

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E POLÍTICAS
PÚBLICAS**

DANIELLE CHRISTIANNE DA ROCHA

A RACIONALIDADE NA LINGUAGEM DOS DIREITOS HUMANOS

CURITIBA

2019

DANIELLE CHRISTIANNE DA ROCHA

A RACIONALIDADE NA LINGUAGEM DOS DIREITOS HUMANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas. Área de concentração: Direitos Humanos, Ética e Políticas Públicas da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos e Políticas Públicas.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mirian Célia Castellain Guebert

CURITIBA

2019

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

Rocha, Danielle Christianne da

R672r A racionalidade na linguagem dos direitos humanos / Danielle Christianne
2019 da Rocha ; orientadora: Mirian Célia Castellain Guebert. – 2019.
89 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2019
Bibliografia: f. 86-89

1. Direitos humanos. 2. Política pública. 3. Racionalidade. 4. Linguagem e
línguas. I. Guebert, Mirian Célia Castellain. II. Pontifícia Universidade Católica
do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas
Públicas. III. Título.

CDD 20. ed. –

323.4



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS
HUMANOS E POLÍTICAS PÚBLICAS

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 047
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Danielle Christianne da Rocha

Aos Dezoito de novembro de dois mil e dezenove, reuniu-se na Sala de Defesa - Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos docentes: Prof.^a Dr.^a Mirian Célia Castellain Guebert, Prof. Dr. Rodrigo Alvarenga e Prof. Dr. Mário Luiz Ramidoff, para examinar a dissertação da candidata, **Danielle Christianne da Rocha** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas - Mestrado, Turma 2018, Área de concentração: Direitos Humanos, Ética e Políticas Públicas - Linha de pesquisa: Políticas Públicas e Educação e Direitos Humanos . A mestranda apresentou a dissertação intitulada: A RACIONALIDADE NA LINGUAGEM DOS DIREITOS HUMANOS . A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi Aprovada pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 18 h 30 min. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Observações:

Adequar os aspectos recomendados pela banca no que se refere ao aporte teórico.

Prof.^a Dr.^a Mirian Célia Castellain Guebert
Presidente/Orientador

Prof. Dr. Rodrigo Alvarenga
Convidado Interno

Prof. Dr. Mário Luiz Ramidoff
Convidada Externa

Prof.^a Dr.^a Maria Cecília Barreto Amorim Pilla
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Políticas Públicas
PPGDH/PUCPR

À Ana, por não deixar me dividir,
permitindo-me por inteira ao estudo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Mirian, pela liberdade do pensar e ao irmão Antonio Grimm pelo despertar da linguagem poética.

Aos meus pais, pelas vidas dedicadas à educação e ao enfrentamento sem medo de todas as agruras que os fizeram perecer e que me ensinaram a reconhecer o significado da vida, da luta e da dignidade. Ser filha foi o mais belo presente de Deus.

“Tudo o que tem no mundo tem direito de
ser e de existir”

RESUMO

O presente estudo busca propor indicadores para subsidiar a educação em direitos humanos, a partir de uma visão crítica da racionalidade preponderante na pós modernidade. Identificados os significados predominantes que atuam na defesa da manutenção do padrão vigente, torna-se possível perceber se há contaminação dos direitos humanos em face dos valores hierarquizados pela racionalidade. A exposição é realizada de forma interdisciplinar, adotando-se o método crítico-reflexivo para integração dos conhecimentos, diante da complexidade e da subjetividade do tema proposto. O eixo transversal caminha pela perspectiva da racionalidade no ambiente pós-moderno, sua influência na estrutura social e psíquica do indivíduo, bem como seu enraizamento na compreensão da dignidade e na violência, utilizados para demonstrar a dimensão de sua interferência na coexistência humana. A partir deste cenário, elegeu-se a linguagem como momento nuclear para identificação dos significados e signos preponderantes na racionalidade uniformizante, considerando seu protagonismo e precedência sobre o pensamento, o sentimento e a conduta dos sujeitos. Assim, relacionamos a linguagem como pressuposto hermenêutico, reputando-a como mediadora entre a cultura e a conscientização do indivíduo, por intermédio da educação, tema explorado com supedâneo nas lições de Vygotsky sobre linguagem e pensamento. Para que o discurso transformativo alcançasse a especificidade dos direitos humanos, entendeu-se imprescindível a exposição crítica do tema a partir da concepção de direitos humanos como produtos culturais, tratada por Herrera Flores e a pretensão de universalidade. Ao final do estudo, com apoio nas propostas de ensino-aprendizagem de Paulo Freire apresenta-se uma linguagem de resistência, capaz de, pela percepção e conscientização, alterar os fundamentos da racionalidade padronizante, estabelecendo-se proposições reflexivas para a educação em direitos humanos.

Palavras-chave: Educação. Direitos humanos. Linguagem. Racionalidade

ABSTRACT

The present study seeks to propose indicators to support human rights education, from a critical view of the preponderant rationality in postmodernity. Once the predominant meanings that defend the maintenance of the current standard are identified, it becomes possible to see if there is contamination of human rights in the face of values hierarchized by rationality. The exhibition is held in an interdisciplinary manner, adopting the critical-reflexive method for integrating knowledge, given the complexity and subjectivity of the proposed theme. The cross-sectional axis goes through the perspective of rationality in the postmodern environment, its influence on the social and psychic structure of the individual, as well as its rooted understanding of human dignity and violence, used to demonstrate the extent of its interference in human coexistence. From this scenario, language was chosen as the nuclear moment to identify the meanings and the predominant signs in the uniforming rationality, considering its protagonism and precedence over the thinking, feeling and conduct of the subjects. Thus, we relate language as a hermeneutic assumption, establishing it as a mediator between culture and the awareness of the individual through education, a theme explored with hindrance in Vygotsky's lessons on language and thought. For the transformative discourse to reach the specificity of human rights, it was essential to critically expose the theme from the conception of human rights as cultural products, treated by Herrera Flores and the claim of universality. At the end of the study, supported by Paulo Freire's teaching-learning proposals, a language of resistance is presented, capable of, through perception and awareness, altering the foundations of standardizing rationality, establishing reflective propositions for human rights education.

Keywords: Education. Humans rights. Language.Rationality

RESUME

La présente étude cherche à proposer des indicateurs pour soutenir l'éducation aux droits de l'homme, d'un point de vue critique de la rationalité prépondérante de la postmodernité. Une fois les significations prédominantes qui défendent le maintien de la norme actuelle identifiées, il devient possible de voir s'il y a contamination des droits de l'homme face à des valeurs hiérarchisées par la rationalité. L'exposition se déroule de manière interdisciplinaire, adoptant la méthode critique-réflexive d'intégration des connaissances, compte tenu de la complexité et de la subjectivité du thème proposé. L'axe transversal passe par la perspective de la rationalité dans l'environnement postmoderne, son influence sur la structure sociale et psychique de l'individu, ainsi que sa compréhension enracinée de la dignité humaine et de la violence, utilisées pour démontrer l'étendue de son ingérence dans la coexistence humaine. À partir de ce scénario, le langage a été choisi comme moment nucléaire pour identifier les significations et les signes prédominants de la rationalité uniformisante, compte tenu de son protagonisme et de sa présence sur la pensée, le sentiment et la conduite des sujets. Ainsi, nous rapportons le langage comme une hypothèse herméneutique, en l'établissant comme un médiateur entre la culture et la conscience de l'individu à travers l'éducation, un thème exploré avec entrave dans les leçons de Vygotsky sur le langage et la pensée. Pour que le discours transformateur atteigne la spécificité des droits de l'homme, il était essentiel d'exposer de manière critique le thème de la conception des droits de l'homme en tant que produits culturels, traités par Herrera Flores et la revendication de l'universalité. À la fin de l'étude, soutenue par les propositions d'enseignement-apprentissage de Paulo Freire, un langage de résistance est présenté, capable, par la perception et la sensibilisation, de modifier les fondements de la normalisation de la rationalité, d'établir des propositions réflexives pour l'éducation aux droits de l'homme.

Mots clés: Education. Droits humains. Langage. Racionalité.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

n.	número
ONU	Organização das Nações Unidas
p.	página
séc.	século
Trad.	Tradução
v.	volume

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	1
2	RACIONALIDADE NA PÓS MODERNIDADE	16
2.1	RACIONALIDADE	25
2.2	LINGUAGEM	29
2.3	DIREITOS HUMANOS E UNIVERSALIDADE	34
3	RACIONALIDADE E A DIGNIDADE HUMANA	45
3.1	RACIONALIDADE SOB O ENFOQUE DA VIOLÊNCIA	48
3.2	A INFLUÊNCIA DA RACIONALIDADE NA ESTRUTURA PSÍQUICA DO INDIVÍDUO	55
4	LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO	59
4.1	PROPOSTAS PARA SUBDISIAR A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS	66
4.1.1	IMPORTÂNCIA DA LINGUAGEM	66
4.1.2	PERCEPÇÃO E CONSCIENTIZAÇÃO	69
4.1.3	ESTÍMULO DA PERCEPÇÃO ATRAVÉS DA LINGUAGEM IDEOGRÁFICA	75
5	CONSIDERAÇÕES	79
6	REFERÊNCIAS	86

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação está vinculada ao Programa de Direitos Humanos e Políticas Públicas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná na área de concentração denominada Direitos Humanos, Ética e Políticas Públicas. Insere-se linha de pesquisa Políticas Públicas e Educação em Direitos Humanos que adota o método interdisciplinar, conjugando os saberes para apontar caminhos à efetividade dos direitos humanos através dos processos educacionais.

Na atualidade, o desafio para se adotar uma neolinguagem de direitos humanos perpassa pela percepção da racionalidade que opera nas estruturas sociais, educacionais, políticas, econômicas, culturais e religiosas e que induzem a uma padronização do pensamento e do comportamento dos indivíduos, direcionando-os para consecução e proteção dos fins por ela instituídos.

Para tanto, buscou-se neste trabalho identificar, inicialmente, a essencialidade de uma racionalidade a partir do discurso sobre o Outro, isto é, os elementos que determinam a vulnerabilidade do “ser” e seus desdobramentos na vida em sociedade.

A identificação inicia-se pelo período pós-moderno e possibilita apontar como se constitui e se expressa a racionalidade pela linguagem e os significados predominantes que atuam na defesa da manutenção do padrão vigente, sob os quais emoldurou-se a visão de mundo e a primazia de valores.

A partir desta observação, possibilita-se conceber uma avaliação crítica em torno da linguagem que assegura a predominância de uma racionalidade e verificar se há contaminação nos direitos humanos.

O estudo predispõe-se a indagar se a vulnerabilidade conduz as pessoas a buscarem o uso da linguagem da violência como forma de proteção e como a educação pode se configurar em um instrumento de transformação a partir de sua linguagem.

A realidade que fulmina a dignidade humana e a dignidade da natureza precisa ser percebida e concebida sob uma perspectiva de linguagem, capaz de refletir sobre os fundamentos dogmáticos que mantém a racionalidade que domina os campos das ciências e que não permitem mudar o cenário social.

Isto significa que não adianta somente conceber o problema a partir de seus desdobramentos (fome, miséria, desigualdade, preconceito, intolerância), onde o

pano de fundo ou cenário permaneça intocável e seus atores apenas repliquem o texto já formatado (o qual alimenta e reproduz a linguagem que assegura os valores da racionalidade).

Esta força de preservação perpassa as concepções de direitos humanos, maculadas por fundamentos que os tornam simbióticos ao pensamento tentacular, entre estes, a pretensão de universalismo.

O estudo considera os direitos humanos como um instrumento de aproximação do sujeito concreto, dos cenários particulares e singulares que acontecem no relacionamento entre os indivíduos.

Portanto, a questão que emerge para efetivar esta dissertação é: a linguagem dos direitos humanos expressa uma racionalidade?

Ao defender-se que a ruptura da racionalidade uniformizante se faz por uma perspectiva de linguagem, construída também por processos culturais, o objetivo deste estudo é perceber quais são seus fundamentos e como uma linguagem fortalece a potência do indivíduo em emancipar o pensar para alterar a racionalidade dominante e seu comportamento modal.

De outra parte, os objetivos específicos são:

- a) Conceituar racionalidade, linguagem e direitos humanos;
- b) Identificar os elementos que compõem a racionalidade, em uma perspectiva temporal e cultural;
- c) Apontar a significação e a função da linguagem e da comunicação;
- d) Refletir sobre a linguagem dos direitos humanos e a alteração da racionalidade como elemento histórico-cultural para transformação discursiva dos direitos humanos;

O trabalho está organizado em quatro capítulos:

O primeiro capítulo ocupa-se em discorrer sobre os conceitos de racionalidade, linguagem e direitos humanos, a partir da contextualização histórica do período moderno/pós-moderno, sob a luz da perspectiva antropocêntrica, pela qual se identificam os elementos essenciais da linguagem e do pensamento que conduzem a coexistência humana.

No segundo capítulo, abordamos a racionalidade sob a perspectiva da dignidade humana e da violência, importantes para compreensão do enraizamento do pensamento e linguagem na pós-modernidade.

No terceiro capítulo, relacionamos linguagem e cultura, com ênfase na função do significado, da comunicação e da linguagem para emancipar o pensar, com vistas à alteração da racionalidade dominante.

No quarto capítulo, considerando os conteúdos precedentes (racionalidade, linguagem e direitos humanos), estabelecem-se alicerces referenciais para a educação em direitos humanos, expressando um exemplo de aplicação das propostas sugeridos, através da linguagem ideográfica.

Ao final, nas derradeiras considerações, busca-se correlacionar os objetivos específicos buscados no presente estudo.

Todos os autores selecionados contemplam em seus posicionamentos teórico-críticos uma visão interdisciplinar, calcadas na Antropologia, na Sociologia, na Filosofia, no Direito e na Psicologia. É assim pois, quando se trata de relatar a vida humana, histórica e cotidianamente, é imprescindível que se estabeleça um eixo transversal entre os conhecimentos.

A metodologia utilizada é qualitativa, buscando a articulação de conhecimentos para compreender-se a conexão entre a racionalidade predominante e sua influência nas instituições e relações sociais, a linguagem e sua significação nos direitos humanos.

O estudo partiu de uma análise de conceitos, definições e descrições auferidas nas obras dos autores escolhidos sobre racionalidade, linguagem, educação e direitos humanos, além de outros temas correlacionados, reputados necessários para a reflexão e crítica sobre o objeto estudado.

Para examinar-se como os direitos humanos se apresentam diante da racionalidade, utilizou-se da abordagem crítica-reflexiva. A partir do tema de referência (racionalidade nos direitos humanos), vieram à luz outros conteúdos que, inter-relacionados, aperfeiçoaram o estudo e sua proposta (linguagem e educação em direitos humanos).

No presente estudo, outrossim, não há resultado definitivo; pretende-se a percepção de possibilidades.

Tendo em vista o objetivo deste trabalho, a escolha dos referenciais (Flores, Han, Vygotsky e Freire) levou em consideração autores que adotaram uma visão interdisciplinar e histórica, além de albergarem um posicionamento crítico que capacita o leitor à percepção, a conscientização e a conseqüente transformação do pensamento.

Para alçar-se a linguagem como um valor constitutivo do pensamento e do agir humano e não simplesmente um meio de explicação e descrição dos fenômenos no mundo, considerou-se a importância de identificar historicamente, - a partir das racionalidades que a compuseram (e a compõe) -, os princípios por ela sustentados, impregnados na cultura, nos preceitos morais (escritos ou não), nas instituições e nas relações humanas.

Para tanto, julgou-se necessário expor a racionalidade, permitindo o descortino dos fundamentos dos padrões instituídos que a estruturam e a sustentam e a pretensão à homogeneização e ao universalismo de suas verdades.

A narrativa estabeleceu-se através de uma reflexão crítica, à luz do princípio da dignidade humana, da violência simbólica como elemento que fortalece a manutenção das premissas da racionalidade e sua influência na estrutura psíquica do indivíduo, notadamente no que diz respeito às instâncias de controle interno e externo (indivíduo-sociedade) mediadas pelas instituições que detêm o monopólio do controle.

Sob este enfoque, torna-se possível analisar a importância da percepção da linguagem, que pode posicionar-se à serviço de uma racionalidade ou expor os próprios limites da percepção, permitindo expandi-la para além da realidade delimitada, para que constitua novos horizontes de significados.

Para tanto, construiu-se um diálogo entre a potência da linguagem e o processo educativo, compreendido como meio de ampliação da percepção e a consequente abertura do indivíduo para novas condições de possibilidade ou a conscientização de que adota e replica uma linguagem que compactua com as premissas da racionalidade predominante.

A partir do reconhecimento da importância da percepção e da conscientização dos significados da linguagem como formadores do pensamento e do desenvolvimento psíquico do indivíduo, examina-se como aquela se amolda aos direitos humanos, diante da sua pretensão de universalidade.

Tal objetivo é compreendido a partir da concepção de direitos humanos como produtos culturais, utilizada por Flores (2009) para elaborar uma teoria crítica de compreensão dos direitos humanos.

Circunstanciado o tema, o trabalho alberga proposições para a educação em direitos humanos, considerando-se a linguagem como potencializadora da percepção e conscientização da realidade, o que permite a concepção de outros

horizontes de possibilidade, para além da uniformidade preconizada pela racionalidade predominante.

Para concepção dos temas essenciais da dissertação, buscou-se em Gallardo (2014) e Flores (2009) a visão crítica necessária para fundamentarem-se as propostas voltadas à educação para direitos humanos, o ineditismo de Han (2017) para circunstar-se a racionalidade sob o enfoque da violência e a atualidade da teoria de linguagem e do pensamento de Vygotsky (1998) no desenvolvimento do comportamento humano. Em todos eles vislumbra-se o comprometimento com a complexidade da descrição dos atos e fatos humanos, a formação da consciência e a reverberação da racionalidade no momento histórico vivido.

Como caminho alternativo, buscou-se em Paulo Freire a linguagem de resistência, conscientizadora e humanista, em oposição ao sectarismo e a visão de conhecimento estático da realidade.

Para além de fundamentar-se na intersubjetividade, a linguagem, compreendida à luz da fenomenologia, aporta o significado da experiência da linguagem, isto é, a mediação entre a intenção e a palavra ensina os pensamentos e surpreende o ser falante na medida em que a reconhece como fonte de possibilidades.

Como a linguagem, a intersubjetividade e a racionalidade são objetos presentes neste estudo, a abordagem crítica-reflexiva coaduna-se com o enfoque histórico-cultural do tema e suas imbricações.

2 RACIONALIDADE NA PÓS-MODERNIDADE

É possível identificar em cada momento histórico a essencialidade dos elementos que integraram a linguagem do período e a consequente formação do pensamento e da racionalidade que ordenaram a vida dos sujeitos históricos em comunidade.

No presente estudo, desenvolve-se o tema a partir da perspectiva antropocêntrica, posterior ao período medieval (séc. XIII), cuja racionalidade era fulcrada no teocentrismo, pois expressava o horizonte teológico, sendo as ciências e a filosofia servas do conhecimento (*ancillae theologiae*).

Livre do controle da Teologia, nasce no séc. XVII (final da Idade Média), junto ao progresso da burguesia, a laicidade das ciências e da filosofia. Com a modernidade, nasce a perspectiva antropocêntrica.

Para Descartes, nominado como o principal pensador da época, a fundamentação do pensar é a consciência, o sujeito. O cogito cartesiano, que transpõe a certeza do objeto (matéria) para o sujeito, faz sua existência consistir em certeza. O conhecimento opera-se a partir desta dedução. A crença da superioridade do saber racional impregna todos os ramos da ciência moderna. O universo pode ser conhecido pela dedução de suas partes.

Com a nova classe burguesa emergente, o sistema feudal dava lugar ao capitalismo. A terra, antes de uso comunal, poderia ser apropriada, privatizada.

Deus não era mais o centro das indagações filosóficas, mas o homem e o mundo natural. Com o desarrefecimento da força repressora da Igreja Católica causado pelo cisma da Reforma de Calvino e Lutero, enfatizou-se a relação pessoal entre o indivíduo e Deus, sem a intervenção necessária da Igreja.

A liberdade passa a ser dirigida à todos os seres humanos e não mais nos espaços da cidade, tornando-se uma característica temporal, isto é, “ao cumprir uma função social, o ser humano passa a ser livre, e esse é o projeto do querer de cada um” (LHUMAN apud ZENNI; ANDREATTA FILHO, 2011, p. 18).

A liberdade, portanto, não se reconhece na vida pública, mas em função dos interesses particulares da pessoa.

Os indivíduos se sociabilizam pelo fruto do querer, assim como o Estado (contrato social) e o Direito, não sendo mais uma característica natural do ser. A burguesia reivindica o positivismo jurídico para garantir segurança e ordem. A lei

fortalece o projeto emancipatório da modernidade e as relações de trabalho, em contraposição ao servilismo medieval, se reproduzem pelo regime de igualdade formal e liberdade contratual (ZENNI; ANDREATTA FILHO, 2011).

A classe burguesa faz triunfar o capitalismo. O poder político dominante não poderia configurar um risco aos direitos e liberdades individuais. Desta feita, a propriedade privada, reconhecida como um instituto da natureza humana também não poderia estar submetida ao arbítrio soberano.

Assim, nas relações entre governantes e governados não haveria legitimidade de qualquer poder para reduzir ou suprimir liberdades e posses dos cidadãos.

O direito de propriedade privada era defendido pela classe burguesa como decorrente da liberdade individual. Assim,

a extraordinária concentração do poder econômico que o capitalismo desenvolveu em progressão geométrica após a Revolução Industrial, passou, dessa forma, a ser considerada um autêntico direito natural, protegido e reforçado pelo Estado, como meio de garantia contra o abuso de poder político (COMPARATO, 2006, p. 227).

O direito à apropriação privada faz nascer a pretensão de defesa da propriedade individual, que deve ser protegida pelo Estado, resguardando-a de qualquer abuso de poder.

O direito natural de propriedade é concebido por Locke a partir do princípio de liberdade de todos os homens, senhores e proprietários de si (*property of his own person*) e dos frutos de seu trabalho (*the labour of his body and the work of his hands*) e que permite ao homem acumular riquezas, sobre as quais deve ser reconhecida a propriedade, como um direito do homem, já no estado de natureza (VILLEY, 2007, p. 154-157).

Nasce, portanto, um dos fundamentos da desigualdade entre os homens, já que a apropriação e a demarcação de terras, por exemplo, poderia ser superior à capacidade de seu proprietário em cultivá-la.

Nas palavras de Comparato, “uma vez estabelecida a igualdade formal de todos perante a lei, a antiga separação estamental foi substituída pela desigualdade patrimonial, em muitos sentidos, mais opressiva do que aquela” (2006, p. 226).

A liberdade, portanto, produziu uma mudança radical na sociedade moderna, ao instituir-se sobre desigualdades, apesar da igualdade formal e jurídica

(estabelecidas por convenções e pelo direito) que não elimina as diferenças reconhecidas como naturais entre os indivíduos.

Na modernidade, portanto, a racionalidade se empenha em demonstrar que o direito de cada indivíduo é o de seguir sua consciência, um atributo do homem, sendo a razão e a liberdade individual as molas propulsoras do pensamento e da organização político-econômica.

Nesta perspectiva histórica da modernidade, Marx também desenvolve sua filosofia no sujeito, na realidade concreta, denominando-a de “humanismo real”. Para ele, “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas é seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p.49).

As condições sociais, econômicas e políticas preexistentes são herdadas pelo indivíduo, que faz suas escolhas de acordo com as possibilidades predeterminadas pela racionalidade na qual está inserido.

Para Comparato (2006, p. 334), Marx entendia que ser escravo ou cidadão decorreria das relações sociais. Os indivíduos não são escravos ou senhores, mas se tornam na e pela sociedade.

Na modernidade, sob a perspectiva da consciência que o homem tem de si (*cogito, ergo sum*), a pretensão da Revolução Francesa (1789-1799) de universalizar os valores da liberdade, igualdade e fraternidade (decorrentes da natureza da dignidade da pessoa humana e a cooptação destes valores em proveito próprio de um indivíduo, classe ou povo) moldaram a racionalidade predominante.

Igualdade e liberdade eram conquistas da liberdade **individual** de natureza econômica e não da liberdade do povo em exercer o poder político (COMPARATO, 2006).

A racionalidade nacionalista e capitalista, ao cooptar estes valores para si, impregnou o Direito, - que se positivou em torno de leis protetivas e garantidoras de seus fundamentos (propriedade privada, liberdade econômica e estratificação social) -, e limitou o conceito de dignidade unicamente aos povos, sociedades e indivíduos incluídos no projeto ocidental de poder político, econômico e cultural hegemônico.

A ruptura do mundo das tradições, a hipervalorização dos dogmas religiosos fez florescer no indivíduo a atração pelo caminho da razão, construído pelo progresso tecnológico, pela pretensão de liberdade e igualdade para todos, uma promessa de renovação da ordem social. No entanto, mesmo com a positivação dos direitos humanos nos Estados, a adoção de tratados multilaterais, a criação de

organismos transnacionais para promoção e proteção daqueles, a realidade mundial mostra que as expectativas não se cumpriram.

Justiça, igualdade e liberdade permanecem como reivindicações; a felicidade está condicionada à ideologia capitalista, o progresso tecnológico serve majoritariamente ao modelo econômico. Fala-se, desde o fim da Segunda Guerra Mundial em pós-modernidade ou hipermodernidade.

Importa esclarecer desde já que, neste trabalho, compreende-se que não há ruptura que permita saltar-se da modernidade para a pós-modernidade, mas estabelece-se esta última como um período de reavaliação e de crítica, como faz Bauman ao identificar a marca registrada da modernidade, qual seja, o excesso de ordem, a escassez ou o sacrifício da liberdade em troca da segurança do mundo reputado civilizado:

A compulsão e a renúncia forçada, em vez de exasperante necessidade, converteram-se numa injustificada investida contra a liberdade individual. [...] A liberdade individual, outrora uma responsabilidade e um (talvez o) problema para todos os edificadores da ordem, tornou-se o maior dos predicados e recursos na perpétua autocriação do universo humano. (BAUMAN, 1998, p.9)

A aproximação dos povos deixa incerto o lócus da liberdade individual. A comunicação global e instantânea ordena uma moderação universal. Os direitos humanos se impõem, pelo menos formalmente, como um mínimo ético irredutível para todos.

Assim, nas sociedades pós-modernas, a tecnologia da comunicação, a globalização econômica, a transparência das culturas tornam impossível um discurso unitário, universalizante. A incerteza nasce da fragmentação da realidade, da inafetividade e do enfraquecimento das normas que envolvem direitos fundamentais, diante da complexidade das relações sociais contemporâneas e a assunção da concepção de um “mercado econômico regulador dotado de todas as virtudes, capaz de contribuir para a paz entre as nações e para a riqueza tanto individual como coletiva” (CHARLES, 2009, p. 23).

O valor atribuído pelo aspecto econômico torna-se fator condicionante e um princípio diretivo da vida social, permeando os conceitos de solidariedade e dignidade humana.

De outro lado, com o esgotamento da perspectiva centrada na consciência, a pós-modernidade realça outro modelo paradigmático para responder o questionamento sobre as condições de possibilidade e validade do conhecimento: a linguagem.

O giro linguístico¹, capitaneado por Karl Otto Apel, a partir da segunda metade do séc. XX, substitui a razão iluminista pela dimensão pragmática e a hermenêutico-fenomenológica.

A linguagem, portanto, passa a ser compreendida como condição de fundamento de todo o pensar. A validação da verdade deixa de pertencer à consciência, atingida de forma monológica e submete-se à linguagem, passando a ter uma exigência dialógico-discursiva.

Salta-se da certeza da consciência cognitiva para a certeza da cognição pelos consensos. Propõe-se a substituição do “eu penso” pelo “eu argumento”. Apel e Habermas² são os filósofos teóricos da linguagem argumentativa.

A reflexão sobre as relações estabelecidas entre os sujeitos, portanto, ocorrerá pela linguagem e tem por objetivo o entendimento e o consenso.

A filosofia e o direito experimentaram forte influência desta racionalidade consensual. Habermas, autor da Teoria da Ação Comunicativa, aportou os seguintes fundamentos para ética discursiva: os sujeitos capazes de linguagem e ação devem poder relacionar-se com o mundo reconhecido e idêntico para todos, isto é, “para os falantes e atores, é o mesmo mundo objetivo sobre o qual se entendem e no qual podem intervir” e “na disputa discursiva sobre a interpretação correta que ocorre no mundo, devem ser ultrapassados separadamente os contextos dos mundos da vida fluindo ‘de dentro’”. (HABERMAS, 2002, p. 40,45)

Assim, as orientações axiológicas concretas da vida ou da história do indivíduo não são utilizadas no discurso, o que impõe a separação total entre os

¹ De acordo com Streck, “o giro linguístico é resultado das rupturas provocadas por Wittgenstein e Heidegger, que mostraram a impossibilidade de fundamentar a razão. É como se houvesse um novo fundamento de validade de cunho paradigmático que afeta todas as categorias do conhecimento” (2017, p.137).

² “Nosso contato com o mundo é mediado linguisticamente, o mundo se exime igualmente tanto do acesso direto do sentido como de uma constituição direta, através de formas de intuição e conceitos de entendimento. A objetividade do mundo [...] está de tal modo entrelaçada, [...] que não podemos desviar do horizonte revelado linguisticamente de nosso mundo da vida intersubjetivamente partilhado”. (HABERMAS, 2002, p 56)

conteúdos dos juízos morais e as estruturas cognitivas (universalidade e formalismo).

Pretende Habermas superar a consciência solipsista, ligada à filosofia do sujeito, substituindo-a por um universo comunicativo em que os indivíduos trabalham antecipadamente com um discurso ideal, com a visão de um mundo objetivo comum e assim, conceber validade incondicional às suas afirmações:

Para Habermas, “um consenso normativo, formado em condições de participação livre no contexto de um discurso prático, estabelece uma norma válida”. (2004, p. 65)

Assim, a norma mereceria o reconhecimento universal em razão do consentimento de vontade daqueles por ela afetados.

Entretanto, esta pretensão de validade universal se apresenta como incondicional e sustenta uma verdade produzida por um consenso validado através de um procedimento, com a adoção de regras formais sobre a argumentação e não pressupõe o conhecimento e a experiência dos que argumentam, mas apenas sua habilidade. Somente em etapa posterior, quando se adiciona um conteúdo ao discurso e não somente em face de seus aspectos de validade, é que tal teoria poderia conduzir a resultados verdadeiros ou corretos (KAUFMMAN, WINFRIED, apud STRECK, 2017, p. 152).

Para além do princípio procedimental do discurso, válido incondicionalmente e que ainda mantém a raiz da filosofia do sujeito, Habermas pretendia estabelecer a pretensão de universalidade pela condição particular dos envolvidos, formando, o que Dussel proclama como uma nova totalidade, formada pela comunidade da comunicação real, que não inclui a realidade periférica, como a da América Latina, por exemplo.

Destarte, pretende-se o consenso com pretensão de validade universal que não inclui a exterioridade (o outro), situado além da comunidade da comunicação.

Na perspectiva pós-moderna, portanto, os reputados como excluídos são os que não detêm as condições formais para apresentar-se como falantes nas comunidades de consenso. A vida humana concreta, isto é, 2/3 do planeta, é silenciada ou não participa do diálogo que pretende ser universal.

Os dados estatísticos da realidade pós-moderna não são derivados de consensos. A brutal diferença no controle e distribuição de riquezas e sua influência no mapa da fome do mundo, por exemplo, mostra que esta realidade não se

apresenta como conteúdo dos diálogos de consenso dos que detêm o poder e o controle da ação comunicativa.

Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO)³, pelo terceiro ano consecutivo detectou-se um aumento no número de pessoas que sofrem de fome.

Na América Latina e Caribe, 39,3 milhões de pessoas vivem subalimentadas na região, um aumento de 400 mil pessoas desde 2016. Ainda, de acordo com dados lançados pelo Estado da Segurança Alimentar e Nutrição no Mundo em 2018 (SOFI), cerca de 821 milhões de pessoas - sendo uma em cada nove - foram vítimas da fome em 2017 no mundo, percebendo-se um aumento de 17 milhões em relação ao ano anterior.

Em outro relatório ⁴, aponta-se a elevada e crescente desigualdade entre países: 1% dos indivíduos receberam 27% da riqueza produzida no mundo, enquanto 50% mais pobres permaneceram com 12% da riqueza.

Em 2016, 10% de indivíduos com maior ingresso de riqueza detinham 37% da riqueza produzida na Europa, 47% da riqueza produzida nos EUA, 55% no Brasil e 61% no Oriente Médio (a região mais desigual do mundo).

Além do mapa da fome e da desigualdade, apresenta-se, também como desdobramento, o deslocamento forçado de pessoas no mundo, que correspondem a 70,8 milhões de humanos, segundo dados da ACNUR (Agência da ONU para refugiados), divulgados em 2018⁵, sendo 25,9 milhões de refugiados.

Segundo a Agência, deste número, 57% dos refugiados provém da Síria, Afeganistão e Sudão do Sul e estão sendo abrigados primordialmente pela Turquia, Paquistão, Uganda Sudão e Alemanha.

Na América Latina, segundo dados fornecidos pelos governos⁶, estima-se mais de 4 milhões de refugiados⁷ provenientes da Venezuela, tendo o Brasil

³ Relatório de Segurança Alimentar e Nutricional do mundo. Acesso <http://www.fao.org/3/I9553ES/i9553es.pdf>, em 16/05/2019

⁴ Informe sobre a desigualdade global 2018 – Word Inequality Lab . <https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-summary-spanish.pdf>, acesso em 15/05/2019

⁵ Fonte: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>, acesso em 26/11/2019

⁶ Dados constantes no relatório da *Coordination Platform for Refugees and Migrants from Venezuela*, em <https://data2.unhcr.org/en/situations/platform>, divulgados pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública do Brasil em <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/07/Refugio-em-nu%CC%81meros-versa%CC%83o-23-de-julho-002.pdf>, acesso em 26/11/2019.

recebido mais de 160 mil solicitações de reconhecimento de situação de refugiado sendo, em 2018, 61.618 destes pedidos provenientes de cidadãos Venezuelanos.

Imprescindível mencionar também sobre o crescimento das formas de escravidão moderna, que afetam 40 milhões de pessoas no mundo, dos quais 25% são crianças.⁸

Ainda segundo dados da OIT, das 24,9 milhões de pessoas submetidas a trabalho forçado, 16 milhões foram exploradas no setor privado (por ex. trabalho doméstico, construção ou agricultura), 4,8 milhões sofreram exploração sexual forçada e 4 milhões estavam em situação de trabalho forçado imposto por autoridades de governos.

A realidade demonstrada pela estatística revela o cenário de desigualdade socioeconômica crescente no período pós-moderno. Denota-se um desequilíbrio paradoxal entre o crescimento econômico e a distribuição de riquezas.

O entrelaçamento entre a modernidade/pós modernidade e o capitalismo é identificado no ambiente econômico-produtivo, constituído por um sistema econômico globalizado e integrado, como também no espaço sócio-cultural que constitui a própria subjetividade do indivíduo, a um só tempo e espaço.

O dinamismo inato da economia moderna e da cultura que nasce dessa economia aniquila tudo aquilo que cria – ambientes físicos, instituições sociais, idéias metafísicas, visões artísticas, valores morais – a fim de criar mais, de continuar infindavelmente criando o mundo de outra forma. (BERMAN, 1984, p. 323)

⁷ O conceito de refugiado foi ampliado pela Declaração de Cartagena, em 22/11/1984: “Terceira - Reiterar que, face à experiência adquirida pela afluência em massa de refugiados na América Central, se toma necessário encarar a extensão do conceito de refugiado tendo em conta, no que é pertinente, e de acordo com as características da situação existente na região, o previsto na Convenção da OUA (artigo 1., parágrafo 2) e a doutrina utilizada nos relatórios da Comissão Interamericana dos Direitos Humanos. Deste modo, a definição ou o conceito de refugiado recomendável para sua utilização na região é o que, além de conter os elementos da Convenção de 1951 e do Protocolo de 1967, **considere também como refugiados as pessoas que tenham fugido dos seus países porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública.**” Fonte: https://www.pucsp.br/IIIseminariocatedrasvm/documentos/declaracao_de_cartagena.pdf, acesso em 26/11/2019. (negrito nosso)

⁸ Dados da OIT- Organização Internacional do trabalho em <https://nacoesunidas.org/oit-alerta-para-formas-contemporaneas-de-escravidao-no-brasil-e-mundo/>, acesso em 26/11/2019. Segundo a ONU, as formas contemporâneas de escravidão no mundo incluem trabalho forçado, servidão doméstica, formas servis de casamento e escravidão sexual. São situações das quais as vítimas não são capazes de se desvencilhar de forma voluntária, digna e segura.

Assim, as necessidades essenciais humanas são categorizadas e valorizadas a partir desta estrutura modal consensuada, que fundamenta a racionalidade na pós modernidade.

O consumo e o consumismo são consensos. Para Bauman, “a modernidade líquida é uma civilização do excesso, da superfluidade, do refugio e de sua remoção” (2005, p. 120).

A produção de ‘refugio humano’, ou, mais propriamente, de seres humanos refugados [...] é um produto inevitável da modernização, e um acompanhante inseparável da modernidade. [...]. A expansão global da forma de vida moderna liberou e pôs em movimento quantidades enormes e crescentes de seres humanos destituídos de formas e meios de sobrevivência. [...] Apenas uma linha colateral do progresso econômico, a produção de refugio humano tem todas as marcas de um tema impessoal, puramente técnico. Os principais atores desse drama são ‘termos de comércio’, ‘demandas do mercado’ ‘pressões competitivas’, ‘padrões de competitividade’ e ‘eficiência’, todos encobrindo ou negando de modo explícito qualquer conexão com as intenções, a vontade, as decisões e as ações de pessoas reais, dotadas de nome e endereço. (BAUMAN, 2005, pag.12,14, 54)

Os que sofrem pela fome e os refugiados são exemplos de refugos humanos no mundo globalizado. A dicotomia entre progresso econômico x produção de refugio humano é tratada sob a égide do valor consensual que prepondera na racionalidade pós-moderna: o progresso econômico e acumulação do capital, que fazem com que diferentes modos de vida e subjetividade dos indivíduos se tornem inviáveis e irrepresentáveis na realidade, diante de sua soberania hierarquizante.

O capital, portanto, é o aspecto totalizante da modernidade. Segundo Mézàros:

[...] os limites do capital não podem mais ser conceituados como meros obstáculos materiais a um maior aumento da produtividade e da riqueza sociais, enfim como uma trava ao desenvolvimento, mas como um desafio direto à própria sobrevivência da humanidade (2002, p. 699).

O autor, ao apontar a característica de incontrolabilidade do capital, identifica seu alcance global e aspecto universal. A racionalidade amoldada pelo mercado e suas exigências afigura-se também responsável pela desigualdade na distribuição de riquezas e oportunidades nas sociedades globais, submetidas à esta forma de globalização hegemônica.

Reconhecido, portanto, o cenário formatado pela racionalidade pós-moderna, torna-se importante salientar outros aspectos sobre a sua influência na coexistência humana e na personalidade do indivíduo.

2.1 RACIONALIDADE

As molduras da razão humana estabelecem-se através da própria concepção do sujeito. Quando pretende entender e interpretar os objetos que o rodeiam (cosmos, matéria, sentidos, etc.), instrumentaliza-se através do seu alcance possível e busca respostas para a sobrevivência e para os conflitos da vida em sociedade. Por esta razão, erige premissas de conhecimento e hierarquiza valores.

A racionalidade, para além de fundamentar a teoria e a *práxis* da coexistência humana, - expressada através uma linguagem própria de regras (escritas ou não) e padrões de conduta consonantes com premissas/verdades adotadas no momento histórico -, comporta ainda uma dimensão política subordinante, que justifica uma relação de poder entre os homens diante da diversidade existencial, reputada como condição humana.

Como critério fundamental hermenêutico da coexistência humana, a racionalidade (dotada de dimensão política subordinante) tem a potência de valorar a ação humana, subordinando-a aos seus fundamentos.

Considerando-se a ação humana como possibilidade de realização da vida humana ou modo de realização da subjetividade do ser, ou seja, compreendendo-se o sujeito como um mediador (DUSSEL, 2016), a racionalidade vai conceber valor à conduta humana, priorizando comportamentos, discriminando modos de agir e pensar, orientando políticas públicas, projetos pedagógicos, etc.

A racionalidade, portanto, institui, mantém e produz regras de inclusão e exclusão, podendo dar-lhe direção ou possibilitar uma realidade que albergue seus fundamentos e sua finalidade.

A gama de possibilidades que se apresenta ao indivíduo deve ter um “valor”, um critério adotado pela racionalidade predominante que determina as condições de afirmação da vida e do comportamento em sociedade.

Assim, *“en cierta manera, los entes están cubiertos por un manto de indiferencia hasta que la constitución de ellos como medios les dá una novia determinación”* (DUSSEL, 2016, p. 38).

Em consequência, uma conduta possível ou um sujeito (mediador) podem ou não ser considerados “com valor” ou até mesmo serem hierarquizados de acordo com a finalidade determinada pela racionalidade.

De acordo com Dussel:

tiene sentido algo que guarda respectividad posible con una totalidad interpretativa. Tiene valor algo que guarda respectividad actual con una totalidad práctico- poética (mediación actual operativa para un proyecto). El acceso al sentido es intelectual, existencial; el acceso al valor es estimativo, operativo. [...] En un sentido más concreto, en el capitalismo, valor es el carácter de un bien en cuanto es producto y objetivación de trabajo humano (y el producto 'como producto' es la productualidad de la cosa), pero, y al mismo tiempo, en cuanto ha sido hecho 'como mercancía', es decir como portador de valor de cambio (y no principalmente como portador de valor de uso) (1977, p. 52).

Conclui-se, portanto, que a função (sentido) da conduta ou do ser (ente) pode ou não ter valor na totalidade. A receptividade dependerá de sua operacionalização perante a interpretação da racionalidade que prepondera na totalidade.

Como membro de um sistema, o sujeito não aparece como “alguém” e sim como “algo” para realizar a função, o sentido (projeto) definido pela totalidade. A impessoalidade é, portanto, a única condição de possibilidade da conduta humana (mediação), escravizada na sua função (sentido).

De outro lado, as regras morais são preponderantes na constituição, preservação e alteração da racionalidade.

Joan Carles Mèlich⁹ considera a moral uma trama categorial, um campo de imunidade, um marco sígnico e normativo que delimita quem são os titulares de direitos e dos deveres, “*quién debe ser tratado como persona y quién no, de quién podemos o debemos compadecernos y frente a quién tenemos que permanecer indiferentes*” (2014, p. 14). O campo moral para o autor, portanto, alimenta uma racionalidade e, como um de seus elementos, precisa caminhar junto com seus interesses. Através da linguagem, se define um marco sígnico: a categoria do sujeito na totalidade.

Na totalidade, o ser é humanizado, mas não pela sua diversidade, mas pela sua categoria; não é um ser singular, mas um ser categorial, “*não es un ser-único sino un ser que forma parte del uno, del todo [...], és un ser que solo tiene derechos porque pertenece al todo, que solo merece respeto porque pertenece al todo*” (MÈLICH, 2014, p. 36).

⁹ Professor de Filosofia da Educação da Universidade Autônoma de Barcelona, Espanha.

Mèlich entende que as regras morais, para além da função repressiva disciplinar, incita um modo de nos relacionarmos com o outro, com o mundo, através da categorização, da classificação.

O exemplo do autor esclarece com precisão a formatação do agir pela categoria moral:

la escritora canadiense Nancy Huston¹⁰ ha señalado que en ninguna sociedad humana y en ninguna época se ha recibido al recién nacido diciendo que es un bebe. Parece obvio que hay que concretar a qué sexo pertenece. Por qué? Sencillamente, porque este dato aportaba una información crucial sobre el futuro, el deve-nos y el destino del nuevo ser. Por eso, a la pregunta de si el recién nacido es niño o niña no se responde con una afirmación simplemente biológica sino también moral. [...] Venir al mundo es heredar una sexualidad. La presencia de la lógica es tan dura, es tan intensa, que habría que considerar de nuevo hasta qué punto uno no solo puede liberarse de su sexo sino también de la metafísica sexual, de la moral sexual, porque el problema no es unicamente el sexo sino la moral que lo configura. [...] Si uno resiste será repudiado y lo que es más grave, lo será no solo en nombre de la moral sino también em nonbre de la ciencia y de la medicina (2014, p. 143-146).

A aceitabilidade permite o indivíduo “existir” na comunidade sob o manto de uma classificação, já que satisfaz as premissas dos consensos morais adotados pela racionalidade.

Ao encontrar seu lugar em um marco sógnico-normativo, o sujeito confirma sua identidade moral que o legitima a relacionar-se com o outro e com o mundo, sob as bases das normas “*que me dices quién soy, cómo debo verme y valorarme a mí mismo, así como a los demás*” (MÈLICH, 2014, p. 154).

A certeza e a segurança contém, portanto, um efeito delimitador na percepção e na consciência do indivíduo que influencia na manutenção da ordem hegemônica, inibindo processos criativos capazes de desprenderem-se dos marcos categorizantes, constituindo outras possibilidades de realidade.

As regras não aparecem ao indivíduo como algo imposto, mas sim como algo natural, o que as imuniza de questionamentos e que, por isso, não tem sentido serem indagadas ou problematizadas:

¹⁰ Para a escritora, não há natureza sem condição, não há texto sem contexto. Em toda distinção biológica subjaz uma distinção cultural e, portanto, religiosa, política, jurídica e/ou moral (HUSTON, 2013 apud MÈLICH, 2014, p. 143-144).

por esto, insisto, lo cruel no debe entender-se como una ausencia de significado, algo así como una especie de mal gratuito, absurdo, algo así como el mal por el mal, sino como una lógica en la que el horror está plenamente justificado y calculado, en la que el horror es razonable, a veces invisible, anónimo, inconsciente, porque es un horror fruto de una gramática, una gramática heredada, interiorizada, y asentada en nuestra vida cotidiana al modo de una especie de mundo dado por supuesto (MÈLICH, 2014, p. 36).

A percepção do sujeito, nesta realidade herdada, permanece na superficialidade, restando circunscrita à gramática interiorizada pela racionalidade que delimita os horizontes de possibilidade para preservar seus fundamentos.

2.2 LINGUAGEM

A linguagem, como sistema simbólico, consiste em um dos principais instrumentos na formação da cultura e atrai inexoravelmente a responsabilidade quanto ao que representa.

Como sistema de signos, é importante que se identifique o que se quer significar com o seu uso. Se a relação do signo é de causa e efeito, a linguagem utilizada afeta o objeto: a fumaça é sinal de fogo, a febre é signo de doença. Por outro lado, o signo poder assumir uma convenção, o símbolo, como por exemplo, a cor branca simbolizar a pureza, a limpeza (ARANHA; MARTINS, 1993).

É importante, pois, reconhecer a linguagem e os signos como ferramentas fundamentais de análise de seus conteúdos ideologizados e adotar postura crítica das práticas comunicativas, pois, de forma arbitrária ou consensualizada, as sociedades os criam, os mantêm (tradição) e os utilizam para preservar/fortalecer uma moldura social (padrão cultural).

Historicamente, José Medina (2007) identificou duas diferentes tradições semânticas na história da filosofia a respeito da significação da linguagem: a tradição designativa e a tradição expressiva. A primeira, buscava a purificação da linguagem de conceitos subjetivos para explicação e descrição dos fenômenos no mundo. Assim, excluir-se-ia da abordagem cognitivista impressões religiosas ou espiritualistas que pudessem contaminar o seu significado. Através do movimento filosófico denominado nominalismo (séc. XVII e XVIII), a tradição designativa fortaleceu-se para servir como um meio adequado para representar a realidade objetiva (MEDINA, 2007).

Criticada por considerar a linguagem exclusivamente como nada além de um instrumento representativo, filósofos do romantismo do séc. XIX desenvolveram a tradição expressiva, enfatizando que a linguagem, para além de um valor instrumental, teria um valor constitutivo:

[...] uma vez que ela constitui quem somos nós, como pensamos e como vivemos. De acordo com o ponto de vista romântico da tradição expressiva, a linguagem, longe de ser um mero instrumento que usamos, é parte de quem nós somos: ela define nossa humanidade e estabelece os parâmetros que levamos. [...] Em contraste com o extensionalismo da tradição designativa, a tradição expressiva argumenta que os significados não residem no que existe lá fora independentemente da linguagem, mas sim, no que é criado ou constituído pela linguagem (MEDINA, 2007, p. 51).

A linguagem, como valor constitutivo, interfere na estrutura da personalidade do indivíduo e o mobiliza a replicar ou transformar os signos existentes, protegendo os valores que carregam ou opondo-se a eles, alterando os fundamentos de consenso da racionalidade.

Considerando a linguagem como expressão da subjetividade humana, Medina (2007) utiliza Butler (1997) para explicar o fenômeno da ressignificação, um processo infinito de revisão e alteração de contextos de comunicação bem como de usos da linguagem, o que define seu significado instável e plástico. Para Butler, os significados dos significantes da linguagem tem uma estrutura temporal constitutiva, sendo restringidos por atos passados, permanecendo abertos para usos futuros (1997 apud MEDINA, 2007).

A partir desta visão, o autor desenvolve a noção de “ecoar”, nascida a partir de uma reformulação conceitual da ressignificação de Butler (com supedâneo em Wittgenstein e Dewey):

ao ecoar um ao outro, as intervenções semânticas ou ressignificações dos usuários da linguagem constantemente dão uma nova forma para o significado dos signos. [...] O ecoar, portanto, funciona como um mecanismo de normalização: quanto mais um uso excêntrico da linguagem é ecoado, tanto mais o uso do padrão é desestabilizado, e mais espaço existe para os novos usos e novos significados. [...] O ecoar, envolvido em cada uso da língua, nos fornece uma oportunidade para o rompimento e subversão semântica que podemos decidir explorar ou não. Portanto, tanto do meu ponto de vista quanto o de Butler enfatizam a *responsabilidade discursiva* que temos como falantes e escritores: as responsabilidades que devemos assumir quanto ao nosso uso da linguagem, quanto como nós ecoamos os outros e contribuimos (ou deixamos de contribuir) para suas ressignificações, quanto ao iniciar novas linhas de ressignificação, e quanto a continuar ou descontinuar as linhas já existentes. [...] E como membros ativos de práticas linguísticas e construtores da linguagem, nós contribuimos para essas transformações: participamos no refazer da linguagem, na construção do significado pelo uso contínuo de termos em modos particulares (2007, p.175, grifo nosso).

Infere-se, desta feita, a importância da responsabilidade na linguagem, diante da potência que o indivíduo possui de replicar ou ressignificar seu conteúdo.

Quanto à característica de coercitividade da linguagem, pondera Martins:

como Maturana, Mpodozis e Letelier propuseram: *Nenhum pensamento, desejo ou reflexão é trivial ou inconsequente no fluxo de mudanças de um cérebro humano linguajante*. A linguagem modela a mente. A mente extrai significado, e o significado exige ação. Se o significado for construído equivocadamente, essa será a consistência da *maneira de viver* (o padrão) daquele ser humano (2006, p. 154, grifo nosso).

O processo de formação do sujeito na interação linguística e as suas imbricações entre linguagem, identidade e formação da violência são indissociáveis e o arcabouço linguístico (do qual emerge um padrão de mentalidade) pode, portanto, ser controlado, justificando-se, por conseguinte, a percepção e a compreensão do significado e uso da linguagem para formação do pensamento.

Para Agamben (2017), a linguagem constitui-se em pressuposto absoluto da hermenêutica. O discurso adotado na linguagem, sua função significante, pressupõe a compressão humana. Desta constatação o autor faz duas indagações: “o que significa ver e expor os limites da linguagem? É possível um discurso que, sem ser uma metalinguagem nem mergulhar no indizível, diga a própria linguagem e exponha seus limites?” (AGAMBEN, 2017, p. 31).

Agamben anuncia a possibilidade destas respostas através da teoria das ideias. Para ele, a ideia não é uma palavra nem tampouco a visão de um objeto fora da linguagem, mas a visão dela própria:

o que une os homens entre si não é nem uma natureza, nem uma voz divina, nem a comum situação de prisioneiros na linguagem significante, mas a visão da própria linguagem e, por conseguinte, a experiência de seus limites, de seu fim (2017, p. 32).

Esta visão da linguagem, fins e limites não prescindem da reflexão, que se concretiza, numa interpretação possível de Wittgenstein (2014), quando se formulam perguntas sobre o significado das palavras¹¹.

A condição humana, de ser e estar no mundo, é essencialmente resultante da apropriação da linguagem, da capacidade de nomear os objetos. É o pensamento conceituando e representando o mundo.

De acordo com Bazzanella e Assmann, o *cogito*, para Agamben, ao adotar claramente a perspectiva aristotélica, é a força do ser na constituição cosmológica,

¹¹ 109. “Certo era que nossas reflexões não podiam ser reflexões científicas. A experiência “de que se pode pensar isto ou aquilo em oposição ao nosso preconceito”, não importa o que isto significa – não nos podia interessar. (A concepção pneumática do pensar). E não nos é permitido levantar qualquer teoria. Não é permitido haver nada de hipotético em nossas reflexões. Toda explicação tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, seu objetivo, dos problemas filosóficos. Estes, sem dúvida, não são empíricos, mas são resolvidos por um exame do funcionamento da nossa linguagem, ou seja, de modo que este seja reconhecido: em oposição a uma tendência de compreendê-lo mal. Estes problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que há muito já se conhece. A filosofia é uma luta contra o enfeitamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 71).

ontológica, política e ética na qual se insere a condição humana, sendo a linguagem o substrato da potência do pensar (2013, p. 82).

Pensar a palavra é, para além de interrogá-la, potencializar a transformação de seu significado. É pensar em si mesmo e também provocar alteração em si mesmo.

Agamben (2017), assim como Aristóteles, concebe à linguagem um estatuto privilegiado. A potência que se apresenta no ser é a possibilidade do agir e também do não-agir, do conhecer e do não-conhecer, a vida, portanto.

Para Agamben “aquilo que se define como vida é apenas uma parte da multiplicidade de possibilidades que a vida contém em si potencialmente. Se a vida é potência que se atualiza em ato, ela é potência de não realização, de privação” (2017 apud BAZZANELLA; ASSMANN, 2013, p. 85).

Isto significa que a vida, definida como potencia de agir e não agir, mantém sua condição constante e plena de abertura para o mundo, para a inventividade e para criatividade que lhe é inerente. A potência, portanto, é a abertura para novas condições de possibilidade.

Agamben (2017) amplia o cogito cartesiano, como permanente potência de horizontes de possibilidade, situando o ser como *lócus* de resistência aos objetivos da biopolítica, da racionalidade uniformizante, dos consensos universalistas.

Longe de ser alcançado pelos imperativos científicos e utilitaristas, o fenômeno vital está distante de ser apropriado em suas potencialidades e criatividade que se manifestam potencialmente em todos os seres vivos.

Esta potencialidade de inovar se opõe aos imperativos biopolíticos, da economia convertida como um fim e si mesma, do modo de vida produção-consumo, visíveis nas sociedades democráticas pós-modernas. Para Agamben, a vida é inapreensível e “reside em toda e qualquer condição vital a potencialidade para o aleatório, para o novo, para aquilo que vem, e vem em sua singularidade subvertendo o *logos*, o discurso que se quer hegemônico e duradouro” (apud BAZZANELLA; ASSMANN, 2013, p. 76).

A linguagem, que expressa a potencialidade do pensamento, para além de sua função política (hermenêutica) e pedagógica, reflete, espelha e desenvolve a própria estrutura do ser e do discurso que carrega.

De acordo com Gadamer:

a linguagem que vive no falar, que abarca toda a compreensão, inclusive a do intérprete dos textos, está tão envolvida na realização do pensar e do interpretar que verdadeiramente nos restaria muito pouco, se apartássemos a vista do conteúdo que nos transmitem as línguas e quiséssemos pensá-las somente como forma (1999, p. 589).

No processo educacional, a linguagem é fator transferente, gera comportamentos, promove a consensualidade nas ciências, na política e nas relações humanas. Com tal poder, é o campo capacitador da percepção, concepção e conscientização da potência do novo e, como tal, consubstancia-se em um dos instrumentos que expõem os limites da percepção, capacita o sujeito a expandi-la (potência), bem como, por outro lado, posiciona-se à serviço de uma racionalidade, controlando o campo perceptivo do ser.

Afirmar-se que a linguagem é a mediação do pensamento não significa que aquela se materialize como uma simples veste deste. Isto resultaria que a linguagem nada poderia ensinar, mas apenas suscitar novas combinações de significados já apropriados.

A experiência da linguagem aponta o contrário. Ao expressá-la, ao sujeito é permitido ultrapassar aquilo que anteriormente ele pensava. Para além de exteriorizar significações já disponíveis, a linguagem modifica, fixando outro sentido às palavras pelas quais ela se traduz (MERLEAU-PONTY, 1999).

Seu potencial constituinte, portanto, permite a assunção de novas concepções e não limita o sujeito como mero porta-voz da realidade circundante.

2.3 DIREITOS HUMANOS E UNIVERSALIDADE

Toda normatividade sobre direitos humanos possui um caráter deontológico. Estarem afirmados em leis revelam a intencionalidade do legislador em proteger, dar efetividade àqueles. Como fazem parte de constituições, tratados internacionais, leis gerais em todo o mundo, é razoável admitirmos que os direitos humanos são uma pretensão de todas as sociedades.

Uma pretensão, no entanto, carregada pela intencionalidade. Na vida concreta, na diversidade, no face à face das relações humanas, a intencionalidade é transcendente. Daí a necessidade de conceber uma vocação diversa para os direitos humanos, através de uma linguagem e da percepção de outros processos culturais-relacionais que se estabeleçam fora ou para além das concepções racionais-hegemônicas que conduzem a um padrão universal que vinculam os direitos humanos às suas teorias de bem comum, justiça e felicidade.

Segundo Habermas, “a política dos direitos humanos serve à imposição de normas que são parte de uma moral universalista” (2004, p.222).

O ordenamento jurídico, portanto, é sustentado, validado pela origem moral do conceito de direitos humanos.

Para o autor:

Não se pode evitar o fundamentalismo dos direitos humanos por meio da renúncia a uma política de direitos humanos, mas apenas por meio da transformação cosmopolita da condição natural entre os Estados e uma condição jurídica entre eles (HABERMAS, 2004, p 235).

Para isto, seria necessário um consenso entre os entes, com o reconhecimento de tradições culturais e formações sociais até então marginalizadas pela moral hegemônica.

A coexistência equitativa de diversos grupos étnicos precisaria ser assegurada nos diálogos de consenso, para que as normas fossem validadas e vivenciadas pelas sociedades multiculturais.

Em vista disto, Flores propõe, em função da existência de heterogêneos e plurais produtos culturais, “considerar que todas as formas de relação com o mundo devem ser consideradas – nos agradem ou não – como relações culturais,

quebrando com isso, toda pretensão de uniformidade e homogeneização do mundo em que vivemos” (2009, p. 2).

A intencionalidade impositiva, portanto, deve abster-se de seu valor de representatividade incontestável, permitindo que nos diálogos de consenso hajam participantes com diferentes compreensões sobre a dignidade humana.

A partir da concepção de direitos humanos como produtos culturais, o autor indaga:

não será que, quando utilizamos o conceito de direitos humanos, estamos nos referindo a uma forma específica de reagir – funcional ou antagonicamente – diante dos sistemas de relações que predominam em um contexto particular concreto (por exemplo, o Ocidente), mas que com o objetivo de outorgar-lhes mais força simbólica, os propomos universais? (FLORES, 2009, p. 2).

Isto significa que os direitos humanos funcionam como categorias legitimadoras ou questionadoras de um conceito hegemônico de dignidade e que prevalecem em uma determinada formação social.

Flores (2009) explica que o Ocidente desenvolveu historicamente, há cinco séculos, uma vocação expansiva e globalizadora com maior força do que outras formas de percepção do mundo e da vida humana. Essa prevalência, fundamentada no acúmulo de capital, não somente impôs uma economia-mundo, mas uma ideologia-mundo sustentada por esta racionalidade.

Este *modus vivendi* catapulta o mundo em desigualdades de dignidade abissais entre os povos humanos. O real, por muitas vezes invisibilizado, hoje escancara aos olhos, não mais através de fotos, mas *lives* simultânea e instantaneamente reproduzidas por imagens da rede de alcance mundial.

A realidade interpela. É necessário uma reforma de pensar. Necessita-se, pois, afirma Flores, “de um pensamento sintomático que irrompa intempestivamente no real, promovendo mudanças de mentalidades e potencializando novos modos de resistência” (2009, p. 5).

Os direitos humanos não podem, portanto, ser compreendidos na esterilidade decorrente desta realidade de desigualdades, como um conjunto de propostas normativas universalistas abstraídas de nossa realidade concreta (FLORES, 2009). Flores cita Glissant:

em seu “Poétique de la Relation”, chegou o momento de passar de uma cultura do ser a uma cultura de relação. Para a cultura do ser – que nós preferimos chamar de ‘ideologia-mundo’ -, a forma de perceber e teorizar

sobre a realidade sustenta-se em um conjunto de condições materiais que lhe permitem apresentar-se como imediatamente fáticas e generalizáveis, pois previamente à reflexão construíram-se as condições que facilitarão a implementação de idéias. Esse conjunto de certezas faz com que em tais tipos de cultura tenda-se à redução de tudo ao uno, à unidade e, por conseguinte, à (uni)versalidade. [...] Em tais ideologias-mundo, tende-se a buscar mitos fundacionais que apórtem legitimidade histórica/legendária ao ser universalizável (2002 apud 2009, p. 7).

O ser universalizável não pode ser entendido como cooptável para viver num espaço de monocultura, garantidor de igualdade. A universalidade do indivíduo constitui o reconhecimento de sua diferença e, como tal deve ser compreendido.

Extirpando-se da percepção da realidade a inflexibilidade da racionalidade ontológica, produz-se alteração e concebe-se o novo, o diferente, pela imanência.

Assim:

não necessito compreender o outro, quero dizer, reduzi-lo ao modelo de minha própria transparência, para viver com esse outro ou construir algo com ele. Reivindicamos, portanto, uma imaginação, uma teoria e uma prática que rompam os cercos nos quais nos encerram os déficits e os excessos de sentido e construamos a possibilidade de apresentar alternativas reais no mundo que nos tocou viver (FLORES, 2009, p. 8, 12).

A pretensão de universalidade dos direitos humanos, nos moldes de uma racionalidade homogeneizante, portanto, parte da raiz que lhe dá sustentação e que legitima uma única forma de produção e destinação de recursos e que responde, inequivocamente, pela distribuição de riquezas no mundo. Desta raiz (capital, acumulação, trabalho alienado, consumo, desigualdades, categorização dos indivíduos, etc.) sempre brotará um novo plantio, mas que repete o mesmo, o uno.

Flores (2009) concebe uma teoria crítica dos direitos humanos sob seis vias de proposição:

1. “Pensar os direitos humanos de outro modo, onde convivam diferenças, distinções e disjunções radicalmente opostas a toda uniformização e homogeneização do mundo” (p. 25).

2. Abandonar a dialética negativa (Hegelliana), isto é numa realidade dialética da negatividade, por exemplo, escravo-senhor, pobreza-riqueza, branco-negro, onde a síntese só se faz a partir destas realidades. As alterações se dão somente dentro dos binários. Neste raciocínio, o único modo de concepção de direitos humanos seria uma mudança de posição dentro da relação, mantendo-se incólume a totalidade na qual a relação se situa. A negação (escravo, pobre, negro, etc.) portanto, precisa ser negada para que as normas jurídicas não se produzam e

se reproduzam seguindo os fundamentos de um sistema de relações sociais hegemônico (p. 26-27).

3. Lutar pela dignidade significa problematizar a realidade. O sujeito que pensa tem a potencialidade e a possibilidade de questionar as relações que se apresentam como imutáveis ou transcendentais à capacidade humana de alteração (p.28-31). Assim é possível a problematização das premissas da racionalidade hegemônica (suas raízes e categorias sociais) que resulte em uma nova concepção, (a partir daquela percepção), forjada fora de um marco de relação instituída a partir de uma verdade consensual ou tida por natural:

pensar é, pois, problematizar, mais que homogeneizar. Ao problematizarmos a realidade, primeiro, desvalorizamos uma parte da realidade que nos parece rechaçável e, ao mesmo tempo, reavaliamos o que antes estava marginalizado, oculto ou ignorado, permitindo-nos, desse modo, criar heterogeneidade frente ao herdado e criatividade frente ao futuro (FLORES, 2009, p. 30).¹²

4. É ilusão afirmar-se que os direitos humanos aplicam-se de uma forma universal para toda a humanidade. Para Flores, para além de uma utopia, trata-se de uma ucronia (termo cunhado por Charles Rounivier no séc. XIX), que os situa fora do espaço e do tempo. Melhor falar-se em heterotopia¹³, ou seja, a possibilidade de transformação constante considerando todo o existente e não projetando a esperança em um novo começo histórico situado no futuro (um “não-lugar” utópico) (p. 32-35).

¹² É o que fez Sigmund Freud, desvalorizar as formas clássicas de pensar o eu (considerando-as como racionalizações discursivas de obsessões) e revalorizar as formas profanas de linguagem cotidiana e dos comportamentos, basicamente sexuais, tradicionalmente considerados como desvios do normal. Também foi a tarefa de Nietzsche ao propor a desvalorização do marco moral dominante e a revalorização da capacidade de criação de novos valores. E também Marx, ao desvalorizar a cultura tradicional como a máscara econômica do espólio econômico e revalorizar o proletariado como a encarnação do produtivo e do criativo” (FLORES, 2009, p. 14).

¹³ Michel Foucault desenvolve o conceito de heterotopia. “Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebrações, penetráveis, porosas. [...] Ora, entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são absolutamente diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que contra-espacos. [...] Em geral, a heterotopia tem como regra justapor em um lugar vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis. O teatro, que é uma heterotopia, perfaz no retângulo da cena toda uma série de lugares estranhos (FOUCAULT, 2013, p. 19-20,24).

5. Uma teoria crítica deveria ser capaz de produzir efeitos de forma imediata e não apresentar-se unicamente como uma possibilidade de realização no futuro. Dela deveria se esperar um impulso em direção às heterotopias e caminhos diferenciados para associar-se à dignidade aos direitos humanos. As propostas éticas genéricas, desconectadas com a realidade concreta servem à manutenção do racionalismo hegemônico, que apresenta a generalidade, a universalidade como pressupostos únicos ou essenciais de validade (p. 36-37).

6. Direitos humanos não são sinônimos de direitos universais. Inexiste um critério absoluto e transcendente a partir do qual se julgue todas as nossas condutas e reações no mundo. Assim, poderíamos reconhecer o relativismo em face da multiplicidade de contextos que convivem nele. A pretensão de universalidade é a única forma aceita pela Razão para conceber os direitos humanos. Dominando-se a perspectiva, o padrão hegemônico de racionalidade, institui-se um conjunto de valores e sistemas de crença universais, reconhecidos então como direitos humanos. “Tudo que não coincida com a medida universal da Razão passará de imediato a ocupar um lugar no vasto campo do irracional e do bárbaro” (p. 38).

O marco ou a racionalidade *a priori* é a forma a partir da qual se reduz a realidade do mundo. A transcendência garante a forma reflexiva dentro do círculo ético da racionalidade predominante. Não há conflito e sim unicidade.

De acordo com Flores:

um critério, enfim, de empoderamento que permita aos que foram colocados em posições subordinadas nos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano alcançar o grau necessário de autoridade para começar a dialogar em regime de igualdade substancial (2009, p. 42).

O autor reconhece que os direitos humanos, como produtos culturais, emergiram de um paradoxo: do particularismo das realidades nascidas nas relações sociais ocidentais (desde o séc. XV até a atualidade) as propostas para os direitos humanos se apresentaram/apresentam como respostas universais, possíveis de serem propagadas para toda a humanidade.

Desta constatação, Flores se preocupou em desvelar contradições na forma como a cultura ocidental predominante elabora a linguagem e o pensar em direitos humanos. Inicialmente, o filósofo espanhol tece uma ferrenha crítica à teoria do

direito de Bobbio sobre os direitos humanos¹⁴, ao considerá-la como reducionista e circunscrita em um só espaço:

Bobbio, em seu estudo dos direitos reside no esforço que o autor italiano aplicou durante toda a sua vida pelo efetivo cumprimento dos direitos já conseguidos. Entretanto, o que está latente é a desconfiança e desprezo por todo o tipo de argumentações críticas de enfoques de novas problemáticas que aproximem os direitos dos contextos cambiantes que atravessam em cada época histórica. Para que voltar aos fundamentos dos direitos, ou, em pinturas palavras, o que ganhamos por trazer de novo ao debate os contextos e os modos de existência que estão na base do surgimento do conceito liberal de direitos? Para que novas teorias sobre os direitos se eles já estão bem teorizados por um conjunto de técnicos em filosofia política e de pais fundadores que os esculpíram em pedra para que ninguém os transgredisse, mas, também, para que nada nem ninguém interferisse sobre eles? (2009, p. 43-46).

A segunda contradição é a pretensão de universalidade dos direitos humanos significar a sua uniformização e a conseqüente padronização de todos os processos culturais. A visão de dignidade, portanto, tenderia implicitamente à unicidade, capitaneada pela adoção da fórmula “arendtiana” da “condição humana”.

Para Flores, esta noção seria abstrata e descontextualizada, pois antes das barbáries cometidas pelos nazistas, outras violações da dignidade já haviam ocorrido, assim como outras formas de banalização do mal, como por exemplo, a escravidão africana, a divisão da África entre as potências europeias e as separações dos povos decorrentes das fronteiras coloniais, etc.:

os contraexemplos históricos dessa condição humana que se desenvolve abstrata e transcendentemente são tantas que nos fazem suspeitar que a maior das banalizações do mal consiste em não considerar que a verdadeira desumanização é a que impede que a maioria da humanidade tenha condições para poder fazer valer com liberdade e igualdade suas propostas, convicções e modelos de organização (FLORES, 2009, p. 52).

¹⁴ Em “A Era dos Direitos”, Bobbio preleciona: “É fato hoje inquestionável que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948, colocou as premissas para transformar também os indivíduos singulares, e não mais apenas os Estados, em sujeitos jurídicos do direito internacional, a que torna este direito não apenas o direito de todas as gentes, mas o direito de todos os indivíduos. Essa nova fase do direito internacional não poderia ser chamada, em nome de Kant, de direito cosmopolita? Diante da ambigüidade da história, também eu creio que um dos poucos, talvez o único, sinal de um confiável movimento histórico para o melhor seja o crescente interesse dos eruditos e das próprias instâncias internacionais por um reconhecimento cada vez maior, e por uma garantia cada vez mais segura, dos direitos do homem” (BOBBIO, 2004, p.127-128). Os direitos inatos fez nascer uma nova forma de regime político, “que não é mais apenas o governo das leis contraposto ao dos homens, já louvado por Aristóteles, mas o governo que é ao mesmo tempo dos homens e das leis, dos homens que fazem as leis, e das leis que encontram um limite em direitos preexistentes, o Estado liberal moderno que se desdobra sem solução de continuidade e, por desenvolvimento interno, no Estado democrático (BOBBIO, 2004, p. 204).

Os direitos humanos, portanto, surgem a partir de contextos concretos, de divisão social, sexual, ética e territorial do fazer humano que determinam a desigualdade do acesso aos bens necessários à uma vida digna (FLORES, 2009).

Não se trata da validade dos direitos humanos, mas de sua eficácia ou ineficácia na luta para reduzir ou eliminar a desigualdade e a hierarquização do acesso a tais bens.

Outra contradição é que os direitos humanos não podem ser pensados como regras deduzidas da manifestação da condição humana eterna e universal, mas que surgem e se manifestam paralelamente ao aparecimento e desenvolvimento do modo de relações dominado pelo capital.

Sobre este paradoxo convém assumir posições críticas para alcançar, frente àquelas, uma nova forma de compreender os direitos humanos fora da racionalidade hegemônica que condiciona a vida digna à acumulação do capital e que faz valorizar todas as condutas e pensamentos dirigidos à este fim, em detrimentos de outros, diferentes, inovadores, demonizados por não se coadunarem com a “linguagem dos direitos humanos de mercado”.

Para tanto, Flores (2009) propõe compreender os direitos humanos como processos de luta pela dignidade humana. Ao se posicionar desta forma, o autor espanhol pretende afastar a concepção abstrata e idealizada dos direitos humanos, que acabam por legitimar o poder político, normativo, simbólico/cultural derivados da força social estruturada pela linguagem de acumulação do capital.

A partir desta estrutura imanente do mundo social, preleciona Flores, vão surgindo processos, denominados direitos humanos, que impulsionam ações frente à estruturação das relações sociais, políticas, econômicas e culturais - erigidas pela interação entre as diferentes formas de capital e consequentes formas de poder (2009, p. 171).

Direitos humanos, portanto, constituem-se em produtos culturais de resistência à estrutura de relações sociais moldadas pela linguagem do capital. Assim, consoante Flores, torna-se ineludível:

- a) compreender os direitos humanos no seio do modelo econômico de acumulação de riquezas (e de pobreza); b) entender os direitos humanos como parte dos processos dominantes de divisão social, sexual, étnica e territorial e seus decorrentes critérios de hierarquização de acesso aos bens. Os direitos são instrumentos que podem servir como questionadores ou legitimadores destes processos de divisão; c) estar conscientes da relação entre as forças sociais existentes e as possibilidades ou obstáculos postos às formas organizativas alternativas (2009, p. 172).

Considerando as ponderações acima, pode-se inferir se a teoria dos direitos humanos está fundamentada em uma concepção abstrata, apriorística (uma eterna busca ao estado de natureza), o que compromete a sua concretização ou se está calcada em práticas concretas, contextualizadas, em que a dignidade postulada não seja um valor de troca pela acumulação, sendo diversa do conceito funcional utilizado nos sistemas de relação social estruturadas pela racionalidade hegemônica.

Ao fim de sua teoria crítica, Flores (2009) propõe um plano rizomático para uma deontologia dos direitos humanos. O modelo “raiz” parte de “uma ontologia da presença, ou da proximidade imanente e material do múltiplo, do diverso, do ‘relacionável’” (FLORES, 2009, p. 184), onde o sentimento de pertencimento não é unicamente algo nosso, mas extensível a todos os demais sujeitos:

ou seja, estabelecer vínculos, conexões, redes ‘rizomáticas’ que nos facilitem os encontros com os demais. Esse plano rizomático/deontológico rejeita a concepção de liberdade – minha liberdade termina quando começa a do outro – e advoga por uma concepção intensiva da liberdade – minha liberdade começa quando começa a do outro. [...] Um corpo é o lugar de uma exigência sempre em relação a outra existência. É uma relação dinâmica que exige sempre interação entre dois modos de existência (FLORES, 2009, p.184-185).

Quanto ao aspecto ontológico, o autor vincula o plano de imanência, considerando-se que são as ações concretas dos sujeitos que criam a realidade no marco do mundo e não planos de transcendência (que servem à construção de um ideário racional) suplementares à vida concreta e que formulam-se a si mesmos, com espreque em seus interesses, em detrimento da realidade:

a partir desta perspectiva, o sistema imposto historicamente pelo capital é contemplado como algo transitório, não eterno. Não submetido a alguma astúcia da Razão, mas a uma contínua expansão de mediações reais que, como no caso do trabalho produtivo – seja material e imaterial – pretendem a restituição da função de controle – historicamente alienada – dos seres humanos produtivos sobre sua própria práxis e sua própria natureza (FLORES, 2009, p. 18-19).

Para longe de propor uma política de direitos humanos que inclui o desaparecimento dos interesses do mercado dominado pela relação social do capital, Flores (2009) apresenta uma crítica radical à teleologia dogmática que o sustenta e, a partir desta, criar pontos de inflexão capazes de gerar uma mutação

nesta relação de forças e de poder, propiciando a percepção e a concepção de acontecimentos e singularidades capazes de impedir a repetição ou a prolongação desta racionalidade hegemônica e dos padrões de conduta (categorias, ideologias, valores morais) por ela sustentada, como por exemplo, a psicose do consumismo.

Outro importante acerto de Flores (2009) diz respeito à compreensão do “conatus”, termo criado por Spinoza (séc. XVII), para definir a busca espontânea que todos temos pela preservação da vida, pela autoconservação. Neste sentido, Flores (2009) assevera que perseverar na luta pela dignidade coaduna-se com a conduta humana da autopreservação. Todos somos seres dotados de capacidade e potência para atuar política, econômica e culturalmente pela dignidade. Esta possibilidade constitui-se em fundamento imanente dos direitos humanos (2009, p. 191). Ainda sobre Spinoza, Flores destaca:

uma vida digna coincide com aquilo que Spinoza denominava o ‘conatus’, isto é, a exigência internamente assumida, não externamente imposta por alguma entidade de caráter transcendente, de perseverar na existência e, com isso, transformar e criar as **condições necessárias** para tal fim. [...] A servidão, a indignidade, são, filosoficamente falando, a impotência para existir, na prática, o abandono de nossa potência para transformar o mundo que nos rodeia nas mãos de uma entidade que se nos apresenta como imutável e intocável (seja algum deus, o mercado ou as leis da história) e, certamente, a passividade que surge como consequência da infame tendência humana a submeter-se a forças transitivas externas – isto é, forças que nos nomeiam a partir de sua abstração e distância – que atuam sobre nós, condicionando nosso ser, nosso fazer e nosso pensar (FLORES, 2009, p. 198 -199).

A concepção desta ordem tida como imutável precisa ser alterada. A linearidade descritiva da realidade, que atola o pensar, não atende a complexidade dos fenômenos do mundo. A sacralidade da racionalidade predominante, que atua para fortalecer a monocultura do mercado, não abre espaço para diálogos que propiciem uma visão multidimensional. Uma inflexão diferente, inovadora será sempre descartada, demonizada ou impregnada com o sentimento de medo que inevitavelmente imporá em sua destruição.

Há, portanto, um enraizamento da racionalidade hegemônica no discurso dos direitos humanos. Neste sentido, de acordo com Carballido:

es importante reconocer que los derechos humanos, surgiendo en un momento histórico concreto, son un producto cultural desarrollado en el marco de la modernidad occidental capitalista, y en gran medida han cumplido un papel legitimador de la ideología dominante. Esta concepción hegemónica de los derechos, soportada bien en teorías jusnaturalistas o

bien juspositivistas, subyace en el imaginario de buena parte de la población, haciéndose presente incluso entre colectivos que participan en las diversas luchas que están en curso buscando nuevas formas de organización social, política y económica (2014, p. 43).

É preciso, portanto, reconhecer a potência, a capacidade de diálogo de solidariedade que cada um carrega, pela presença do *conatus*, e sustentar processualmente uma solidariedade ética para transformação das estruturas de exploração e de dominação, através de uma linguagem de corresponsabilidade.

A racionalidade dominante tentacular é histórica. O filósofo americano Henry David Thoreau, reconhecido em sua época como dono de uma filosofia rebelde, em 1854 escreveu um texto polêmico intitulado “A vida sem princípios” onde o autor relata: “nunca se interessaram pela minha substância; preferem a casca” (2016, p. 18).

Ao descrever a realidade- mundo de seu tempo, Thoreau enfatiza:

se uma pessoa tiver sido atirada pela janela em criança, ficando inválida para toda a vida, ou houver perdido o juízo por terror os índios, o que se lamentará acima de tudo será o facto de ela ter ficado incapacitada para o trabalho. Se um homem passear nos bosques por amor a estes durante metade de cada dia, arrisca-se a que o vejam como um mandrião; mas se passar todo dia em actividades especulativas, arrasando as florestas para tornar a terra nua antes de tempo, será considerado um cidadão diligente e empreendedor. Como se o único interesse que uma cidade tivesse nos seus bosques fosse cortá-los (2016, p. 20-21).

O autor era contrário à modernidade centrada no dinheiro e na tecnologia e fazia a crítica à sociedade em que o ser humano se tornava escravo da economia:

não sabia que a humanidade sofria da falta de ouro. Vi um pouco dele. Sei que é muito maleável, mas não tanto como o discernimento. Um grão de ouro é capaz de dourar uma grande superfície, mas não tanto quanto um grão de sabedoria (THOREAU, 2016, p. 33).

Vê-se, portanto, que as descrições de Thoreau a respeito da primazia do valor de mercado sobre as necessidades humanas ainda prevalece, contaminando o conceito de dignidade.

Contra a racionalidade hegemônica e sua força condicionante do fazer e do pensar, o filósofo americano conhecia a potência do indivíduo em perceber e modificar sua concepção de dignidade:

onde quer que um homem se separe da multidão, e siga seu próprio caminho, encontrará uma bifurcação, embora o viajante ordinário possa só

ver aí uma brecha na paliçada. O seu trajecto solitário através dos campos será o mais nobre dos dois (THOREAU, 2016, p. 36).

Um segundo olhar sobre os motivos de mudança de comportamento da humanidade se depara no fato de que aqueles, majoritariamente, somente alteram se houver a participação, a aquiescência de um valor do mercado, que lhe acresça os lucros ou que evite a sua redução.

Melhor exemplo sobre isto é a suspensão da pena de morte aos homossexuais em Brunei (VEJA, 2019)¹⁵, país asiático. O sultão que governa assim decidiu, pois, a partir do fato correr o mundo, seus hotéis estavam sendo esvaziados diante da norma penal homofóbica. A aniquilação da vida foi vencida (ou suspensa) pela linguagem do mercado que represou o motivo das perdas e não (ou apenas) diante da justificativa da observância dos direitos humanos.

A busca da justiça e a eliminação das desigualdades, assim como a dignidade, não podem ser moeda de troca. Trocar é repetir. Não há consciência operativa através da repetição, somente tragédias.

¹⁵ “O pequeno país do sudeste asiático foi alvo de críticas quando apresentou sua interpretação da lei islâmica, a *sharia*, em 3 de abril, punindo o homossexualismo (*sic*), adultério e estupros com morte, inclusive por apedrejamento. A nova legislação também previa a amputação de um pé ou de uma das mãos para os ladrões. Alguns artigos do código penal, como o apedrejamento por crime de homossexualidade, se aplicariam tanto aos muçulmanos como também aos não muçulmanos. Na época, o alto comissariado da Organização das Nações Unidas (ONU) fez um apelo ao pequeno país para que não adotasse o novo código penal, considerado draconiano. Além disso, personalidades do mundo do entretenimento, como o ator George Clooney e o compositor Elton John, lançaram uma campanha de boicote aos hotéis de luxo vinculados ao sultão de Brunei [...]”.

3. A RACIONALIDADE E A DIGNIDADE HUMANA

O conceito de dignidade permeia de forma indelével todas as teorias sobre direitos humanos, como um valor preponderante. Atrelado à noção kantiana que o remete a uma vontade universal, um dever-ser moral incondicional, este imperativo categórico ético, diante de sua completude, não basta à sua efetividade (SARLET, 2007).¹⁶

A abstração do sentido de dignidade, um ideal ético universal do comportamento humano que o impediria de ser alocado como um instrumento (coisificação do ser) esbarra na racionalidade. O seu caráter formalista-abstrato e o seu direcionamento pelas rédeas da razão mercantilista-consumista o afastam de sua real potência de transformação e de fonte essencial para os direitos humanos.

Nesta esteira de pensamento, para além de um critério formal e hierárquico das leis, é necessário contemporizá-lo nas relações humanas:

neste contexto, assume relevo a lição de Pérez Luño, que, na esteira de Werner Maihofer e, de certa forma, também retomando a noção kantiana, sustenta uma dimensão intersubjetiva da dignidade partindo da situação básica do ser humano em sua relação com os demais (do ser com os outros), ao invés de fazê-lo em função do homem singular, limitado a sua esfera individual, sem que com isto — importa frisá-lo desde logo — se esteja a advogar a justificação de sacrifícios da dignidade pessoal em prol da comunidade, no sentido de uma funcionalização da dignidade (SARLET, 2007, p. 370).

O conceito, portanto, para além de sua dimensão ontológica-biológica, faz sentido se incorporado no âmbito da intersubjetividade.

Assim, “a dignidade necessariamente deve ser compreendida sob perspectiva relacional e comunicativa, constituindo uma categoria da co-humanidade de cada indivíduo” (SARLET, 2007, p. 371-372).

¹⁶ De acordo com Sarlet “se cuida de um conceito de contornos vagos e imprecisos, caracterizado por sua “ambigüidade e porosidade”, assim como por sua natureza necessariamente polissêmica, muito embora tais atributos não possam ser exclusivamente atribuídos à noção de dignidade da pessoa. Uma das principais dificuldades, todavia — e aqui recolhemos a lição de Michael Sachs —, reside no fato de que no caso da dignidade da pessoa, diversamente do que ocorre com as demais normas jusfundamentais, não se cuida de aspectos mais ou menos específicos da existência humana (integridade física, intimidade, vida, propriedade, etc.), mas, sim, de uma qualidade tida para muitos — possivelmente a esmagadora maioria — como inerente a todo e qualquer ser humano, de tal sorte que a dignidade — como já restou evidenciado — passou a ser habitualmente definida como constituindo o valor próprio que identifica o ser humano como tal, definição esta que, todavia, acaba por não contribuir muito para uma compreensão satisfatória do que efetivamente é o âmbito de proteção da dignidade, pelo menos na sua condição jurídico-normativa (2007, p. 363).

Neste horizonte de possibilidade, a racionalidade, - que concebe valor à ação humana e ao sujeito mediador -, deveria conceber valor à efetiva concretização da dignidade humana nas condutas, o que significaria a concreta adoção do conceito de dignidade (alteridade) como seu fundamento e finalidade.

A abrangência do conceito de dignidade da pessoa humana (na visão inerentista), assim como os direitos humanos, pretende a universalização, o que demanda uma outra importante reflexão crítica.

Para Grubba (2016), o universalismo encontrado nas proclamações da Organização das Nações Unidas (ONU)¹⁷ sobre os direitos humanos decorre da inerência do conceito, visto como um direito natural, inerente à condição humana e não um resultado de um consenso político que assim os define.

A racionalidade que ainda fundamenta esta pretensão é a resultante do pensamento iluminista, de corte ocidental hegemônico, explicado alhures na perspectiva histórica antropocêntrica.

Grubba analisa quais as hipóteses teóricas que sustentaram a formalização positivada dos direitos humanos e o próprio discurso das Nações Unidas sobre estes¹⁸. A autora considera, para tanto, a teoria da malha conceitual desenvolvida por Laudan, pela qual o mundo seria percebido por meio de lentes ou malha conceitual, sendo que esta e as linguagens na qual está embutida “podem, pelo que sabemos, dar uma “matiz” não eliminável ao que percebemos” (GRUBBA, 2016, p. 161).

A racionalidade predominante, portanto, projeta um horizonte de possibilidade de linguagens, da hermenêutica e da argumentação nos consensos (matizes) saturadas pelos valores que definem sua lógica e que direcionam seus contornos para sua continuidade e preservação (mesmidade).

¹⁷ Segundo a autora citada, o universalismo adotado no sistema legal de direitos humanos da ONU “reside na noção de que os direitos humanos são universais para todas as pessoas – os direitos são iguais para todos os seres humanos e universais geograficamente, para todos os países” (GRUBBA, 2016, p.155).

¹⁸ Pela análise realizada, “parece que o essencialismo, com base no inerentismo e universalismo, é o fundamento das teorias por detrás das normas” (GRUBBA, 2016, p. 161). Assim, os direitos humanos, no sistema global, tidos como inerentes e universais, decorrem de uma suposta essência humana, proveniente da própria crença não somente da essência em si, como também da possibilidade de conhecer esta essência, o que justificaria a normatividade a partir dela. Grubba afirma que “a escolha por uma justificativa essencialista pode ser uma escolha política de justificação dos direitos humanos e não uma escolha científica ou lógica” (2016, p. 164).

Interessa agora, descrever o cenário da sociedade atual em torno desta lógica, através da ótica da violência, vivida pelo sujeito mediador e expressa através da linguagem.

3.1 RACIONALIDADE SOB O ENFOQUE DA VIOLÊNCIA

O filósofo sul coreano B. Chul Han (2017) descreve a topologia da violência. Sustenta o autor que, para além do poder arcaico da violência (sacrifícios de sangue, poder de impingir a morte por parte do soberano, a tortura, a violência sem sangue das câmaras de gás e o terrorismo), esta pode adotar uma forma mais sutil e vir expressa, como violência da linguagem:

há coisas que não desaparecem; dentre elas está a violência. A aversão à violência não é característico da Idade Moderna. Ela é apenas proteica e, dependendo da constelação social, suas formas de manifestação se modificam. Atualmente, torna-se totalmente invisível quando se confunde e se identifica com seu contraponto: a liberdade. Assim, a violência marcial dá lugar ao poder anônimo, des-subjetivado e se esconde no poder sistêmico, que coincide com a sociedade (HAN, 2017, p. 7-8).

Nas sociedades pós-modernas, a violência mudou seu topos: não há mais confrontação física ou combates até a morte albergados pelo *habitus* social, pelos soberanos, pela lei. Atualmente ela contamina e se espraia como ocorre com o massacre de Christchurch¹⁹ (HERRMAN, 2019, *on-line*). Dissemina-se a violência pelo prezar a liberdade²⁰. O cogito cartesiano, altivo na modernidade, se altera para “penso, logo posso”.

Para Han, “o front de batalha não se desenrola externamente, mas dentro das pessoas” (2017, p. 22). A instância de controle e vigilância exacerba-se no seu

¹⁹The Internet's Endless Appetite for Death Video. Facebook video of the Christchurch mosque killings showed that people, not algorithms, want to share murder, gore and violence. Tradução livre: “O vídeo dos assassinatos da mesquita de Christchurch retrata o assassinato de pessoas inocentes do ponto de vista de seu assassino, que também o usou para divulgar suas motivações racistas e sua visão de mundo genocida. A gravação foi feita com essa intenção - para se espalhar. Isso, segundo o Facebook, foi uma das razões pelas quais a empresa não conseguiu eliminar rapidamente as imagens de sua plataforma, que o assassino escolheu como seu meio de transmissão. [...] Nas primeiras 24 horas, removemos 1,5 milhão de vídeos do ataque globalmente, dos quais mais de 1,2 milhão foram bloqueados no envio, disse o Facebook publicamente em 16 de março. Em 20 de março, a empresa concentrou seus esforços, explicando que os sistemas existentes de “correspondência de conteúdo” e inteligência artificial não conseguiram impedir a propagação do vídeo porque o conteúdo em si havia se transformado (modificado) várias vezes. As pessoas queriam ver isso. As pessoas queriam compartilhar isso.”

²⁰ “O sujeito de desempenho pós-moderno não está submetido a ninguém; propriamente, ele já não é sujeito, dentro do qual inabita ainda alguma subjugação (subject ti, sujet à). Ele se positiva, ele se libera para um projeto. Mas a mudança de sujeito para projeto não faz desaparecer a violência; em lugar de coerção exterior surge a autocoerção, que imagina ser livre. Esse desenlace está intimamente ligado às relações de produção capitalista; a partir de um certo nível de produção a autoexploração é muito mais eficiente. Seu desempenho é muito mais intenso do que a exploração alheia, pois anda de mãos dadas com o sentimento de liberdade” (HAN, 2017, p. 24).

interior e alimenta a consciência moral. Esta inversão de violência, consubstanciada na transformação da agressão contra os outros, convertida agora em autoagressão, quanto mais aumentada, alimentada, torna mais rigorosa e coercitiva a consciência moral (HAN, 2017).

Nesta descrição freudiana exposta por Han, submerge uma técnica de dominação que se utiliza da internalização da violência:

ela provê mecanismos para que o sujeito de obediência internalize as instâncias de domínio exteriores transformando-as em parte componente de si. Com isso, exerce-se o domínio com menos desgaste. [...]. A violência, de certo modo, é naturalizada. Sem emprego de violência física, marcial, ela provê as condições para que as relações de domínio vigentes se mantenham. [...] A violência massiva da decapitação, que predominava na sociedade de soberania, cedeu lugar à violência de uma deformação gradativa e subcutânea (2017, p. 23 -24).

Este *modus operandi* da racionalidade predominante fortalece a coesão do grupo, protegendo e cativando a sua liberdade para instrumentalizá-lo a manter o que reputa natural, o que lhe garante segurança. Assim,

o capital se comporta como mana moderno; quanto mais capital se possui mais se imagina ser poderoso, invulnerável, imortal. A economia capitalista absolutiza o *sobre-viver*. Sua preocupação principal não se dirige ao *bem-viver* (HAN, 2017, p. 45, grifo do autor).

Han (2017) estabelece a diferença entre o sujeito disciplinar e o sujeito do desempenho, sendo o primeiro fruto da violência da negatividade, da repressão, da proibição pela religião, pela ideologia, pelas normas morais. O sujeito pós-moderno não deve obediência: desonera-se da negatividade do outro que ordena e vive a liberdade. No entanto, esta liberdade não tem efeito emancipador, pois demanda novas coerções:

o mundo atual, virtual, é pobre em alteridade e em seu caráter de resistência [...]. O acontecimento político-social já não é mais determinado pelo antagonismo de ideologias ou classes, que já se tornou arcaico. Contudo, a positividade da sociedade não elimina a violência. Esta não parte apenas da negatividade do antagonismo ou do conflito, mas também da positividade do consenso. A totalidade do capital, que ora parece absorver tudo, apresenta uma violência consensual (HAN, 2017, p. 71,78).

Segundo Han, Carl Schmitt (2017) diferencia as distinções determinadas por códigos binários (bom-ruim) ou estéticos (belo-feio), que denomina objetuais, das diferenciações ontológicas, existenciais, como a contraposição amigo/inimigo. Atinge-se uma dimensão política somente através da existencialização das distinções morais (SCHMITT, 1932, p. 14 apud HAN, 2017, p. 84-85).

Assim, a religião e a economia, da mesma forma como ocorre com a estética e a moral, são objetuais, distingue-se objeto, coisa. A violência irrompe quando as distinções elegem o inimigo para ser combatido, aniquilado, distanciado, reduzido, escravizado. Embora Schmitt esteja justificando o ato político da guerra (não normativa, mas existencial portanto, pois o confronto significa o reconhecimento da medida, limitação e configuração de si mesmo), é possível utilizar seu pensamento como incluso na lógica de proteção da racionalidade consensual predominante (HAN, 2017).

Neste sentido, “a violência que se aplica ao outro como inimigo confere a si mesmo estabilidade e firmeza, formando identidade” (HAN, 2017, p. 96).

Inobstante o filósofo assevere que as sociedades atuais não sejam mais dominadas pela lógica imunológica amigo-inimigo schmittiana²¹, tal entendimento não induz que esta tenha sido sepultada ou superada, pois não se contrapõe à liberdade do sujeito de desempenho pós-moderno.

Para Han (2017) , o mundo desonera-se cada vez mais da negatividade do outro, que não se apresenta mais como um inimigo ou concorrente (a quem não se admite eliminar a resistência e a oposição, pois isto significaria nivelá-lo a um igual), mas sua liberdade se conforma à liberdade do outro, perdendo cada vez mais sua relação com o exterior, com o objeto, com o mundo, conduta que se reforça ainda mais com os meios de comunicação, com o espaço virtual, não havendo, portanto, resistência direta, face a face. “Sobra” para o sujeito, melhor desempenhar, superar, produzir, já que seu relacionamento/sentimento com o mundo externo estaria fragmentado, distanciado:

a violência de hoje nos toca muito mais a partir do conformismo do consenso do que do antagonismo do dissenso. Assim, contra Habermas, poderíamos falar de ‘violência do consenso’; ‘a política se aconchega tranquilamente no espaço imanente do capital e a aclamação que se oferece ao domínio do capital se chama, agora, consumo’ (HAN, 2017, p. 131, 135).

Outra importante conexão merece ser relatada: poder e violência.

²¹ Schmitt viveu em “uma sociedade da negatividade, marcada por guerras e por paradigmas imunológicos de amigo e inimigo. Han critica Agamben, que ainda descreve a sociedade da soberania em meio à sociedade de desempenho. “A violência que ele pressente, condicionada por seu anacronismo, continua sendo uma violência da negatividade, que se apoia na exclusão e na inibição. É nisso que lhe escapa a compreensão da violência da positividade, a qual se expressa na exaustão e na inclusão, e que é característica da sociedade de desempenho (HAN, 2014, p. 131).

O poder é caracterizado pelas articulações e, faz um ato contínuo de relações hierárquicas. Ruptura e delito configuram violência. Ambos subjagam: um por submissão, outro por “quebra”. O poder não exclui a ação e a liberdade, não há destruição. Conforme Han, “o que é sujeitado ao poder pode, inclusive, projetar-se na vontade daquele que o detém. Assim não é a violência e a violação que fragilizam a liberdade do outro, mas a condução e a sedução” (2017, p. 139-140).

Os consensos das verdades, sejam eles decorrentes da violência, sejam decorrentes do poder neutralizam a alteridade, mantendo a assimetria (desigualdade) e a hierarquização dos bens da vida:

as estruturas edificadas e implícitas no sistema social fazem com que persistam os estados de injustiças; estabelecem e descrevem relações de poder desiguais, sem se revelarem como tais. [...] Em virtude de sua invisibilidade, as vítimas da violência não tem consciência direta do contexto de domínio²². E isso é que caracteriza sua eficiência. [...] Também a ‘violência simbólica’ de Bourdieu é inerente ao próprio sistema social. Ela se inscreve no modelo de percepção e de comportamento habituado, que aceita sem questionar e vai repetindo o que percebeu. As pessoas afirmam e fazem avançar às relações de dominação enquanto impessoalmente pratica, atos usuais, costumeiros. A cotidianidade já é uma das relações de dominação vigentes. Assim, sem o emprego de qualquer tipo de violência física a violência simbólica se encarrega de que o status quo da dominação se mantenha intacto. [...] Ela solidifica as relações de dominação de forma muito efetiva, porque faz com que apareçam quase como natureza, como um fato, como um ‘é assim mesmo’ que não é questionado por ninguém (HAN, 2017, p. 160-162).

A racionalidade predominante vale-se da violência simbólica, - aquiescida pelo poder vigente-, a qual, com suas formas indelévels de coerção, mantém seus princípios e consensos como dados naturais, matizes não percebidas em face das lentes ou malhas conceituais referidas por Laudan (2010).

Como no filme “A Vila”, de M. Night Shyamalan (2004), os moradores da comunidade não podem deixar os limites da cidadela sob pena de serem massacrados por criaturas malignas que vivem na floresta que a cerca e colocar em risco todos os que ali vivem. Preserva-se o status da localidade, sendo quase inimaginável qualquer forma de vida além das fronteiras da comunidade. As mortes que ocorrem nesta, portanto, são inevitáveis e devem ser aceitas.

Para Han (2017), a sociedade de desempenho vive uma autoexploração onde as coerções se espriam para todos os membros da sociedade e não somente para

²² J. Galtung, citado por Han para explicar a teoria da violência estrutural.

as minorias, os excluídos. Todos submetem-se à ditadura do desempenho, do consumo.

Entende o autor que “a violência sistêmica não é uma violência da exclusão. Ao contrário, ela transforma todos em incluídos, como presidiários do sistema, obrigando-os a se autoexplorarem” (2017, p. 168).

O filósofo, portanto, enxerga a violência atingindo a todos os membros do sistema social, sendo seu sujeito sustentador não uma personalidade que detém o poder ou classe dominante, mas o próprio sistema. “Desse modo, não é possível encontrar o sujeito de ação responsável pela opressão e pela exploração” (2017, p. 169).

Han (2017) enxerga o antagonismo social como não decorrente do binômio singularidade *versus* globalização, mas como a sociedade produzindo egos singularizados, com fraco elo do nós. Egos concorrentes e ao mesmo tempo vítimas do igual, da assimilação, da cooptação para o superconsumo, a superprodução, o super-desempenho. Este distanciamento fragiliza qualquer resistência à racionalidade predominante.

A diferença é assimilada para torná-la igual. Não há alteridade, o reconhecimento do outro como diverso. Elimina-se o outro condenando-o à luz do igual, da linguagem expressa nos consensos de igualdade.

Na comunicação e na argumentação, “o igual responde ao igual, onde ocorre uma reação em cadeia do igual” (HAN, 2017, p. 205). A preservação da alteridade poderia deter esta cadeia. A sociedade da transparência é uma sociedade exposta, tudo é medido pelo valor de exposição, o outro revela sua face como forma mercadológica:

a coação por transparência, em última instância, não é um imperativo ético ou político, mas econômico. Iluminação é exploração; comunicação é comércio. Quem está totalmente exposto à iluminação está inapelavelmente entregue à exploração; a superiluminação de uma pessoa maximiza a eficiência econômica. O panóptico da sociedade de consumo e da sociedade de desempenho se distingue da sociedade disciplinar pelo fato de que não precisa de grilhões, de muros e nem de espaços fechados. [...] A análise de dados pessoais disponibilizados na rede tornam uma pessoa mais transparente neles do que nela para si mesma. [...] Hoje a supervisão não se realiza como ataque à liberdade, mas, ao contrário, liberdade e controle se identificam (HAN, 2017, p. 211- 212).

A realidade futura descrita no livro “1984” de George Orwell ([1949] 2009) não se implementou. O receio provocado nos seus leitores, à época em que foi lançado,

já não subsiste. Não é preciso que o indivíduo se submeta coercitivamente à rede de comunicação global e seja vigiado, controlado. Ele o faz voluntariamente. Não há coerção pelo controle e pela fiscalização. A figuração indivíduo-sociedade pós-moderna modelou o ego.

Este fenômeno aponta o declínio da percepção do indivíduo sobre as “coisas do mundo”. Reduz-se à verdade pelo pensamento mecanicista, altera-se o *cogito*: “penso, mas não percebo”:

as letras e as imagens senhoriais nos obrigam a ler, enquanto as coisas do mundo nos suplicam aos nossos sentidos para dar significado. Estas últimas pedem; as primeiras comandam. Nossos sentidos criam o sentido do mundo. Nossos produtos já tem significado - raso -, que é tanto mais fácil perceber quanto menos elaborado for, quanto mais próximo está do resíduo. Imagens, lixos de pinturas; logos, lixo da escrita; propaganda: lixo do olhar; mensagens publicitárias, resíduos de lixo de música. Esses sinais simples e inferiores se impõem cumulativamente à percepção e desfiguram a paisagem mais difícil, discreta, muda, que muitas vezes rui pelo fato de não ser vista, pois é a percepção que salva as coisas (SERRES apud HAN, 2017, p. 226, grifo nosso).

Embora se possa inferir da topologia da violência de Han (2017) a sustentação de um novo paradigma²³ para identificá-la, a positividade do excesso, entende-se que não há superação da violência da negatividade na pós-modernidade, mas uma preponderância da primeira sobre a segunda. Assim, “a violência não é apenas a negatividade da execução ou da exclusão, mas também a positividade da exorbitância ou do excesso” (HAN, 2017, p. 235), que, na visão do autor, é muito mais nefasta do que a violência negativa.

Investigada a racionalidade sob a ótica da violência, especialmente na pós-modernidade, cumpre agora verificar como se infiltra e se mantém no indivíduo e na sociedade a linguagem expressada pela racionalidade predominante e as suas consequências na percepção da realidade.

²³ “A atualidade do discurso imunológico não é sinal de que a sociedade atual segue mais do que nunca o esquema imunológico. O fato de que se erija propriamente um paradigma como objeto de reflexão pode ser sinal de seu desaparecimento. Hoje, a sociedade está adentrando em uma constelação que vai se subtraindo cada vez mais do esquema de defesa imunológico. Vão desaparecendo o outro e o estranho em sentido enfático, e só esses verdadeiramente poderiam representar reação imunológica, na qual impera o igual, também tem a ver com o processo de globalização, que busca se desvincular, cada vez mais, da negatividade. Contra a violência que provém do igual, já não é possível se defender com imunologia. Por isto, ela é mais nociva do que a violência da negatividade” (HAN, 2014, p. 235).

Implementar este objetivo implica necessariamente em descrever o processo de integração entre a estrutura da personalidade do indivíduo e a sociedade, como inter-relação indissolúvel.

3.2 A INFLUÊNCIA DA RACIONALIDADE NA ESTRUTURA PSÍQUICA DO INDIVÍDUO

Encontra-se na obra de Norbert Elias (1993) o substrato teórico para fundamentar a abordagem. O sociólogo desenvolveu seu estudo ao perceber o equilíbrio entre as tensões individuais e as pressões conflituais derivadas da vida em sociedade. Com base na evolução histórica dos processos civilizacionais, o autor identifica os elementos que direcionam a coexistência humana.

Da formação do Estado absolutista aos regimes democráticos, os processos de organização do capital e a diferenciação funcional são frutos da reorganização dos relacionamentos humanos. A mudança de comportamento, do *hábitus*, da *práxis* moral “se fez acompanhar de correspondentes mudanças nas maneiras, na estrutura da personalidade do homem, cujo resultado provisório é nossa forma de conduta e de sentimentos ‘civilizados’” (ELIAS, 1993, p. 550).

O monopólio da força pressupõe espaços sociais mais pacificados, dentro dos quais persistem, além da violência física de contenção, violências não físicas, as quais, segundo Elias (1993), sempre existiram no processo civilizatório. No entanto, na era da organização monopolista, estas últimas persistem de forma destacada das primeiras, sendo mais visíveis no campo de interesse dos padrões dominantes, como, por exemplo, a violência econômica:

na realidade, contudo, há um conjunto inteiro de meios cuja monopolização permite ao homem, como grupo ou indivíduo, impor sua vontade aos demais. A monopolização dos meios de produção, dos meios “econômicos”, é uma das poucas que se destacam quando os meios de violência física se tornam monopolizados (ELIAS, 1993, p. 559).

Tal assertiva é importante para consolidar o conceito eliasiano da estrutura figuracional²⁴ interdependente entre os indivíduos e a sociedade. A indissociabilidade é compreendida na medida em que “a agência controladora que se forma como parte da estrutura da personalidade do indivíduo corresponde à agência controladora que se forma na sociedade em geral (ELIAS, 1993, p. 570).

²⁴ “O conceito de figuração foi introduzido exatamente porque expressa mais clara e inequivocamente o que chamamos de “sociedade” que os atuais instrumentos conceituais da sociologia, não sendo nem uma abstração de atributos de indivíduos que existem sem uma sociedade, nem um “sistema” ou “totalidade” para além dos indivíduos, mas a rede de interdependências por eles formada” (ELIAS, 1994, p. 249).

A racionalidade que se estabelece, à custa desta simbiose, é uma repetição histórica de que os grupos marginalizados, que se opõem ao sistema corrente, ao emanciparem-se da opressão e ascender ao poder que detém o monopólio de controle, assumem a mesma posição do opressor tradicional (ELIAS, 1993).

Além de constatar esta repetição, Elias demonstra que a racionalidade que pretende a homogeneização exige o cultivo do autocontrole do superego dos sujeitos mediadores, de acordo com o modelo que se quer sustentar:

os monopólios de violência física e dos meios econômicos de consumo e produção, sejam coordenados ou não, estão inseparavelmente interligados, sem que um deles jamais seja a base real e o outro meramente uma 'superestrutura'. Juntos, eles geram tensões específicas em pontos particulares no desenvolvimento da estrutura social, tensões que pressionam no sentido de sua transformação. Juntos, formam o cadeado que liga a corrente que agrilhoa homens entre si (1993, p. 755).

Elias anteviu a importância de perceber-se a direção imposta pela linguagem (guardiã da racionalidade estruturante) e a violência que ela carrega, possibilitando assim a compreensão do controle de condutas que o meio social impõe àqueles que o integram. No entanto, para além de obter-se a explicação das regras (normas e preceitos morais), o indivíduo deveria "explorar até sua origem os medos que induzem os membros dessa sociedade, e acima de tudo, os guardiões de seus preceitos, a controlar a conduta dessa maneira. (ELIAS, 1993, p. 769 - 770).

Afigura-se relevante tal compreensão, pois constrói uma imagem do "nós" que se impregna à autoimagem do "eu" de uma forma que não se percebe prontamente que as crenças dominantes sancionam o distanciamento e a estigmatização de indivíduos e grupos sociais (*outsiders*) (ELIAS, 1994).

Destaca Elias que:

as restrições às quais o indivíduo está submetido hoje, e os medos correspondentes a elas, são em seu caráter, força e estrutura decisivamente determinados pelas forças específicas geradas pela estrutura de nossa sociedade, que acabamos de discutir: pelo seu poder e outros diferenciais, e as imensas tensões que criam [...] que desempenharam até hoje um papel decisivo na modelação do código vigente de conduta. Exatamente esses medos, vimos também, tendem muito à internalização; eles, muito mais do que o medo da pobreza, da fome ou do perigo físico direto, enraizaram-se em cada membro dessas classes, através da criação e educação, sob a forma de ansiedades internas que o prendem quase automaticamente a um código aprendido, sob a pressão de um forte superego, mesmo independentemente de qualquer controle exercido por outras pessoas (1993, p. 775-776).

Elias (2010) identifica, igualmente, a percepção errônea que se faz de que existem os indivíduos “fora” da sociedade e uma sociedade “a parte” dos indivíduos. É preciso um recuo necessário para perceber que estes formam, na interação uns com os outros, configurações que detém regularidades, estruturas e dinâmicas próprias, as quais se inserem simultaneamente nas estruturas e nas dinâmicas da personalidade dos indivíduos, que formam (formaram) estas configurações. São, portanto, acontecimentos inseparáveis, mas distintos (ELIAS, 2010, p. 59-60).

Surge deste entendimento, portanto, a preocupação de perceber-se a real dimensão do que significa a monopolização da violência física e psíquica por parte do Estado (que Elias retrata historicamente em sua obra).

Para além da regulação de conflitos entre os indivíduos, - reduzindo a brutalidade e a vingança, por exemplo, na convivência entre diversos, tomando-a para si -, o Estado (leis, organização social, regulação moral, força policial, etc.), influenciado pela racionalidade, exerce, por consequência, uma ascendência na estrutura da personalidade dos indivíduos a ele submetidos.

Um exemplo desta ascendência é a experiência do nacional-socialismo vivida na Alemanha como também em outros países da Europa. A pedagogia do nazismo, estudada por Klemperer (2009) mostra a mecanização das pessoas através da linguagem, coordenada para expressar e replicar concepções uniformes e automáticas, sob a ótica nazista.

Mesmo aqueles que consideravam o nazismo uma aberração e que não viam problemas de religião ou raça, passaram a utilizar das expressões hostis dos nazistas contra os judeus. Usavam-na “com tanta facilidade que não se percebia se era um escárnio ou uma forma de autodepreciação. O hábito se tornara tão forte que ele se dirigia a nós usando a palavra ‘judeu’ antes do nome” (KLEMPERER, 2009, p. 301).

A linguagem, portanto, não se reduz a um mero canal de comunicação. Mas produz e reproduz significados que se arraigam fortemente no sentimento e pensamento dos indivíduos, como se verifica no exemplo de Klemperer:

o nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões ou frases, impostas pela repetição, milhares de vezes e aceitas mecanicamente. [...] Palavras podem ser como minúsculas doses de arsênico: são engolidas de maneira despercebida e aparentam ser inofensivas; passado um tempo, o efeito do veneno se faz notar (KLEMPERER, 2009, p. 55).

As palavras, como signos privilegiados, expressam e reforçam a ideologia dominante presente no processo histórico, atuando como fator constituinte da própria subjetividade humana.

4.LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO

O processo de educação pode constituir-se em um ponto de bifurcação e instrumentalizar-se como meio de ampliar a percepção sobre os discursos que criam e endossam estes marcos signo-normativos, permitindo a abertura do indivíduo para novas condições de possibilidade (potência) ou, inversamente, adotar e replicar a linguagem da categorização.

Como um possível fundamento deste processo buscou-se a concepção de Vygotsky (1998, 2000), para o qual a linguagem emerge como o mais importante dos sistemas psíquicos do indivíduo, atribuindo-lhe um papel fundamental na construção da personalidade. Destarte, assim como Norbert Elias (1994), o psicólogo russo²⁵ sistematiza sua teoria do desenvolvimento na indissociabilidade entre as estruturas sociais e o indivíduo, sustentando-a na importância da subjetividade, pensamento, linguagem e afetividade.

O objetivo de Vygotsky, para além de construir uma crítica às teorias que entendiam que as atividades intelectuais do adulto estariam pré-formadas na criança, aguardando uma oportunidade de manifestação, era enfatizar as origens sociais da linguagem e do pensamento no desenvolvimento do comportamento (2000, p. 8).

Influenciado pelo materialismo histórico de Marx, o qual entendia que as transformações históricas das sociedades e das culturas produzem alterações na natureza humana (consciência e comportamento), Vygotsky (1998) estendeu o conceito de mediação através do uso de signos, entre estes, a linguagem.

Compete esclarecer que a mediação em sua teoria não consistia na redução do aprendizado à associação estímulo-resposta, mas que “o indivíduo modifica ativamente a situação estimuladora como uma parte do processo de resposta a ela” (VYGOTSKY, 2000, p. 18).

O comportamento humano, portanto, não seria meramente reativo às transformações da natureza, mas resultante das relações dinâmico-causais entre os estímulos externos e as respostas do indivíduo.

²⁵ Lev S. Vygotsky era advogado e filólogo, tendo iniciado sua carreira como psicólogo após a Revolução Russa de 1917.

Para Vygotsky, pensamento e consciência não emanam de características estruturais ou funcionais humanas internas, mas são determinadas pela interação com seus semelhantes, em uma cultura social. Ideia reconhecida como gênese social do pensamento, trata-se de elemento nodal do posicionamento do autor, que não reconhecia um sujeito universal, independente do grupo cultural e de suas significações diferenciadas (BRONCKART, 1985).

Os significados evocados através da palavra representam o amalgama entre pensamento e linguagem. A palavra, portanto, não é um adereço sem qualquer influência no pensar:

os significados das palavras são formações dinâmicas, e não estáticas. Modificam-se à medida que a criança se desenvolve; e também de acordo com as várias formas pelas quais o pensamento funciona (VYGOTSKY, 2000, p. 162).

Para o autor, a transição do pensamento para a palavra passa pelo significado.

Assim:

o pensamento propriamente dito é gerado pela motivação, isto é, por nossos desejos e necessidades, nossos interesses e emoções. Por traz de cada pensamento há uma tendência afetivo-volitiva, que traz em si a resposta ao último 'por que' de nossa análise do pensamento. Uma compreensão plena e verdadeira do pensamento de outrem só é possível quando entendermos sua base afetivo-volitiva (VYGOTSKY, 2000, p. 187).

Por outro lado, assume igual relevância para o estudo a abordagem de Vygostky sobre a constituição do conceito, considerando-se que este “não é uma formação isolada, fossilizada e imutável, mas sim uma parte ativa do processo intelectual, constantemente a serviço da comunicação, do entendimento e da solução de problemas”. (2008, p.67)

O material sensorial e a palavra, são compreendidos como partes indispensáveis da formação de conceitos. A percepção e o conteúdo verbalizado, portanto, são elos determinantes para a formação do pensamento e da linguagem em face da realidade vivida.

As condições da formação dos conceitos, desta feita, devem ser consideradas no ambiente educacional que pretenda fortalecer o indivíduo para emancipar o pensar.

“Todas as funções psíquicas superiores são processos mediados, e os signos constituem o meio básico para dominá-las e dirigi-las. O signo mediador é

incorporado à sua estrutura como uma parte indispensável. [...] Na formação dos conceitos, esse signo é a palavra.” (VYGOTSKY, 2008, p. 70).

Daí a importância do significado atribuído à palavra que, para Vygotsky, traduz-se em um fenômeno do pensamento, na medida em que se expressa por meio da fala, embora não se resume a isto. Para além de um adereço, mostra sua influência na constituição do pensamento.

Vygotsky pondera ainda sobre a interdependência entre os aspectos semânticos e gramaticais da linguagem, cujas modificações podem provocar alterações no seu significado:

Por trás das palavras existe a gramática independente do pensamento, a sintaxe dos significados das palavras. O enunciado mais simples, longe de refletir uma correspondência constante e rígida entre o som e o significado, é na verdade um processo. Esse complexo processo de transição do significado para o som deve, ele próprio, ser desenvolvido e aperfeiçoado. (2008, p. 160)

Destarte, interessa para a percepção e conscientização do indivíduo, através da linguagem, o aperfeiçoamento do próprio processo de comunicação, cujo embotamento podem limitá-los, reduzindo ou eliminando a capacidade reflexiva e emancipatória do pensamento/linguagem.

A racionalidade amolda o pensamento e alimenta significados que interessam à sua pretensão e preservação. O enraizamento de uma gramática de significados influencia, portanto, esta base afetivo-volitiva que envolve a consciência do indivíduo, a sua identidade e intersubjetividade.

A formação discursiva e seus significados enunciam modelos de pensamento ao sujeito, conceitos e escolhas. São regras que ditam o que e como deve-se interpretar (n)o mundo, desenhando os horizontes de possibilidade da convivência.

Na educação, o discurso ideológico universalista da igualdade, da inclusão, aprisiona a subjetividade. Para Foucault, a conscientização é necessária:

*my problem is essentially the definition of the implicit systems in which we find ourselves prisoners; what I would like to grasp is the system of limits and exclusion which we practice without knowing it; I would like to make the cultural unconscious apparent*²⁶ (apud BUTLER, 1997, p. 83 apud KONTOPODIS, 2009, p. 58).

²⁶ Tradução livre: Meu problema é essencialmente a definição dos sistemas implícitos nos quais nos encontramos prisioneiros; o que eu gostaria de entender é o sistema de limites e exclusão que praticamos sem conhecê-lo; Eu gostaria de tornar aparente o inconsciente cultural.

Conscientizar não significa falar o que as pessoas devem fazer ou apontar o que devem ver, mas libertar espaços de questionamentos, até mesmo impensáveis e favorecer o pensamento novo. Educar não é somente compreender o entorno, é também capacitar a invenção, a originalidade, o cultivo.

Conforme Mascia (2009) citado por Kontopodis:

*but what is the role of research in a discursive paradigm? Not to tell the readers what they have to do or how they have to see, but to raise new and unthinkable questions and make new ones come to the minds of readers. To understand without having to be told, to read between the lines. To look at the evidence, decentering, problematizing and questioning it. To look at what is familiar and make it strange. To disturb people's mental habits. To reexamine rules and institutions. To see educational reforms as discourses constructed according to certain social historical and ideological rules. To destabilize the reasoning of education. By questioning, not by answering, as the positivist philosophy conceives, is the only way, in my point of view, to open up the possibility of different ways of thinking education and starting a movement of transformation*²⁷(2009, p. 59).

Importante salientar, no entanto, que a conscientização não se dá na relação locutor-interlocutor, educando-educador, mas na abertura da linguagem que a permite.

O estímulo vem da palavra, da sua significação. Daí a importância da linguagem na formação de pensamento, realçada por Vygotsky. Para amparar esta potencialidade de abertura para o novo, recorre-se ao texto de Fichtner (2009), que produz uma aproximação entre os dois posicionamentos filosóficos de Agamben e Vygotsky sobre a perspectiva do discurso e da formação do pensamento na infância.

Agamben compreende a infância de acordo com a etimologia do vocábulo, do latim *in-fans*, isto é, como alguém sem capacidade de falar, mas que inicia o aprendizado da linguagem (discurso) e permite, ao constituir-se objeto desta linguagem, a historicidade humana. Este hiato (entre fala e discurso) diferencia a

²⁷ Tradução livre: Mas qual é o papel da pesquisa em um paradigma discursivo? Não para dizer aos leitores o que eles devem fazer ou como devem ver, mas para levantar questões novas e impensáveis e fazer com que novas surjam na mente dos leitores. Compreender sem ter que ser direcionado, ler nas entrelinhas. Analisar as evidências, descentralizando, problematizando e questionando. Olhar o que é familiar e torná-lo estranho. Perturbar os hábitos mentais das pessoas. Reexaminar regras e instituições. Ver as reformas educacionais como discursos construídos de acordo com certas regras sócio-históricas e ideológicas. Desestabilizar o raciocínio da educação. Questionar, não responder, como a filosofia positivista concebe, é a única maneira, no meu ponto de vista, de abrir a possibilidade de diferentes modos de pensar a educação e iniciar um movimento de transformação.

semiótica e a semântica, respectivamente o reconhecimento da língua e a sua utilização discursiva (FITCHNER, 2009 apud KONTOPODIS, 2009).

Assim, não há visão objetiva e imparcial do mundo, mas um condicionamento mediado pelo conteúdo linguístico nascido da coexistência.

Assim como Agamben, Vygotsky situa a realidade da linguagem contida no discurso do indivíduo. A formação do desenvolvimento psíquico do infante está atrelada a dois estágios; o primeiro, no qual a estrutura fonética da fala corresponde unicamente às funções nominativas dos objetos, sem o reconhecimento de seu significado e o segundo, onde o relacionamento da criança com seu ambiente estabelecerá seu raciocínio, percepção e suas emoções para lidar com a realidade (FITCHNER, 2009 apud KONTOPODIS, 2009, p. 189).

Com seu desenvolvimento, a linguagem, portanto, constitui a consciência e o pensamento do indivíduo, construídos pelos signos linguísticos construídos nas inter-relações sociais.

Bakhtin ressalta que os membros de uma comunidade linguística, normalmente, não percebem nunca o caráter coercitivo das normas linguísticas. “A significação normativa da forma linguística só se deixa perceber nos momentos de conflito. (...) a consciência linguística dos sujeitos falantes não tem o que fazer com a forma linguística enquanto tal, nem com a própria língua como tal” (2006, p 98).

Para o autor, a língua é inseparável de seu conteúdo ideológico ou relativo à vida: “A palavra²⁸ está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida” (2006, p. 99).

Há, deste modo, um discurso comunicativo, dirigido à sociedade, impregnado de valores e concepções que interessam à uniformização do pensar e que garantem um lócus de segurança para o indivíduo, na medida em que considera não pertencer a uma categoria social diferente, vulnerável (*outsiders*).

²⁸Segundo Bakhtin, “a palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais. (...) A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças que ainda não tiveram tempo de adquirir uma nova qualidade ideológica, que ainda não tiveram tempo de engendrar uma forma ideológica nova e acabada. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mas efêmeras das mudanças sociais” (2006, p. 42)

Note-se, por exemplo, o conteúdo do discurso do Estado Liberal. Enquanto busca estratégias de inclusão social, permanecem padrões de exclusões na política social e na educação:

liberal theoretical claims typically tend to be transhistorical, transcultural, and most certainly transracial. [...] What is meant by this is that the universal claims can be made because they derive from certain characteristics that are common to all human beings. But the exclusionary bases of liberalism, I believe, derive from its theoretical core. [...] It is not because the ideals are theoretically disingenuous or concretely impractical, but rather because behind the capacities ascribed to all human beings there exists a thicker set of social credentials that constitute the real bases of political inclusion²⁹ (METHA, 2009 apud KONTOPODIS, 2009, p. 47).

De acordo com Mascia (2009 apud KONTOPODIS, 2009), se adota uma lente através da qual o sujeito é visto como descentralizado, histórico e influenciado por ideologias; incapaz de intencionalmente transformar o mundo, ele provoca mudanças, mas não tem controle sobre o significado destas alterações.

Para Popkewitz:

for critical and liberal theorists, change was premised on identifying the subjects who gave direction to change, either by locating the origins of repressive elements that prevented progress or the groups that would bring about a redemptive world³⁰ (2009 apud KONTOPODIS, 2009, p. 48).

Além disso, identifica-se outro aspecto central nas questões envolvendo a linguagem.

Para além dos atos de fala, tem-se também o processo de produção de regras que presidem aquela, isto é, a natureza histórico-processual deste processo.

Segundo Baccega:

É fundamental que se procure dar conta do modo pelo qual as “mensagens”, as “frases de uma língua são produzidas e interpretadas, e o sentido que elas tem no nível do enunciador. Em

²⁹ Tradução livre: “As afirmações teóricas liberais costumam ser trans-históricas, transculturais e, certamente, trans-raciais. [...] O que se quer dizer com isso é que as reivindicações universais podem ser feitas porque derivam de certas características comuns a todos os seres humanos. Mas as bases excludentes do liberalismo, acredito, derivam de seu núcleo teórico. [...] Não é porque os ideais sejam teoricamente falsos ou concretamente impraticáveis, mas porque, por trás das capacidades atribuídas a todos os seres humanos, existe um conjunto mais espesso de credenciais sociais que constituem as bases reais da inclusão política”.

³⁰ Tradução livre: Para os teóricos críticos e liberais, a mudança teve como premissa identificar os sujeitos que direcionaram a mudança, localizando as origens dos elementos repressivos que impediam o progresso ou os grupos que produziram um mundo libertador.

outras palavras: em ambos os níveis – enunciador e enunciatário – haveremos de buscar as motivações, as intencionalidades, os interesses, as necessidades e, sobretudo, as condicionantes sociais presentes em um determinado seguimento econômico, do qual fazem parte os interlocutores. (1998, p. 17)

A partir desta visão crítica sobre a linguagem e a estrutura socioeconômica vigente, a autora pondera ser questionável a afirmação de que a língua pertence à superestrutura, como se fosse um instrumento ideológico exclusivo de uma classe dominante, mas que se apresenta como tal tanto para manter o sistema social vigente e sua ordem instituída como também para transformação deste sistema.

Assim, escreve Baccega, “a atividade linguística não consiste somente em ‘etiquetar’ a realidade”, reconhecendo-se que “o valor dos ‘objetos’ e das ações é atribuído pela sociedade e circula no universo linguístico”. (1998, p. 20)

Herdeiro da bagagem histórico-cultural das sociedades, percebida através da linguagem, o Ser amolda-se ao entorno e exercita a resistência, a resignação, a mobilização, o desafio, a aceitação, etc., em face da realidade.

Concebida a racionalidade que predomina no momento histórico, apresentam-se as forças que almejam a sua ratificação ou a sua transformação. E será através da linguagem que ambas se valerão para fundamentar suas verdades.

“Toda a subjetividade constrói-se, portanto, *a partir do, com o e no* universo do grupo e/ou classe. E esse universo se plasma no existir do “outro”, em confronto ou complementação. E, no bojo da dinâmica do “outro” relacionado ao “eu”, está a reformulação dos padrões valorativos, emocionais, cognitivos de cada grupo e/ou classe, de cada indivíduo/sujeito, da realidade concreta: das estruturas e dos processos dos condicionamentos e das ações, do domínio simbólico e da prática, da práxis, enfim”. (BACCEGA, 1998, p. 102)

Através da palavra me defino em relação ao outro. Para além de um ato físico de fala (entre locutor-interlocutor), a personalidade se exprime e revela um produto da inter-relação social. A interação verbal, portanto, deve manifestar alteridade e não distanciamento.

Para tanto, a educação, utilizada sempre como metáfora de transformação, é reputada como principal, senão a primeira, linha de formação consciencial do Ser para a coexistência.

4.1 PROPOSTAS REFLEXIVAS PARA SUBSIDIAR A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

4.1.1 IMPORTÂNCIA DA LINGUAGEM

Na história da humanidade, percebe-se que a formatação da linguagem expressava uma racionalidade que submetia axiologicamente o modo de vida humana a uma essência de pensamento preponderante, reputada como intangível, a partir da qual derivavam os consensos e o conhecimento.

Extraí-se da abordagem histórica deste processo, o propósito em reputar-se como natural o conceito essencial, para subtraí-lo (invizibilizá-lo) da percepção e concepção de possibilidades ou alternativas que pudessem enfraquecê-lo.

Foi assim quando justificou-se a violência no período do início das colonizações, na qual os habitantes das terras exploradas eram considerados como “não humanos”. Afastado do fundamento teológico medieval, o conceito essencial natural passou, na modernidade, a ser o regime de igualdade formal, a liberdade contratual e o direito de propriedade, mediados pelo Estado (tutor desta racionalidade), alimentado pelo poder econômico.

Assim, o “natural”, inerente à condição humana, não poderia ser desqualificado, nem mesmo pelo Estado tutor, dada a conformação do conceito de liberdade aos parâmetros econômicos.

A linguagem, portanto, a partir desta racionalidade, constrói e expressa o projeto político econômico e cultural hegemônicos, idealizando os sujeitos neste cenário.

Os consensos, em todas as esferas, política, econômica, legal, pressupõem a universalização dos fundamentos da racionalidade uniformizante, que utiliza os direitos humanos como preceptores de uma linguagem que atende aquela pretensão.

As intervenções militares, econômicas, culturais, políticas e até mesmo humanitárias do ocidente em outros países que julgam delas necessitar, são realizadas em nome da defesa dos direitos humanos. O intervencionismo humanitário faz-se então, necessário e consensual:

se aquele que sofre uma repressão desumana é incapaz de decretar os direitos humanos que são seu último recurso, então alguém tem que herdar seus direitos para decretá-los em outro lugar. Isto é o que chamo de ‘direito

de interferência humanitária' – um direito que algumas nações adotam para suposto benefício de populações vitimizadas, e, muito frequentemente, contra a recomendação das próprias organizações humanitárias. O 'direito à interferência humanitária' poderia ser descrito como uma espécie de 'devolução ao remetente': os direitos não usados, que foram enviados aos carentes em direitos, são devolvidos aos remetentes (RANCIÈRE, 2004 apud ŽIŽEK, 2010, p. 25).

Para pretender um cenário diverso, são necessárias a percepção e a concepção de outras possibilidades de realidade na coexistência humana, constituindo novas epistemes, alternativas à linguagem de “valor de mercado”.

A dignidade humana, por exemplo, é introduzida pela linguagem como um “valor de mercado”. Ela serve para identificar quem não a detém ou ratificar sua violação. Como não é compreendida nas relações subjetivas, é cooptada pelos discursos intervencionistas e adotadas nas campanhas políticas humanistas, externas e internas.

A matiz, portanto, não é percebida e assim replicada nos discursos de consenso.

Conforme já exposto, a interdependência entre o indivíduo e a sociedade provê mecanismos psíquicos de internalização de racionalidades. A adoção do padrão racional predominante garante segurança ao indivíduo, que busca nela seu sentido de pertencimento. Assim, adere ao conceito essencial, reputado natural, e o protege como se constituísse um elemento garantidor de sua própria liberdade. O espaço de exercício de liberdade é a sobrevivência, isto é, a hierarquização do valor patrimonial.

Outros valores ou anseios do sujeito apenas tangenciam sua vida. Não há percepção de outras possibilidades. As expectativas são condicionadas pelas escolhas, também condicionadas, pois exercidas no interior de um sistema da “mesmidade”.

O diferente, que exterioriza uma nova possibilidade, representa o incerto. Com ele, a coesão decorrente da padronização poderia ser rompida. Como resposta, a racionalidade predominante dissolve o estranho (e o faz) quando elimina a diferença, o invisibiliza ou transforma-o em um “igual”, cooptando sua força de coesão (pertencimento) para preservar seus princípios.

Mèlich cita o “estranho” - o estrangeiro, aquele que desafia e que inquieta os significados já ordenados, que não se deixa classificar, *“lo que desintegra el orden sígnico, simbólico y normativo, la gramática que nos hace sentir bien, que nos*

produce comodidad y previsibilidad”- (2014, p. 209), e descreve a sua assimilação pela lógica moral uniformizadora.

A sequência descrita é esta: aproximação, tolerância, conversão (tradução) do outro ao mesmo. São etapas tendentes à dominação e a dissolução do estranho.

A lógica da tolerância converte o estranho em “distinto” e, reduzido a uma fórmula de consumo, é reconhecido como exótico, um objeto do turismo (MÈLICH, 2014, p. 209).

Acolhido, se lhe promete segurança, desde que submetido às normas de decência. Ao ceder, o estranho acaba formando parte da administração que tece a lógica: *“ao ser administrado lo extraño perde su diferencia, su radical alteridad y también, claro, está su poder amenazante”* (MÈLICH, 2014, p. 210).

Este acolhimento, porém, não representa a aceitação de outra possibilidade (alteridade):

la moral necesita mantener vivo algo externo a sí misma que lhe sirva de contrapunto para mostrar lo que no debe ser, lo que no se debe hacer, lo que no se puede tolerar. Para que pueda establecer-se como normal, como legítima, como buena, la lógica moral tiene que establecer algo anormal, algo ilegítimo, algo perverso [...] algo monstruoso. Por eso siempre habrá, para decirlo con Freud, un malestar en la cultura (MÈLICH, 2014, p. 210).

Verifica-se, portanto, um duplo movimento nesta lógica moral: um movimento de acolhimento na totalidade (para o próprio bem do estranho), mantendo-se, entretanto, uma distância do acolhido.

A absorção do estranho, portanto, se dá pela sua transformação (adequação à racionalidade homogeneizante), conquanto um traço de estigma deva permanecer como uma lembrança perene do inaceitável, do indigno.

Uma vez absorvido na trama moral, é reconhecido como categoria, pois habita agora em uma ordem genérica, universal, igual. O indigno é tolerado, não há eliminação (um lugar do holocausto), mas há invisibilização (um pensar de extermínio/holocausto) e um lugar apropriado para ele.

Assim, considerando-se a influência social na formação das dinâmicas da personalidade do indivíduo, infere-se a importância da linguagem na engrenagem simbiótica destes.

Neste estudo, enfatiza-se a responsabilidade discursiva, isto é, como os indivíduos usam a linguagem para ressignificá-la (também o pensar) ou replicar significações já existentes.

A linguagem - como expressão de potencialidade do pensamento - deve ser compreendida como instrumentalizadora de transformações e deve integrar, portanto, o processo educativo, como objeto autônomo pedagógico, especialmente no discurso de direitos humanos.

Por conseguinte, identificados os núcleos históricos das racionalidades e sua influência na coexistência humana, a importância da linguagem na estruturação social, na formação do indivíduo (pensamento, sentimento, estrutura psíquica e inter-relacional) e no processo de educação, o trabalho habilita-se a refletir sobre propostas para subsidiar a educação em direitos humanos, um leito indiscutível de articulação e capacitação cognitiva, ética, afetiva e psíquica do indivíduo.

A educação poderá, pela linguagem, potencializar o pensar crítico capaz de conceber outras possibilidades de hierarquização moral institucional, ideológica, religiosa, política, econômica, etc. Assim:

o que a educação pode fazer, nesse caso, é criar condições para que possa(m) irromper outra(s) discursividade(s) que atravesse(m) a produção existente de sentidos 'evidentes', atingindo assim e rompendo com a interpretação da ideologia já-lá (ORLANDI, 2007, p. 307).

Para tanto, é necessário identificar os sujeitos da ação educativa e a realidade na qual estão imersos, possibilitando práticas educativas contextualizadas nas especificidades sociais, étnicas, culturais e políticas que permitam perceber possibilidades para além das concepções existentes.

4.1.2 PERCEPÇÃO E CONSCIENTIZAÇÃO

Assim como os movimentos sociais de resistência às políticas sociais e econômicas hegemônicas, - que se prolongam na pós-colonialidade-, também as práticas pedagógicas de resistência representam uma tensão contrária à subordinação e opressão do pensar, contrapondo-se aos consensos adotados por uma educação colonizadora.

As experiências sociais diversificadas e as desigualdades socioeconômicas requerem uma prática pedagógica que capacite o indivíduo a produzir saberes e valores alternativos aos projetos institucionalizados, que submetem o conhecimento

à hierarquia de produção e reprodução do capital e à capacitação para a empregabilidade como principal escopo do processo educativo.

A relação trabalho-educação-cultura requer uma articulação pedagógica alternativa à ordem racional hegemônica, iniciando-se pelo desenraizamento do ensino-aprendizagem condicionado.

Paulo Freire defende, para tanto, que o exercício crítico da capacidade de aprender constrói o que autor chama de “curiosidade epistemológica”:

A curiosidade como inquietação indagadora, como inclinação ao desvelamento de algo, como pergunta verbalizada ou não, como procura de esclarecimento, como sinal de atenção que sugere alerta faz parte integrante do fenômeno vital. Não haveria criatividade sem a curiosidade que nos move e que nos põe pacientemente impacientes diante do mundo que não fizemos, acrescentando a ele algo que fazemos. (FREIRE, 1998, p. 35)

A teoria cognitiva, portanto, não deve estar encilhada à verdade inatacável. O que é concebido como “natural”, por exemplo, deve submeter-se à criticidade, instaurando-se novas possibilidades de concepções da realidade.

Para Freire, na aprendizagem não há lugar para a resignação, “afinal minha presença no mundo não é a de quem a ele se adapta mas a de quem nele se insere. É a posição de quem luta para não ser apenas objeto, mas sujeito também da História”. (1998, p. 60)

A transformação da realidade, no entanto, necessita duas ações antecedentes: a percepção e a conscientização. O indivíduo não pode ser um homem neutro³¹ diante do mundo. Deve perceber as cores da mudança ou da permanência na realidade social e posicionar-se diante delas, problematizando a realidade:

No momento em que os indivíduos, atuando e refletindo, são capazes de perceber o condicionamento de sua percepção pela estrutura em que se encontram, sua percepção muda, embora isto não signifique, ainda, a mudança da estrutura. Mas a mudança da percepção da realidade, que antes era vista como algo imutável, significa para os indivíduos vê-la como realmente é: uma realidade histórico-cultural, humana, criada pelos homens e que pode ser transformada por ele (FREIRE, 2011; p 66).

³¹ Paulo Freire já destacava inexistir uma educação neutra e distinguia a pedagogia das classes dominantes e a pedagogia da classe oprimida. A divisão sectária não importa em nenhuma rigidez ideológica do autor. Serviu e ainda serve para visibilizar a realidade sociocultural atual, na qual a educação se insere, seguindo a mesma divisão.

Sem a percepção da estrutura social e da conscientização da potência do indivíduo em alterá-la (ou com ela conformar-se), não se instala qualquer transformação.

Inobstante, a própria percepção precisa ser objeto de reflexão, na medida em que está condicionada à realidade objetiva. E, por estar dependente, condicionam-se também as formas de enfrentá-la, assim como as expectativas e aspirações dos indivíduos na estrutura sociocultural (FREIRE, 2011).

O outro passo para a transformação é a conscientização:

“[...] a conscientização implica que se passe da esfera espontânea da apreensão da realidade para uma esfera crítica, na qual a realidade se oferece como objeto cognoscível e na qual o homem assume um posicionamento epistemológico”. (FREIRE, 2017, p. 56)

Conscientizar-se, portanto, não é apenas estar circunstado na realidade, mas posicionar-se diante dela, estabelecer um modo de ser diante da vida.

O tema conscientizado transforma-se em “fator utópico” que, segundo Freire, potencializa a denúncia de estruturas desumanizantes e o anúncio de estruturas humanizantes, realizáveis, como possíveis projetos de ações transformadoras.

As contribuições pedagógicas e epistemológicas de Paulo Freire são significativas para a problematização da realidade e para o processo de desenraizamento das matrizes da racionalidade predominante que envolvem a percepção da realidade e as alternativas de confrontá-la.

O pensamento político-pedagógico de Freire fundamenta a proposta de educar também através dos direitos humanos. Para além, portanto, de educar “em” e “para” direitos humanos, propõe-se que estes funcionem como horizonte epistemológico do ensino-aprendizagem.

Os direitos humanos, por convergirem em uma linguagem universal (mundializada), codificada ou não, constituem-se em um território temático pluralista que, mesmo estando contaminado ou condicionado à racionalidade hegemônica, detém a potencialidade de bifurcar e apresentar-se como um horizonte de possibilidades alternativas, criador de novos cenários e espaços de ressignificação, enquanto linguagem de emancipação humana.

Seguindo as contribuições para a educação pensadas por Paulo Freire, é possível assinalar propostas específicas para o ensino-aprendizagem dos/sobre direitos humanos.

Inicialmente, a educação para os direitos humanos deve apresentar uma linguagem, um discurso que não constitua um freio para outros sentidos, significados e possibilidades da coexistência humana. Isto significa que não poderá pretender abrangência totalizante, sob pena de tornar-se outra “totalidade” fechada, estática e exclusivamente legalizada.

Nesta linha de pensamento, Boaventura de Souza Santos parece acolher os pressupostos de percepção e conscientização de Freire para fundamentar a crítica ao posicionamento sociopolítico ocidentalizado (ocidentalocêntrico) que adquiriu valor epistemológico em si, impedindo o pensamento de horizontes de possibilidade alternativos à realidade.

Em sua obra “O fim do império cognitivo”, Santos propõe que “temos que transformar o mundo ao mesmo tempo que permanentemente o reinterpretemos”. Numa época caracterizada por tamanha desertificação de alternativas, é tão difícil imaginar o fim do patriarcado, do colonialismo, das necessidades humanas mercantilizáveis, que se tornam necessárias “novas ideias, perspectivas e escalas surpreendentes e relações entre conceitos e realidades convencionalmente não relacionáveis”. (SANTOS, 2019, p. 8, 189)

A transformação, portanto, não ocorrerá se mantidos os fundamentos dos projetos político-econômicos da globalização hegemônica, porquanto invisibilizam a percepção, condicionando o pensar e o agir de resistência aos seus desdobramentos, sem macular a essência.

Esta realidade objetiva e a percepção condicionada também se refletem nas teorias críticas sobre os direitos humanos.

Assim, a educação em direitos humanos, para além de prever alternativas e estratégias para desconstrução do pensamento sectarista e produção de conteúdos emancipatórios, humanistas e anti-segregacionais, requer, nas palavras de Boaventura de Souza Santos, um pensamento alternativo de alternativas:

a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada à geração de alternativas. Ela requer, de fato, um pensamento alternativo de alternativas. É preciso um novo pensamento, um pensamento pós-abissal³² (2009, p. 41).

³² Santos concebe “as versões dominantes da modernidade ocidental como construídas a partir de um pensamento abissal, um pensamento que dividiu abissalmente o mundo entre sociedades metropolitanas e coloniais [...]. Enquanto discurso de emancipação, os direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar somente nas sociedades metropolitanas. (2013, p. 44)

Deste modo, é necessário confrontar a realidade para reconhecê-la. O novo pensar não significa pensamento renovado,encilhado.

Assim como Freire identifica um condicionamento na percepção da realidade pelas lentes da racionalidade hegemônica, Carballido denuncia a conformidade no pensamento crítico dos direitos humanos:

el pensamiento crítico de los derechos humanos confronta y denuncia el entramado teórico tradicional de los derechos, en cuanto sirve como discurso encubridor de los intereses hegemónicos, permitiendo justificar y mantener un sistema profundamente injusto de relaciones sociales, políticas, económicas, culturales e ideológicas, en el que la gran mayoría de los hombres y mujeres del mundo permanecen en condiciones de subordinación (CARBALLIDO, 2014, p. 43).

A compreensão crítica não deve estabelecer-se como um iceberg: enquanto na parte visível expõe as desigualdades, exclusões, discriminações, etc., na fração submersa e maior não interpela as causas que impõem esta realidade.

Sobre este sentido de subordinação, Foucault aduz que:

antes que uma proposição possa ser dita verdadeira ou falsa, 'é preciso que esteja, como diria Canguillem, 'dans le vrai'. Quer dizer, que fale de objetos, que utilize métodos que se coloquem num horizonte teórico, que esteja conforme as regras do discurso (1971 apud MARTINS, 2017, p. 162).

Na linguagem de direitos humanos não deveria haver diálogos para produção de consensos de conveniência segundo as regras do discurso hegemônico, mas um diálogo de alteridade, entre humano e humano e não entre humano e "algo" / "categoria". Educar, portanto, não significa inserir o indivíduo em espaços categorizados, seguros, mas capacitar-lhe a percepção não condicionada pelos consensos.

Por outro lado, importante observar que os direitos humanos, mesmo normatizados, não detém uma linguagem fortalecida de caráter preventivo-educativo, mas nascem da violência e a ela ainda se sujeita. Os direitos humanos se aperfeiçoaram para defesa porque é este o lócus de sua atuação.

De acordo com Gallardo:

o fundamento dos direitos humanos aparece imediatamente na forma de tensão, oposição, conflito e rompimento. Em princípio isto ocorre porque direitos humanos, e com eles qualquer outro valor, não parecem universalizáveis em uma ordem ou sistema em que a acumulação do capital contém relações de propriedade, informação, conhecimento e controle (poderio) estruturalmente assimétricas (2014, p. 64).

Neste contexto, reconhece-se uma dificuldade em sensibilizar o indivíduo sobre os direitos humanos enquanto for recrutado para exercer sua autonomia nos moldes ideologizados.

Ao pressupor um “pensamento alternativo de alternativas”, Santos (2019), propõe que possam ser percebidas outras condições de possibilidade, como por exemplo, a proteção jurídica do rio Whanganui na Nova Zelândia³³ mediante uma lei que conferiu personalidade jurídica e direitos humanos àquele. A decisão partiu de uma concepção alternativa do que significa a natureza, para além da visão cartesiana.

O caminho para a construção de concepções alternativas passa, igualmente, pela superação ou supressão da dicotomia universal/local dos direitos humanos, as quais anunciam uma racionalidade própria (totalitária) e reducionista dos fenômenos da realidade³⁴.

A característica pluralista dos direitos humanos requer a intercomunicação, a articulação de outra(s) linguagem(s), compatível(s) com a diversidade das expressões individuais e culturais.

Considerando-se a percepção e a conscientização como antecedentes à pretensão de transformação e alteração da realidade objetiva, mostra-se importante identificar um caminho no processo ensino-aprendizagem para favorecê-los.

Neste passo, comunicar bem é imperativo para o alcance do objetivo pedagógico, na medida em que tal ação revela-se imprescindível para a interpretação do mundo:

Só há comunicação verdadeira quando os interlocutores compreendem ou interpretam os enunciados que lhes são destinados. Mas que significa dar sentido a um enunciado? Em sentido muito restrito, compreender uma proposição é imaginar a que o mundo se assemelharia se ela fosse verdadeira. Em outros termos, significa estabelecer uma correspondência entre representações proposicionais (o enunciado a interpretar) e modelos mentais, eventualmente construídos para a ocasião (o sentido do enunciado). (Lévy, 2004, p. 125)

³³ Notícia em <https://g1.globo.com/natureza/noticia/nova-zelandia-concede-personalidade-juridica-a-rio-venerado-por-maoris.ghtml>, visitado em 15/09/2019

³⁴ “As visões abstratas e localistas do mundo e dos direitos nos conduzem à aceitação cega de discursos especializados. Provenha de uma *philosophe* ou de um *chaman*, o conhecimento está relegado a uma casta que sabe que o universal é que estabelece os limites do particular” (FLORES, 2003, p. 294).

A compreensão e interpretação de um discurso ou enunciado não resulta somente na observação da realidade. Compreender se faz também por atos associativos, utilizando a memória sensorial, afetiva, corporal, histórica e a expectativa do sujeito. Esta interação amplia a capacidade perceptiva do indivíduo diante da realidade e concebe substância à comunicação.

Assim, “‘pensar’, seria essencialmente ‘pensar de outro modo’, considerar a realidade de outro ângulo, lidar com modelos mentais e eventualmente modificá-los”. (LÉVY, 2004, p 129).

Definições abstratas, portanto, não são suficientes para a compreensão de um tema. Ausente a percepção, não haveria conscientização das proposições, pois não carregam consistência e significação que permitiriam ao indivíduo o seu alcance (mediato ou imediato) para integrá-lo à vida.

4.1.3 ESTÍMULO DA PERCEPÇÃO ATRAVÉS DA LINGUAGEM IDEOGRÁFICA

Apresenta-se, neste estudo, uma proposta para favorecer a capacidade perceptiva no processo educativo. Segundo Lévy:

defendemos aqui a hipótese segundo a qual seres humanos só podem verdadeiramente compreender conceitos e proposições abstratas assimilando-os metaforicamente, ou por associação, a experiências concretas, sejam emocionais, físicas, sensório-motoras, espaciais, sociais, etc. Só compreendemos se em uma ou outra extremidade de nossas redes associativas e atividades elaboradoras descobrimos algum ícone (não necessariamente uma imagem) (2004, p. 130).

Exemplos e metáforas são instrumentos de compreensão de uma proposição ou conceito abstrato, vistos como possibilidades de realidade para além da racionalidade modal ou padrões estruturais-morais instituídos, isto porque as experiências sensoriais e imagéticas são mais amplas do que podemos representar.

A sua amplitude é reduzida pelo padrão uniformizante, pelo superego social e pelo medo de não pertencer, de “não ser” na totalidade. As propostas superadoras, portanto, são represadas pelo imaginário espontâneo enfraquecido do indivíduo. Neste filtro limitador, portanto, tornam-se irrepresentáveis.

No processo educativo, tal bloqueio não permite a cognição e a linguagem exploratória do indivíduo, impedindo-o de agregar outros significados e funções do tema apresentado. Um exemplo simples permite entender o relato: quando se olha uma casa, para além de sua forma e estrutura de engenharia o educando pode alcançar o seu interior com suas funções (abrigo, proximidade, sentimento, afetividade, etc.).

Neste sentido, conforme distingue Lévy, “as coisas invisíveis poderão ser representadas pelas visíveis que as acompanham, e poderíamos acrescentar [...] ou que as evocam, definitivamente de modo metonímico ou metafórico” (2004, p. 133)

A expressão na metáfora não pretende ser uma referência literal do tema, mas uma abertura para outras referências:

o essencial da atribuição metafórica consiste na construção da rede de interações que faz desse contexto um contexto actual e único. A metáfora é então um acontecimento semântico que se produz no ponto de intersecção entre vários campos semânticos. Esta construção é meio pelo qual todas as palavras tomadas conjuntamente recebem sentido. Então, e somente então, o torsão metafórico é simultaneamente um acontecimento e uma significação, um acontecimento significativo, uma significação emergente criada pela linguagem (RICOEUR, 1983, p. 150-151).

A expressão metafórica através de suas diversas roupagens (imagens, filmes, poesia³⁵, literatura, artes) afeta a percepção humana, oportunizando espaços de reflexão³⁶ para além dos holofotes da racionalidade homogeneizante, fazendo submergir o irrefletido e, com ele, as alternativas, as possibilidades, o novo, enfim a compreensão diversa do (seu) mundo.

Comunicar direitos humanos, portanto, antes de pretender qualquer resultado de conscientização do indivíduo e apresentar-se como potencializador para o novo,

³⁵ “O achado de uma linguagem de um poema pressupõe a total dissolução de todas as palavras e modos de falar habituais. “Quando o poeta se sente captado, em toda sua vida interna e externa, pelo tom puro de sua sensibilidade originária e olha então ao seu redor, ao seu mundo, esse se torna novo e desconhecido; a soma de todas as suas experiências, de seu saber, de seu contemplar, de sua reflexão, arte e natureza, como se representam nele e fora dele, tudo aparece como se fosse a primeira vez, e justamente por isso, inconcebido, indeterminado, dissolvido em pura matéria e vida, presente”. O poema que logrou ser obra e criação, não é ideal, mas é o espírito reanimado a partir da vida infinita. A enunciação poética é especulativa porque não copia uma realidade que já é, não reproduz o aspecto da espécie na ordenação da essência, mas representa o novo aspecto de um mundo no âmbito imaginário da invenção poética” (GADAMER, 1997, p. 681).

³⁶ “a própria reflexão só apreende seu sentido pleno se menciona o fundo irrefletido que ela pressupõe, do qual tira proveito, e que, constitui para ela como que um passado original, um passado que nunca foi presente.” Ainda, “perceber é envolver de um só golpe todo o futuro de experiências em um presente em que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 325, 399).

deve representar um sentido “do que” denuncia e “o que” anuncia, no universo concreto do indivíduo, sob pena de, em não o fazendo, manter-se na universalidade abstrata e transcendental, longe de ser percebida.

Ausente a percepção, não haveria conscientização, mas somente repetição e a eliminação de uma singularidade em prol de uma uniformidade.

O estímulo pela linguagem poética, reconhecida como elemento cultural, é um destes instrumentos. Ela produz um eco que possibilita o leitor a se reconhecer no poeta e identificar-se com a poesia, que traz indagações e o provoca a questionar o real e a própria poesia, conduzindo o sujeito à interpelação de si, dos outros e do mundo. A linguagem poética não pretende ser uma fórmula, ou uma totalidade em si, mas, pela sua potência cognitiva, participar da articulação da percepção/conscientização no/do educando.

Da leitura do poema reproduzido abaixo, é possível auferir a possibilidade de ressignificação da linguagem no processo educativo.

A poesia é uma linguagem de possibilidades. A polissemia é sua única condição. Não há submissão entre a poesia, o leitor e o poeta. A conexão entre eles é única, irreduzível, singular, pois as partes também o são (singulares, únicas e irreduzíveis):

*“Ao estabelecer pontes faço o diálogo com o outro.
Me exponho à sua verdade
que por vezes me estremece.
Não temo as contraditoriedades.
Não me contenho em olhar apenas para a luz projetada.
Os holofotes nos desviam de outras pontes,
que esperam nas sombras pela passagem daqueles que não tem medo de
reconhecer a si mesmo como parte da expressão do outro.
Deixe-me mover em sua direção
Através do meu olhar”*

1. A poesia admite a pluralidade de sentidos e possibilidades:

- O poeta quando diz não se conter em olhar para a luz projetada, quer liberdade. Fala do medo que tem (“me exponho à sua liberdade que por vezes me

estremece”) embora diga que também não tem (“não temo as contraditoriedades, não me contenho em olhar apenas para a luz projetada”).

2. A poesia não visa uma definição ou uma certeza:

- Ela não pretende uma síntese ou a redução/eliminação de contraditórios. Assim, não se sobrepõe, inter-relaciona-se.

3. A poesia traz uma abertura de possibilidades:

- O poeta quer a aproximação do/com o outro (“Deixe-me mover em sua direção, através do meu olhar”). Ele (ou o outro) espera nas sombras para ser reconhecido pelo igual, que como ele, embora singular, carrega a mesma essência: a humanidade.

- De outro lado, o poeta, quando afirma “não temer a contraditoriedade”, sinaliza uma possível diferença com o outro. O leitor pode, ao contrário, temê-la e não mais se identificar com o poeta. Preserva-se a singularidade, a liberdade.

4. A poesia, mesmo que o poeta pretenda, não se amolda:

- Embora esteja emoldurada por palavras, assim como a tela do pintor, a elas não se submete. E por isto, não submete o leitor.

- Se o poeta ou o pintor desejar ser compreendido na sua poesia ou obra de arte terá seu desejo satisfeito mesmo se for ignorada ou esquecida.

- A linguagem de direitos humanos não necessitaria submeter-se à molduras permanentes, sob pena de o fazendo, obrigar-se a justificar perenemente os contrários “exclusão e inclusão” na humanidade.

5. A poesia permite a linguagem exploratória, reflexiva.

Para além da descrição dos sentimentos e sentidos do texto poético, que lhe são essenciais, há os do leitor, que imagina, acrescenta, reduz, sugere, discorda, ressignifica, limita, evoca, interpela, etc.

Os caminhos do perceber, conceber e conscientizar, percorridos através da linguagem, potencializam a resiliência do processo educativo, permitindo-lhe a articulação e a adaptação ao novo, ao diferente, às novas interfaces, às descobertas, a prontidão para a diversidade, que para muitos significa ainda, adversidade.

5 CONSIDERAÇÕES

No estudo, - constatados os elementos que identificam a racionalidade especificamente no período moderno/pós moderno, sob a luz da dignidade humana e da violência bem como seus desdobramentos na estrutura psíquica **do indivíduo-** , foi admissível reconhecer que a racionalidade predominante se expressa na linguagem de direitos humanos, o que justifica a importância de compreender-se como os seus fundamentos contaminam os significados da linguagem, permitindo, a partir desta percepção, buscar-se o fortalecimento da potência do indivíduo em alcançar horizontes alternativos de realidade.

Outrossim, a transversalização dos temas abordados permitiram o alcance dos objetivos específicos almejados na dissertação. Com base nos conceitos de racionalidade e linguagem, foi possível identificar a influência e a simbiose entre ambos e a contaminação dos discursos de consenso dos direitos humanos e conceber que a própria linguagem pode capacitar o indivíduo/educando em perceber e/ou construir pontes que estendam novas e alternativas conexões aos caminhos trilhados e sulcados pela coexistência humana.

Através das reflexões críticas expostas, percebeu-se como a racionalidade predominante, mesmo diante da cruel e hedionda realidade da fome, da miséria e da desigualdade crescentes no mundo, perpetua seus fundamentos e categoriza as necessidades humanas como valores mercantilizáveis e lucrativos, acima da dignidade, obrigando-se os estados e as organizações internacionais a normatizarem garantias mínimas irredutíveis de direitos para sobrevivência, numa tentativa de equilibrar as desigualdades através da adoção de políticas assistencialistas e interferências humanitárias, infelizmente necessárias.

A linguagem cultural e política envolve o indivíduo e contribui para a formação de sua personalidade. O super-ego social delimita o livre-arbítrio e a racionalidade que o compõe amolda o pensamento e o comportamento do indivíduo. A liberdade é exercida entre as cordas das molduras da razão predominante, que oferece segurança àqueles que entre elas caminham. Aos que diferem ou antagonizam ao modelo e aos anseios padronizados, são considerados estranhos, loucos, refugiados, inimigos, refugos, sendo que a realidade só se lhes apresenta duas alternativas: a igualação e a segurança da coesão do grupo padronizado (a

categorização dentro da totalidade) ou a invisibilização de sua existência singular ou ainda sua eliminação, através de guerras humanitárias por exemplo.

O ensinamento de Paulo Freire, que muito embora tenha desenvolvido seu pensamento pedagógico no período ditatorial da América Latina, fortalece-se na atualidade.

A percepção e a conscientização, - defendidas pelo pedagogo como pressupostos que antecedem a transformação da realidade -, devem ser reconhecidas nos direitos humanos como ações que não somente desvelem que estes detém fundamentos e verdades reputadas irretorquíveis pela racionalidade homogeneizante como também capacitem a alteração desta escravidão epistemológica, que hierarquiza a lógica da produção-consumo e do acúmulo de capital sobre todos os demais valores humanos.

Como vetores destas ações, a linguagem e a comunicação devem favorecer a percepção e a conscientização do indivíduo para alcançar a sua potência de criar, estabelecer, olhar, imaginar, construir novas possibilidades de realidade, distorcendo-a e buscando o que, no presente vivido, considerar-se-ia irrealizável.

A proposta é desafiadora considerando-se que os aparatos de proteção da racionalidade predominante e seus fundamentos (reputados intocáveis, reconhecidos com “status” de direito natural), dificultam, limitam ou até mesmo impedem a apreensão de novos cenários, sempre necessária à medida em que percebemos melhor o significado da diversidade e da singularidade do ser diante da consciência da humanidade que nos revela a todos.

Setenta e quatro anos se passaram desde o final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Mesmo após serem divulgadas as barbáries perpetradas neste curto interregno da história, o escrutínio dos horrores não bastou para que se repetissem até os dias atuais.

Apesar das lições do Tribunal de Nuremberg e o ímpeto normativo das Nações em erigir a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), ainda convivemos com genocídios, campos de concentração, intervenções humanitárias, inquisições religiosas, escravidão.

A fome ainda constitui-se em ameaça à própria subsistência do humano. Isto significa que, até o momento presente, está-se estancando ameaças à sobrevivência do corpo biológico, longe de alcançar, para muitos, outra etapa de dignidade.

Paradoxalmente, na atualidade, a liberdade mais defendida e protegida de qualquer consenso crítico é a liberdade do capital. Este circula livremente e fundamenta todas as teorias de soberania, riqueza, produção, trabalho, liberdade, moralidade, felicidade. É um valor ao qual todos os demais estão agregados (ou subvalorizados), um núcleo pétreo onde gravitam em seu entorno a justiça, a dignidade, a própria condição humana.

Este é o cenário onde circulam os defensores dos direitos humanos, sejam educadores, filósofos, escritores, políticos, etc., que atuam para conter violações. Depreende-se que os direitos humanos nascem da violência e somente são percebidos e concebidos através dela; os “achamos” ainda por entre os escombros de guerra, das desigualdades, das injustiças.

O discurso dos direitos humanos são predominantemente contestatórios, não reflexivos, não integram a linguagem, atuam topicamente. Nascem da repressão, das assimetrias, das discriminações, das desigualdades e detém pouca ou nenhuma força imunizante.

Em vista disto, propõe-se fortalecer o sentido imunizador dos direitos humanos, através da linguagem. Diferentemente de serem protegidos, os direitos humanos constituem-se em próprios agentes imunizadores. A linguagem é ativa, constituinte e não somente contestatória.

O educando deve compreender o que significa viver direitos humanos. Para tanto deveria sensibilizar-se com o significado de igualdade e de pertencimento, para portá-los no pensar e no agir e circunstar-se definitivamente no traçado comum da humanidade. Viver direitos humanos não é, portanto, ser objeto de direitos humanos.

No entanto, faz-se necessário compreender a racionalidade que emoldura os valores e anseios individuais-sociais no cenário político-econômico-institucional globalizado.

Assim, quando os valores das necessidades humanas (subsistência, dignidade, afetividade, trabalho, etc.) tornam-se unicamente precificados, objetificam-se as relações humanas, que passam a ser orientadas hierarquicamente pela apropriação, acúmulo e comercialização e que submetem uma linguagem que contamina as instituições sociais (família, estado, normas, padrões morais, etc).

Fomenta-se, também, um núcleo de violência protéica, energizado pela própria coesão dos indivíduos que protegem as premissas da racionalidade

uniformizante, ao custo de replicarem precipuamente a linguagem com ela compatível. Ao elevar-se como princípio a precificação das necessidades e das relações humanas, depreciam-se os valores que compõem a dignidade da pessoa humana, reduzindo-a.

A linguagem maestra que capacitou a eclosão da Segunda Guerra Mundial e o Holocausto ainda rege orquestras, consensualmente aplaudidas na pós-modernidade. Os que a ela resistem obediência são os que identificam outros horizontes de possibilidade, novos cenários, potencialmente capazes de alterar a repetição do pensar e do agir, uma alternativa à realidade circundante.

Enquanto a morte de uns significar a vida de outros, enquanto o aviltamento de alguns promover a dignidade de outros e a desumanidade garantir a humanidade dos assim considerados, os direitos humanos, embora reconhecidos por prevenir condutas violadoras, atuam essencialmente no contra-ataque da violência já concretizada. Não é suficiente, pois detêm potencial de constituir condutas, a partir da linguagem e do pensamento.

Este espectro desemboca na linguagem de direitos humanos, justificando a assertiva de Boaventura de Souza Santos de que a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, é apenas objeto de discurso de direitos humanos. O pertencimento à humanidade expõe uma horizontalidade que deveria concitar, para além do reconhecimento, a preservação do pluralismo, sem o qual o indivíduo não reconheceria a própria existência.

Assim, não bastam somente os defensores e as lutas sociais, na linha de enfrentamento. A visão de holofote, externada pela linguagem, precisa ceder a outras possibilidades de vida real e alcançar horizontes irrefletidos. Isto porque os fundamentos da racionalidade predominante estão invariavelmente contidos nas concepções de direitos humanos, de forma simbiótica.

A própria pretensão de universalidade dos direitos humanos serve à esta simbiose, na medida em que infiltra em seu bojo as concepções de seu núcleo pétreo, tornando-as essenciais. O processo hermenêutico da aprendizagem envolve concepção, percepção e conscientização. Não são escalas estanques e independentes. Embora prospectivas, derivam de um processo contínuo, aberto e circular, submetem-se uma a outra em um constante devir.

A partir da percepção, abre-se a possibilidade para o Ser adotar outro comportamento, uma nova atitude. A potência do novo, portanto, inicia-se pela percepção, que permite uma nova sincronia com a realidade, com os Outros.

É manifesta, portanto, a diferença entre pensar e perceber. A reflexão e a linguagem não são elementos separados ou híbridos que podem ser conhecidos de forma fragmentada e dissociada. A reflexão e a linguagem iluminam o irrefletido e capacitam a abertura de um novo horizonte de possibilidade.

Perceber também é explicitar as razões que nos fizeram compreender desta maneira, rechaçar outra. Quando percebidos, a fala e o discurso ganham outras cores, submetem-se a outras sínteses que lhes emprestam sentidos diferentes e aumentam as súmulas que nos permitem reinterpretar a verdade.

A linguagem, portanto, deve expandir a capacidade de percepção e avaliação, buscando a potencialidade do indivíduo para o novo, capaz de substancializar propostas superadoras às que se apresentam na realidade. Operando em graus de percepção, o educando se encaminha, da inconsciência para conscientização da possibilidade, do alternativo, do novo.

Transversalizar o discurso de direitos humanos obriga a adotar o pensamento complexo que, para além da visão mecanicista fragmentária, não limita o *cogito* unicamente ao quantificável, ao separável, ao redutível, ao categorizável, os quais, sabidamente, não conseguem responder à multidimensionalidade do ser e do mundo circundante.

Muitas vezes, a síntese entre proposições contraditórias não é suficiente para definir ou compreender a realidade dinâmica e a diversidade humana. Em razão disto, a concretização dos direitos humanos enfrenta uma dificuldade na conscientização dos indivíduos quanto aos seus fundamentos de indivisibilidade e universalidade (não universalismo abstrato).

Sem a visão de complexidade, o discurso sobre os direitos humanos é apenas tangenciador, não contaminando o saber e o aprendizado, pois não compreendido de forma indissociável. Neste sentido, por exemplo, o educando deveria ter prontidão para responder para que servem as políticas públicas de inclusão, indagando primeiramente quem inclui, o que ou quem se inclui, aonde se inclui, se realmente se trata de inclusão, o que se exclui, de onde se exclui, quem exclui, porque se exclui e, finalmente se existem universos ou realidades que

justificam a divisão de pertencer a um ou outro (incluído e excluído), para que possam então circunstarem-se nestes “dois mundos”.

Para que o indivíduo possa perceber possibilidades, o discurso pedagógico deve sensibilizá-lo a perceber a realidade sociocultural e conscientizar-se sobre a responsabilidade de expressar-se pela linguagem.

Como possibilidade de verticalização da proposta, aludiu-se à apropriação da metáfora para instrumentalizar a educação em/para direitos humanos. A linguagem ideográfica permite que o educando acesse (para além do racional) seu acervo sensorial e imagético que o aproximam da dinamicidade complexa da vida, possibilitando a exploração crítica, afetiva e transformadora dos temas propostos.

EU

“ANTES, DIFERENTE, só me assemelho na humanidade;

ANTES, SOU. TENHO UM NOME, não negro, negra, hetero ou homossexual, desempregado, branco, rico, excluído, discriminado, louco, impotente, velha...

ANTES, A VIDA, não por direito, mas por que sou.

ANTES, ESTOU, não sou objeto de inclusão.

ANTES, DEVO ME INDAGAR, o que é preciso para ter o que eu preciso para ser?

NÃO HÁ UM MUNDO SEM ALTERNATIVAS, pois se houvesse não haveria a memória da dor.

“Hoje sou
A soma do que fui.
Altero a cada dia.
Não espero o amanhã para ser.
Vivo intensamente o instante dado.
A transformação ilumina o caminho.
A prontidão fortalece meus passos.
Não estou só:
Caminha ao meu lado toda a humanidade.

Estou te esperando
Para me ensinar.
Me de só o que tens.
Não preciso que acresças outras riquezas além de seu amor.
Não haverá pagamento ou gratidão.
Terás de mim a mesma medida, forma e conteúdo.
Será o mais belo encontro da vida.

Me intriga a repetição dos desacertos.
A insistência em buscar afeto na guerra,
O equilíbrio na intolerância.
Enquanto fizermos leitura sombria da vida
Cultivaremos os abismos que nos afastam
Quando buscarmos a humanidade que habita em nós
Os elos que nos unem jamais se romperão,
Nos reconheceremos por inteiro
Alma e cor,
Em todo o universo.”

REFERÊNCIAS

- A VILA. Direção: M. Night Shyamalan. Produção: Sam Mercer; Scott Rudin; M. Night Shyamalan. 1h49 min. EUA: 2004.
- AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**. Ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autentica, 2017.
- ARANHA, M. L. de A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando, introdução à filosofia**. São Paulo: Moderna, 1993.
- BACCEGA, Maria Aparecida. **Comunicação e Linguagem: discursos e ciências**. Ed. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1998
- BAUMAN, ZYGMUNT, **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BAUMAN, ZYGMUNT, **Vidas desperdiçadas**: Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.
- BAZZANELLA, S. L.; ASMANN, S. J. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013.
- BAKTHIN, Mikhail, **Marxismo e filosofia da linguagem**, Ed. Hucitec: São Paulo, 2006.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: A Aventura da Modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1984
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Nova, 2004.
- BRONCKART, J.-P. Vygotsky, une oeuvre en devenir. *In*: BRONCKART, J.-P. **Vygotsky aujourd'hui**. Paris: Delachaux et Niestlé, 1985. p. 7-21. Disponível em: <<http://archive-ouverte.unige.ch/unige:37615>>. Acesso em: 13 ago.2019.
- CARBALLIDO, M. E. G. Repensando los derechos humanos desde las luchas. **RCJ – Revista Culturas Jurídicas**, v. 1, n. 2, p. 75-105, 2014.
- CHARLES, S. **Cartas sobre a hipermodernidade**. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- COMPARATO, F. K. **Ética, direito e moral no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DUSSEL, H. **14 Tesis de ética, hacia la esencia del pensamiento crítico**. Madri: Trotta, 2016.
- ELIAS, N. **O processo civilizador, formação do estado e civilização**. V. II. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ELIAS, N. **Au-delà de Freud**. Paris: Éditions La Decouverte, 2010.
- FLORES, J. H. **Teoria crítica dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. Saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- FREIRE, Paulo. **Conscientização**. São Paulo: Cortez, 2018.
- GADAMER, H. G. **Verdade e método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GALLARDO, H. G. **Teoria Crítica. Matriz e possibilidade de direitos humanos**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- GRUBBA, L. S. **O essencialismo nos direitos humanos**. Florianópolis: Empório do Direito, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. **A ética das discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão descentralizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004.
- HAN, B. C. **Topologia da Violência**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HERRMAN, J. The internet's endless appetite for death video. Facebook video of the Christchurch mosque killings showed that people, not algorithms, want to share murder, gore and violence. **The New York Times**, 24.3.2019. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/03/24/style/really-bad-stuff.html> Acesso em: 24 mar. 2019.
- KONTOPODIS, M. **Culture and emerging educational challenges**. A dialogue with Brazil/Latin America. Berlin: Lehmanns Media, 2009.
- KLEMPERER, V. **A linguagem do Terceiro Reich**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- LÉVY, P. **A ideografia dinâmica, rumo a uma imaginação artificial?** São Paulo: Loyola, 2004.

MARTINS, M. de L. **A linguagem, a verdade e o poder**. Ensaio de semiótica social. Ribeirão, Portugal: Húmus. 2017.

MARTINS, N. B. **Resolução alternativa de conflito**: complexidade caos e pedagogia. Curitiba: Juruá, 2006.

MEDINA, J. **Linguagem, conceitos-chave em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MÈLICH, J. -C. **Lógica de la crueldad**. Barcelona: Herder, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MÉSZAROS, I. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humano**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>. Acesso em: 03 nov. 2019.

ORLANDI, E. P. Educação em direitos humanos: um discurso. *In*: SILVEIRA, R. M. G. et al. (Org.). **Revista Educação em direitos humanos**: fundamentos teórico-metodológico. João Pessoa: Universitária, 2007.

ORWELL, G. **1984**. Trad. Heloisa Jahn e Alexandre Hubner. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009. [Publicação original em 1949].

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. Porto: Rés, 1983.

SANTOS, B. de S. **Se deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, B. de S. **O fim do império cognitivo**. A afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SARLET, W. I. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. **Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC** n. 09, jan./jun. 2007, p. 370. Disponível em: <<http://www.esdc.com.br/seer/index.php/rbdc/article/download/137/131>>. Acesso em: 21 mai. 2019.

STRECK, L. L. **Verdade e consenso**. São Paulo: Saraiva, 2017.

THOREAU, H. D. **A Vida sem princípios**. Lisboa: Antígona, 2016.

VEJA. Redação. **Brunei suspende pena de morte para gays após reação internacional**. Mundo. 05 mai. 2019. *On-line*. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/brunei-suspende-pena-de-morte-para-gays-apos-reacao-internacional/>>. Acesso em: 14 mai. 2019.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. Trad. Maria Ermantina de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VYGOTSKY, L. S. **Pensamento e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VYGOTSKY, L. S. **A formação social da mente**. O desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

ZENNI, A. S. V.; ANDREATTA FILHO, D. R. **O direito na perspectiva da dignidade humana, transdisciplinariedade e contemporaneidade**. Porto Alegre: S.A.F.E., 2011.

ŽIŽEK, S. Contra os direitos humanos. **Revista Dossiê Direitos Humanos – Diversos olhares**. Londrina, v. 15, n. 1, p. 11-29, jan./jun. 2010.