

UMA ANÁLISE HISTÓRICO-PRAGMÁTICA DA CULTURA POLÍTICA DE DIREITOS HUMANOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Adalberto Antonio Batista Arcelo¹

Maria Alice Barroso Dumont²

Resumo

O problema da efetividade dos direitos humanos e fundamentais na sociedade brasileira de hoje, sociedade que se estrutura política e juridicamente a partir do discurso da era dos direitos, demanda uma investigação crítica e interdisciplinar sobre a cultura política de direitos humanos no Brasil contemporâneo. Para tanto, buscou-se uma abordagem histórico-pragmática reveladora do abismo entre o discurso dos direitos humanos e o contexto moderno e contemporâneo em que se dá a construção social da subcidadania no Brasil, realçando-se a necessidade de ressignificação crítica e ética das condições de possibilidade da Ciência do Direito e da Filosofia do Direito. O diagnóstico de uma constitucionalização simbólica como problema da modernidade periférica, que solapa a efetividade dos direitos e o exercício de uma cultura política de direitos humanos indica a urgência em se ultrapassar certo limiar de sensibilidade social para a concretização dos direitos. Para tanto, buscou-se analisar a compatibilidade entre a metodologia da história dos sistemas de pensamento de Foucault e o pragmatismo político-filosófico de Rorty, testando as potencialidades desta contribuição para a sedimentação da cultura política de direitos humanos e para a ressignificação da Ciência do Direito e da Filosofia do Direito.

Palavras-Chave: Cultura política de direitos humanos. História dos sistemas de pensamento. Pragmatismo.

1 INTRODUÇÃO

Uma análise histórico-pragmática da cultura política de direitos humanos no Brasil contemporâneo é uma proposta de reconstrução histórica do sujeito de direito e das condições de possibilidade da cidadania na sociedade brasileira.

¹ Professor Adjunto III da PUC Minas; Mestre e Doutor em Filosofia do Direito (UFMG); Coordenador do Projeto de Iniciação Científica FIP/PUC Minas Nº 2009/3489 – S1, do qual este artigo foi um dos produtos. E-mail: adalbertoarcelo@gmail.com

² Pesquisadora bolsista do Projeto FIP/PUC Minas Nº 2009/3489 – S1; E-mail: mariaalicebarrosodumont@yahoo.com.br;

Concebe-se a cultura política de direitos humanos como o mecanismo de viabilização dos processos de afirmação identitária. Neste sentido, a cultura política de direitos humanos afigura-se como o sentimento de comunidade e de identidade que, em termos empíricos, pode ser desconfirmada na dinâmica de uma sociedade.

Partindo-se da posição de destaque dos direitos humanos e fundamentais, segundo os discursos de justificação e de aplicação do Direito nas sociedades ocidentais contemporâneas, busca-se analisar por que esses direitos ainda são, para expressiva parcela da sociedade brasileira, algo que sequer existe na gramática que circunscreve a rotina de tantas pessoas.

O atual déficit de cultura política de direitos humanos, característico da sociedade brasileira contemporânea, acarreta um relevante empecilho à efetividade dos direitos humanos e fundamentais. Buscou-se, neste contexto, diagnosticar as causas de tal déficit para a propositura de um caminho de superação.

Para tanto a metodologia da história dos sistemas de pensamento, de Foucault³, fornece o aparato analítico para este olhar sobre a sociedade brasileira contemporânea. Concebe-se 'uma análise histórico-pragmática' como um trabalho crítico que, por meio de distintas perspectivas, busca localizar as estruturas que dinamizam os discursos e as práticas que uma sociedade específica produz, reproduzindo padrões de subjetividade e de racionalidade.

O diagnóstico de uma constitucionalização simbólica como problema da modernidade periférica (NEVES, 2007), que solapa a efetividade dos direitos e o exercício de uma cultura política de direitos humanos, indica que tal exercício, na sociedade brasileira contemporânea, desponta como fator chave para a ultrapassagem de certo limiar de sensibilidade social.

Esta genealogia da erosão dos direitos humanos e fundamentais na sociedade brasileira parte da relação entre o exercício da cultura política de direitos

³ Vide o relatório de Arcelo e Dumont (2008). Nesta pesquisa, discutiu-se mais detalhadamente a metodologia da história dos sistemas de pensamento, buscando-se demonstrar a ambivalência do discurso dos direitos humanos. Encontrou-se, ainda nas contribuições de Foucault, uma proposta para a livre afirmação identitária que, sustenta-se, possibilita uma maior expressividade ao sentido emancipatório do discurso dos direitos humanos. Concluiu-se que a metodologia da história dos sistemas de pensamento, por meio da análise ética do governo de si e dos outros, abre um campo para o exercício da cultura política de direitos humanos, permitindo uma ressignificação das noções de subjetividade, cidadania e emancipação. Neste contexto, cultura política de direitos humanos refere-se aos jogos estratégicos entre liberdades, ou seja, à proposta foucaultiana de uma nova ética, fundada nas relações de poder que se exercem com o mínimo de dominação. A história dos sistemas de pensamento culmina em um ponto de articulação entre a preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos, entre a reflexão crítica contra as tecnologias normalizadoras e a investigação ética que permite instituir a liberdade individual.

humanos e a consolidação do capital social, o que se reflete na concretização da cidadania, da subjetividade e da emancipação (GUSTIN, 2005). Nota-se que, a partir da citada relação, a cultura política de direitos humanos emerge como um eixo crucial de pesquisas que visam à efetividade dos direitos humanos e fundamentais em uma sociedade específica.

Finalmente, buscou-se agregar à análise da história dos sistemas de pensamento o pragmatismo político-filosófico de Rorty, testando as potencialidades desta contribuição para a sedimentação da cultura política de direitos humanos e para a ressignificação da Filosofia do Direito e da Ciência do Direito.

2 A SOCIEDADE BRASILEIRA E A CULTURA POLÍTICA DE DIREITOS HUMANOS

Para a reconstrução da cultura política de direitos humanos na sociedade brasileira contemporânea, Carvalho (1998) indica que a estrutura discursiva, emergente na construção de uma razão nacional brasileira, tematizou a questão da independência não mais como problema de economia e de moral cristã, mas como o problema da formação de uma nação.

Contudo, Carvalho (1998) aponta que tal nação começava a ser construída de cima para baixo, pois o surgimento do problema nacional indicava que a liberdade não era um assunto privado, não era um problema do indivíduo, mas o problema público da construção da nação que, fundado em diferentes perspectivas sobre os interesses da nação, revelava distintas concepções de República, prevalecendo no Brasil “o reino da *res privata*”.

Ao indagar sobre como as idéias e instituições importadas foram interpretadas e adaptadas às circunstâncias locais pela elite política republicana de fins do século XIX, Carvalho (1998) observa que a ênfase no interesse individual, consequência do sistema de pensamento utilitarista hegemônico na Europa de então, colocava dificuldades para a concepção do coletivo, do público, não emergindo uma identidade coletiva brasileira, um sentimento de comunidade ou de pátria. Desponta, nesta perspectiva, a “ditadura republicana”, uma versão positivista da República que se materializa em um Executivo forte e intervencionista. A consolidação da República no Brasil, neste panorama, representou o progresso pela

ditadura, pela ação maniqueísta do Estado, de onde os militares se aproximaram como um grupo social fortemente atraído por tal estratégia de ação.

Carvalho (1998) indica que a longa tradição estadista do Brasil, herança portuguesa reforçada pela elite imperial, somada aos poucos espaços ocupacionais oferecidos pela sociedade escravocrata, fazia com que bacharéis desempregados, militares insatisfeitos, operários do Estado em busca de uma legislação social, migrantes urbanos em busca de emprego, todos olhassem para o Estado como ponto de salvação, inserindo-se na política por meio deste, e não pela afirmação dos direitos de cidadão: uma inserção política pela “estadania”, ao invés de pela cidadania.

O historiador sustenta que a República brasileira, inclusive no presente, emerge como um cenário de cidadania passiva, onde o povo pertence à comunidade nacional, mas não participa de sua vida política. Para Carvalho (1998), as imagens da nação brasileira, construídas pelas elites políticas e intelectuais, podem ser caracterizadas em três momentos: o primeiro pela ausência do povo, o segundo pela visão negativa do povo, e o terceiro pela visão paternalista do povo.

Entretanto, Carvalho (1998) salienta que em nenhum desses momentos o povo fez parte da construção da imagem nacional, que refletia apenas nações imaginadas. A inexistência do Brasil, ou seja, a ausência de um sentido de identidade nacional, confirma-se pelas unidades políticas frouxamente interligadas que, se construíram um país, não engendraram uma nação.

Analisando a postura da elite intelectual brasileira no contexto da abolição da escravidão (1888) e da emergência da República (1889), Carvalho (1998) considera que, em geral, os autores admitiam a possibilidade de melhoramentos da população mediante seu progressivo branqueamento.

Segundo o historiador, a imagem positiva do país, de sua gente e de sua história, limitava-se à literatura infantil, sendo considerada ingênua entre as elites. A população podia ser no máximo objeto de campanhas civilizatórias dirigidas pelas elites. (CARVALHO, 1998). Outras missões civilizatórias, organizadas na segunda década do século XX e empreendidas por médicos sanitaristas, expunham um mundo de pobreza devastado pelas doenças: o país como um vasto hospital que devia ser tratado pelos sanitaristas e cientistas, não por políticos. (CARVALHO, 1998)

Carvalho (1998) constata que, como experiência de participação popular, a Primeira República foi pobre. Contudo, a superação dessas estruturas de pensamento, caracterizadoras da Primeira República, marcou a participação nacional através de revoltas militares, guerra civil, greves operárias e movimentos políticos de esquerda e direita, pela primeira vez organizados em base nacional. Mas tudo isso culminou no golpe de 1937, que pôs fim à política partidária e implantou um Estado autoritário de orientação populista.

Apesar do avanço em relação ao Império e à Primeira República, a visão positiva da população e das tradições do país, ao tematizar o povo, colocando o homem brasileiro como núcleo da identidade nacional, não forneceu canais de expressão para esse mesmo povo: “[...] este povo não falava por si mesmo, não tinha voz própria, era ventríloquo, sua identidade e a identidade da nação eram outorgadas pelo regime.” (CARVALHO, 1998, p. 263).

Constata-se que “[...] saímos da ditadura para a democracia e isto em nada parece ter afetado o comportamento de pessoas e instituições no que se refere ao respeito pelo dinheiro público e à impunidade dos criminosos.” (CARVALHO, 1998, p. 282). O autor considera a corrupção um fenômeno sociológico que tem a ver com traços profundos da cultura cívica brasileira, ou com a ausência desta. Trata-se do sintoma e do reforço da precariedade da cidadania, da ausência da conquista dos direitos individuais e coletivos pela luta.

Souza (2000), adensando a análise de Carvalho, considera que a revolução modernizadora do Brasil indica uma clara influência da Europa individualista e burguesa nas estruturas de pensamento sedimentadas no Brasil. A citada revolução é localizada em 1808, momento da abertura dos portos e da vinda da família real, motivos suficientes para a consolidação do capitalismo e para a constituição de um aparelho de Estado no Brasil.

Para Souza (2000), desde esse período o Brasil tem apenas um código valorativo dominante: o código do individualismo moral ocidental. Mas isso não significa que o Brasil tenha se tornado um país moderno, rico e democrático como os países centrais do Ocidente. Significa, antes, uma tendência a se considerar justo, legítimo e valorável apenas as premissas, comportamentos, atitudes, leis e projetos coletivos de toda sorte que sejam justificáveis segundo as normas que regem o código valorativo do individualismo moral ocidental.

Souza (2000, p. 255) afirma que “[...] a partir daí a palavra mágica da modernização vai ser o elemento galvanizador da sociedade como um todo em todas as suas esferas.” O único discurso legítimo capaz de unir as vontades no Brasil passa a ser o discurso modernizador, embora existam outros códigos concorrentes e uma grande desigualdade de acesso aos bens culturais.

Em tal quadro, Souza (2000) propõe um mapeamento da institucionalização do acesso diferencial a bens culturais, que são aceitos ou que passam a ser tendencialmente aceitos pela enorme maioria da população brasileira como os valores dominantes da sociedade como um todo.

A genealogia da estrutura social de então pode ser pensada a partir do fundamento da relação sadomasoquista. Tal relação baseava-se num misto de proximidade e distância: proximidade física e sexual dos escravos e dependentes dos favores do senhor e de sua família, e distância psíquica e emocional, “[...] na medida em que o não-reconhecimento da humanidade dos subordinados era uma contrapartida necessária para a própria manutenção da relação de dominação do escravismo.” (SOUZA, 2000, p. 256)

O autor considera que, em termos morais e psíquicos, a forma específica de escravismo no Brasil – que envolve a possibilidade de que o escravo possa participar da família do senhor – implica

[...] em uma complexa gradação de espaços de reconhecimento seletivo de necessidades e desejos dos dependentes do senhor, numa hierarquia cujo ápice é determinado pela maior ou menor proximidade em relação às preferências afetivas do senhor (SOUZA, 2000, p. 256).

Nesta perspectiva, qualquer forma autônoma de reconhecimento, independente da vontade do senhor, estava vedada ao escravo. A presença do escravo teria impossibilitado a consciência da dependência recíproca entre os estratos superiores e inferiores.

Segundo Souza, “[...] essa não humanidade básica do escravo é que impede os efeitos sociais da hierarquia valorativa baseada na dignidade” (2000, p. 256), impossibilitando qualquer forma compartilhada e institucionalizada tanto de formação de personalidade autônoma como de instituições que a protejam. Com a supressão da hierarquia valorativa baseada na dignidade, fica impossibilitada a constituição de instituições como o mercado capitalista competitivo, baseado em liberdades

econômicas protegidas, ou a democracia moderna, baseada na proteção de direitos subjetivos intransferíveis: “[...] inexistência [...] qualquer estabilidade ou previsibilidade que estabeleça garantias externas e o desenvolvimento de padrões de conduta que ensejem qualquer forma de obrigações bilaterais.” (SOUZA, 2000, p. 257)

Segundo o autor, “[...] a luta pelos favores do senhor de terras e escravos [...] significa uma luta pela sobrevivência de seres sem qualquer possibilidade de interferência no mecanismo de acesso a bens materiais e simbólicos escassos.” (SOUZA, 2000, p. 258). Trata-se da “identificação do masoquista”, ou seja, um prazer perverso da identificação com o opressor. Isso teria sido um fato decisivo para a modernização brasileira, uma modernização extremamente seletiva, caracterizada pelo processo de fragmentação da identidade, posto que “[...] o reconhecimento da legitimidade da opressão faz com que desapareça da consciência [...] a imposição da vontade como uma violência. Ao contrário, ela passa a ser vivida como se fosse própria.” (SOUZA, 2000, p. 259)

Esse processo de fragmentação da identidade é claramente visualizado também na transição da cultura colonialista-escravista para a cultura republicana brasileira, que se sedimenta nas grandes cidades do Brasil do fim século XIX:

[...] As oposições deixam de localizar-se nos binômios senhor/escravo ou coronel/dependente para assumirem formas impessoais como doutor/analfabeto, trabalhador qualificado/trabalhador desqualificado, morador de bairros burgueses/morador de favelas. (SOUZA, 2000, p. 260)

Nesses binômios impessoais a relação entre positivamente privilegiados e negativamente privilegiados independe de um vínculo de subordinação construído a partir de uma situação particular: “O vínculo de dominação passa a ser impessoal por referir-se a valores inscritos dentro da lógica de funcionamento das instituições fundamentais do mundo moderno, especialmente do mercado capitalista.” (SOUZA, 2000, p. 261)

Com a expressiva imigração de europeus e a posterior industrialização do país, “[...] o acesso às benesses da inclusão social mantém a seletividade anterior.” (SOUZA, 2000, p. 262). Isso porque o mecanismo da “cidadania regulada”, ou seja, o mecanismo que considera cidadãos somente aqueles que se encontram localizados em qualquer das ocupações reconhecidas e definidas em lei (SANTOS

apud SOUZA, 2000), implica em uma reprodução ampliada e impessoal do mecanismo de inclusão social individual e seletiva do século XIX.

Para Souza (2000, p. 266), a cidadania regulada emerge como “[...] um elo numa corrente bem mais longa, uma seletividade que acompanha nossa modernização desde seu início”, criando, “[...] pelo abandono, um exército de párias urbanos e rurais sem lugar no processo produtivo e sem lugar na comunidade política.”

O autor constata que,

[...] na fragmentação da consciência do sentido, uma concepção articulada do mundo e da posição de ator nele, não chega a se formar. Dado o pressuposto da imbricação do componente reflexivo e moral nesses autores, a impossibilidade de perceber uma situação ou um tema como problemático e passível de crítica, equivale a impossibilidade de se tomar uma atitude prática conseqüente, tornando impossível uma conduta privada ou pública racional e consciente. (SOUZA, 2000, p. 267)

O mesmo autor afirma que o debate sobre a desigualdade brasileira tem sido travado sob o signo da fragmentação do conhecimento e da fragmentação da percepção da realidade. (SOUZA, 2006). Segundo o sociólogo, a miopia da percepção superficial e fragmentada, caracterizadora do referido debate, não é de hoje, embora tenha recentemente passado por um redimensionamento midiático.

Neste sentido,

[...] foi essa miopia da percepção seletiva e lacunar e sua conseqüente visão crítica da realidade que fez com que o Brasil tenha convivido com uma desigualdade naturalizada durante todo seu processo de modernização, o qual já dura dois séculos, condenando 1/3 da população à subcidadania e a uma vida que não merece esse nome. (SOUZA, 2006, p. 9).

Nesta perspectiva o marginalizado é percebido como se fosse alguém com as mesmas capacidades disposicionais do indivíduo da classe média, o que gera a percepção equivocada e difusa de que “[...] o miserável e sua miséria são contingentes e fortuitos, [...] sendo a sua situação de absoluta privação facilmente reversível.” (SOUZA, 2006, p. 10). Tal estado de coisas indica um desconhecimento generalizado de que a reprodução de classes marginalizadas envolve a produção e reprodução das pré-condições morais, culturais e políticas da marginalidade.

No Brasil, desconhece-se que “[...] a miséria dos desclassificados é produzida objetivamente não apenas sob a forma de miséria econômica, mas também sob a forma de miséria emocional, existencial e política.” (SOUZA, 2006, p. 10)

O sociólogo reivindica, para a compreensão da desigualdade brasileira, a compreensão do Brasil contemporâneo, na sua extraordinária complexidade. Para tanto, ou seja, para “o preenchimento da percepção lacunar e fragmentária que marca a consciência cotidiana”, Souza (2006, p. 11) propõe “uma teoria social nova”, uma teoria conceitualmente precisa e, assim, apta a explicar “por que as pessoas, e muito especialmente uma determinada classe de pessoas, sentem humilhação e mal-estar como sua experiência cotidiana.”

Emerge, nesta perspectiva, a indagação: “De onde vem a desigualdade e o que a produz?” (SOUZA, 2006, p. 141). Essa questão – genealógica – desponta como o cerne da proposta alternativa de análise desenvolvida por Souza, que

[...] parte do pressuposto de que para compreendermos nossa desigualdade social precisamos compreender primeiro como se estrutura o mecanismo de dominação simbólica específico do capitalismo ou do racionalismo ocidental. (SOUZA, 2006, p. 141).

Souza (2006, p. 141) indica que é preciso entender como em uma sociedade moderna, ainda que periférica como a brasileira, “[...] é construída uma hierarquia social legítima do valor diferencial dos seres humanos.”

Como a sociedade moderna se baseia na pressuposição da igualdade, a desigualdade tem de ser justificada. Esse argumento faz com que a “questão genética, histórica e teórica” passe a ter a seguinte formulação: “Como se produz a legitimação da desigualdade em sociedades cuja integração social vive da ilusão da igualdade?” (SOUZA, 2006, p. 142).

Analisar a “gênese da hierarquia moral” que determina a dinâmica social brasileira é o caminho percorrido para a resposta. Souza (2006, p. 142) aponta a singularidade ocidental na ética do trabalho, baseada na oposição alma/corpo; uma “escolha cultural” que acarreta uma hierarquia moral extremamente singular, contingente e arbitrária.

A conexão entre a análise de Souza e o método genealógico foucaultiano se faz notar novamente na seguinte passagem:

[...] Com o desenvolvimento do capitalismo, a disciplina do corpo passa a abranger cada vez mais a noção de 'incorporação de conhecimento útil', separando os indivíduos com conhecimento 'in-corporado', ou seja, cujo corpo é trespassado pela 'alma', por assim dizer, daqueles que não possuem conhecimento útil algum e dispõem apenas do próprio corpo que é pura carne e músculo desejantes. Com a decadência da religião na sociedade moderna e secular, mercado e Estado passam a ser os agentes dessa hierarquia social opaca, inconsciente para os envolvidos, mas que decide, de forma tão mais eficaz quanto menos tenhamos consciência dela, todas as questões às quais associamos melhor/pior, superior/inferior, cidadão/subcidadão. Ao invés da 'salvação eterna' na religião, mercado e Estado, que controlam todas as nossas possibilidades de acesso aos bens e recursos escassos mundanos, não apenas dinheiro, mas também o prestígio e a influência social que a posse de poder e dinheiro envolve, vão separar e legitimar pré-reflexivamente as classes com capital cultural das classes que só possuem o próprio corpo (SOUZA, 2006, p. 142-143).

Nesta perspectiva, Souza pondera que a invisibilidade social dos setores excluídos tem de ser explicada por referência ao critério classificador das sociedades modernas e de seu ancoramento institucional, que produz a aparência de lei natural e justa. Souza exemplifica esse processo de invisibilidade da desigualdade – ou essa dinâmica social normalizadora – com a existência, no Brasil, de uma classe social nunca antes percebida como tal teoricamente.

Trata-se de indivíduos produzidos e reproduzidos como meros corpos, sem qualquer possibilidade de atuação nas instituições especificamente modernas do mercado, do Estado e da esfera pública. Segundo Souza (2006, p. 144), essas pessoas são, objetivamente, subgente e subcidadãos, o que é comprovado pelo fato de que “[...] nós, da classe média, as vemos como tais e elas também se percebem do mesmo modo.” (2006, p. 144)

Assim a reação de cada indivíduo a essa hierarquia moral objetiva pode ser diferente, mas tais reações não deixam de ser apenas “[...] variações subjetivas de um julgamento [...] já realizado ‘objetivamente’ por instâncias impessoais.” (SOUZA, 2006, p. 144-145)

A estrutura que abastece a invisibilidade da desigualdade no Brasil está na dimensão pré-reflexiva que atualiza o valor diferencial dos seres humanos cotidianamente, seja pelo mercado, pelo Estado, ou por todos nós na vida cotidiana. A realidade destes consensos compartilhados acerca do valor objetivo e diferencial de indivíduos e classes inteiras explica a existência de todo um aparato legal e jurídico, meramente simbólico, que não possui eficácia real.

Percebe-se, em tal panorama

[...] um fio invisível que une desde o policial que abre o inquérito até o juiz que decreta a sentença, passando por testemunhas, advogados e imprensa, que reproduz não a eficácia da regra legal que dispõe acerca da igualdade de todos perante a lei, mas sim a eficácia da regra social pré-reflexivamente produzida e compreendida por todos. (SOUZA, 2006, p. 146)

Reiterando o diagnóstico do déficit de cultura política de direitos humanos na semântica e na pragmática da cidadania no Brasil, Santos (2006), ao investigar os determinantes estruturais da sociedade brasileira, pretende responder à questão paradoxal da coexistência pacífica de um país que se moderniza e enriquece materialmente, e dá tratamento relapso a enorme contingente de pobres e miseráveis.

Adotando a concepção de História como narrativa pseudo-repetida, de onde emerge uma dramaturgia original de cada diferente olhar, Santos (2006) se posta no paradigma epistemológico da complexidade, condizente com a metodologia da história dos sistemas de pensamento. O autor questiona por que a instabilidade criadora e produtiva da democracia representativa não capturou e subverteu, no Brasil, as práticas de estagnação e de rotinas conservacionistas, que se mostram como poderosos obstáculos a transformações na estrutura das desigualdades. (SANTOS, 2006, p. 13)

A resposta, segundo o autor, está na assimetria do poder entre sociedades centrais e periféricas, uma vez que garante-se a difusão das opiniões características dos centros e sua adoção por “subcoletividades da periferia”, que passam a considerar patológico tudo que lhes é específico. (SANTOS, 2006, p. 36)

Buscando indicadores da infra-estrutura da política no Brasil, Santos (2006, p. 39) constata que o crescimento populacional, a urbanização, a diferenciação setorial da economia e o aprofundamento da divisão social do trabalho são movimentos que determinam o ritmo de variáveis superestruturais. Conseqüentemente, quanto maior a velocidade desses fluxos, mais instáveis e temporários serão os ajustamentos. Assim as estratégias de comportamento orientadas para o futuro incorporam uma taxa de risco elevada, devido ao caráter movediço da infra-estrutura social e aos sucessivos reajustamentos nas demais estratégias. (SANTOS, 2006, p. 45)

A ebulição da infra-estrutura transmite transitoriedade a tudo que nela se sustenta, como a ocupação, as relações comunitárias e a pauta de demandas e conexões políticas. Nesta perspectiva a resposta das instituições converte-se em

acordos precários, “[...] em rotatividade de elites e de candidatos a elite a ritmo vertiginoso.” (SANTOS, 2006, p. 46)

Logo, em uma sociedade como a brasileira – cuja infra-estrutura se move em sensível velocidade, na qual o impacto das mudanças atinge igualmente as instituições de superestrutura como partidos, parlamentos e Judiciário, e em que a taxa de aversão ao risco dos indivíduos é alta –, seus membros operantes não podem deixar de preferir o risco da instabilidade produtiva ao caráter letal da estabilidade de um diagnóstico de lesões sistemáticas aos direitos humanos. Em tal quadro, o exercício ético-político da cidadania implica em aceitar riscos, e omitir-se significa frustrar as possibilidades de afirmação identitária.

Santos (2006) afirma que o Brasil de hoje, em termos políticos, em nada tem a ver com o Brasil de 1930, e a insatisfação da população revela não tanto uma insatisfação com a democracia, mas com o subdesenvolvimento das instituições democráticas. O autor indica que, nas últimas décadas, o Brasil ingressou em um processo de subdesenvolvimento institucional, posto que a diversidade e a complexidade, características de qualquer pretensa cultura política de direitos humanos, não se encontram adequadamente expressas nas instituições nacionais, especialmente em suas rotinas de decisão.

Segundo Santos (2006, p. 128), não tem sido explorada a possibilidade de que a imaginária alienação das massas, cativas em seu exaustivo papel de fábrica de representações, derive de uma estratégia de sobrevivência em um contexto de constitucionalidade precária como a do Brasil.

Assim o horizonte do possível, na sociedade brasileira, representa o paradoxo de trazer em si o progresso e a mobilidade junto com a promoção da privação relativa. Neste sentido Santos (2006, p. 174) considera que as mudanças necessárias na sociedade brasileira precisam ultrapassar certo limiar de sensibilidade social, para que o hiato de privação que conforma o povo brasileiro seja publicamente percebido e devidamente tratado como um problema a ser superado.

Aquém dessa divisória, prossegue Santos (2006), o horizonte do desejo é ainda muito medíocre para que uma precária mudança marginal seja interpretada como estímulo a demandas ulteriores. A população pouco informada e em boa medida carente de qualquer noção de direitos fundamentais, como é o caso de expressiva parcela da sociedade brasileira, indica certa indiferença para com as

instituições políticas. Mas a escassa participação política do povo brasileiro, segundo Santos (2006), não indica necessariamente alienação. Trata-se da circunstância de que os riscos, nas subsociedades brasileiras, são consideravelmente superiores às expectativas de possíveis ganhos.

O custo do fracasso e a falta de organização resultam da apatia característica da sociedade brasileira, onde se revela um evidente descompasso entre a magnitude das carências sociais e o empenho da própria sociedade em resolvê-las. Segundo Santos (2006), não sobra tempo para isso, uma vez que a alocação prioritária de tempo e recursos dos indivíduos vai para a solução de urgentes problemas pessoais e familiares.

Santos (2006) conclui que o Brasil encontra-se aquém do limiar da sensibilidade social, e assim tem convivido, pacificamente, com a miséria cotidiana, material e cívica, sem gerar grandes ameaças ou focos de resistência à naturalização destas.

Como visto, Carvalho, Souza e Santos fornecem subsídios analíticos para a problematização histórico-pragmática da cultura política de direitos humanos na sociedade brasileira. Em tal quadro, a ausência estrutural de uma cultura política de direitos humanos indica a vulnerabilidade da cidadania e do sujeito de direito na sociedade brasileira contemporânea.

Faz-se oportuno, neste panorama, analisar algumas contribuições da Filosofia Contemporânea, buscando-se levar adiante as demandas de uma teoria crítica da sociedade⁴ para a resignificação, em termos históricos e pragmáticos, da Filosofia do Direito e da Ciência do Direito.

3 UMA ANÁLISE CRÍTICA DO PRAGMATISMO DE RORTY

Segundo Rorty (2005, p. IX), “há uma abundância de crenças [...] a respeito das quais ninguém com quem vale a pena discutir tem nenhuma dúvida. Mas não

⁴ Por teoria crítica da sociedade concebe-se uma vasta gama de reflexões sobre as condições de possibilidade dos sujeitos e das sociedades modernas, objetivando intervir e transformar os sujeitos e as sociedades. A teoria crítica da sociedade, alçada a uma metodologia complexa e interdisciplinar pela Dialética do esclarecimento, tem na metodologia da história dos sistemas de pensamento uma atualização, posto que Foucault leva adiante o projeto da Escola de Frankfurt de crítica à subjetividade e à racionalidade modernas. Busca-se, neste trabalho, encontrar uma contribuição metodológica para levar ainda mais adiante o projeto da teoria crítica da sociedade, descortinando-se algum horizonte para a viabilização da cultura política de direitos humanos na sociedade brasileira atual.

existem crenças que possam estar acima de qualquer possibilidade de dúvida.” Para o autor, “o único critério que temos para aplicar a palavra ‘verdade’ é a justificação, e esta depende sempre de um público.” (RORTY, 2005, p. X). Neste contexto, Rorty (2005, p. XI) indaga: “Como sabemos que o aumento do padrão de saúde, segurança, igualdade de oportunidade, longevidade, supressão da humilhação e de outros índices de maior florescimento humano são sinais de progresso político ou moral?”

O pragmatismo filosófico de Rorty (2005, p. XV-XVI) sustenta que a questão sobre a existência real dos direitos humanos é uma questão inútil, embora a referência a tais direitos seja indispensável na dinâmica da vida contemporânea. Para o autor, aquilo que chama de ‘progresso moral’ indica “um aumento em nossa habilidade de aceitar cada vez mais que as diferenças entre as pessoas são moralmente irrelevantes.” (RORTY, 2005, p. XX). Contudo, o autor afirma que não há nada de útil em enxergar no aumento da habilidade de compreender os sentimentos de pessoas diferentes de nós um sinal de que usamos melhor a razão. Rorty (2005, p. XXI) sustenta que é a imaginação, antes da clareza quanto às obrigações morais, que viabiliza o sentido de comunidade e de identidade nas sociedades contemporâneas.

Para Rorty (2005, p. 206) o surgimento da cultura de direitos humanos parece não dever nada a um maior conhecimento moral, devendo tudo a histórias tristes e sentimentais. O autor acrescenta que, como parece não haver trabalho em insistir numa natureza humana supostamente a-histórica, provavelmente não existe tal natureza, ou nada de relevante para nossas escolhas morais nessa natureza.

Contra o fundacionalismo a-histórico que leva uma pessoa a tratar um grupo bastante restrito de modo moralmente impecável, mas permanecer indiferente ao sofrimento dos que se encontram fora desse grupo, Rorty (2005, p. 211-212) propõe uma educação sentimental capaz de manipular os sentimentos. O objetivo desse tipo de manipulação do sentimento, segundo o autor, é expandir a referência dos termos ‘nosso tipo de gente’ e ‘gente como nós’. Para Rorty (2005, p. 217) a educação sentimental promove uma habilidade crescente de enxergar as similaridades entre nós mesmos e as pessoas diferentes de nós como mais importantes do que as diferenças.

O autor aponta que o fenômeno dos direitos humanos possibilita uma transição da racionalidade rigorosa para a sentimentalidade flexível. (RORTY, 2005,

p. 220). Neste contexto, o pragmatismo de Rorty (2005, p. 222-223) aplicado à tematização da cultura política de direitos humanos demanda, como alternativa à superação de certo limiar de sensibilidade social, um tipo de história sentimental que tem feito com que tenhamos tolerância e até mesmo estima para com pessoas diferentes cuja aparência, hábitos ou crenças inicialmente nos pareceram um insulto à nossa própria identidade moral.

Segundo Mouffe (2005, p. 21-22), há algo no pragmatismo rortyano, com a importância que outorga aos vocabulários compartilhados, que pode contribuir para a criação de um *ethos* democrático: esse algo tem a ver com a mobilização de paixões e sentimentos, com a multiplicação de práticas, instituições e jogos de linguagem que viabilizem as condições de possibilidade dos sujeitos democráticos e as formas democráticas de vontade. A autora sustenta que o pragmatismo de Rorty parte da precariedade da razão, obrigando-nos a pensar em termos de práticas e a enfrentar os verdadeiros problemas, no que concerne à ampliação da cidadania democrática. (MOUFFE, 2005, p. 22)

Contudo, a autora constata, no pragmatismo de Rorty, alguns inconvenientes. Para Mouffe (2005, p. 23-24), os problemas centrais do pragmatismo rortyano estão em uma forma de tratamento das questões políticas que minam a sua complexidade, fazendo com que tais problemas sejam discutidos em termos triviais e familiares. Em tal quadro, a compreensão de Rorty dos conflitos sociais é limitada porque é incapaz de se abrir ao pluralismo e aceitar que o conflito entre valores fundamentais simplesmente não pode ser resolvido. Segundo Mouffe (2005, p. 24), Rorty tem a esperança de que com o crescimento econômico e com o desenvolvimento de atitudes mais tolerantes poderá estabelecer-se, finalmente, a harmonia social. Para Rorty, prossegue Mouffe (2005, p. 25), a democracia é basicamente uma questão de que as pessoas se tornem melhor com os demais e se comportem de uma maneira mais tolerante. Assim, tudo depende de que as pessoas tenham condições de existência mais seguras e de que compartilhem mais crenças e desejos com os demais. Falta a Rorty, nesta perspectiva, a capacidade de compreender o papel crucial do conflito e a central função integradora que desempenha em uma democracia pluralista. (MOUFFE, 2005, p. 26)

Para Mouffe (2005, p. 27), o problema do pragmatismo de Rorty está em que, na realidade, não se pode tomar seriamente a existência de uma pluralidade de valores legítimos sem reconhecer que vão entrar em conflito, descortinando um

antagonismo que emerge das interpretações dos valores ético-políticos compreendidos nas instituições democrático-liberais.

Mouffe (2005, p. 27) indica que a política democrática não pode superar o conflito e a divisão, tendo como objetivo estabelecer a unidade de um contexto de conflito e diversidade. Segundo a autora, o específico da democracia política não é a superação da oposição eles/nós, mas a maneira específica de lidar com tal oposição. A insuficiência do pragmatismo rortyano em lidar com a dimensão do antagonismo presente nas relações sociais deve-se, segundo Mouffe (2005, p. 28), à separação entre o público e o privado, que faz com que Rorty acredite que os desacordos devem ser relegados ao privado.

A crítica desconstrutivista aplicada ao pragmatismo rortyano indica que o privado é definido por Rorty (2007) como o que está vinculado a projetos idiossincráticos de auto-superação, à auto-criação e à busca da autonomia. O público, por sua vez, se caracteriza por estar comprometido com aquelas atividades que têm a ver com o sofrimento de outros seres humanos, com o intento de minimizar a crueldade e trabalhar pela justiça social. (RORTY, 2007). Assim a reconstrução pragmática do liberalismo feita por Rorty corre o risco de repetir “as exaustas abstrações do liberalismo clássico.” (CRITCHLEY, 2005, p. 55-56). Ao restringir a ironia e os ironistas à esfera privada, Rorty rechaça a possibilidade de uma crítica da sociedade liberal pela estratégia da ironia pública para evidenciar a violência que o liberalismo faz de tudo para dissimular.

Segundo Critchley (2005, p. 56), Rorty abre mão do rico potencial crítico de considerar pensadores como Nietzsche e Foucault ironistas públicos, ou seja, críticos das formações políticas e sociais democrático-liberais que privatizam a autonomia e objetivam a subjetividade.

4 A CIÊNCIA DO DIREITO NA CONTEMPORANEIDADE

Este trabalho parte do princípio de que o Direito é uma Ciência Social Aplicada. Nesta perspectiva, a Ciência do Direito é uma ciência problematizante, vez que, no Estado Democrático de Direito, o Direito se funda no compromisso com a efetividade dos direitos subjetivos. Estes, contudo, devem ser concebidos não como

simples parâmetros de uma autonomia privada, em que a liberdade individual se estrutura em uma dimensão meramente patrimonial da personalidade. Por esta mirada, o sujeito de direito – o cidadão – permanece preso a uma ilusória liberdade de consumo.

O paradigma político-jurídico do Estado Liberal, neste contexto, remete a uma regressão histórica que reverbera o *Ius Civile* da Roma pré-clássica, em que o direito civil emergiu como mera técnica para a garantia dos bens dos patrícios (*quirites*) romanos, deixando à margem todo um contingente populacional que não se enquadrava na condição de *pater famílias*, ou seja, de proprietários. Neste sentido, a genealogia dos institutos do direito civil mostra que, antes de se buscar a universalização da garantia da liberdade individual, o que inevitavelmente remeteria a um direito civil fundado nos direitos da personalidade, o que se reproduziu naqueles momentos foi um direito estruturado na propriedade dos poucos que a detinham.

Tanto na Roma pré-clássica quanto no Estado Liberal moderno o que se viu foi uma dimensão da personalidade que remetia, antes da dignidade do ser, à dignidade do ter. Salienta-se que, nestes cenários, o direito civil fomentou jogos estratégicos de dominação que comprovam o “racismo” da razão de Estado (FOUCAULT, 1999; 2008).

Os paradigmas político-jurídicos do Estado Liberal e do Estado Social, ao se afirmarem, respectivamente, como tecnologias de poder disciplinar e de poder regulamentador, evidenciaram uma pseudo-modernidade, ou seja, um complexo de fatos de discurso que condicionaram a liberdade individual por meio de um escasseamento do exercício da personalidade: emergiu, assim, aquilo que Marcuse (1987) chamou de “homem unidimensional”.

A Ciência do Direito, seja por meio da perspectiva estruturalista ou da funcionalista, que caracterizaram a dogmática jurídica formalista dos séculos XIX e XX, atuou no sentido de desdramatizar (HESPANHA, 1998, p. 21) a natureza ético-política dos discursos de justificação e de aplicação do Direito, como se o discurso jurídico fosse uma técnica neutra em termos de relações de saber, de poder e de subjetividade.

Em reação a esse estado de coisas, Müller (2004) considera que Ciência do Direito só pode ser entendida como sinônimo de ação, sustentando que os que atuam por meio da ciência jurídica são política, social e eticamente responsáveis por

suas ações. Segundo o jurista, se a comunidade científica não leva isso a sério as ciências humanas perdem seu próprio objeto, tornando-se completamente obsoletas.

O autor considera que as dificuldades da concretização normativa se devem “ao fato da língua não ser inocente e da fala ser uma forma de ação” (MÜLLER, 2005, p. 151). Neste cenário a língua sempre apresenta marcas prévias da violência social e dos seus vestígios, fazendo com que a língua do Direito seja enrigecida pelo poder-violência (*Gewalt*) do Estado e deformada pela pressão e pelos conflitos dos grupos envolvidos. Assim o processo de concretização normativa se estrutura em um combate semântico. Por isso o texto constitucional, enquanto dado de entrada de um conjunto de princípios a ser concretizado em um ordenamento jurídico específico, remete a um sentido operacional de constituição, “que a ciência fundamenta e elabora e do qual o trabalho jurídico efetivo necessita.” (MÜLLER, 2005, p. 151)

5 CONCLUSÃO

A análise histórico-pragmática da cultura política de direitos humanos na sociedade brasileira contemporânea revela a necessidade de se ir além das demandas do pragmatismo político-filosófico à Rorty.

Para a assunção da complexidade subjacente à racionalidade e à subjetividade nas sociedades modernas – centrais ou periféricas –, a atualização de uma teoria crítica da sociedade que leve adiante os compromissos de intervenção social e de transformação da racionalidade e da subjetividade deve se refletir em novos e mais consistentes discursos de justificação e de aplicação do Direito em uma sociedade específica.

Neste panorama, o pragmatismo de Rorty mostra-se distante do propósito crítico de uma história dos sistemas de pensamento que, por sua complexidade e problematicidade, talvez seja melhor recepcionada pelas teorias desconstrutivistas à Derrida. Para a confirmação desta hipótese, contudo, é necessário um outro Projeto de Iniciação Científica.

ABSTRACT

The problem with the human and fundamental rights effectiveness in actual Brazilian society, society that is structure political and legally from the rights era discourse, demands a critical and interdisciplinary research on the political culture of human rights in contemporary Brazil. Thus, quest a historical-pragmatic that revels the gap between the human rights speech and the modern and contemporary context in which it is the social construction of the sub-citizenship in Brazil, highlighting the need to a critical and ethic re-signify of possibility conditions of the Law Science and Law Philosophy. A symbolic constitutional diagnosis as an issue of peripheral modernity, which undermine the rights effectiveness and the exercise of a human rights political culture indicates the urgent need to overcome certain level of social sensitivity to the materialization of rights. For this, we tried to examine the compatibility between the system history methodology of Foucault thoughts and the political-philosophical pragmatism of Rorty, testing the contribution potential to the sedimentation of the human rights political culture and to Law Science and Law Philosophy re-signify.

Keywords: Human rights political culture. History of the systems of thought. Pragmatism.

REFERÊNCIAS

- ARCELO, Adalberto A. B.; DUMONT, Maria Alice B. **A história dos sistemas de pensamento e as condições de possibilidade do discurso dos direitos humanos no Brasil hoje**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2008. (Relatório de Pesquisa de Iniciação Científica).
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. 223p.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 232p.
- CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CRITCHLEY, Simon. Desconstrucción y pragmatismo. ¿Es derrida um ironista privado o un liberal público? In: MOUFFE, Chantal (Comp.). **Desconstrucción y pragmatismo**. Buenos Aires: Paidós, 2005. 170p.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. 382p.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 474p.

GUSTIN, Miracy. Resgate dos direitos humanos em situações adversas de países periféricos. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, n. 47, p.181-216, jul./dez. 2005.

HESPANHA, António M. **Panorama histórico da cultura jurídica europeia**. 2. ed. Portugal: Publicações Europa-América, 1998. 285p.

MARCUSE, Herbert. **El hombre unidimensional**: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Tradução: Antonio Elorza. 2. ed. Barcelona: Ariel, 1987. 286p.

MOUFFE, Chantal (Comp.). **Desconstrucción y pragmatismo**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

MÜLLER, Friedrich. **Fragmento (sobre) o poder constituinte do povo**. Tradução Peter Naumann. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. 139p.

MÜLLER, Friedrich. **Métodos de trabalho no direito constitucional**. Tradução Peter Naumann. 3. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005. 175p.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 263p.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007. 331p.

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005. 446p.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Horizonte do desejo**: instabilidade, fracasso coletivo e inércia social. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. 200p.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2003. 207p.

SOUZA, Jessé (Org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: UFMG, 2006. 396p.