

4 - Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção

Paulo César Carbonari

Sujeito de direitos humanos é uma questão aberta e que pode ser abordada com diversos olhares. Este ensaio se concentra na perspectiva ético-filosófica, auxiliada por complementações de outros saberes. Faz a apresentação de temas com os quais nossa militância em direitos humanos se depara cotidianamente e que nossa reflexão filosófica procura sistematizar. O itinerário parte da apresentação de traços da problemática da crise do sujeito; segue com a construção de certa noção de sujeito de direitos e; conclui indicando as conseqüências dos dois primeiros momentos para a educação em direitos humanos. Espera-se indicar questões fundamentais, sem a pretensão de serem únicas. Por isso, o texto não se encerra em si mesmo, abre-se ao debate como construção.

Problemática: a crise do sujeito

A noção de sujeito construída sobre a base da idéia de indivíduo, herança da modernidade, está em crise. A crise não significa que sujeito é um tema que deixou de ter sentido ou que está interdito. A crise é produtiva, pois aponta para a possibilidade de superação de abstrações contidas nesta noção e aponta para a possibilidade de construção de uma nova subjetividade. Compreender a crise do sujeito à luz dos direitos humanos é o intento deste ensaio que procura circunscrever esta problemática que se apresenta como perplexidade,¹ como geradora de reflexão, transitiva. A indicação da problemática será dividida em dois momentos: no primeiro,

1 Perplexidade é, como nos informa a semântica, aquele estado no qual está-se atônito, espantado, confuso, irresoluto. A etimologia mostra que o radical da palavra está no verbo latino *plicare*, que significa dobrar, tendo como prefixo *per*, através de. Com estes auxílios, podemos dizer que a perplexidade é o estado à espreita de explicação, de resolução. É aberto ao posicionamento tanto intelectual quanto prático: sem perplexidade, sem ficar atônito, sem se espantar com a vitimização, o caminho é a amnésia, a indiferença, a interdição dos sujeitos, a morte dos direitos, a banalização da violência, a inviabilização da ética, o descompromisso político.

apresenta-se o tema da vitimização,² da violação dos direitos, como experiência histórica inviabilizadora do sujeito de direitos; no segundo, serão apresentados aspectos ético-filosóficos que oferecem subsídios para sua compreensão.

A violação dos direitos humanos produz vítimas. Vítimas são aquelas pessoas humanas que sofrem qualquer tipo de apequenamento ou de negação de seu ser humano, de seu ser ético. Em termos ético-filosóficos, vítima é aquele ser que está numa situação na qual é inviabilizada a possibilidade de produção e reprodução de sua vida material, de sua corporeidade, de sua identidade cultural e social, de sua participação política e de sua expressão como pessoa, enfim, da vivência de seu ser sujeito de direitos.³

À luz dos direitos humanos, vítima é um ser de dignidade e direitos cuja realização é negada (no todo ou em parte). É, portanto, agente (ativo) que sofre (passivamente) violação. Nesta perspectiva, compreender a vitimização é mais do que descrever desde fora. É compreender desde a relação de reconhecimento de uma alteridade negada que, como pre-sença distinta, denuncia e não se contenta somente em ser reduzida ao que está posto, ao mesmo. Sem o reconhecimento da dignidade do outro sujeito, vítima, como um ser vivente, um sujeito ético, um sujeito de direitos, toda a abordagem do processo de vitimização poderia redundar, em certo sentido, em paternalismo reprodutor da situação de vitimização.⁴

Compreender a fundo a problemática do sujeito de direitos é refletir sobre sua inviabilização manifesta na produção de vítimas. Mas a problemática do sujeito tem uma razão de fundo, como veremos em seguida.

A consciência média contemporânea entende a subjetividade como sinônimo de individualidade; de independência do indivíduo frente à tradição e às instituições. É como se fosse possível que um só, por si só, pudesse conhecer as coisas e, dessa forma, fizesse ciência e determinasse as regras práticas, como se as regras da vida em sociedade emergissem exclusivamente da individualidade. A subjetividade qua individualidade erige-se como critério de validação do saber e do agir. Tudo o mais aparece

2 Trabalhamos o tema da vitimização em Carbonari (2006a).

3 Nas palavras de Enrique Dussel: “A vítima é um vivente humano e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema.” (DUSSEL, 1998, p. 371)

4 Para um aprofundamento desta leitura ver, entre outros, DUSSEL, 2001, p. 145-157.

como manipulação, domínio, enfim, impossibilidade, sem sentido. Esta consciência, introjetada como vivência, depara-se com as exigências da sociabilidade e com a cada vez mais ampla urgência de responsabilidade comum pelos atos humanos e suas conseqüências. Em termos de reflexão ético-filosófica, depara-se com as exigências de validade universal das afirmações éticas, numa situação onde a validade parece apenas possível na lógica e na ciência. Estas exigências põem os seres humanos, talvez quixotescamente aos olhos de quem sucumbiu às circunstâncias, em confronto com o “espírito do tempo”.

Quais são as bases racionais que podem ajudar a compreender esse “viver”? A racionalidade comum que marca a situação contemporânea é, em linhas gerais, o cientificismo. Ela leva a admitir sentido apenas nas afirmações cientificamente comprovadas, relegando tudo o mais para a decisão privada, individual, relativa. O cientificismo tem na base o solipsismo metódico⁵ – herança moderna da filosofia da consciência, centrada na subjetividade como componente metódico fundamental para o estabelecimento do conhecimento. O solipsismo entende o conhecimento como um evento pré-lingüístico, supõe uma ciência unitária e, em última instância, uma linguagem perfeita não tematizável. O resultado é que o conhecimento se limita à descrição explicativa e a linguagem à expressão desse conhecimento. Radicalizando, o limite do que pode ser conhecido é o que pode ser dito com sentido; tudo o mais pode até ser relevante, porém não satisfaz aos critérios de sentido e validade. Em suma, a reflexão ético-filosófica contemporânea⁶ está marcada pelo contexto: uma era definida pela ciência, que consolida a moderna sociedade industrial planetária e que põe a ética numa situação paradoxal.⁷

5 Segundo Apel (1994, p. 32), [...] “a concepção objetivista da ciência unitária retrocede a um pressuposto, que o neopositivismo compartilha estranhavelmente com a tradicional Filosofia da Ciência da modernidade, como ponto de partida de uma analítica da linguagem: o pressuposto do *solipsismo metódico* [...] pressuposto de que, em princípio, ‘um só’ poderia conhecer algo *como algo* e dessa forma fazer ciência.”

6 Aprofundamos este assunto em Carbonari (2002 e 2006b).

7 Segundo Apel (1994, p. 71-72): “Pois, de um lado, a carência de uma ética universal, isto é, vinculadora para toda a sociedade humana, nunca foi tão premente como em nossa era, que se constitui numa civilização unitária, em função das conseqüências tecnológicas promovidas pela ciência. De outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação racional de uma ética universal jamais parece ter sido tão complexa, e mesmo sem perspectiva, do que na idade da ciência. Isso porque a idéia de validez intersubjetiva é, nesta era,

Os resultados da ciência constituem-se em desafio em virtude do risco procedimental que a tecnologia produz sobre a vida humana: as profundas transformações produtivas e das relações de trabalho descartam os seres humanos substituindo-os pela máquina; a degradação ambiental produz efeitos que põem em xeque o presente e o futuro; a possibilidade atômica e nuclear converteu a guerra em ameaça à existência de toda a humanidade; a pobreza crescente e o subdesenvolvimento, junto com endemias e pandemias, atingem os mais vulneráveis e limitam a perspectiva de inclusão. Nestes casos paradigmáticos aparecem explícitos os resultados de uma civilização técnico-científica que se planetarizou, confrontando todos os povos, tradições e culturas a uma problemática comum. Para além de tradições morais específicas e da relatividade das culturas e dos problemas específicos, está-se diante de problemas comuns, problemas para toda a humanidade, que põem uma necessidade prática comum, a de “assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos das suas próprias ações em medida planetária.” (APEL, 1994, p. 74).

Estes desafios compelem à responsabilidade solidária e deveriam corresponder à validade intersubjetiva das normas ou, pelo menos, do princípio básico de uma ética da responsabilidade. O que se vê, no entanto, é a predominância de uma moral eficaz na esfera íntima (microesfera) e, quando muito, na esfera da política nacional (mesoesfera), que, de regra, se rege pela razão de Estado para proteger o egoísmo e a identificação grupal. Quando se trata de verificar as normas vigentes no âmbito amplo dos interesses humanos vitais (macroesfera), o que se vê é seu cuidado confiado a relativamente poucos iniciados e experts no assunto. Vige, portanto, uma moral conservadora que, ante a ciência, tem dificuldade de assumir o desafio posto a ela.

A paradoxalidade da situação indica uma aparente impossibilidade de superação, já que a racionalidade dominante é cientificista e pretensamente neutra, acrítica. O paradoxo demonstra, segundo Apel (1994, p. 76 – grifo nosso) que: “Uma ética universal, i.é, intersubjetivamente válida, de responsabilidade solidária, parece [...] ser ao mesmo tempo necessária e impossível.” A superação da paradoxalidade exige o enfrentamento do desafio de justificar a possibilidade da racionalidade prática para além do

igualmente prejudicada pela ciência: a saber, pela idéia cientificista da ‘objetividade’ normativamente neutra ou isenta de valoração.”

instrumentalismo da racionalidade estratégica. Enfrentar a questão da possibilidade de uma racionalidade ética da interação social é fundamental para pensar a ética numa época marcada pela racionalidade estratégica (meio-fim).⁸

Com tudo isso, queremos dizer que a tarefa de justificação da ética e, em conseqüência, da dignidade humana como centralidade dos direitos humanos é desafio aberto e que, para ser assumido, precisa enfrentar certo modelo de racionalidade, construindo-lhe alternativas. Em suma, a situação histórico-teórica, em termos ético-filosóficos, apresenta-se nas seguintes questões problemáticas: *a) há uma situação que inviabiliza a ação social como práxis humana fundamental: eficácia técnica e interação mercantilizada impedem a cooperação e ampliam o individualismo possessivo, competitivo e descomprometido, produzem a exclusão e a vitimização, unidimensionalizando a práxis; b) há a necessidade de recomposição das condições filosóficas para a ética: o instrumentalismo da razão e sua conseqüente cientificização inviabilizam o sentido do conhecimento filosófico (e ético) como conhecimento legítimo e em condições de orientar a ação; e c) há que serem estabelecidos parâmetros de efetividade da ação no sentido substantivo: os parâmetros vigentes de efetivação da ação redundam em primazia da vantagem e do interesse individual e se fecham a uma perspectiva de universalidade que tenha em seu núcleo a alteridade.*

Postas as questões gerais da problemática, passa-se a apontar aspectos fundamentais, na perspectiva de uma ética, a fim de gerar bases para a compreensão de uma nova subjetividade.

Uma nova ética exige propor-se a superar posições e posturas que não tomam em consideração as vítimas. O que significa dizer que uma nova ética, uma nova racionalidade ética, haverá de dar conta de enfrentar

8 Para Apel (1986, p. 93 – tradução nossa): [...] “não somente a *racionalidade teleológico-estratégica* do equilíbrio de interesses, senão também – como limitação básica da busca puramente estratégica de interesses competitivos – o *princípio formal da racionalidade discursiva comunicativo-consensual* tem sobrevivido ao ‘processo de desencantamento’ weberiano. Isto se mostra no fato de que, numa democracia liberal e em âmbito internacional ou intercultural não é o relativismo normativo senão somente uma norma básica universalmente válida da fundamentação consensual-normativa das normas a que pode possibilitar a convivência das pessoas ou de povos e culturas com diferentes interesses e tradições valorativas do mundo vital. Justamente o reconhecimento intersubjetivo do princípio da racionalidade discursiva como meta-norma é a condição de possibilidade do tantas vezes invocado pluralismo valorativo do mundo moderno.”

as problemáticas apontadas que, a rigor, interditam a consideração das vítimas como conteúdo ético. Uma ética capaz de tal posicionamento há que ter em seu núcleo a alteridade, o que significa compreender o humano e sua ação substantivamente como relação.⁹

Vítimas exigem *diferenciação*—como base de superação da indiferença. A indiferença é marca de um tempo que já não tem espaço para o *outro*; de um sem-tempo do *outro*, cheio do *mesmo*. A diferença é marco de uma compreensão plural do humano e de sua realização. Ser é ser diferente, ser diferente é não-ser o *mesmo*. A mesmice preenche; a alteridade abre(-se). Como somente se pode construir e se construir na abertura, é a alteridade que abriga o humano como construção do ser humano, mais humano. Relação é *presença*, é reconhecimento, que é construção. O *outro* é que põe o *eu*, de tal sorte que a subjetividade é, antes, intersubjetividade. A consciência, como *presença* crítica, é vida que vive e ajuda a viver. Relações que não alimentam o reconhecimento dos distintos em comunhão são não-relações, pseudo-relações, ajuntamento, “amnésia antropológica”. Daí que, mais do que uma disposição do eu, a relação é efetivação do encontro de alteridades. O fazer-se é temporal e incerto. É lembrança e esquecimento. A urgência insiste em tornar fugazes todas as lembranças e a tornar certo somente o aqui e agora. A permanência incita à memória, que faz as certezas se tornarem frágeis. Urgência e permanência dizem um pouco das marcas do tempo no fazer-se humano como reconhecimento. A memória é a abertura permanente para o sentido que se faz história, que é histórico. O sentido é o núcleo do humano como construção no tempo, do tempo e para o tempo. É a memória que preserva o sentido *do* e *no* momento; *do* e *no* processo. Momento e processo constituem o sentido do humano e o humano com sentido.

Incomodar-se e incomodar, eis as idéias-chave que contrastam com a indiferença. A alteridade desinstala: é presença incômoda. Acomodar(-se) é admitir que o *mesmo*, cheio de sentido, já não precisa do *outro*; é dispor-se a não sair do próprio lugar. O lugar do *mesmo* é o sem-lugar da alteridade. O acomodar-se é o sentir-se satisfeito. Ora, humanos satisfeitos são (não-)humanos que atingiram o limite e esgotaram as possibilidades; que se pretendem plenos e certos, definitivamente. Daí que, ser humano, humanizar-se e humanizar é diferenciar-se, ser *outro*, abrir-se à alteridade.

9 Para uma reflexão inspiradora ver Souza (2004) e Bartolomé Ruiz (2006).

A indiferença é a morte do humano e da humanidade que há na gente. Se não se nasce pronto, também a vida, por si, não apronta. Viver é, acima de tudo, busca permanente e encontro com os outros, com o humano que se faz reconhecimento.

Todavia, em geral a ética se propõe a dar conta das condições universais da ação. Querer tomar em conta as vítimas pode parecer particularismo – para alguns, até privilégio, paternalismo ou uma versão racional do “amor ao próximo”. Ora, propor condições universais da ação não significa necessariamente deixar de levar em conta a singularidade, a diversidade, a contingência, a falibilidade, ou mesmo a necessidade de correção da ação. Ademais, propor condições universais não significa encerrar-se apenas na formalidade que torna a norma necessária, bem formulada e bem fundamentada, e capaz de orientação da ação, abrindo mão de suas implicações e conseqüências no sentido da realização da justiça. Em outro diapasão, a reflexão ética que pretenda preservar sua perspectiva de estabelecimento das condições universais da ação haverá de ter em conta exatamente estes conteúdos consistentes e relevantes da própria ação como subsídio para compreender e propor alternativas de superação da crise da subjetividade e a indicação de possibilidades novas para sua efetivação. Uma reflexão ético-filosófica conseqüente terá que ter em conta aspectos materiais, formais e de factibilidade da ação.¹⁰

O aspecto material diz respeito ao reconhecimento da alteridade como conteúdo substantivo da ética. A alteridade é corporeidade concreta, excluída e vitimizada pelo *status quo*. É o *outro* que resiste a ser reduzido ao *mesmo* (do sistema). Como alteridade, na negatividade da situação em que se encontra, revela-se novidade. A vida humana de cada pessoa, de cada sujeito, ser ético – inclusive das vítimas –, é a *realidade* fundante do agir. A realidade (ou inviabilização real) da vida humana é condição universal de possibilidade do agir. O agir implica, portanto, providenciar condições de realização (produção e reprodução) da vida humana de todos os humanos.

O aspecto formal da ética parte do reconhecimento da alteridade como mediação para o estabelecimento da validade das normas éticas. Os

10 Para aprofundamento do assunto ver, de modo especial, Dussel (1998), a quem seguiremos nos próximos parágrafos deste item. Tratamos destes aspectos em Carbonari (2006a).

humanos constroem sua racionalidade na interação lingüística – que pode ser dialógica – como busca de consensos argumentativamente fundados. O estabelecimento da validade universal das normas éticas – como acordo intersubjetivo – tem na argumentação um intransponível.¹¹ A validade formal da norma, todavia, não é um mero procedimento racional, está mediada pelo aspecto material, visto que, em última instância, trata-se de construir condições de validade da norma ética para que a vida concreta de todos seja realizada.¹²

O aspecto da factibilidade da ética toma em conta as exigências já contidas nos dois anteriores no sentido da realização. Há que se ter em conta que, em geral, a realização é marcada pela racionalidade instrumental estratégica e suas exigências de eficiência e eficácia. Pensar a realização é ter em conta a dimensão estratégica da razão e buscar caminhos para seu enfrentamento em sentido processual – mais do que procedimental. Trata-se de encontrar caminhos históricos, sociais, políticos, econômicos e culturais capazes de viabilizar a simetria e a participação – exigidas pelo aspecto formal da argumentação – e a produção, reprodução e desenvolvimento da vida em geral e de todos e de cada um dos sujeitos éticos – exigida pelo aspecto material. Entra em questão, portanto, a (co-)responsabilidade solidária pelas conseqüências da ação e, neste sentido, emerge como conteúdo fundamental a tarefa negativa de não fazer novas vítimas e a tarefa positiva de abrir espaço para a superação das vitimizações e a proposição de alternativas alterativas que emergem das

11 Segundo Apel (1986, p. 149): “Quem argumenta reconhece implicitamente todas as possíveis *pretensões* de todos os membros da comunidade de comunicação, que podem ser justificadas por argumentos racionais (caso contrário, a pretensão da argumentação se autolimitaria tematicamente). Ao mesmo tempo ele (o argumentante) se obriga a justificar por argumentos todas as pretensões pessoais referentes a outras pessoas.” Em outro texto, Apel (1990, p. 31 – tradução nossa) formula da seguinte maneira a norma ética básica: “Age somente segundo aquela máxima que te ponha em condições de tomar parte na fundamentação discursiva daquelas normas cujas conseqüências para todos os afetados estejam aptas a atingir consenso e de decidir, sozinho ou em colaboração com os outros, segundo o espírito dos possíveis resultados do discurso prático ideal.”

12 Concorde-se com Enrique Dussel (1998, p. 214-215) quando diz que: “Trata-sede uma norma universal para ‘aplicar’ o conteúdo (com verdade prática ou como mediação para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético) do enunciado normativo. O mero critério de validade intersubjetivo formal é elevado a exigência de princípio moral de ‘aplicação.’”

próprias vítimas que se compreendem como sujeitos éticos.¹³ Exige, em consequência, o compromisso ético com a construção de novas bases de interação social, dotando-as de condições éticas de promoção da igualdade e da participação efetivas.

Uma certa compreensão de sujeito de direitos

Na esteira do que problematizamos no primeiro ponto, passamos a tecer considerações sobre uma certa compreensão do sujeito. O sujeito de direitos não é uma abstração formal. É uma construção relacional; é intersubjetividade que se constrói na presença do *outro* e tendo a *alteridade* como *presença*. A alteridade tem na diferença, na pluralidade, na participação, no reconhecimento seu conteúdo e sua forma. O compromisso com o mundo como contexto de relações é, portanto, marca fundamental da subjetividade que se faz, fazendo-se, com os outros, no mundo, com o mundo. Diferente das coisas, com as quais se pode ser indiferente, a relação entre sujeitos têm a diferença como marca constitutiva e que se traduz em diversidade e pluralidade, elementos que não adjetivam a relação, mas que se constituem em substantividade mobilizadora e formatadora do ser sujeito, do ser sujeito de direitos.

Os direitos, assim como o sujeito de direitos, não nascem desde fora da relação; nascem do âmago do ser com os outros. Nascem do chão duro das interações conflituosas que marcam a convivência. Mais do que para regular, servem para gerar possibilidades emancipatórias. Os *standards* e parâmetros consolidados em normativas legais, sejam elas nacionais ou internacionais, neste sentido, não esgotam o conteúdo e o processo de afirmação de direitos. São expressão das sínteses históricas possíveis dentro das correlações dadas em contextos territoriais e temporais. Assim que, o sujeito de que estamos falando não é somente o sujeito do Direito. Os sujeitos e os direitos são bem mais amplos do que o Direito. Mais do que isso, exigem refazer criticamente o próprio Direito. Isso não significa confundir os direitos e muito menos restringi-los ao âmbito da vida moral como forma de escapar do estreito espaço normativo do Direito, levando-

13 Seguindo Dussel (1998), trata-se de produzir transformações da situação, nos mais diversos aspectos da vida. Seguindo Apel (1990), parece que a realização fica restrita a necessária preservação das condições reais (da comunidade real) como evolução num longo processo aproximativo.

os para outro espaço, ainda normativo, o moral. Trata-se de compreender que, acima das regulações normativas de qualquer tipo estão as condições de qualquer regulação; está a razão de haver regulação: os sujeitos livres e autônomos, base da noção de emancipação.

A emancipação de que falamos é construída menos como obra de um sujeito puro, que se entende maior, por sua própria, genuína, genial e exclusiva capacidade de ser mais; por sua idiosincrasia e sobre-potência individual, como quiseram nos fazer crer iluminismos de diversos matizes. Ser livre e autônomo, dessa forma, é muito mais do que respeitar a “cerca” da liberdade dos outros – no sentido de que “minha liberdade vai até onde inicia a do outro” –, reduzindo a liberdade a uma espécie de propriedade privada e privatista. Trata-se de compreender a liberdade e a autonomia como processo de constituir-se com os outros, desde os outros, para si e para os outros. A liberdade, dessa forma, é construção substantiva da subjetividade aberta e relacional. Não se confunde, restritivamente, com a acumulação de coisas ou sua fruição consumista. A liberdade e a autonomia se constituem na relação, na presença e na fruição gratuita do estar com, do encontro com, todos e para todos.

Sujeitos estão inseridos em processos diversos e complexos; estão inseridas em uma cultura – no sentido geral de forma de vida – que pode ser facilitadora (ou impedidora) da afirmação da subjetividade. Ou seja, sujeitos estão no tempo e no território – e nas disputas (divergências e convergências) que fazem neles como caminhos de afirmação de identidades e de reconhecimentos.

A compreensão indicada remete à percepção de que a construção dos sujeitos dá-se na tensão entre liberdade e igualdade. A primeira afirma-se como possibilidade de não haver apenas uma única opção, quando são possíveis opções diferentes e diferentes opções, o que demanda que as respostas sejam universais, mas ajustadas às diferenças. A segunda afirma-se como possibilidade de não haver diferenças, limitando a possibilidade de opções e condicionando as opções à possibilidade de garantir a todos e a cada um o que precisa para ser, o que demanda que as respostas sejam justas. As alternativas aparentemente excludentes, se retro-alimentam quando clivadas pela diversidade e pela pluralidade – e pela ausência de indiferença. Isto porque abrem à possibilidade de considerar como legítimas apenas as diferentes opções e as opções diferentes quando justas, por um

lado; e de ter como legítimas aquelas condicionalidades que não suprimem as diversidades, por outro. Ou seja, a tensão é aberta e não se resolve no cálculo das necessidades e muito menos no cálculo dos interesses. Tanto necessidades quanto interesses permanecem em tensão produtiva.

Avançando na reflexão, note-se que, em termos esquemáticos, a cultura se configura em institucionalidades sócio-históricas (estruturas, processos e relações) e também em singularidades subjetivas (agentes). Ou seja, traduz-se em processos coletivos e exteriores instituídos e também em atitudes e posturas. Dessa forma, resulta que a configuração do sujeito de direitos exige repensar as institucionalidades disponíveis e também ser uma crítica profunda aos subjetivismos individualistas e *solipsistas*. As primeiras, por serem, em geral, privatistas, burocratizadas e voltadas para satisfazer interesses nem sempre universalizáveis; os segundos, por reduzirem os sujeitos a indivíduos auto-suficientes (como se isto fosse sinônimo de autonomia).

Daí que, um novo sentido de sujeito de direitos humanos implica apontar para a perspectiva de uma *nova institucionalidade (pública)* e de uma *nova subjetividade*, conjugadas, abertas, dialógicas e participativas, com espaço para a diversidade solidária. Advoga uma transformação profunda dos espaços (públicos e privatizados), de tal forma a ir muito além de uma compreensão de institucionalidade configurada unicamente no Estado como público e abrindo-se para a hipótese de uma esfera pública (que ultrapasse o estritamente estatal, mas que não dissolve o estatal; o reconfigura). Advoga também transformações da subjetividade na perspectiva da intersubjetividade solidária, de sujeitos que se afirmam na reciprocidade do reconhecimento de que o distinto está vocacionado ao encontro na justiça e não ao afastamento, à indiferença, à destruição e à subordinação.

Com base nestas noções iniciais, passamos à explicitação de uma proposta de nova subjetividade dos direitos humanos aberta à atuação integral e inserida na complexidade da cultura dos direitos. Uma subjetividade capaz de atender às propostas e às questões apontadas haverá de ser contrária a todas as formas de unidimensionalização e de abrir portas para a construção de agentes pluridimensionais. Neste sentido, entende-se que ao menos os seguintes aspectos são essenciais para que a subjetividade seja aberta. Observe-se que a ordem de apresentação não necessariamente

significa ordem de importância, até porque, pode-se conjugar os aspectos informados das mais diversas formas.

Singularidade do Sujeito: cada sujeito é singular em sua trajetória pessoal, em sua posição e em sua corporeidade. A singularidade faz de cada pessoa um ser único, cuja permanência histórica não pode ser interrompida pelos outros (sujeitos). É na singularidade do sujeito que são produzidas as vítimas (e também os defensores de direitos), aqueles/as cujos direitos efetivamente deixaram de ser realizados ou cujas condições para sua realização foram inviabilizadas (e aquelas que lutam, resistem, contra tudo isso). A luta permanente para que cesse o arbítrio do mais forte e que os fracos possam *herdar a terra* – com a devida licença poética – é a luta pelo direito à existência, pelo direito à integridade do corpo, à intimidade, a expressar-se, a ser humano, pura e simplesmente. Existir como corpo íntegro, como pessoa, concreta e inconfundível é a demanda básica que se traduz em cada um e nunca pode ser reduzida ao grupo, ao segmento ou ao gênero humano. Isso não significa advogar a idiosincrasia do indivíduo sobre os demais aspectos. Trata-se de reconhecer que a individualidade (não o individualismo) é constitutiva e completa os demais aspectos. Neste sentido, é na singularidade do sujeito de direitos humanos que se radicam, por um lado, a exigência de não intervenção (deixar ser) e, por outro, de intervenção (ajudar a ser, a voltar a ser) em vista da *reparação* das violações como *justicialidade*, ou seja, como busca de restituição de direitos violados ou de compensação pelos direitos irrealizados. As atitudes – que são muito mais do que meros sentimentos morais – exigidas pela singularidade do sujeito conjugam a indignação, a intransigência, a solidariedade e o amor.

Particularidade do Sujeito: cada sujeito está inserido numa situação concreta, histórica, e carrega concepções e vivências que o caracterizam de forma particular. O sujeito constrói e se constrói como identidade cultural, social, política, econômica. Para tal, toma em conta aspectos étnico-raciais, sexuais e de gênero, geracionais, territoriais, religiosas, entre outros. A identidade se constrói e é construída como caminho de afirmação em contextos múltiplos e multifacetados – mesmo que em sociedades administradas facilmente estes contextos sejam tensionados a se diluírem na massificação. Considerando a situação concreta em que cada sujeito se encontra como particularidade, emerge a exigência da pluralidade em diversas direções e sentidos. A particularidade aponta para necessidades

distintas e para mediações diversas de satisfação. Dessa forma, abre-se lugar para o direito à identidade (e à diferença) e para o direito de subsistência. As demandas dos grupos e segmentos sociais clivam a singularidade e também a universalidade com a perspectiva da proteção (específica) e do enfrentamento das práticas de exclusão que se traduzem em potenciais de violação dos direitos. Na particularidade do sujeito se radica a exigência de *proteção* dos direitos humanos como *exigibilidade* dos direitos, considerando os arranjos e as correlações históricas disponíveis e possíveis, visto que nelas emergem as lutas dos segmentos sociais específicos (mulheres, GLBT, negros, indígenas, pessoas com deficiência, idosos, crianças e adolescentes, jovens, entre outros), em geral vulnerabilizados e vitimados socialmente. A particularidade do sujeito apresenta como exigências de atitude (compreensão e prática) a paciência, a tolerância, o respeito e o diálogo.

Universalidade do Sujeito: cada sujeito é expressão da dignidade humana e síntese demandante dos direitos humanos com amplitude máxima, em plenitude (mesmo considerando o elemento nuclear da carência como característica estrutural do sujeito humano). O sujeito de direitos é universal na medida em que se reconhece *como* e reconhece *a* humanidade que se constrói historicamente alimentando a e alimentando-se da utopia. Neste sentido, a garantia dos direitos é processo de realização integral, plural e multidimensional; muito mais do que mera satisfação das carências. As carências e necessidades básicas precisam ser satisfeitas, mas também sempre em perspectiva universal e aberta, como desenvolvimento de potencialidades. Na universalidade do sujeito se radica a exigência de *promoção* dos direitos humanos como *realização* de todos os direitos de todos os seres humanos inseridos no ambiente natural e cultural, traduzindo-se, em termos imediatos, no processo de efetivação do direito ao desenvolvimento humano. A universalidade do sujeito de direitos humanos exige atitudes de co-responsabilidade, compromisso, cooperação e cuidado.

A proposta de pluridimensionalidade do sujeito de direitos humanos pretende dar concretude à noção de subjetividade ao tempo em que indica os caminhos de sua efetivação como exigência institucional. Não é supérfluo frisar que, como já dissemos, mesmo que se possa fazer opções ou hierarquizar os aspectos apontados, sobretudo, quando se tem

em vista enfrentar as urgências históricas, somente uma atuação integral e capaz de conjugá-las pode ser constitutiva de caminhos sustentáveis para sua efetivação. A construção de uma nova cultura dos direitos humanos exige, assim, ocupar-se da promoção e da proteção dos direitos humanos e da reparação de todas as formas de violação. Isto significa trabalhar em vista de realizar no cotidiano as condições para que a dignidade humana seja efetiva. Realizar progressivamente, sem admitir retrocessos e a partir desta base, as conformações e os arranjos pessoais, sociais, políticos, culturais e institucionais que oportunizem a realização dos direitos humanos é o desafio básico daqueles/as que querem que haja espaço e tempo oportunos para a afirmação do humano como sujeito de direitos.

Educação e sujeito de direitos

Feita a apresentação do esboço da noção de sujeito de direitos, passamos a traçar aspectos da compreensão da subjetividade na educação em direitos humanos. Não é demais lembrar que a educação é, a um só tempo, um direito humano e também uma mediação histórica, institucional e subjetiva, para a efetivação do conjunto dos direitos humanos. Observada à luz dos direitos humanos, a educação resulta complexa. Para dar conta desta complexidade seria necessário apresentar as diversas posições e controvérsias do debate. Todavia, não temos condições de fazer este exercício aqui, em razão do objeto da reflexão no qual focamos nossa análise – que a lembrança sirva como “grilo crítico”.

A educação própria e apropriada à construção de sujeitos pluridimensionais de direitos humanos tem como exigência básica a humanização do humano inserido no ambiente natural e cultural, traduzindo para o processo educativo os conteúdos-chaves da compreensão de subjetividade antes expostos. Processos educativos desse tipo compreendem que a inteligência, o conhecimento e o saber não são dádivas ou acasos da sorte; e que além de competências, a educação há que promover a construção de atitudes e posturas de vida – tem exigência ética. Neste sentido, os processos educativos estão inseridos no amplo espectro da interação humana e se desdobram em aprendizagens e vivências diversas. A educação em direitos humanos, construída na base de uma compreensão pluridimensional do sujeito de direitos, promove os

espaços de aprendizagem como exercício de reflexão e ação críticas. Elas exigem acesso ao saber acumulado historicamente pela humanidade e sua reconstrução a partir das vivências, gerando a possibilidade de configurar escolhas, a implementação de processos e o desenvolvimento de atitudes coerentes e comprometidas. Assim que, a educação em direitos humanos põe a necessidade de uma nova pedagogia. Em linhas gerais, esta nova pedagogia constitui-se como: a) construção da participação, visto que os processos educativos se dão na presença da alteridade e remetem para a intervenção e a incidência relacionais em graus diversos de complexidade (grupo, movimento, sociedade, Estado, comunidade internacional), o que exige a construção de posturas e posições plurais capazes de escapar tanto da massificação quanto dos esquematismos privatistas e individualistas; b) compreensão dos dissensos e dos conflitos, inerentes à convivência humana, e a construção de mediações adequadas à sua resolução mediante a implementação de acordos, alianças e parcerias – não para suprimi-los ou escamoteá-los, mas para que não redundem em violência; c) abertura para o mundo como compromisso concreto com os contextos nos quais se dão os processos educativos, desenvolvendo a sensibilidade e a capacidade de leitura da realidade e a conseqüente inserção responsável – os rumores do mundo não serão encarados como ruídos estridentes que dão vazão à indiferença; antes, serão desafios a novas práticas –, o que significa dizer que a educação em direitos humanos forma sujeitos cooperativos com a efetivação de condições históricas para realizar amplamente todos os direitos humanos de todas as pessoas e resistentes (intransigentes) a todas as formas e meios que insistem em inviabilizá-los e violá-los.

Educação em direitos humanos é essencialmente interação – sem com isso querer identificar-lhe uma essência metafísica. É intervalo pleno (não vazio) entre os sujeitos. Isto significa que os processos educativos se dão na relação, na presença, de alteridades distintas que não somente se encontram casualmente por motivos protocolares, mas que se abrem (ou se fecham) para a construção pessoal de uns e de outros dos implicados e envolvidos no processo. No intervalo pleno do processo educativo comparecem sujeitos diversos: o/a educador/a, o/a educando/a, sujeitos imediatos da relação, e outros sujeitos – os humanos em geral, as vítimas de violação, os promotores e defensores da promoção dos direitos – presentes pela mediação do processo. Ou seja, a educação em direitos humanos

não é a construção de um discurso externo ou a apreensão de mais um conteúdo estanque no repertório dos muitos que estão disponíveis ou são disponibilizados. A educação em direitos humanos, ou toma os sujeitos implicados no processo desde dentro e os põe dentro das dinâmicas que abre, ou resta inviabilizada por não atingir sua finalidade básica, que é exatamente a de abrir-se para os sujeitos pluridimensionais que estão em interação. Um exemplo talvez ajude a ilustrar: um estudo sobre violência contra a mulher não é apenas a identificação de uma situação estatística ou cientificamente descrita e catalogada; faz da mulher concreta, aquela que é vítima da violência, um sujeito presente no intervalo da relação educativa – não é apenas um sujeito abstrato ou objeto de estudo.

É certamente muito difícil para os ranços emburrecidos, para as práticas enrijecidas e para as compreensões carcomidas pelo preconceito e pela estreiteza entender o que estamos falando. Da mesma forma, resulta quase impossível tratar a educação em direitos humanos com a radicalidade que lhe é própria em escolas burocratizadas, em sistemas educacionais mais preocupados com produtos do que com processos, enfim, em instituições fechadas ao novo (mesmo que facilmente abertas à inovação fácil dos experimentalismos pedagógicos). Daí que, a educação em direitos humanos, considerando a compreensão de subjetividade que desenhamos, remete, também ela, à necessidade de uma nova institucionalidade educacional e a uma nova subjetividade educativa.

Para o que estamos dizendo não bastam heróis, muito menos bons exemplos – por mais que uns e outros ajudem ao menos a satisfazer a miopia dos que somente acreditam vendo e dos que compreendem o sentido como resultado absoluto e exclusivo da referência. São necessários processos complexos e abrangentes. Daí que, propor-se a pensar e a fazer educação em direitos humanos é muito mais do que dar vazão para uma coleção de boas intenções e a mobilização de boas vontades – por mais que sejam necessárias. Exige encetar a novidade como compromisso ético, social e político capaz de se traduzir em práticas alterativas e transformadoras que se consolidem tanto em normas exteriores e institucionais, quanto em convencimento e vivência. Isto não significa que a educação em direitos humanos, por si, seja capaz de promover todas as necessárias transformações na cultura; significa apenas que, sem que seja transformadora, perderá seu sentido e pode perfeitamente ser dispensada.

O tempo no qual estamos vivendo certamente não é o das certezas; mas também não é o da completa incerteza, que dá vazão ao cinismo do “não tem saída” ou do “qualquer saída diferente da atual nunca será melhor do que ela”. O tempo que vivemos é o tempo da construção de opções – para não sucumbir à idéia de que há uma só opção, o que é sinônimo de sua inexistência. Ora, se já não há certezas (absolutas), resta ao menos a certeza de que a incerteza é exatamente a abertura para várias possibilidades. É, portanto, um tempo pródigo e adequado para abrir caminhos. Este é o espírito que animou o itinerário que percorremos neste ensaio, que nada mais é do que uma tentativa, um dizer, de novo, “caminhante, o caminho se faz ao caminhar”...

Referências

APEL, Karl-Otto. **Estudios de Moral Moderna**. Trad. Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994. [Transformación de la filosofía. Trad. Adela Cortina et al. Madrid: Taurus, 1985. 2 tomos; Transformação da Filosofia. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000, 2 volumes].

_____. **Discurso, Veritá, Responsabilitá**. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas. Trad. Virginio Marzocchi. Napoli: Guerini, 1997. [Com Habermas, Contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia. Trad. Cláudio Moltz. Rev. Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004].

_____. **Estudios Éticos**. Trad. Carlos de Santiago. Barcelona: Alfa, 1986. [de modo especial os textos: Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia; e És posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?].

_____. **Una ética de la responsabilidad en la era de la ciência**. Trad. M. Caimi; D. Leserre. Buenos Aires: Almagesto, 1990.

APEL, Karl-Otto; DUSSEL, Enrique D. **Ética del Discurso y Ética de la Liberación**. Trad. Yolanda Angulo Parra et al. Madrid: Trotta, 2005.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M.M. **As encruzilhadas do humanismo**: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006.

BIELEFELD, Heiner. **Filosofia dos Direitos Humanos**. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

CARBONARI, Paulo César. **Ética da Responsabilidade Solidária**. Passo Fundo: IFIBE, 2002.

_____. Ética, violência e memória das vítimas: um olhar à luz dos direitos humanos. **Revista Filosofazer**. Passo Fundo, IFIBE, ano 15, n. 29, jul-dez, p. 75-89, 2006a.

_____. Karl-Otto Apel: ética e direitos humanos. In: _____. (Org.). **Sentido Filosófico dos Direitos Humanos**: leituras do pensamento contemporâneo. Passo Fundo: IFIBE, 2006b, p. 37-59.

CORTINA, Adela. **Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidária**. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1995.

DUSSEL, Enrique D. **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión**. Madrid: Trotta, 1998. [Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. Trad. Jaime A. Clasen et al. Petrópolis: Vozes, 2000].

DUSSEL, Enrique. Derechos humanos y ética de la liberación. In: _____. **Hacia una Filosofía Política Crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p.145-157.

HERRERA FLORES, Joaquín (Org.). **El Vuelo del Anteo**: derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

HINKELAMMERT, Franz J. **El Sujeto y la Ley**. Heredia, Costa Rica: Euna, 2003.

KERSTING, Wolfgang. **Universalismo e Direitos Humanos**. Trad. Peter Neumann et al. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Gramática do Tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como Fundamento**: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.