, é o fato de que o real só é conhecido em relação ao que introduzimos nele²⁸. De acordo com Boaventura, o modelo da racionalidade trouxe, principalmente por Descartes, uma ruptura que pretendeu fundar o único conhecimento verdadeiro, o que fez com que seus protagonistas se comparassem aos seus contemporâneos que ousavam defender teorias diferentes com uma postura arrogante, considerando-se os únicos cientes do verdadeiro conhecimento²⁹.

Sendo um modelo global, a *nova racionalidade científica é também um modelo totalitário*, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não de pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. É esta a sua característica fundamental e a que melhor simboliza ruptura do novo paradigma científico com os que procedem³⁰.

A modernidade criou uma relação de similaridade entre as dicotomias ciência vs senso comum e luz vs trevas. Todavia, nem a própria ciência conseguiu se despir dos preconceitos, das concepções culturais e dos contextos históricos³¹. Nem a própria ciência conseguiu ser racional. Mas, se a racionalidade humana, tão difundida nos últimos séculos, está desacreditada, como se pode enxergar o homem?

²⁷ *Ibid*, p. 32.

²⁸ *Ibid*, p. 44.

²⁹ *Ibid*, pp. 20-22.

³⁰ *Ibid*, p. 21.

³¹ BOAVENTURA, 2000, p. 38. Boaventura nega o caráter unilinear da ciência. Ele defende que, toda vez que a ciência chega a um obstáculo, busca alternativas teóricas, e a escolha feita entre estas depende de fatores externos, a condições sociais, políticas, culturais e econômicas. Escolhe-se a explicação mais cômoda, mais conveniente. Nas palavras do autor, “abstraindo das múltiplas distinções e especificações feitas no âmbito desta teoria, pode-se concluir, a respeito do processo de seleção, que a “capacidade vital” de uma teoria científica se mede pela sua adequação para potenciar a capacidade vital da sociedade científica enquanto sistema social e enquanto subsistema da sociedade global. Assim, entre as várias alternativas, tende a impor-se a mais adequada a fazer “escola”, a definir problemas interessantes, etc... Tende também a impor a alternativa que melhor corresponde aos interesses dominantes da sociedade” (*Ibid*, p. 138).

1.3

O reconhecimento do *Outro* como forma de constituição do *Eu*

D.W. Winnicott define a natureza humana diferentemente de como o faz a filosofia cartesiana, e oferece uma teoria alternativa àquela da essência racional do homem. Para o psicanalista, o homem é um ser com tendências fortemente sociais, uma vez que a construção do seu *self* depende do reconhecimento do outro. A consciência advém da relação do homem com o ambiente, com o outro, com a socialização. Logo, busca-se o reconhecimento do outro para a construção do “eu”, da mente como uma unidade consciente³².

O homem caracteriza-se, então, pela sua construção a partir do outro, bem diferente da lógica cartesiana “penso, logo existo”. Desta forma, enxerga-se aqui o homem não como um ser essencialmente racional, mas sim como um ser fundamentalmente emocional e social. Um ser repleto de paixões e desejos. Um ser que depende do amor do outro para reconhecer a si mesmo. “A base de tudo é o amor que se desenvolve entre a criança e as pessoas. Gradualmente, estas pessoas passam a ser vistas como pessoas”³³. A paixão não está oposta à razão, não existindo a dicotomia paixão *versus* razão. Paixão, sentimentos, instintos e razão, apesar de suas diferenças, não são características completamente separáveis, pois é o conjunto de tudo isto que forma o homem.

Aquilo que a filosofia cartesiana descreve como uma relevante diferença entre homens e animais – os instintos ou as paixões – Winnicott defende como sendo a chave para a saúde na primeira infância. E mais: ele afirma que, no que se refere ao instinto, há pouquíssima diferença entre homens e animais. É através do instinto que a criança se prepara para a excitação e satisfação, sendo esta última importantíssima para o desenvolvimento da capacidade de fantasiar, a qual está relacionada, por sua vez, com a capacidade criadora humana³⁴. Neste momento apresenta-se outro ponto da teoria winnicottiana diversa da cartesiana: segundo

³² WINNICOTT, D.W. *Natureza Humana*. Tradução: Davi Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1990. Pp. 25-26.

³³ *Ibid*, p. 66.

³⁴ *Ibid*, pp. 57-58.

Winnicott, não é a racionalidade a característica do humano, mas a fantasia, “a matéria-prima da socialização, e da própria civilização”³⁵.

A saúde psíquica e física do homem está ligada também a sua capacidade de fantasiar. O mundo interior humano, o mundo do *self*, é um mundo de fantasia, que é também influenciado pelo ambiente, e como o homem o vê, uma vez que ninguém tem contato direto com o ambiente, ou com a realidade. O homem psiquicamente saudável é aquele que tem consciência deste fato, de que cada pessoa tem a sua própria realidade, que cada pessoa assimila o ambiente externo de acordo com seus próprios meios de intermediação³⁶.

Sendo assim, pergunta-se: como se pode universalizar alguma verdade? Como se pode impor a todos uma realidade particular? Há alguma forma de realidade vista por todos exatamente da mesma maneira? Estas questões opõem-se à afirmação cartesiana da universalidade de certas áreas de conhecimento e até do inatismo. A defesa da teoria cartesiana sobre a existência de algumas formas de conhecimento inato opõe-se ao entendimento winnicottiano acerca da natureza humana. De acordo com o psicanalista, o homem é um ser de potências, não de determinações. O homem é potencialmente criativo, emocional, social, mas o desenvolvimento destas características depende de outros fatores, como sua interação com o ambiente e outras pessoas. Para ele, não há condições pré-determinadas, apenas potencialmente determináveis³⁷.

Ao criticar o determinismo moderno e a racionalidade humana, questiona-se conseqüentemente o próprio caráter mecanicista de certas funções humanas (ligadas ao físico, corpo). Como explana Boaventura, é o poder da idéia de mundo-máquina que universaliza a hipótese do determinismo mecanicista, cuja função é a de dominar e transformar a natureza, e não a de compreender³⁸. Quando se passa a acreditar que este modelo é universalmente válido, o único válido, passa-se a aplicá-lo ao homem e aos conhecimentos sociais, obtendo-se resultados semelhantes. No entanto, os fenômenos sociais e as características humanas têm que ser reduzidos à condição de meros objetos, observáveis e

³⁵ *Ibid*, p. 78.

³⁶ *Ibid*, pp. 134-135.

³⁷ *Ibid*, p. 130.

³⁸ BOAVENTURA, 2009, p. 31.

mensuráveis, para que se possa estudá-los como se estuda os fenômenos naturais³⁹.

Os modernos, ao objetivar os fenômenos sociais como o fizeram com os naturais, desconsideraram diversos obstáculos para tal atitude. Como estabelecer leis universais para fenômenos construídos historicamente e traduzidos culturalmente? Como abstrair os fenômenos sociais apesar de toda a sua relação com o real? E o mais importante: como construir um cientista social neutro, mecânico, livre de valores pré-estabelecidos pelo seu ambiente?

O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um *rigor que quantifica e, ao quantificar, desqualifica*, um rigor que, ao objectivar os fenômenos, os objectualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza. É, em suma e finalmente, uma forma de rigor que, ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza⁴⁰.

Atribuir à mente aspectos universais e aos atributos físicos aspectos deterministas, e pretender estudá-los separadamente, é o efeito de simplificações e objetivações indevidas, originadas da dicotomia cartesiana mente *versus* corpo. Ao contrário do que afirma Descartes e seus seguidores, apresenta novamente Winnicott uma descrição humana alternativa: a inter-relação entre corpo e mente. Segundo ele, soma, psique e mente estão complexamente interligados, o que não quer dizer que estes elementos do intelecto não estejam igualmente conectados aos físicos. Para o psicanalista, no início de sua vida, o homem possui o soma e, logo em seguida, a psique, e ambos vão aos poucos se entrelaçando, de acordo com o desenvolvimento psíquico de cada um. Afirma ele que a mente (ou o intelecto) aparecerá mais tarde, e que cada ser humano terá funções intelectuais distintas, uma vez que sua construção é condicionada a fatores ambientais, contrariamente ao que defendem os cartesianos acerca do inatismo da racionalidade humana e da característica universalista do intelecto⁴¹.

Ademais, os termos intelecto/mente e físico/corpo não são opostos, apesar de ser possível diferenciá-los, e a inter-relação entre eles não apenas existe como é essencial para a saúde do indivíduo. Durante sua experiência médica, Winnicott pôde observar que diversas doenças físicas estão diretamente ligadas a distúrbios

³⁹ *Ibid*, pp.34-35.

⁴⁰ *Ibid*, p. 54. [Grifa-se].

⁴¹ WINNICOTT, 1990, p. 161.

psicológicos, tais como distúrbios da ingestão e problemas da excreção. Assim, o desenvolvimento emocional sadio fornece às pessoas uma melhor saúde física, e vice-versa⁴².

*A psique, portanto, está fundamentalmente unida ao corpo através de sua relação tanto com os tecidos e órgãos quanto com o cérebro, bem como através do entrelaçamento que se estabelece entre ela e o corpo graças a novos relacionamentos produzidos pela fantasia e pela mente do indivíduo, consciente ou inconscientemente [...] Faço uso do termo *psicossoma* com a intenção de preservar o *relacionamento fundamental* que, na saúde, *se estabelece e se mantém entre o corpo e a psique*⁴³.*

As funções corporais não são, portanto, meramente mecanicista, sendo influenciadas por um conjunto de fatores psíquicos, dependendo a saúde física da mental, como já mencionado. A saúde mental, por sua vez, depende de uma saudável relação do homem com o seu mundo interno, de fantasias, com o seu mundo externo. Ou seja, “a elaboração imaginativa do funcionamento corporal organiza-se em fantasias”, e a imaginação do homem, por conta disto, deve ser sempre ponderada conjuntamente ao funcionamento físico⁴⁴.

Historicamente, a visão de corpo e não-corpo é uma ideia presente na humanidade, e, segundo Quijano, chega a ser comum a muitas culturas e civilizações conhecidas. No entanto, também está sempre presente nestas realidades histórico-culturais a co-presença e a inseparabilidade desses elementos, corpo e alma, até o surgimento do eurocentrismo. Para ele, o surgimento da separação absoluta entre corpo e mente, ou corpo e alma, deu-se juntamente com a proliferação do cristianismo, baseado na primazia de alma sobre corpo, posteriormente desenvolvido pela corrente cartesiana como primazia do intelecto sobre o físico, secularizando o pensamento burguês-cristão⁴⁵. Desta forma,

O que era co-presença permanente de ambos de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre “razão/sujeito” e “corpo”. A razão não é somente uma secularização da idéia de

⁴² *Ibid*, pp. 39-42.

⁴³ *Ibid*, pp. 70-71. Grifa-se.

⁴⁴ *Ibid*, p. 69.

⁴⁵ Quijano, 2005, p. 238. Nas palavras do autor: “Foi durante a cultura repressiva do cristianismo, como resultado dos conflitos com mulçumanos e judeus, sobretudo entre os séculos XV e XVI, em plena Inquisição, que a primazia da “alma” foi enfatizada, talvez exasperada. E porque o “corpo” foi objeto básico da repressão, a “alma” pôde aparecer quase separada das relações intersubjetivas no interior do mundo cristão. Mas isto não foi teorizado, ou seja, não foi sistematicamente discutido e elaborado até Descartes, culminando no processo de secularização burguesa do pensamento cristão”.

“alma” no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a “razão/sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento racional, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento⁴⁶.

Observadas e discutidas as principais características da “natureza humana” cartesiana, chega-se à análise do sujeito de direitos moderno. A compreensão do sujeito de direitos é essencial para entender quem é o “humano” protegido pelos direitos humanos, quais são as entidades legítimas detentoras de direito. Apesar de parecer óbvio, o conceito e os sentidos de humanidade não são nada claros e, ao contrário do que se imagina, a idéia de “humano” não é autodeterminante ou autodefinidora. A História prova isso, como as condições subumanas a que escravos, mulheres e estrangeiros foram submetidos ao longo dos séculos, ao redor do mundo.

Apenas para se ter uma idéia superficial das origens do próprio termo “humanidade”, a palavra *humanitas* foi empregada pela primeira vez na República Romana: seu significado provinha de uma palavra grega, *paidéia*, a qual, por sua vez, significava educação e cultivo. A idéia de humanidade, assim, surgiu como um diferenciador entre os homens educados e os bárbaros, ou *homo barbarus*. Já na teologia cristã, toda a humanidade é igual, estando subordinada ao mesmo Deus. O universalismo espiritual trouxe consigo uma hierarquia política e social, melhor observada na Idade Média, na qual o rei era o representante de Deus na terra. No Iluminismo, transfere-se a base da humanidade de Deus para a natureza humana, reconhecendo a centralidade do indivíduo e a essência universal do homem. E “este é o homem dos direitos do homem, uma abstração que tem tão pouca humanidade quanto possível, uma vez que ele descartou todos os traços e qualidades que constroem a identidade humana”⁴⁷.

⁴⁶ *Ibid*, p. 339. Sobre o tema, Quijano explica ainda que, da perspectiva eurocêntrica de separação radical entre corpo e mente, e de humano e cultura, chegou-se a um dos fundamentos da classificação social racial. Assim, possibilitou-se que certas raças fossem “condenadas como ‘inferiores’ por não serem sujeitos ‘racionais’”. São objetos de estudo, ‘corpo’ em consequência, mais próximos da ‘natureza’. Em certo sentido, isso os converte em domináveis e exploráveis. De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização européia, algumas raças – negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa seqüência – estão mais próximas da ‘natureza’ que os brancos”.

⁴⁷ DOUZINAS, 2009, p.194-197. Sobre o sujeito moderno, o autor ensina ainda que: “em termos psicanalíticos, o sujeito dos direitos é um construto simbólico, o resultado da ação da linguagem e da lei sobre o corpo. O sujeito é sempre dividido, livre e subordinado, origem e determinado, desejante e oprimido, autônomo e heteronímico, o representante cosmopolita da espécie humana e o cidadão de um Estado. Autoridade e autonomia são ambas parte dele, pois mesmo se autonomia significa sujeição à lei e esta subjugação é chamada liberdade, ‘ela é atribuída ao homem e não à

Claro que não se pode simplificar o Iluminismo a ponto de dizer que a sua única corrente foi a cartesiana. Mas foi a teoria de Descartes que, sem dúvidas, mas influenciou as lógicas jurídico-filosóficas posteriores. Por exemplo, as discussões jurídicas atuais estão pautadas em paradigmas dicotômicos, o que é bastante influenciado pela modernidade. E essa é uma das características objeto de nossa crítica. Qualquer análise que parta de uma dicotomia implicará em um conteúdo esvaziado, falso, pois excluirá, necessariamente, diversos aspectos que não se encaixam em nenhum dos extremos da dicotomia apresentada.

E, mesmo no caso daqueles incluídos, seu estudo será empobrecido, pois faltarão elementos essenciais para a sua compreensão, elementos esses obtidos somente através do estudo das partes dentro de um todo, não classificáveis e inseparáveis. Não há como separar mente e corpo assim como não há como separar homem e natureza, ou história e sociologia, economia e política. São todos elementos que fazem parte de um conjunto, e seu teor e significado será simplificado caso sejam interpretados fora de seu contexto.

Por falta de opções, nos autodenominamos sociólogos, historiadores, economistas, cientistas políticos, filósofos, antropólogos. Mas, a estas disciplinas vulneráveis, acrescentamos sempre o genitivo: das ciências e das técnicas... Qualquer que seja a etiqueta, a questão é sempre a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o *corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura*. Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos sem que o desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer que estas nos levem... *Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas*⁴⁸.

A modernidade, ao exaltar a racionalidade humana, fez emergir a total separação entre homem e natureza. A natureza é caracterizada por sua passividade, sendo vista como simples relação de extensão e movimento, de eternidade e reversibilidade. Não é mais nada que um conjunto de mecanismos cujo funcionamento pode ser desvendado pelo homem, ser ativo, o qual pode vir a dominá-la e controlá-la⁴⁹.

mulher, ao humano e não ao animal, ao adulto e não à criança. A força viril do masculino adulto do pai, marido ou irmão domina o conceito de sujeito” (DOUZINAS, 2009, p. 377).

⁴⁸ LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. P. 9.

⁴⁹ BOAVENTURA, 2009, pp. 24-25.

A discussão acerca da dicotomia natureza *versus* cultura está intimamente interligada à de corpo *versus* espírito. Bruno Latour demonstra bem a presença desta dicotomia nas áreas do conhecimento humano, que são pretensamente divididas de forma absoluta e sem relação entre si, quando, na realidade, há grandes redes interligando todas estas áreas de estudo, o que as impede de serem analisadas separadamente. Estas redes atravessam todas as fronteiras conhecidas pelo homem, e são reais, coletivas e discursivas, não objetivas. A ciência não pode ser considerada *per si*, estando inserida em uma realidade social, sendo construída por pessoas povoadas por objetos, naturezas e culturas, uma vez que “as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade?”⁵⁰.

Nas palavras de Latour, “natureza e sociedade não são mais os termos explicativos, mas sim aquilo que requer uma explicação conjunta”⁵¹. Entretanto, é exatamente a distinção entre as áreas de conhecimento, tais como epistemologia, ciências sociais e ciências de textos, que lhes oferece, no mundo dos paradigmas modernos, uma boa reputação. De acordo com o filósofo, distinguir estas formas de estudo é um grande erro, uma má construção da vida intelectual. Isto porque as noções humanas são flexíveis, empíricas, inter-relacionadas e históricas, não imutáveis, completamente distintas e universais. No entanto, “nossa vida intelectual continua reconhecível contanto que os epistemólogos, os sociólogos, e os desconstrutivistas sejam mantidos a uma distância conveniente, alimentando suas críticas com as fraquezas das outras duas abordagens”⁵².

A modernidade, desta forma, permite a ampliação das ciências e de sua importância, facilita os jogos de poder e auxilia na crítica às crenças e religiões,

⁵⁰ LATOUR, 1994, p. 12. Winnicott ensina que não é apenas o ambiente que altera o indivíduo: o indivíduo também transforma o ambiente (WINNICOTT, 1990, p. 51). O objeto não é o mesmo para todos. Ele muda de acordo com quem o observa. O mesmo ocorre com a realidade, com a natureza, com o outro, com a verdade, com a ciência. Portanto, a ciência não pode ser considerada como uma área de conhecimento objetiva, pois é criada pelo homem. O homem repleto de paixões, cultura, história e raramente neutralidade.

⁵¹ LATOUR, 1994, p. 80.

⁵² *Ibid*, p. 11. Para Boaventura, esta realidade homogênea apresentada pelos modernos está perdendo cada vez mais força, principalmente com a introdução da teoria da relatividade de Einstein e a física quântica. Esta última corrobora com a ideia de Latour sobre as redes interligando todas as áreas de conhecimento, ao indicar que as fronteiras entre os objetos são, na realidade, “constituídos por anéis que se entrecruzam em teias complexas com os dos restantes objectos, a tal ponto que os objectos em si são menos reais que as relações entre eles” (BOAVENTURA, 2009, p. 56).

contanto que não se misturem as áreas de conhecimento. Latour explica que os estudos feitos pelo homem são divididos em três categorias: natureza, política ou discurso. No entanto, ele critica duramente estas categorias, as quais visam o estudo do objeto “puro”, quando na realidade deveriam observar o seu envolvimento com os sujeitos e os coletivos⁵³.

Além das categorias, Latour também critica os repertórios modernos, que seriam quatro: o Ser; as paixões, que tratam do laço social humano, dos sentimentos e desejos; a narrativa, que é a significação e o sentido das histórias; e a natureza, da qual o homem não é mestre. Para os modernos, estes repertórios são incompatíveis, mas, na prática, dificilmente se pode distinguir os quatro⁵⁴. E mais: esta distinção absoluta fez com que híbridos surgissem, formando categorias que não são Ser, sociedade, natureza, ou narrativa, mas mistura destes elementos, quase-objetos.

Reais como a natureza, narrados como o discurso, coletivos como a sociedade, existenciais como o Ser, tais são os quase-objetos que os modernos fizeram proliferar, e é assim que nos convém segui-los, tornando-nos simplesmente aquilo que jamais deixamos de ser, ou seja, não-modernos⁵⁵.

Percebe-se aí a impossibilidade de purificação, seja de categorias, de repertórios ou de áreas de conhecimento. Toma-se como exemplo a antropologia atual, que é também alvo de censura de Latour. Seu objetivo não deveria ser apenas o estudo do homem, mas também a sua relação com os coletivos, com a natureza, com a cultura, com as ciências, com a epistemologia... Mas a antropologia moderna foi criada para compreender os não-modernos, além de limitar suas pesquisas às culturas. Outro caso de tentativa frustrada de purificação é o estudo da História. Separa-se a história do homem da história da ciência, dando uma falsa impressão de assimetria entre estas, distinguindo-se completamente ciência de ideologia. A essa forma de estudo da História, Latour atribui a seguinte conclusão: “o falso é aquilo que dá valor ao verdadeiro”⁵⁶. Ou seja, os modernos consideram científico apenas aquilo que rompe com a

⁵³ LATOUR, 1994, p. 87.

⁵⁴ *Ibid*, p. 88.

⁵⁵ *Ibid*, p.89.

⁵⁶ *Ibid*, p. 92.

ideologia, criando, desta forma, um novo mito. “O único mito puro é a ideia de uma ciência purificada de qualquer mito”⁵⁷.

A ciência pura não apenas permitiu a criação de uma ilusão, mas também a atuação no mínimo questionável de cientista que escondiam os aspectos antiéticos e desumanos de suas invenções atrás da cortina purificadora do avanço científico e da neutralidade da ciência. Ou não foi isso o que aconteceu com a invenção das bombas nucleares que devastaram Hiroshima e Nagasaki⁵⁸? A pureza científica permitiu que “acidentes”, tanto destruidores do ambiente quanto desumanos, ocorressem sem que ninguém precisasse responder por isso, pois, afinal de contas, tudo foi feito em nome do progresso da humanidade, progresso este que traz cada vez mais danos irreversíveis à própria humanidade. Boaventura salienta ainda que

Entre as conseqüências desse processo podemos salientar as que se referem às transformações nas condições do trabalho científico. A esmagadora maioria dos cientistas foi submetida a um *processo de proletarização* no interior dos laboratórios e centros de investigação. Expropriados do meio de produção, passaram a ser dependentes de um chefe mais ou menos invisível, “dono” dos métodos, das teorias, dos equipamentos. *A ideologia liberal da autonomia da ciência transformou-se em caricatura amarga aos olhos dos trabalhadores científicos*⁵⁹.

Conforme salientou Boaventura, a história já demonstrou, através de atrocidades e genocídios, que a humanidade é um luxo não extensível a todos. Não se pode falar de direitos humanos, por exemplo, na África subsaariana, na qual a expectativa de vida é, em média, trinta anos mais baixa que aquela da Inglaterra, e o índice de mortalidade infantil, dezessete vezes mais alto que o índice europeu. O “homem-humano” é classificado, é o homem branco europeu

⁵⁷ *Ibid*, p. 93. Interessante as observações feitas por Boaventura sobre o tema: “A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente no controlo dos fenômenos nada tem de científico. É um juízo de valor. A explicação científica dos fenômenos é a autojustificação da ciência enquanto fenômeno central da nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica” (BOAVENTURA, 2009, p. 85).

⁵⁸ BOAVENTURA, 2000, p. 130. Boaventura observa também a ligação cada vez mais íntima entre a máquina da guerra e a ciência. “As universidades, que durante muito tempo detiveram o monopólio da investigação científica, perderam-no em favor dos governos e da indústria. Na Europa foi sobretudo notória a criação de grandes laboratórios e centros de investigação subsidiados pelo Estado, enquanto nos Estados Unidos o governo seguiu a política de contratar a investigação (quase sempre com interesse militar com as universidades e as grandes empresas”.

⁵⁹ *Ibid*, p. 131. Ele diz ainda que “ao processo de proletarização escaparam apenas os “donos”, os cientistas de prestígio cujo elitismo o processo potenciou. Entre as elites e o cientista-soldado-raso cavou-se um abismo, estabeleceu-se uma estratificação social, e a comunidade científica passou a distribuir as suas dádivas segundo a posição do cientista na escala de estratificação”.

heterossexual de classe média. Prisioneiros de campos de concentração, refugiados, estrangeiros, pobres são classificados diferentemente, como subhumanos. “Tornar-se mais ou menos humano por meio da distribuição vigiada dos direitos é o jeito moderno de criar o sujeito como animal social”⁶⁰.

Como prática institucional, os direitos humanos geralmente expressam a imaginação da sociedade única e homogênea, na qual a extensão de igualdade formal e liberdade negativa e a globalização do capitalismo ocidental e do consumismo irão equalizar a sociedade com sua imagem ‘ideal’ esboçada por governos e especialistas em Direito Internacional. Os direitos humanos institucionais são mobilizados em nome de uma cultura global, cujos valores e princípios constituem uma tentativa de enclausurar sociedades e impor a elas uma lógica única⁶¹.

A lógica da unidade nos direitos humanos, independentemente de ser ocidentalizada ou não, é problemática em seu núcleo, pois não reconhece as idéias de indeterminação social e autocriação existencial, e passa a excluir as tradições heterogêneas que não se encaixam em suas premissas. Tal visão unitária, de homogeneidade e universalidade do humano, é conseqüência, entre outros, da excessiva imposição científica aos estudos humanos. Não se pode “cienticizar” o que possui infinitas particularidades, o que é singular. A ciência simplifica o complexo, e exclui o que não entende. O mesmo não pode acontecer com os direitos humanos⁶².

Conclusão: o mito da ciência moderna nada mais é que o novo mito das religiões, usado igualmente para legitimar o ilegítimo e tornar inquestionável o discutível. A ciência moderna pode até explicar certos aspectos da realidade, mas certamente não é a única que o faz, e não o faz inteiramente. Pois, ao mesmo tempo em que estuda certos fenômenos, negligencia diversos outros e mesmo certos aspectos daqueles estudados. A simetria das áreas de conhecimento, como a Antropologia ou a História, depende, conforme defende Latour, do acompanhamento por parte do antropólogo e historiador de aspectos humanos e não-humanos. Deste modo, o estudioso deve levar em consideração o realismo social e o realismo natural⁶³.

⁶⁰ DOUZINAS, 20009, p. 376.

⁶¹ *Ibid*, p. 379.

⁶² LATOUR, 1994, P. 94.

⁶³ *Ibid*, p. 95.

1.4 As dicotomias dos Direitos Humanos

Natureza e cultura, ou aspectos humanos e não-humanos, deveriam ser estudadas como sistemas interligados e interdependentes, não se devendo analisar um em detrimento do outro, como ocorre atualmente. O estudo da cultura e da sociedade deveria acabar com a dicotomia natureza *versus* sociedade. Elas devem ser vistas como uma “mistura” indissociável, objetivando a construção do que Latour chama de naturezas-culturas⁶⁴. O que separa natureza e sociedade “só é epistemologicamente decisivo num paradigma científico em que se propõe um conhecimento *instrumentalista e dominador da natureza e, portanto, do homem*”⁶⁵.

O conceito de naturezas-culturas, que sempre vai aparecer no plural, é o mais adequado, pois “não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal”⁶⁶, conforme explica Latour. Ou seja, “é tão impossível universalizar a natureza quanto reduzi-la à perspectiva restrita do relativismo cultural”⁶⁷. Boaventura, em harmonia com esta perspectiva, sustenta que o mundo é natural e social. Assim, não há que se falar de natureza e homem, pois todo homem é também natureza. E todas as categorias separadas pela ciência moderna são inseparáveis⁶⁸, formando as naturezas-culturas. São estas naturezas-culturas que produzem os coletivos, os quais sempre diferem entre si. No entanto, a modernidade também cria seus próprios coletivos, facilitando sua proliferação. Mas os coletivos modernos não são pensados, já que são baseados em uma falsa percepção de purificação⁶⁹.

⁶⁴ *Ibid*, p. 96. Neste mesmo sentido, Boaventura, quando afirma que o conhecimento é total, tem que ser visto como uma totalidade indivisa, e não com a separação em áreas de conhecimento. Mas, além de total, ele também é local, pois o conhecimento é desenvolvido de acordo com temas de interesse de determinadas localidades. Ou seja, também não se pode separar o universal do local, outra dicotomia que será discutida neste capítulo. Ele continua, dizendo que o conhecimento conforme o contexto atual, “sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade. As condições de possibilidade da acção humana projectada no mundo a partir de um espaço-tempo local”. (BOAVENTURA, 2009, pp. 76-77).

⁶⁵ BOAVENTURA, 2000, p. 69.

⁶⁶ LATOUR, 1994, p. 102.

⁶⁷ *Ibid*, p. 104.

⁶⁸ BOAVENTURA, 2009, p. 72.

⁶⁹ LATOUR, 1994, p. 47.

De toda esta tentativa de separação absoluta da natureza e da cultura advém um grande paradoxo: a criação de mais híbridos de naturezas-culturas⁷⁰. Assim, quanto mais se busca purificar os elementos sociais ou naturais, mais híbridos surgirão, interconectados por redes. No entanto, os modernos esforçam-se ao máximo para manter estes híbridos invisíveis e impensáveis, negando a sua própria existência. Percebe-se aqui claramente o paradoxo: tem-se, por um lado, híbridos de natureza e cultura, que não podem ser contidos, e, por meio de processos de purificação, se tem a separação total de natureza e cultura⁷¹.

É nesta dupla linguagem que reside a potência crítica dos modernos: podem mobilizar a natureza no seio das relações sociais, ao mesmo tempo em que a mantêm infinitamente distante dos homens; são livres para construir e desconstruir sua sociedade, ao mesmo tempo em que tornam suas leis inevitáveis, necessárias e absolutas⁷².

A dicotomia natureza *versus* cultura criada pelos modernos também criou a falsa impressão, supramencionada, de que os modernos, majoritariamente ocidentais, teriam uma cultura homogênea, a qual estaria em condição superior às demais culturas, uma vez que apenas os ocidentais podem, teoricamente, mobilizar a natureza, não a enxergando como uma imagem simbólica, mas como objeto científico. Esta falsa verdade criou mais uma dicotomia moderna: a grande divisão entre “Nós”, ocidentais, e os demais, “Eles”⁷³. A ciência ocidental, conforme concebida pela epistemologia, é objetiva e exterior às suas redes, totalmente fora da cultura, inquestionável. Assim, acaba-se por transcendentalizar a própria cultura ocidental, tendo em vista que foi esta construída sobre princípios científicos, relativizando as demais.

A Grande Divisão interior explica, portanto, a Grande Divisão exterior: *apenas nós [ocidentais] diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade*, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem⁷⁴.

⁷⁰ *Ibid*, p. 16.

⁷¹ *Ibid*, p. 35.

⁷² *Ibid*, p. 42.

⁷³ *Ibid*, pp.96-7.

⁷⁴ LATOUR, 1994, pp. 98-9. Nesse ponto, faz-se necessário salientar algumas observações feitas por Boaventura, que estão em consonância com a visão de Latour acerca das naturezas-culturas, quando este diz que “a teorização das relações epistemológicas entre as ciências sociais e as ciências naturais deve ser feita em dois registros diferentes: a teoria do objeto e a teoria da justificação do conhecimento. No que respeita à teoria do objeto, o ponto de partida é a hipótese de

Interessante observar que a dicotomia natureza *versus* cultura implica ainda em outra dicotomia moderna: transcendência *versus* imanência, e a inter-relação entre estas duas dicotomias, da qual é possível extrair paradoxos relevantes da modernidade. Primeiramente, tem-se uma natureza que não é uma construção humana, sendo, por conta disto, transcendente. Por outro lado, nesta hipótese foi o homem quem construiu a sociedade, o que a torna imanente à sua ação. O segundo paradoxo, contrariamente ao primeiro, é aquele que considera a natureza imanente, por ser possível recriá-la artificialmente em um laboratório, enquanto a sociedade é que seria autocriadora, tornando-a transcendente⁷⁵.

Estes paradoxos são alcançados principalmente por conta de dois processos muito utilizados pelos modernos que Latour denomina de “purificação” e “mediação”. O primeiro criou os extremos, separando absolutamente os humanos dos não-humanos, a sociedade da cultura, nós (ocidentais) deles (demais sociedades). O outro processo incluiu os instrumentos do “meio”, os quais possibilitam a “travessia” de um extremo ao outro. Um de seus principais instrumentos é a linguagem. A partir daí, as teorias lingüísticas passaram a ter “como objeto tornar o discurso não um intermediário transparente que colocaria o sujeito humano em contato com o mundo natural, mas sim um mediador independente tanto da natureza quanto da sociedade”⁷⁶.

Latour explica que a grande importância da linguagem faz com que a filosofia ocidental se ocupe bastante com este tema, para ter certeza que o seu próprio sentido de discurso atravesse as barreiras culturais, tornando-o, para tanto, universal. A linguagem tornou-se, em si, sua própria lei e seu próprio mundo. O autor ensina que o “sistema da língua”, os “jogos de linguagem”, o “significante”, a “escritura”, o “texto”, a “textualidade”, as “narrativas” e o “discurso” são alguns dos termos que designam o *Império dos Signos*. Sua grandeza (filosofia da linguagem) foi a de

trabalho de que a distinção entre natureza e sociedade tende a ser superada [...] Da filosofia grega ao pensamento medieval a natureza e o homem pertencem-se mutuamente enquanto especificação do mesmo ato de criação. A ciência moderna rompe com esta cumplicidade, desantropomorfiza a natureza, e sobre o objeto inerte e passivo assim constituído constrói um edifício intelectual sem precedentes na história da humanidade. Esse edifício, como qualquer outro, teve um fim prático, e este foi o de criar um conhecimento que pudesse instrumentalizar e controlar a natureza” (BOAVENTURA, 2000, pp. 65-66).

⁷⁵ *Ibid*, p. 37.

⁷⁶ LATOUR, 1994, p. 62.

desenvolver, abrigada da tirania tanto do referente quanto do sujeito falante, os conceitos que dão sua dignidade aos *mediadores*, que *deixam de ser simples intermediários*⁷⁷.

Os lingüistas deixaram de ser meros mediadores e passaram a ser, conforme explica Latour, criadores de sentido, conceitos e referências. Ou seja, passam eles a não mais traduzir naturezas e sociedades, mas sim a produzi-las⁷⁸. A linguagem deixou de ser estudada como imanente à sociedade e aos homens, e passou a ser vista como um instrumento inerente à mente humana, homogênea em certos aspectos, fora do mundo físico natural e social, transcendental, girando a discussão da linguagem em torno da dicotomia moderna imanência *versus* transcendência desde então. Mas esta é uma característica típica da modernidade: entregar a ciência, a técnica, a sociedade ocidental e a língua à metafísica. E, quanto mais transcendentalizadas forem estas instâncias, mais separadas estarão entre si, impossibilitando a visualização da rede que, de fato, perpassa por todas elas⁷⁹.

Essa separação não permite ainda a construção de uma base comum para os coletivos, que também estão interligados pelas redes e relacionados igualmente por estas às instâncias. Na metafísica, todas as instâncias são vistas separadamente, cada qual homogênea e universal dentro de sua realidade. Entretanto, se analisadas conjuntamente nas redes, percebe-se a heterogeneidade destas instâncias, inclusive a linguagem. Latour afirma que as instâncias e as redes não estão tampouco na simples imanência. Ele critica a própria discussão imanência *versus* transcendência, uma vez que

Não precisamos encontrar um éter misterioso para que [as redes] se propaguem. Não precisamos preencher os vazios. É a *concepção dos termos transcendência e imanência que se encontra modificada* pelo retorno dos modernos ao não-moderno. Quem disse que a transcendência deveria possuir um oposto?

Latour afirma que as instâncias e redes permanecem na transcendência, mas não a transcendência uniforme e homogênea concebida pelos modernos. As instâncias não são puras e completamente desconectadas. O mundo do humano é também o do não-humano, e eles relacionam-se, alterando um ao outro. As essências não podem se sustentar, pois elas próprias são autopoieticas. A

⁷⁷ *Ibid*, p. 63. Grifa-se.

⁷⁸ *Idi.Ibid*.

⁷⁹ *Ibid*, p. 64.

linguagem não é imutável e muito menos singular, existindo linguagens, sentidos, narrativas, discursos, e eles estão em constante movimento, recriando-se a todo o instante.

No entanto, ao utilizar, ao mesmo tempo, a transcendência e a imanência, nas instâncias da natureza e da cultura, os modernos chegam a quatro recursos paradoxais. Assim, o aspecto transcendental encontrado na natureza e na cultura representa as essências estabilizadoras, consequência do processo de purificação, enquanto o caráter imanente das naturezas-naturantes e dos coletivos corresponde à instabilidade dos eventos, ao processo de mediação. Destes processos e paradigmas advém o abismo entre natureza e cultura defendido pelos modernos⁸⁰.

No entanto, esta distância entre natureza e cultura, ou entre ciências naturais e ciências sociais criada pelos modernos perdeu seu sentido e utilidade, conforme expõe Boaventura. Segundo ele, os avanços da própria ciência, principalmente com o progresso dos estudos relativos à física quântica, colocaram em xeque não apenas as distinções mecanicistas entre natureza, homem e sociedade, como também a separação entre orgânico e não orgânico, seres vivos e matéria inerte⁸¹. Em oposição a essas idéias, Chomsky defende, assim como os racionalistas, que a linguagem faz parte da essência humana. Ele acredita que apenas o homem possui tal capacidade, o que o diferencia dos animais⁸².

Mas Boaventura defende que a física quântica nos permite ir além da dicotomia humano *versus* não-humano, com o reconhecimento da natureza como uma mente mais ampla, com uma dimensão psíquica, da qual os seres humanos fazem parte, formando um sistema global social e natural⁸³, bem semelhante às redes de que fala Latour.

As dicotomias cultura *versus* natureza, nós *versus* eles e humanos *versus* não-humanos contribuíram também para o aparecimento de outra dicotomia muito conhecida no mundo da filosofia e, especialmente, na discussão atual dos direitos

⁸⁰ *Ibid*, p. 86. Grifa-se.

⁸¹ BOAVENTURA, 2009, p. 61.

⁸² CHOMSKY, 2009, p. 171. Esse pensamento do autor fica bem claro na seguinte passagem: “a capacidade de adquirir e usar a linguagem é uma capacidade específica da espécie humana, de que existem princípios muito profundos e restritivos que determinam a natureza da linguagem humana e estão arraigados no caráter específico da mente humana” (*Ibid*, p. 175).

⁸³ BOAVENTURA, 2009, pp. 62-63.

humanos: universalismo *versus* relativismo. Esta discussão é quase infinita, mas se discutirão aqui alguns pontos importantes deste tema.

Em primeiro lugar, deve-se perguntar quem é o tal “humano”, já que “não pode haver direitos humanos sem o ‘humano’ e nenhuma moralidade sem um Eu responsável e agente de escolha”⁸⁴. A resposta a essa pergunta parece ser simples, mas está intimamente ligada às discussões modernas extremamente complexas, especialmente à questão do sujeito de direitos da modernidade. Como já foi anteriormente discutido, a história demonstra que o sentido de humanidade é mutável. Por isso, sua aplicação não deveria partir de pressupostos assumidos, já que sua redefinição é contínua e infundável. Além disso, o discurso do humanismo, desde a Grécia Antiga (*paideia*) e a República Romana (*humanitas*), é um discurso de exclusão, seja para deixar desprotegida a mulher, o escravo, o não europeu ou o estrangeiro.

Seguramente, as várias filosofias políticas e jurídicas diferem em suas definições da essência humana. Para os liberais, o humanismo jurídico protege a liberdade e a dignidade; para os liberais da esquerda e socialistas, ele promove a igualdade e a liberdade, ao passo que para os multiculturalistas, ele resguarda uma multiplicidade de valores e planos de vida determinados em cada comunidade por condições locais e tradições históricas. Em todos os casos, entretanto, *possibilidades humanas individuais e coletivas são delimitadas e definidas de antemão, por meio da determinação axiomática do que significa ser humano e da exclusão dogmática de outras possibilidades*⁸⁵.

A Revolução francesa oferece-nos um exemplo de como nossa “liberdade” é sempre pré-definida. Certamente, a Declaração Francesa teve uma face revolucionária: substituiu-se a soberania absolutista e unitária do Leviatã pela soberania do cidadão, da *volonté générale*. Mas, além de revolucionária, o caráter libertário da soberania popular também era dissimulado. Isso porque a igualdade é contraditória, na medida em que torna o homem livre, mas o deve ser de acordo

⁸⁴ DOUZINAS, 2009, P. 193.

⁸⁵ DOUZINAS, 2009, pp. 220-221. Sobre o tema, o autor explica o seguinte: “O Direito natural moderno e seus primórdios, influenciado pelo estoicismo e pelo universalismo espiritual cristão, corrigiu essa ontologia altamente diferenciada e desenvolveu a ideia de existência das espécies, de uma natureza humana comum que une todas as pessoas, sejam quais forem suas características individuais e suas determinações culturais ou sociais. Para Hobbes ou Locke, Descartes ou Voltaire, os homens compartilham ma humanidade comum que confere a todos os homens empíricos as mesmas necessidades e características essenciais, muito embora seu conteúdo específico difira de acordo com o teórico. Cada pessoa é uma aplicação individual do homem universal; a essência humana vem antes da existência” (DOUZINAS, 2009, p. 206).

com regras anteriormente indicadas. No final das contas, é o poder quem justifica e legitima o exercício dos direitos do homem, sendo que o próprio conceito de homem também é determinado por esse direito. A globalização da cultura e da informação e a conseqüente concentração do poder político e econômico, a idéia de direitos humanos universais fica desacreditada, já que, “para a maioria da humanidade, o pólo de sujeição representa muito mais a experiência diária que a liberdade”⁸⁶.

Desta forma, os direitos humanos, os quais foram, inicialmente, mecanismos de rebelião contra a lei, foram tão intensamente positivados de forma a se tornarem, no final das contas, o próprio direito legal, alvo inicial das críticas. Em outras palavras, enquanto dissidentes da lei, cumprem os direitos humanos seu objetivo, mas, quando concebidos como normas jurídicas, acabam por formar um casamento com o positivismo jurídico, e todas as problemáticas que esse traz. “Quando as políticas internacionais são dominadas pela retórica dos direitos, nenhum argumento moral pode resistir”⁸⁷.

O homem, de acordo com o humanismo jurídico, é o autor e o fim da lei, o que nos leva, quase que automaticamente, aos direitos humanos. Entretanto, quando esses direitos destroem a separação de real e ideal, eles acabam por se harmonizar o próprio positivismo, diminuindo o seu poder de resistência à atuação estatal. No caso atual do embate relativismo *versus* universalismo dos direitos humanos, por exemplo, as mesmas críticas feitas ao humanismo são aplicáveis⁸⁸.

Ambas as posições afirmam qual é a essência da humanidade, defendendo suas respectivas respostas como absolutas e irrefutáveis. Enquanto o universalismo transforma a globalização em um nacionalismo agressivo essencialista, com o empoderamento global de algumas nações, o relativismo sufoca pelo fundamentalismo baseado na idéia de comunidade. Finalmente, o “sujeito do Direito, conforme indica o duplo genitivo, é tanto aquele que cria a lei quanto aquele que está sujeito a ela”⁸⁹.

⁸⁶ *Ibid*, pp. 229-230, 233, 250.

⁸⁷ *Ibid*, p. 249 e 252.

⁸⁸ *Ibid*.

⁸⁹ *Ibid*, p.199.

Cabe também ressaltar que, assim como ocorre com as demais dicotomias modernas, a dicotomia universalismo *versus* relativismo é uma discussão que peca por ser muito simplista, deixando de fora diversos elementos, o que permite a proliferação de híbridos. Ademais, esta dicotomia fortalece a separação de nós e eles. Ao distinguir absolutamente os ocidentais dos demais, colocando-se em um patamar mais elevado, os modernos criaram também barreiras culturais intransponíveis, as quais Latour chama de “criação artificial de choque dos outros”⁹⁰. O filósofo também critica as posições relativistas e universalistas separadamente, apontando paradoxos de ambas.

A personalidade jurídica é, portanto, uma estratégia-chave de individualização. Homens e mulheres não mais representam os veículos materiais da alma, ou as formas externas de uma *psyche* universal. Como seres sensíveis, eles adquirem sua imagem pública por meio de seus atributos legais reconhecidos, os quais os autorizam a realizar atos significativos para outros. *A subjetividade jurídica paradoxalmente representa tanto o princípio do universalismo quanto o processo pelo qual a individualização é realizada na modernidade*⁹¹.

Dentro do relativismo há duas correntes principais: o relativismo absoluto e o relativo (o cultural enquadra-se neste). O paradoxo do relativismo absoluto é também o mais óbvio: quando se afirma que tudo é relativo, a própria afirmação torna-se universal e absoluta⁹². O relativismo cultural, por outro lado, admite a

⁹⁰ LATOUR, 1994, p. 102.

⁹¹ DOUZINAS, 2009, p. 267.

⁹² Para entender melhor a corrente relativista, analisar-se-á algumas considerações de estudiosos do assunto. O relativismo cultural é uma corrente ideológica político-social que defende a validade de qualquer sistema cultural e rejeita, por consequência, que qualquer ideologia, instituto, norma, ou conceito possam ser universalmente aceitos. O relativismo defende que os direitos e regras ligados à moralidade dependem de um contexto cultural, sendo que o termo ‘cultura’ engloba as tradições, práticas costumeiras, ideologias políticas e religiosas e estruturas institucionais. Em razão disso, as noções de certo e errado seriam diferentes em todo o planeta, uma vez que tais noções estão diretamente ligadas à diversidade de culturas. Logo, dever-se-á observar, em qualquer situação, os contextos sociais, políticos, culturais, religiosos e econômicos, para que se possa fazer qualquer tipo de julgamento ou interpretação. (ALSTON; GOODMAN; STEINER, 2008, pp. 517-518). Ou seja, “o pluralismo cultural impede a formação de uma moral universal, tornando-se necessário que se respeitem as diferenças culturais apresentadas por cada sociedade” (PIOVESAN, Flávia, 2008, p. 148). Os relativistas absolutos acabam por se contradizer ao defender demasiadamente o pluralismo cultural, pois, ao dizer que tudo é relativo, eles acabam por universalizar o conceito de relativo, o que contradiz a teoria de que nada poderia ser universal. Percebe-se bem esse paradoxo relativista na seguinte passagem, de Michael Singer: “Há apenas um único princípio de validade universal: culturas devem respeitar a autonomia umas das outras. Esta posição moral é chamada de ‘normativo relativista’, e é baseado em razões empíricas e normativas. A base empírica é que desde que nós não podemos sequer discutir normas juntos, é inútil tentar impor normas uns aos outros. A base normativa é que é incorreto minar valores de uma cultura, porquanto isso roubará o senso de ‘sentido’ e ‘valor’ dos membros de uma cultura, e, portanto, roubará suas identidades (SINGER, Michael, 1999, p. 939. Tradução Livre). A partir dessas premissas, os relativistas chegam à seguinte conclusão acerca dos direitos universais: “Os seres humanos em muitos lugares e muitas vezes buscaram um senso universal de verdade,

existência uma natureza única, mas cada cultura teria um ponto de vista diferente sobre esta, sendo que todas estas diferentes percepções estariam em certa medida distorcidas, o que torna essa posição aparentemente mais modesta e equilibrada, apesar de insuficiente⁹³.

No entanto, Latour explica que desta linha de argumentação surge uma espécie de universalismo particular. Neste caso, uma das culturas (a ocidental) torna-se arrogante, crendo ser a única cultura que possui uma imagem não distorcida da realidade, por basear-se em paradigmas científicos, pretensamente universais, tendo, por conta disso, uma espécie de acesso privilegiado à natureza⁹⁴. Mas os relativistas culturais, ao contrário dos absolutos, não enxergariam esta tentativa de dominação de uma cultura às demais, ao considerá-las niveladas e em situação de igualdade.

Por outro lado, os universalistas consideram como cultura respeitável, cujos paradigmas são universais e, por isso, devem ser impostos a todos, apenas aquela sociedade de cientistas, modernos e ocidentalizados, sem perceber a intraduzibilidade de diversos conceitos e valores ocidentais para o restante dos povos planetários. A linguagem e os conceitos refletem valores, história, ideologias, cultura, e podem ser intraduzíveis dentro do próprio mundo ocidental. Em outras palavras, “cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada”⁹⁵.

O que não é percebido na teoria universalista é a real semelhança entre todos os coletivos, que se encontra no fato de que todos são igualmente incapazes de separar absolutamente e verdadeiramente (os ocidentais apenas acreditam que

valores, ética, moral e justiça. O relativismo é o cenário em que essa busca é desesperada e inútil, pois os conceitos de verdade e falsidade, certo e errado, direitos e deveres, podem existir e ser válidos apenas dentro de um contexto específico que os define e lhes dá sentido e, conseqüentemente, eles não podem ter validade universal. O relativismo rejeita toda e qualquer reivindicação a direitos humanos universais baseados em um direito natural, e rejeita, igualmente, qualquer processo universal de interpretação de tratados que poderiam apoiar normas de direitos humanos universais” (Singer, 1999, p. 938. Tradução Livre).

⁹³ Cesar Augusto Baldi tem uma passagem muito interessante que esclarece o “elo fraco” de cada corrente relativista: “A perspectiva intercultural ou multicultural não pode ser o monoculturalismo, que admite um grande leque de diversidades culturais, mas somente sobre o fundo único de um denominador comum; nem aquele monoculturalismo que consiste na existência separada e respeitosa entre as diversas culturas, cada qual no seu mundo, ou seja, pluralidade de culturas inconexas entre si” (BALDI, Cesar Augusto, 2004, p. 35).

⁹⁴ LATOUR, p. 103.

⁹⁵ BOAVENTURA, 2009, p. 77.

o fazem) as entidades humanas e não humanas, natureza e cultura⁹⁶. “A antropologia foi toda feita com base na ciência, ou com base na sociedade, ou com base na linguagem, alternando sempre entre o universalismo e o relativismo cultural, e no fim das contas nos dizia bem pouco tanto sobre ‘Eles’ quanto sobre ‘Nós’”⁹⁷. No final das contas, o que se deveria buscar é o equilíbrio, como nos ensina Lévi-Strauss.

O dever sagrado da humanidade é conservar os dois extremos igualmente presentes no espírito, nunca perder de vista um em exclusivo proveito do outro; não cair num particularismo cego que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, a uma cultura ou a uma sociedade; mas também nunca esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, porque seria uma humanidade petrificada⁹⁸.

A adoção de dicotomias modernas na discussão dos direitos humanos, o Eu *versus* o Outro, Nós *versus* Eles e, principalmente, universalismo *versus* relativismo, ajudaram na proliferação dos híbridos, que ficaram excluídos desta discussão. A exclusão dos híbridos teve o confortável efeito para os modernos de não criar problemas e dificultar a expressão de suas reivindicações. A exclusão dos híbridos permitiu aos modernos ocidentais que impusessem seus universalismos. Desta forma, “aquilo que os pré-modernos sempre proibiram a si mesmos, nós podemos nos permitir, já que nunca há uma correspondência direta entre a ordem social e a ordem natural”⁹⁹.

Foi assim que os modernos conseguiram tornar o tema dos direitos humanos como matéria universal: enquanto mostram a todos que separam absolutamente as leis naturais das humanas, introduzem, despercebidamente, características naturais ao corpo social, dotando-o de solidez. Isto é possível porque os modernos somente permitem que os dois extremos sejam enxergados, transformando o meio híbrido, onde tudo ocorre por redes e traduções,

⁹⁶ LATOUR, 1994, p. 106.

⁹⁷ *Ibid*, p. 128.

⁹⁸ LÉVI-STRAUSS, 1973 – 1978, p. 23. Lévi-Strauss dizia ainda que o que o que deveria ser combatido é a ameaça de entropia contida na profecia da homogeneização cultural planetária. Segundo Strauss, o homogêneo seria sinônimo de petrificado ou morto. O equilíbrio seria a impossibilidade de saltos evolutivos na humanidade, e o salto evolutivo seria o encontro entre vários sistemas culturais diferentes, devendo haver, porém, troca entre eles. Ou seja, Strauss defendia que, para haver evolução da humanidade, deveria haver troca entre as culturas diferentes criadas por ela. Portanto, a evolução viria da conversa, da aceitação das diferenças, e não da imposição.

⁹⁹ LATOUR, Bruno, 1994, p. 47.

imperceptível¹⁰⁰. A linguagem dos direitos humanos torna-se assim universal, e é preenchida por sentidos conferidos pelos mesmos modernos que lhe imputaram o caráter de absoluta. A linguagem ocidental passa, portanto, a criar e a produzir direitos humanos universais.

O texto e a linguagem criam o sentido; chegam mesmo a produzir referências internas aos discursos e locutores instalados no discurso. Para produzir naturezas e sociedades, precisam apenas de si mesmos, e apenas a forma das narrativas lhes serve de matéria. O *significante sendo o primeiro, os significados agitam-se ao seu redor sem mais nenhum privilégio*. O texto torna-se original, aquilo que ele exprime, ou veicula, torna-se secundário¹⁰¹.

No contexto dos direitos humanos, os paradigmas ocidentais passam a ser significantes, passam a oferecer significados inquestionáveis, por serem universalmente válidos. No entanto, a crença na universalidade ocidental não é mais nada que isso: uma crença. Os modernos acreditaram ter rompido com o obscurantismo da religião e a tirania da política, quando na realidade apenas substituíram os mitos dos pré-modernos por seu próprio mito: a ciência. A ciência é mais uma mitologia que pretendeu diminuir a importância das outras, sendo apenas uma “forma de prolongar aquilo que sempre fizemos”, ou seja, é mais uma forma de substituição dos mitos¹⁰².

A ideia de uma tradição estável é uma ilusão da qual os antropólogos há muito nos livraram. *Todas as tradições imutáveis mudaram anteontem* [...] Não podemos voltar ao passado, à tradição, à repetição, porque estes grandes domínios imóveis são a imagem invertida desta terra que, hoje, não nos está mais prometida: a corrida para frente, a revolução permanente, a modernização [...] Jamais estivemos mergulhados em um fluxo homogêneo e planetário vindo seja do futuro, seja das profundezas das eras¹⁰³.

A chamada “essência humana” que justificaria a universalização dos direitos humanos também é definida minuciosamente pelos ocidentais, baseados em seus paradigmas científicos e em suas culturas¹⁰⁴ superiores às demais. Porém, as próprias essências humanas estão sempre sendo redefinidas, e são conceitualizadas em meio a jogos de poder, nos quais os mais fortes tornam-se os significantes. Os mais fortes, por sua vez, atribuem significados por meios de

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 43.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 63. Grifa-se.

¹⁰² *Ibid*, p. 84.

¹⁰³ *Ibid*, p. 75. Grifa-se.

¹⁰⁴ Prefere-se adotar aqui o termo cultura no plural por se defender a pluralidade de culturas mesmo dentro da grande cultura ocidental, do “nós”.

jogos de linguagem, expressados pela retórica, pelas estratégias textuais, pelas traduções impostas, pelas novas filosofias ocidentais¹⁰⁵.

Mas a linguagem e os paradigmas dos modernos acabam por dificultar o reconhecimento da fraternidade e relações entre os coletivos, ao se considerarem diferentes do resto da humanidade. O ocidental moderno passa a acreditar que é “desenraizado, aculturado, americanizado, racionalizado, cientificado, tecnicizado”¹⁰⁶, o que o permitiria construir direitos humanos válidos para todas as sociedades.

Como poderíamos ser congelados pelo sopro frio das ciências, quando estas são quentes e frágeis, humanas e controvertidas, cheias de bambus pensantes e de sujeitos que estão, por sua vez, povoados por coisas? [...] *A ciência não é produzida cientificamente*, assim como a técnica não o é tecnicamente, a organização organizadamente ou a economia economicamente¹⁰⁷.

Como é o ocidental o povo “verdadeiramente neutro” deve partir desse mesmo povo os direitos a serem aplicados universalmente, pois seriam válidos e legítimos em qualquer parte do globo. Partindo-se dessa premissa, a definição da relação entre blocos de poder e as identidades de grupos e indivíduos passa a ser feita pelos direitos humanos pós-modernos, com sua presunção cientificista de essência humana. Assim que surgem, os direitos humanos possuem certa independência, pois fazem oposição à lei, não possuindo, inicialmente, um reconhecimento legal, mas sim um viés emancipatório e reivindicatório.

Mas os direitos sempre estão rondando o homem, seja o regime totalitário ou democrático, seja em um contexto revolucionário ou reacionário. As legislações, as declarações internacionais, as jurisprudências nada mais são do que seus retratos históricos. E o mais importante: a força do direito independe de sua legalização. Muito pelo contrário: transformar um direito reivindicatório em Direito, em Lei, vai engessá-lo, torná-lo excludente, matar seu caráter revolucionário. A identidade humana, quando legislada, é fixada, policiada,

¹⁰⁵ LATOUR, 1994, pp. 10-11.

¹⁰⁶ *Ibid*, pp. 112-113.

¹⁰⁷ *Ibid*, pp. 113-114.

regulada por ela. Podemos exercer os direitos previstos, mas na forma e dentro dos limites previamente estabelecidos¹⁰⁸.

Para uma lei que protege os direitos humanos, a injustiça seria o esquecimento de que a humanidade existe no rosto de cada pessoa, em seu caráter único e em sua singularidade não repetida, e que a natureza humana (o universal) está constituída na e por meio da sua transcendência pelo mais particular¹⁰⁹.

A neutralidade que o ocidental acredita ter ao defender direitos humanos universais não passa de um mito, e “nossa mitologia é exatamente a de nos imaginarmos radicalmente diferentes”¹¹⁰ dos demais. Os ocidentais desejam aplicar suas próprias verdades universais a todos os outros, esquecendo-se que “eles” também possuem as suas próprias! As verdades absolutas somente as são para aqueles que as criaram, sendo meramente mitologias para aqueles externos àquela realidade. O grande erro dos modernos foi limitar a discussão acerca dos direitos humanos em “nós” e “eles”, local *versus* global e universalistas *versus* relativistas¹¹¹. Estas dicotomias somente tratam dos extremos, negligenciando o meio, as redes, as relações.

A lei ocidental que centraliza o direito no homem moderno é imoral, na medida em que exclui o Outro, o estrangeiro, o inimigo da nação, o oposto do sujeito jurídico pretensamente universal, mas verdadeiramente localizado, supostamente igual, mas realmente hierarquicamente superior. Os direitos humanos universais tornam-se mitologia branca: o princípio de igualdade universal é excludente, hierarquicamente organizado e tirano. Por outro lado, há a mitologia de cor criada pelo relativismo cultural. O localismo exacerbado leva a uma exclusão ainda maior: a exclusão da proteção mínima. De qualquer forma, os extremos aproximam-se: “o essencialismo do individualismo, os direitos

¹⁰⁸ DOUZINAS, 2009, pp. 350, 358-359, 371-372. A transcendência, apesar de histórica, não pode se deixar levar pelo historicismo, que é exatamente a armadilha na qual o paradigma dicotômico dos direitos humanos caiu: de um lado, temos um universalismo falsamente a-histórico; de outro, possui um relativismo localizado e historicista (*Ibid*, p. 361).

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 373.

¹¹⁰ LATOUR, p. 115.

¹¹¹ Sobre esse tema, Costas Douzinas diz o seguinte: “Nós mobilizamos essas filosofias da suspeita para desconstruir o universalismo dos direitos e o historicismo do relativismo cultural. Ambos compartilham uma característica comum com a filosofia e a ética ocidentais: eles encurtam a distância entre o Eu e o Outro e retornam o diferente ao igual” (DOUZINAS, 2009, p. 351).

universais e o poder da ‘razão’ não estão muito distantes do essencialismo da comunidade, do localismo dos deveres e do poder da tradição e do passado”¹¹².

Com a construção do sujeito jurídico moderno, com a separação do Eu *versus* o Outro, o universalismo esquece-se do talvez único aspecto verdadeiro de seu discurso: o fato de que, nos direitos humanos, o reconhecimento da singularidade do outro deve ser absoluto, como deve ser o dever de proteger e salvar o outro. É a singularidade do Outro que constrói a identidade do Eu. Assim como o outro, o Eu é singular, único. O Eu é desenvolvido a partir da demanda do Outro, e da resposta do Eu a essa demanda. E essa relação de demanda e resposta igualmente não é universal, mas peculiar, infinitamente variável. São os direitos humanos que constroem a noção de humano. É a partir do reconhecimento do Eu pelo o Outro que o Eu passa a ser detentor de direitos humanos. “Nesse fundamento de total singularidade [...], tanto o universalismo quanto o relativismo particular encontram o seu limite inescapável”¹¹³.

Ao criticar especificamente a corrente relativista, Latour separa-a em duas correntes principais: relativismo absoluto e relativismo relativo, dentro do qual se encontra o relativismo cultural. O primeiro já parte de um pressuposto controverso, pois universalista: tudo é relativo. Ou seja, os relativistas absolutos acabam por se confundir paradoxalmente com a corrente universalista¹¹⁴, ao afirmar que tudo é relativo, ao mesmo tempo são relativistas, ao negar a existência de uma medida comum. Conforme explica Latour: “um pouco de relativismo nos afasta do universal; muito relativismo nos traz de volta a ele”¹¹⁵.

Ele também questiona o aspecto contraditório do relativismo absoluto: “se não existe nenhum instrumento de medida comum, único e transcendental, então todas as linguagens são intraduzíveis, todas as emoções incomunicáveis, todos os ritos igualmente respeitáveis, todos os paradigmas incomensuráveis”¹¹⁶. De qualquer maneira, há uma grande semelhança entre todas estas correntes: o centro da discussão é a existência de uma medida absoluta. O relativismo relativo, por outro lado, não comete o pecado de ter um pressuposto universalista. Mas a sua

¹¹² DOUZINAS, 2009, p. 353.

¹¹³ *Ibid*, pp. 354, 356 e 375.

¹¹⁴ Ver a nota 92 sobre o relativismo absoluto.

¹¹⁵ LATOUR, p. 111.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 110.

defesa pelos ocidentais tem levado ao universalismo particular. Neste sentido, as culturas são relativas e os sentidos diferentes, mas uma delas (a ocidental) está acima das demais.

A pretensa conceituação universal do “humano”, combinada com o mito da neutralidade e superioridade ocidental têm consequências catastróficas. No capítulo seguinte, uma dessas infelizes consequências será analisada, debatida e criticada: a chamada “intervenção humanitária”. Problemática, controversa e, principalmente, desumana, essa atuação dos Estados mais fortes em outros, sempre bem mais fracos, será discutida na prática, com dois casos famosos por sua – mais uma vez – controvérsia. São as guerras de Kosovo e a guerra do Iraque, ambas chamadas de intervenções humanitárias.