



Érica Rios de Carvalho

A sociedade frankenstein e o estado monstro

DOI: [http://dx.doi.org/10.21788/issn.2183-5705\(20\)2016.ic-02](http://dx.doi.org/10.21788/issn.2183-5705(20)2016.ic-02)

Secção I

Investigação Científica*

* Os artigos presentes nesta secção foram sujeitos a processo de revisão segundo o método *blind peer review*.

A sociedade frankenstein e o estado monstro

Frankenstein society and monster state

Érica Rios de CARVALHO¹

RESUMO: Este artigo parte da premissa aristotélica de que a ética pertence ao âmbito individual, e não político; e de que o papel do Estado é buscar a justiça, ou seja, minorar as desigualdades. A ética não visa o conhecimento teórico, e sim o conceito de humanização e a consequente diminuição das iniquidades. Porém o Estado Nacional contemporâneo não cumpre suas funções primordiais de fomentar justiça e desenvolvimento, comportando-se como uma espécie de monstro antiético, que desumaniza sua população em um ciclo vicioso de objetificação do ser humano e negação de seus direitos mais básicos. Esse trabalho se propõe a discutir a aporia na relação entre ética e Estado, dentro do contexto da crise de valores, à luz da alegoria do Frankenstein e seu monstro, criados por Mary Shelley na virada para o século XIX.

Palavras-chave: Ética; Sociedade; Estado; Direitos Humanos; Desumanização.

ABSTRACT: This work assumes, like Aristotle, that ethics belongs to the individual sphere, not to the political one; and that the role of the State is to seek justice, which means to diminish the iniquities. Ethics does not aim theoretical knowledge, but instead the concept of humanization and the consequent reduction of inequalities. However, nowadays National State does not fulfill its fundamental role of promoting justice and development, behaving as a sort of anti-ethical monster who dehumanizes its people in a vicious cycle of objectifying man and denying him his most basic rights. This paper intends to discuss the aporia in the relationship between ethics and State, in the context of the values crisis, using 18th century Mary Shelley's Frankenstein and his monster as an allegory.

¹ Advogada, Mestre e Doutoranda em Políticas Sociais e Cidadania pela Universidade Católica do Salvador – Brasil, bolsista FAPESB. E-mail: ericariosc@gmail.com.

Key-words: Ethics; Society; State; Human Rights; Dehumanization.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Inicialmente, é preciso estabelecer que a ética, conforme conceituada por Aristóteles (2001), pertence à esfera individual, particular, e não à pública ou política. A política é determinante, enquanto a ética tem o poder de revelar. A política está no espaço público, enquanto a ética está no privado. Se assim não fosse, o Estado ganharia vida própria. Também não pode ser diferente porque a ética se condiciona diretamente com a liberdade. A ideia de que a ética é um determinante da moral é uma leitura rasa, que faz parte de um processo alienante e decorrente da crise de valores do Iluminismo. (CHAUÍ, 2007 e KURZ, 2010)

O primeiro princípio ético em filosofia é tratar o outro com dignidade, com humanidade, e não só como uma mercadoria ou um objeto. Nesse contexto, dignidade é entender o outro como um ser em sua individualidade, único em seu pensamento. Não há dignidade, portanto, quando o ser humano é visto como uma mera coisa, um instrumento não racional que só serve para alimentar o sistema de acúmulo de capital. Assim, um Estado que falha em reconhecer as pessoas como diferentes e racionais despe-as de sua dignidade – mas vale lembrar que o Estado é uma construção do próprio ser humano e por ele mesmo formado, e não um ser vivo, dotado de vontade própria independente, como se fora o Leviatã de Hobbes (1997).

Esse trabalho se propõe a discutir a aporia na relação entre ética e Estado, dentro do contexto da crise de valores de que fala Marilena Chauí (2007). A hipótese analisada é se os direitos humanos conseguem estabelecer uma relação de liberdade entre ética, sociedade e Estado. Amartya Sen (2011) fala nessa hipótese de direitos humanos como um caminho para entender essa relação em uma realidade em que se configure a justiça².

2. JUSTIÇA: O SER HUMANO NO CENTRO DO DEBATE

² Justiça aqui entendida no conceito aristotélico, através da garantia e efetivação de direitos fundamentais e de cidadania para minorar desigualdades socioeconômicas. Para isso, é fundamental que o homem seja elemento de transformação, para que a justiça se realize dando a cada um conforme suas aptidões, dentro de um ambiente social favorável.

A ética não visa o conhecimento teórico e sim o conceito de humanização e a conseqüente diminuição das iniquidades. A ética perpassa hábitos, costumes e virtude. Mas melhor do que debater a justiça é busca-la na prática, no dia-a-dia, na redução dessas desigualdades e na evolução do ser humano em sua virtude e moral. Nesse sentido, Aristóteles (2001) fala em justiça como realizar, o que só aconteceria na República: a atribuição a cada um conforme suas aptidões e potenciais. Assim, justiça e desenvolvimento caminhariam passo a passo, sempre se retroalimentando. E o ser humano, como ser, em toda a sua complexidade, é o centro desse debate. Por isso, teoria e práxis³ têm que andar juntos.

Aristóteles (2001) aduz que a busca da felicidade é uma aporia, pois se trata de meio e fim ao mesmo tempo. Mas o fim último por trás de todas as coisas e ações é o bem, pois o bem é algo inerente ao ser humano e que dele não pode ser tirado. O autor defende que embora valha a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para a coletividade.

Nesse diapasão: “A felicidade é procurada sempre por si mesma e nunca com vistas a outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos. [...] O bem absoluto é considerado como autossuficiente.” (ARISTÓTELES, 2001)

O entrelaçamento necessário entre virtude e felicidade fica claro na obra do filósofo grego em vários pontos.

Se as atividades são [...] o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suportará com dignidade [...] todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias. (ARISTÓTELES, 2001)

Entretanto, esse ser humano a quem o bem é inerente precisa ser considerado pelo Estado e reconhecido pelos outros seres humanos como um ser pensante, um ser completo, com sua essência e predicados. Do contrário, não será capaz de desenvolver plenamente suas potencialidades. Em alegoria,

³ Consoante Aristóteles, ação na qual o sujeito histórico e o resultado almejado são inseparáveis. (Em oposição à *poïesis*, a fabricação que pode privar o sujeito de seu próprio objeto)

a sociedade capitalista moderna que transforma o ser humano em adjetivo, extrai-lhe a essência, a dignidade, o ser-sujeito, a humanidade.

O ser humano limitado a ser-predicado não pode jamais ser o elemento de transformação de que falavam Platão e Aristóteles (2001). No sistema capitalista atual, o sujeito pensar por si só, criticamente, é desencorajado. Então o ser humano já se despe de parte de si, pois para de pensar e assim vai se coisificando. Parafraseando Kafka (1985), uma mutação assustadora de ser humano em barata ou de sujeito político para objeto consumidor.

Porém é o próprio ser humano o único responsável por realizar a justiça, construindo uma sociedade efetivamente justa e igual. Para isso, é fundamental que, no processo de evolução moral e de virtude, todos tenham acesso ao conhecimento, pois ele é a chave para o desenvolvimento e, portanto, para a justiça. Ademais, é o ser humano que cria e compõe o Estado e as instituições de governo, não sendo possível dissociá-lo da centralidade da discussão.

Como assevera Thoreau (2002, p. 323), “a lei nunca tornou os homens nem um pouquinho mais justos, e devido ao respeito que têm por ela, mesmo os bem intencionados tornam-se no dia-a-dia agentes da injustiça.”

O sujeito ético-moral, cerne da questão, é constituído por alguns elementos: (i) ser consciente de si e dos outros (capacidade de reflexão, de reconhecer o outro como sujeito ético-moral também); (ii) ser dotado de vontade (controle de paixões e sentimentos) e capaz de deliberação (escolha); (iii) ser responsável (reconhecer a si mesmo como autor de ações), avaliar as contingências e assumir as responsabilidades de suas ações; e (iv) ser livre (na pólis – seguir normas e regras de conduta). Ou seja, esse sujeito é um ser humano racional e, sobretudo, consciente.

Nesse contexto, cabe retomar a divergência entre Platão e Aristóteles no que diz respeito ao mundo das ideias (transcendentes) – defendido pelo primeiro e negado pelo segundo. Aristóteles defendia a existência de um mundo imanente, real, e não ideal.

Assim, para Aristóteles (2001), os primeiros aprendizados humanos eram de natureza física e experimental (sensorial, prática). Acreditava em uma verdade efetiva, construída e vivenciada pelo ser humano, fora de um mundo transcendente e ideal. A ética seria, portanto, pura reflexão, busca da liberdade

e da virtude⁴. Para ele, a virtude seria o que daria força ao ser humano e o tornaria capaz de buscar a felicidade.

Aristóteles (2001) dizia que mais importante do que estudar um conceito em si do que seja a virtude é exercitar os bons hábitos e realizar a justiça no dia-a-dia. Nesse sentido, a política é a culminação da ética. O filósofo tem natureza prática, portanto, pois suas reflexões facilitam que desenvolva o bom caráter (*ethos*), os bons hábitos, alcançando, por fim, a felicidade e a virtude em si.

A felicidade seria o momento em que o ser humano se torna uma espécie de deus, sendo onisciente, onipresente e onipotente. A melhor forma de aproximá-lo dessa onipotência é a justiça, especialmente com a redução das desigualdades e a criação de um ambiente favorável ao desenvolvimento pleno de todas as potencialidades de cada um. Nesse diapasão, o Estado teria papel fundamental para promover a justiça social⁵ e fomentar que cada ser humano chegasse a esse ponto de felicidade⁶.

Para Aristóteles (2001), a realidade está sempre em movimento e mudança. Todo processo natural é compreensível ao ser humano que sobre ele se debruce por tempo suficiente. Além disso, todo ser humano pode praticar a ética através de reflexões e observações, buscando condutas mais virtuosas ao passo em que avança também em conhecimento.

Complementando essa ideia, o filósofo grego entendia que o sujeito ético-moral tem que ser sensível e ter paixões, mas sabendo controlá-las. Saber reconhecer no outro também um sujeito ético-moral – essa seria uma questão de humanidade. Afinal, ser humano é viver em sociedade, com os outros e para os outros.

Entretanto esse Estado-monstro criado pela sociedade e constituído por seres humanos é incapaz de reconhecer seus cidadãos como sujeitos ético-morais. Além disso, a própria sociedade diferencia seres humanos que reconhece como humanos e aqueles que vê como não-humanos, como desprovidos de direitos – os insolventes, como será visto adiante.

⁴ A virtude estaria em um meio-termo entre o excesso e o defeito, que seriam ambos vícios.

⁵ A justiça social se dá através da garantia e efetivação de direitos fundamentais e de cidadania.

⁶ Não obstante, vale o questionar: que tipo de Estado?

3. CRISE DE VALORES: UTILITARISMO x ÉTICA

Atualmente, a crise de valores consiste na visão da ética e da política como técnicas; e não como práticas. Marilena Chauí (2007) diz que ela transparece em três linhas de pensamento sobre ética: (i) niilista, baseada no relativismo histórico e na etnografia; (ii) universalista-racionalista, de origem iluminista; e (iii) pragmática, que entende que a democracia liberal tem sido capaz de manter os princípios morais da liberdade e da justiça no que tange às grandes decisões sobre a vida coletiva.

A presença simultânea das três linhas de pensamento, ainda que reciprocamente excludentes, constitui sintoma da chamada “crise” dos valores morais. (CHAUÍ, 2007, p. 489)

Entretanto ética e política têm em comum justamente serem teorias voltadas à prática. São fins em si mesmas, tendo como pano de fundo comum a liberdade. Marilena Chauí (2007) entende que não há separação (falta de ética na política), e sim uma ética específica ali adotada.

Por outro lado, a política busca manter o poder, enquanto a ética não tem esse fim. Isso as diferencia, mas não as separa. A aporia está na relação entre os fins das duas. Ainda, apesar da essência comum (a liberdade), política e ética se opõem por se relacionarem, respectivamente, com espaços públicos e privados.⁷

Segundo Norberto Bobbio (2004), o fim ético se amplia para atingir a justiça e o desenvolvimento, tudo através da busca pelo conhecimento, cujo fim não se encerra em si mesmo. Porém a busca do conhecimento carece do método de uma ciência prática: a ética. Ela, por sua vez, é um fim em si mesma. Serve para compreender a natureza e o papel do Estado, enquanto método de investigação. Nesse sentido, o imperativo ético diverge do imperativo utilitarista, na medida em que o segundo não atende ao fim ético por prejudicar o privado para benefício público – o que não permite a justiça, nem o desenvolvimento. Assim, o utilitarismo não se coaduna com o imperativo ético. (BOBBIO, 2004)

⁷ Marilena Chauí (2007) aponta a existência de quatro tipos de lógica ética: (i) clássica, vendo a virtude conforme a natureza; (ii) cristã, vendo a virtude conforme Deus; (iii) moderna, vendo a virtude conforme a razão; e (iv) maquiaveliana, vendo a virtude como *virtú*, no momento oportuno para manipular a fortuna.

O utilitarismo não representa uma ciência prática cujo fim é a si mesmo (como a ética). O que se utiliza como instrumento para alcançar outros objetivos já não é, obviamente, o próprio fim. E é isso que o utilitarismo faz, usa algo para obter algum benefício para o espaço público.

A sociedade moderna (liberal) deu ao Estado características utilitaristas, autorizando-o a alocar sacrifícios a serem suportados por indivíduos em suas esferas privadas, em nome de um suposto benefício para a coletividade. Qualquer meio utilizado por esse Estado é válido, se os fins forem “bons”, se beneficiarem “a maioria”. De fato, a fórmula liberal pode ser resumida em “vícios privados, benefícios públicos”. Assim, fica evidente que esse Estado não é ético e tampouco pode reconhecer os seres humanos como sujeitos. Que liberdade eles têm, nesse Estado?

Marilena Chauí (2007) comenta que Hegel e Kant retomam Aristóteles no sentido de que a liberdade só é possível quando forem vencidas e suprimidas as carências, as faltas e as necessidades. Por isso o reino ético precisa constituir-se à distância do natural. Para Hegel, o lugar da carência, da falta e da necessidade é a sociedade civil, espaço de luta passional dos interesses e das classes sociais. Por isso, a liberdade só poderá efetuar-se no Estado. (CHAÚÍ, 2007, p. 498-499)

Faz-se necessário diferenciar necessidade de contingência. A necessidade é imanente ao ser humano. Já a contingência é imprevista, acidental, remete a paixões e interesses flutuantes. Quer dizer, a primeira surge no espaço da autonomia do sujeito. “Transformar o contingente em necessário e participar ativamente da necessidade imanente à Natureza, à Razão, ao Sujeito, à História definem tanto a ética quanto a política.” (CHAÚÍ, 2007, p. 505).

Vale ressaltar que o pós-modernismo⁸ optou pela contingência, ou seja, pelo efêmero, fragmentado e volátil. Aqui, consoante entende Aristóteles (2001), o sentido de *poiēsis* está abarcado: o agente e o resultado estão separados ou são de natureza diferente, pois a ação realizada é técnica (*tékhne*, em grego) ou prática, atividade em que a teoria, a ética e a política não estão inseridas (são *práxis*).

⁸ Não olvidar, como orienta Marilena Chauí (2007), que a pós-modernidade pode ser um produto da própria modernidade. Portanto, estamos a analisar o tempo presente e o nosso devir histórico.

Ocorre que a relação da ética é privada, mas voltada para benefício do outro. Assim, o imperativo ético, se adotado na política, vai buscar promover e realizar o desenvolvimento. A liberdade é o meio pelo qual esse processo ocorre. Por isso não pode haver separação entre ética e política, ou não se irá atingir o desenvolvimento. Ora, fica claro que, ao adotar a contingência e o utilitarismo, o Estado passa longe da ética e da liberdade, e, por consequência, do desenvolvimento⁹.

Cabe ainda diferenciar os poderes despótico, patriarcal e político. O poder despótico é exercido em benefício próprio, através de populismo e demagogia. Seu lugar é a esfera privada, já que se trata de uma relação de mando, de servidão, onde somente o líder se beneficia. Já o poder patriarcal é exercido em benefício de filhos, servos, etc. Por sua vez, o poder político é exercido em benefício da coletividade e seu lugar é a esfera pública, onde cabe o exercício ético constante.

Assim, a crise de valores atual reside no fato de que tanto o poder patriarcal quanto o político estão inseridos no despótico dentro da liberal-democracia. Isso traduz uma inversão de valores, onde não há espaço para a ética e impera o utilitarismo.

Como exercer a liberdade em um mundo que optou pela contingência sobre a necessidade? A dignidade é o que nos une, como humanos, mas cada um tem uma dignidade diferente. Existe um espaço de autonomia privada onde são tomadas as decisões contingenciais, mas com a objetificação e a fetichização do ser humano, com a falta de consciência crítica, paradoxalmente predominam os instintos, desejos e paixões – opostos à virtude, como já dizia Aristóteles (2001). Pode-se falar em dignidade e liberdade nesse contexto?

A liberdade não é reforma, é o poder de pensar o impossível, de inventar o novo. Isso significa confrontar teoria e história, tentar entender o que nos espanta, o que nos deixa perplexos. Criar o novo é criar uma nova história, revolucioná-la.¹⁰

⁹ Desenvolvimento real, que não é sinônimo de crescimento econômico.

¹⁰ A diferença entre revolução e reforma é que a primeira cria algo novo, enquanto a segunda somente transforma o que já existe.

4. ÉTICA E POLÍTICA: DESOBEDIÊNCIA CIVIL E DISSOCIAÇÃO ESTADO-SOCIEDADE

“Toda organização de homens, seja social ou política, se baseia na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las (ARENDDT, 2008, p. 82), *consoante o imperativo moral* (grifo próprio)”. Por isso é importante questionar qual a relação da moral do cidadão com a lei em uma sociedade de consentimento.

As leis servem para garantir a estabilidade de um dado sistema de governo. Sob a égide da lei, os cidadãos aceitam que o poder seja exercido por certas pessoas e de determinada maneira. Qualquer forma de governo tem por objetivo garantir a estabilidade desse poder. Assim, a melhor forma de governo é a que consegue atingi-la. Por isso pode-se dizer que o Estado é um instrumento de dominação, já que serve para manter essa estrutura estável. – Apesar do alerta de Thoreau (2002, p. 321): “O governo em si, que é tão só o modo que o *povo* escolheu para executar sua vontade, é igualmente suscetível de abuso e deturpação antes que o *povo* possa atuar por seu intermédio.”

A questão recorrente, segundo Hannah Arendt (2008), é: onde ocorre a corrupção no Estado? Onde não é digno, não promove a justiça social e o desenvolvimento, não atendendo aos seus fins reais e não sendo ético.

Ocorre que, ao criar o Estado e então mergulhar no fetiche de si mesmo, o ser humano se afasta de sua criação, como se ela a partir dali tivesse vida própria e não fosse mais sua responsabilidade, em absoluto. Assim, em uma atitude antiética, de não reconhecer em sua cria sua própria presença e assumir as consequências de sua criação, tal qual Victor Frankenstein (SHELLEY, 2011), a sociedade (des)humana se isola do Estado-monstro. Assim, as leis e todos os mecanismos que servem à manutenção desse Estado e dos poderes dentro dele acabam por escravizar o ser humano – esse ser humano objetificado, sem consciência crítica e que se sente distante do Estado, sem reconhecimento como sujeito ético-moral, sem condições de intervir no seu próprio destino, de mudar as regras que esqueceu que ele mesmo criara.

Conquanto haja ampla evidência histórica de que campanhas bem organizadas de desobediência civil podem ser muito eficazes para obter mudanças nas leis e no Estado (ARENDDT, 2008), tratam-se de atitudes

esquizofrênicas de uma sociedade-Frankenstein que se volta contra o Estado, monstro de sua própria criação.

O ser humano se comunica com outros seres humanos, mas também consigo mesmo. A partir do pensamento, define, pelas regras de consciência, aquilo que não deve fazer. Essas regras dependem de interesses pessoais, pois o indivíduo evita fazer coisas com as quais não pode conviver.

O componente ético não pode ser dissociado dessa consciência, porém se trata de uma aporia, na medida em que pressupõe que os seres humanos têm a capacidade inata de discernir entre certo e errado, além de estarem interessados em si mesmos. Na sociedade contemporânea, as pessoas não têm condições de fazer esses pensamentos e reflexões de forma consciente. Permanecem alienadas em uma sociedade do espetáculo (DEBORD, 2003) cada vez mais massificadora, onde de fato o Estado se comporta como um monstro com vida própria, distante das pessoas e ao mesmo dominando-as.

A pergunta subjacente é: quem está disposto a morrer, a se sacrificar, pelos interesses dos outros?

[...] a desintegração dos sistemas políticos precede às revoluções, que o sintoma claro de desintegração é uma progressiva erosão da autoridade governamental, e que esta erosão é causada pela incapacidade do governo em funcionar adequadamente, de onde brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade. (ARENDDT, 2008, p. 64)

Para haver uma revolução é imprescindível instabilidade e vulnerabilidade interiores dos governos e sistemas legais. Além disso, em uma sociedade onde há muita impunidade, as pessoas cometerão cada vez mais crimes (mesmo aquelas que, em circunstâncias normais, talvez nunca considerassem realmente cometê-los). Essa situação denota uma falência não só do Estado, mas antes da própria sociedade.

“Todos os homens reconhecem o direito à Revolução, isto é, o direito de recusar sujeição ao governo e de resistir quando sua tirania ou incompetência são em alto grau e insuportáveis.” (THOREAU, 2002, p. 325)

Historicamente, a repetição irrefletida dos valores e costumes de uma determinada época propiciou a perpetuação de estruturas de poder. Somando-se a isso as barreiras inerentes à interpretação da própria condição social, fruto

do difícil desvencilhamento de um discurso no qual os sujeitos já estão inseridos, incapacitam seu posicionamento frente aos abusos de poder. A obediência “cega” é fruto da alienação do ser humano da sua própria criação (o Estado) e de si mesmo (sujeito ético-moral e membro da sociedade).

A lógica alienante e excludente da sociedade capitalista contemporânea aleija a maioria das pessoas do exercício pleno da cidadania (MARSHALL, 1950)¹¹. Pensar se torna um ato perigoso, porque pode levar à dissidência, ao desafio. O pensamento, segundo Hannah Arendt (2008), tem como características ser individual, ético e crítico.

Vale lembrar que:

O compromisso moral do cidadão em obedecer às leis, tradicionalmente provém da suposição de que ele, ou deu seu consentimento a elas, ou foi o próprio legislador; sob o domínio da lei, o homem não está sujeito a uma vontade alheia, está obedecendo a si mesmo – e o resultado, naturalmente, é que cada pessoa é ao mesmo tempo seu próprio senhor e seu próprio escravo [...] (ARENDR, 2008, p. 75-76)

Conclui-se que o “império da lei”, corolário da estabilidade social no ocidente, é usado para manter hegemonias vigentes, estimulando a alienação das massas e fomentando uma sensação generalizada de medo – medo este que justifica o Estado policalesco, a forte militarização e a busca constante por “inimigos”. O contrato social hipotético que justifica a submissão das pessoas ao império da lei não passa, em verdade, de um contrato de adesão. Não existe direito de dissidência real, então não se pode falar em liberdade. Se a pessoa não tem opção a não ser integrar-se ao sistema, então não exerce livremente a sua vontade, não pode pensar o mundo de forma consciente.

“Os homens fazem sua própria História, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias da sua escolha e sim sob aquelas com que se

¹¹ O autor divide a cidadania em três elementos que podem ou não estar presentes concomitantemente em uma determinada sociedade. Primeiro fala em cidadania jurídica, aquela relacionada à garantia de direitos fundamentais à população. É a que primeiro se conquista ou obtém, no processo de formação de um Estado e de uma sociedade. Além dela, existe a cidadania política, fortemente vinculada à participação eleitoral (direito de votar e ser votado, de acompanhar campanhas eleitorais e mandatos legislativos e executivos após o pleito). Nos países que se intitulam democráticos, esse elemento da cidadania está presente para toda ou quase toda a população adulta. Por fim, e mais rara de ser encontrada, a cidadania social, que depende da existência de educação e consciência política por parte da população.

despontam diariamente, ligadas e transmitidas pelo passado.” (MARX, 2011, p. 57)

Face a esse paradoxo, confundem-se criador e criatura em termos de quem é responsável por quem. A sociedade criou um Estado-monstro e por ele não quer se responsabilizar? Ou o Estado, após criado pelos seres humanos, dissocia-se deles como um monstro que os domina e que lhes fugiu ao controle?

5. DIREITOS HUMANOS E SERES HUMANOS NÃO HUMANOS

Dentro desse contexto paradoxal, os direitos humanos surgiram como grande esperança para o resgate daqueles marginalizados pelo sistema capitalista moderno, como significativo avanço do pensamento jurídico e filosófico. Norberto Bobbio (2004) esclarece que o problema do nosso tempo, com relação a tais direitos, não é mais de fundamentá-los, e sim de protegê-los. Trata-se de questão jurídica e política, e não filosófica. Qual seria o modo mais seguro para garanti-los e impedir sua contínua violação? (BOBBIO, 2004, p. 25)

Amartya Sen (2011, p. 401) traz que:

Os direitos humanos podem servir de motivação para muitas atividades diversas, desde a legislação e a implementação de leis adequadas até a mobilização de outras pessoas e a agitação pública contra violações dos direitos. As diversas atividades, em conjunto e em separado, podem contribuir para fomentar a concretização de importantes liberdades humanas.

Não obstante, tanto Robert Kurz (2002), quanto Slavoj Žižek (2010) salientam que o discurso dos direitos humanos vem sendo usado para justificar manobras político-militares intervencionistas ao redor do globo. Diante disso, cabem diversos questionamentos: travestir conflitos político-militares de “crises humanitárias” é um movimento que atende a interesses de que poderes? Por que os seres humanos que vivem em alguns países, sob suas respectivas leis, são vistos por outros, em outros países e com diferentes leis, como menos capazes/competentes para legislar e se governarem? Por que suas decisões sobre sua vida em comunidade podem (e são) questionadas e sofrem intervenções violentas em nome de “levar a democracia e a liberdade” ou “levar os direitos humanos” a esses povos? Quem deu esse direito supremo de

juízo e intervenção a um grupo específico de seres humanos e por que motivo? Seriam esses julgadores e interventores *mais* humanos do que seus alvos?

Hoje, o que os “direitos humanos de vítimas sofredoras do Terceiro Mundo” efetivamente significam, no discurso dominante, é o direito das próprias potências do Ocidente de intervir política, econômica, cultural e militarmente em países do Terceiro Mundo de sua escolha, em nome da defesa dos direitos humanos. (ŽIŽEK, 2010, p. 25)

Por falar em democracia, no momento histórico atual ela é tida como a melhor forma de governo para manter a estabilidade do sistema capitalista neoliberal. No entanto, vale lembrar que, historicamente, trata-se de uma forma negativa de governo. (ARISTÓTELES, 2006) Novamente vale citar Žižek (2010, p. 27), quando diz que “a democracia formal é uma expressão necessária, porém ilusória de uma realidade social concreta de exploração e de dominação de classe.”

O tripé de manutenção da estabilidade do Estado atualmente consiste na democracia, nos direitos humanos e na paz perpétua (KANT, 2008). A sociedade de massa, alienada, parte da premissa de uma população que previamente abriu mão de pensar. Em nome da estabilidade (paz social), os seres humanos abdicam de certas liberdades, inclusive essa, que talvez seja a principal, de pensar. Tudo isso em câmbio de uma pseudo-segurança como alude Hannah Arendt (2008, p. 77) ao descrever a versão vertical do contrato social, o Estado na perspectiva de Hobbes.

Enquanto isso, o papel do Direito não é nem nunca foi o de transformar, e sim o oposto – manter a estabilidade, sustentar o modo de produção e a economia. Por isso é importante que as pessoas não abdicuem de pensar, não abram mão da consciência crítica. É preciso que continuem a se indignar e provocar mudanças na sociedade à medida que surgem novas demandas e que o pensamento evolui.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) foi fruto das ideias da Revolução Francesa. Porém emergiu para legitimar e manter o exercício do poder por certas pessoas em certo momento histórico. Ao positivizar direitos

humanos, embora de aparência coletiva, o que se visa sustentar são as relações de poder e a legitimação de um modelo. (BOBBIO, 2004)

Quando os direitos do homem eram considerados unicamente como direitos naturais, a única defesa possível contra a sua violação pelo Estado era um direito igualmente natural, o chamado direito de resistência. Mais tarde, nas constituições que reconheceram a proteção jurídica de alguns desses direitos, o direito natural de resistência transformou-se no direito positivo de promover uma ação judicial contra os próprios órgãos do Estado. (BOBBIO, 2004, p. 28)

Mais uma vez fica clara a esquizofrenia da relação entre a sociedade e sua criação. Após criado o Estado, os seres humanos passam a dele ter que se defender através de leis e de todo um aparato judiciário. Por outro lado, precisam dele para defender-se de outros seres humanos que violem seus direitos ou lhes ameacem, mantendo assim uma espécie de paz social.

Slavoj Žižek (2010, p. 17) chama atenção para a emergência cada vez mais do direito de não ser assediado como um direito humano central na sociedade capitalista avançada. O direito de se manter a uma distância segura dos outros se traduz como sintoma do terrorismo implantado afim da manutenção do poder e da alienação dos seres humanos de si mesmos, de forma que acreditem facilmente na existência do “outro” como inimigo.

A esquizofrenia persiste quando se observa que aceitar o sistema judiciário é essencial à estabilidade do sistema como um todo. Porém se ele não garante os direitos humanos, como se propôs a fazer, a sociedade tem que resistir ao sistema. Trata-se de um paradoxo. Não aceitar o sistema judiciário é um contrassenso. Ele tem que ser sempre repensado, questionado, aperfeiçoado. Mas se os Estados são despóticos, como irão garantir direitos humanos? Como permitirão a necessária reflexão crítica e melhoria constante? Essa é uma aporia da contemporaneidade.

Segundo Bobbio (2004), as sociedades são mais livres na medida em que são menos justas e vice-versa. Isso porque liberdade e poderes normalmente são incompatíveis¹². Assim, as pessoas trocam fatias de um pelo outro. Daí a

¹² Liberdade aqui entendida como direitos garantidos pela abstenção estatal; e poderes como direitos garantidos pela intervenção estatal. Corroborando com o dito por Thoreau (2001, p. 321):

oposição de duas concepções de direitos humanos: a liberal e a socialista. Segundo o autor, o esperado do desenvolvimento desses dois tipos de regime não é uma síntese definitiva, mas, no máximo, um compromisso. Até porque “a efetivação de uma maior proteção dos direitos do homem está ligada ao desenvolvimento global da civilização humana”. (BOBBIO, 2004, p. 44)

Na visão de Robert Kurz (2003), a ideia de direitos humanos é mobilizada para legitimar certas ações/omissões no mundo hoje, servindo como pretexto para interesses totalmente profanos do poder e da economia.

O procedimento normal e cotidiano da socialização global através dos mercados implica em um não reconhecimento permanente de milhares de vidas humanas, em um processo que extirpa dos seres humanos seu caráter de sujeitos éticos-morais.

A relação paradoxal é que os direitos humanos não são imagináveis sem a forma de mercado. Somente os seres humanos solventes se encaixam na definição de “ser humano”, ganhando a característica de sujeitos de direito.

Assim, Kurz (2003) defende que a solvência é o pressuposto tácito do direito moderno e também dos direitos humanos. “Os direitos humanos deveriam ser apenas a garantia elementar dessa forma social: o reconhecimento universal do ‘homem’ segundo essa definição somente.” (KURZ, 2003, p. 02)

A desumanização de certos grupos sociais é facilitada na era de fundamentalismos em que vivemos hoje. Algumas pessoas não são sujeitos de direitos humanos, são menos humanas ou nem são humanas – são desgraçados, como justifica a criatura narrada por Mary Shelley (2011). As lutas de classes hoje não são mais só entre trabalhadores e empregadores; mas também entre diferentes religiões, posicionamentos políticos e ideológicos. A coisificação de certos grupos de pessoas legitima o desrespeito de seus direitos e o atropelo de suas vontades em nome de interesses quase sempre econômicos – o que, segundo Robert Kurz (2010), denota a crise de valores do Iluminismo. Isso também reforça o asseverado por Hannah Arendt de que o próprio governo representativo está em crise, pois representa apenas as “máquinas dos partidos” (2008, p. 79)

“O melhor governo é o que não governa de maneira nenhuma; e quando os homens estiverem preparados para essa forma de governo, será a que terão todos eles.”

Além disso, o processo de alienação do trabalhador no sistema de produção moderno coisifica milhões de pessoas diariamente (MARX, 1988). Nesse sentido, os seres humanos, outrora criadores da sociedade, de suas regras e do próprio Estado, agora são também criação, na medida em que o sistema por eles estruturado os transforma em *commodities*.

Os direitos humanos sempre tiveram um caráter duplo na história, segundo Kurz (2003). São, ao mesmo tempo, uma síntese de tudo que a humanidade conseguiu constituir e construir até hoje, e também uma inspiração ou um ponto de partida para o devir, para o desenvolvimento futuro. Nessa perspectiva, não estão perdidas as esperanças de evolução.

Entretanto, o “ser humano em geral” visado pelos direitos humanos e que se encaixa na razão universal defendida pelo Iluminismo é o ser humano meramente abstrato. E somente como este ser abstrato é universalmente reconhecido. É o ser humano portador e ao mesmo tempo escravo da abstração social dominante. (KURZ, 2003, p. 04) Esse reconhecimento abstrai justamente a existência física, as carências corporais, sociais e culturais do ser humano, reduzindo-o a um mero *dasein* (ser-aí).

Entender e reconhecer o outro como ser humano somente se estiver dentro de um sistema produtor e consumidor de mercadorias é uma ideia do Iluminismo, dentro da tese da razão universal. Há que se perceber, com isso, um duplo e paradoxal entrelaçamento no Direito moderno: por um lado, o reconhecimento do ser abstrato, coisa amorfa, fragmento de matéria natural; e por outro, o não reconhecimento do ser real e suas carências e necessidades. É o que Žižek (2010, p. 28-29) chama de “paradoxo dos direitos humanos universais como os direitos daqueles reduzidos à inumanidade.”

O ser humano tem que ser solvente para alimentar o sistema produtivo. Mas nesse processo deixa também de ser racional, consciente, humano, em realidade. Esse humano real não é reconhecido como sujeito de direitos. O que é reconhecido é o abstrato, solvente, inserido no mercado global de trocas. Não há sujeito ético-moral, mas apenas o valor como sujeito automático da sociedade (KURZ, 2003)

A contradição ao poder despótico não se insurge mais contra tal poder, para derrubá-lo, e sim para se ter direito a ser incluído no sistema produtivo/consumidor – para assim ser reconhecido como ser humano em

abstrato através de sua solvência e coisificação. O paradoxo, portanto, não está nos direitos humanos, e sim na razão universal iluminista (KURZ, 2003).

Assim, os direitos humanos revestem e disfarçam somente mais uma camada da alienação do ser humano. Hoje, graças ao Iluminismo, perder o emprego ou estar por qualquer motivo fora do sistema de produção e acumulação de capital implica em não ser mais reconhecido como ser humano e não ter mais direitos.

A promessa dos direitos humanos é desde sempre uma ameaça: se não podem ser preenchidas as condições tácitas que definem na modernidade o “ser humano”, então deve faltar o reconhecimento. No entanto, para a maioria das pessoas, essas condições tácitas não são mais preenchíveis atualmente [...] (KURZ, 2003, p. 05)

Nesse sentido, Slavoj Žižek (2010, p. 15) aduz que isso se mantém “na era da ‘sociedade de risco’, na qual a ideologia dominante se esforça para nos vender as mesmas inseguranças causadas pelo desmantelamento do *Welfare State* como se fossem oportunidades para novas liberdades.”

6. CONCLUSÕES

Diante do exposto, conclui-se que, assim como o Estado, os seres humanos criaram-se a si mesmos como seres alheios de si e cuja vida não lhes pertence, cujo destino não está sob o controle de seu criador. O Estado, esse ente fictício e constituído por seres humanos, cuja vontade só traduz a vontade de hegemonias minoritárias, torna-se um verdadeiro monstro a exercer poder sobre uma massa de trabalhadores/consumidores coisificados, transformados em mercadoria para sustentar o sistema. Esse Estado-monstro é desprovido de ética e não se preocupa com a garantia de direitos humanos a todos, mas somente aos solventes, aos inseridos nesse sistema que se retroalimenta de alienação e esquizofrenia.

Tal qual Victor Frankenstein (SHELLEY, 2011), a sociedade criou um monstro (o Estado) somente para lhe abandonar e lhe dar livre atuação, inclusive contra si mesma, distanciando-se dele e não assumindo qualquer responsabilidade pelas atrocidades que viesse a cometer contra os próprios seres humanos. E, mais que isso, a sociedade permitiu-se abandonar, ela

mesma, a ética e não reconhecer alguns seres humanos como humanos, tratando-lhes como se também fossem monstros.

Não surpreende que esses seres não humanos, esses monstros, desrespeitem as leis, cometam crimes e sejam violentos contra o Estado e os humanos. Surpreende que a sociedade dos humanos, dos Frankensteins modernos, não enxergue o reflexo de si nesses “outros”.

Afim de não fomentar a desesperança, mesmo face a esse cenário tão próximo ao clássico de terror de Mary Shelley, fiquemos com Slavoj Žižek (2010) e sua referência a Habermas: “o Esclarecimento é, em si, um processo emancipatório positivo sem potencial totalitário inerente; as catástrofes que ocorreram apenas indicam que permanece um projeto inacabado, e nossa tarefa deve ser completar este projeto.” (ŽIŽEK, 2010, p. 21) Fiquemos também com Amartya Sen (2011, p. 419), frisando que “um direito não realizado por inteiro ainda continua a ser um direito, demandando uma ação que remedie o problema.”

Ou seja, que nunca se pare de avançar no conhecimento, os meios para a reflexão crítica, enfim, a busca por melhorias e pela efetivação dos direitos para todos os seres humanos, sem restrições, mesmo àqueles que, por alguns, não são assim considerados.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. Desobediência civil. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 51-90.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. *A Política*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOBBIO, Norberto. Presente e Futuro dos direitos do homem. In: *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 25-45.

CHAUÍ, Marilena. Público, privado e despotismo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética – vários autores*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 488-557.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. E-book digitalizado por Coletivo Periferia e eBooks Brasil, 2003. Disponível em

<<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socespetaculo.pdf>> Acesso em 01 nov. 2014.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

KAFKA, Franz. *A Metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KURZ, Robert. *Razão Sangrenta. 20 teses contra o chamado Iluminismo e os “valores ocidentais”*. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Os paradoxos dos direitos humanos: inclusão e exclusão na modernidade*. [s.l], [s.n], 2003. Disponível em <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz116.htm>> Acesso em 20 set. 2014.

_____. *A Economia Política dos Direitos Humanos*. [s.l], [s.n], 2002. Disponível em <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz110.htm>> Acesso em 02 out. 2014.

MARSHALL, Thomas Humphrey. *Citizenship and social class and other essays*. Cambridge: CUP, 1950.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradutor: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. *O Capital*. Vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SEN, Amartya. Direitos Humanos e Imperativos Globais. In: *A ideia de Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou o Prometeu Moderno*. Tradução: Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

THOREAU, Henry David. *Desobediência Civil*. São Paulo: Aquariana, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. *Contra os Direitos Humanos*. Paraná: Mediações – Revista de Ciências Sociais, 2010. Disponível em

<<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/6541>> Acesso em 15 out. 2014.

Data de submissão do artigo: 19/02/2016

Data de aprovação do artigo: 08/09/2016

Edição e propriedade:

Universidade Portucalense Cooperativa de Ensino Superior, CRL

Rua Dr. António Bernardino de Almeida, 541 - 4200-072 Porto

Email: upt@upt.pt