

O dilema dos “Direitos”: a pobreza da filosofia ante a pobreza¹

Radha D’Souza*

*Não és meu companheiro de viagem,
Segue o teu caminho.
Que sejas próspero,
E eu, desafortunado².*

Resumo: O discurso dos Direitos esgotou-se, mas ainda assombra como se fosse um fantasma descarnado. Esse discurso se desenvolveu mediante uma série de conhecidos dualismos: direitos morais e direitos positivados; direitos econômicos e direitos humanos; direitos institucionalizados

* Professora de Direito na Universidade de Westminster, no Reino Unido, no Advanced Legal Studies Department, School of Law. Graduada em Direito e Filosofia pela Universidade de Mumbai, na Índia, e doutora em Geografia pela Universidade de Auckland, na Nova Zelândia. Militante da justiça social na Índia, onde trabalhou com movimentos sindicais e de direitos democráticos. Atuou no Supremo Tribunal de Mumbai nas áreas de direito do trabalho, direito constitucional e direito administrativo e participou em litígios de interesse público envolvendo direitos humanos. E-mail: R.Dsouza1@westminster.ac.uk

¹ Primeira versão para o português do artigo da autora intitulado *The rights conundrum: the poverty of philosophy amidst poverty*, publicado em 19 de janeiro de 2010, no livro *Rights in context: law and justice in late modern society*, p. 55-70, organizado por Reza Banakar, por meio da Ashgate Publishing Group da cidade de Surrey, no Reino Unido. O resumo e as referências bibliográficas deste artigo foram especialmente feitas pela autora e revisadas pela coordenação editorial para se adequarem às normas de publicação da *Meritum*.

² Hazrat Nizamuddin Awlia. Falecido em 1325 d.C. Ordem Chishti dos Sufis, Sul da Ásia.

e reivindicação de direitos na prática; direitos nos regimes capitalista e socialista; conceitos de direitos eurocêntricos e não eurocêntricos; e discurso sobre os valores asiáticos e dos povos nativos, por exemplo. Porém, independentemente do ponto de partida para o discurso ou do referencial teórico escolhido, a tentativa de fundamentá-lo na materialidade da ordem mundial, inevitavelmente, cai em algum tipo de dilema. Entretanto, se não estiver fundamentado na materialidade contemporânea, o discurso dos Direitos perde sentido, visto que a própria ideia de Direitos está indissolúvelmente associada à sua sociabilidade. Com base na afirmação de que há extrema pobreza da filosofia ante a pobreza generalizada, explorando a relação entre esses dois tipos de pobreza mediante a investigação da relação entre deslocamento populacional e Direitos, defende-se que, adotando-se um olhar externo dissociado das tradições filosóficas europeias, talvez seja possível compreender a pobreza da filosofia ante a pobreza. Mais especificamente, trabalha-se com o conceito de *dukkha*, oriundo da tradição filosófica sul-asiática, possível solução para os dilemas dos Direitos.

Palavras-chave: Deslocamento populacional. *Dukkha*. Desapossamento. Emancipação. Liberdade.

1

O discurso dos Direitos esgotou-se. A última gota foi espremida do conceito tanto no discurso como na prática. Ainda assim, o discurso continua assombrando como um espírito desencarnado. As ideias adquirem força material quando se apoderam das massas, afirmava Marx. A ideia de Direitos transformou-se em força material nas revoluções antifeudais da Europa dos séculos XVII e XVIII; logo em seguida, essa ideia perdeu seu poder de inspiração, mas recuperou-se e foi reformulada no decorrer das revoluções anticapitalistas e anticoloniais no início do século

XX. Desde o final das guerras mundiais e, principalmente, desde o fim da Guerra Fria, o discurso dos Direitos apresenta-se como um dilema, tanto na teoria como na prática: está amaldiçoado com ou sem os Direitos. Hoje, ninguém – nem mesmo o defensor mais ardente – argumenta que a ideia de direitos, reformulada ou não, tem o potencial para abalar a ordem mundial como o fizeram as revoluções capitalista, socialista e de libertação nacional.

O discurso se desenvolveu por meio de vários dualismos bem conhecidos: direitos morais e direitos positivados; direitos econômicos e direitos humanos; direitos institucionalizados e reivindicação de direitos na prática; direitos nos regimes capitalista e socialista; conceitos de direitos eurocêntricos e direitos não eurocêntricos; e discurso sobre os valores asiáticos e discursos dos povos nativos, por exemplo. Porém, seja qual for o ponto de partida para o discurso ou o referencial teórico escolhido, a tentativa de fundamentá-lo na materialidade da ordem mundial contemporânea, inevitavelmente, cai em algum tipo de dilema.

Não obstante, se não estiver fundamentado na materialidade do mundo contemporâneo, o discurso dos Direitos perde o sentido, uma vez que a própria ideia de Direitos está indissolúvelmente ligada à sua sociabilidade.

Em parte, o impasse dos Direitos é sintomático da pobreza da Filosofia nos tempos atuais. Em parte, ele é a manifestação dos desafios impostos pela pobreza no mundo contemporâneo. Desde a sua reformulação no decorrer dos movimentos socialista e de libertação nacional no início do século XX, o discurso dos Direitos se confundiu – quer queira, quer não – com problemas relativos à pobreza em Estados do Terceiro Mundo e à desigualdade entre os Estados. Ignorar tais realidades é desprover o discurso de Direitos de qualquer sentido para a vasta maioria das populações mundiais. Levar em conta as realidades nos leva a confrontar os desafios teóricos da emancipação humana, com ou sem Direitos.

Generalizando necessariamente, o discurso dos Direitos encerra duas orientações principais: discursos internos, que questionam os aspectos conceituais e filosóficos dos Direitos; e discursos sociológicos, que procuram avaliar os Direitos em termos da sua ação no mundo real. Neste ensaio, utilizo-me dos dois argumentos para situar o discurso dos Direitos em uma problemática mais abrangente: o argumento da emancipação e o argumento da liberdade.

2

As lutas socialistas e as lutas pela libertação nacional do início do século XX viram-se obrigadas a repensar o discurso dos Direitos encontrado na teoria liberal clássica em virtude dos desafios impostos pela polarização dentro das sociedades e entre elas e pelo deslocamento populacional generalizado em relação às instituições políticas, sociais e culturais. Esse deslocamento populacional demonstrou o fracasso da estrita orientação individualista apresentada na teoria liberal clássica e da prática dela decorrente. A reformulação girou em torno da tensão entre direitos econômicos e direitos políticos na teoria liberal. Após a Segunda Guerra Mundial, emergiram três tipos de formação social: Estados socialistas, Estados neocolônias/pós-coloniais e Estados de Bem-Estar Social. Cada uma dessas formações se baseou em formas específicas necessárias à conciliação entre o domínio econômico e o político para tratar da polarização social e do deslocamento populacional. No cerne do dilema em relação aos Direitos está hoje o colapso dessa conciliação, cujos resultados são sentidos mais acentuadamente em uma região: no Terceiro Mundo.

É cada vez mais óbvio que, embora o discurso dos Direitos afete as pessoas nos três mundos de maneira diferente, o impasse

desse discurso é mais intensamente sentido no Terceiro Mundo, onde a privação e o deslocamento populacional são, para a vasta maioria das pessoas, elementos comuns do cotidiano. No Terceiro Mundo, o problema do deslocamento populacional, mais do que qualquer outra questão, representa um desafio para o discurso dos Direitos. A dicotomia “direitos econômicos e direitos humanos” reflete-se no modo como os deslocamentos populacionais são caracterizados, uma vez que alguns, como os decorrentes de guerras e discriminação étnica, por exemplo, são considerados questões de direitos humanos propriamente ditas (deixando, assim, opacos os seus fundamentos econômicos); enquanto outros, como os decorrentes de urbanização e da industrialização, emergem como subprodutos dos direitos “econômicos” e são vistos, se muito, apenas indiretamente como questões de “direitos humanos”.

Segundo o Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial divulgado pelo Banco Mundial em 2009, dos 6 bilhões que habitam o planeta, 1 bilhão vive em favelas, no que o Banco Mundial chama de “áreas vulneráveis defasadas dentro dos países”, e outro bilhão estão “no último lugar na hierarquia global das nações”³. A maioria dos deslocamentos populacionais se dá no próprio âmbito interno. Sendo assim, de acordo com o Banco Mundial, uma de cada cinco pessoas da área rural na China migra para as cidades em busca de emprego. A ONU estima que, anualmente, cerca de 1% da população mundial faz migração interna em consequência de guerras, projetos de desenvolvimento e desastres naturais. O Banco Mundial estima que pelo menos 10 milhões de pessoas migram anualmente para dar lugar a projetos de desenvolvimento como estradas, ferrovias e barragens. Só na Índia, 33 milhões de pessoas

³ Cf. BANCO MUNDIAL. *Relatório sobre o desenvolvimento mundial 2009: reestruturação da geografia econômica*. Washington DC: The World Bank, 2009, p. 5.

tiveram de migrar por causa de projetos de desenvolvimento. Praticamente, todos esses deslocamentos populacionais involuntários ocorrem no Terceiro Mundo, distorcendo a geografia dos Direitos de formas raramente reconhecidas no discurso.

Nessas regiões, as estatísticas são, na melhor das hipóteses, estimativas subavaliadas por razões sociológicas e institucionais, as quais não cabem aqui ser analisadas, a não ser para destacar que o deslocamento populacional pode ser muito maior na realidade. As definições legais de deslocamento populacional voluntário e involuntário – mecanismo por meio do qual se sustenta a diferença entre “direitos econômicos e direitos humanos” – encobrem uma vasta e obscura “terra de ninguém”, onde múltiplas pressões sociais, econômicas, políticas e culturais operam de forma que deixam as pessoas sem outra escolha a não ser render-se às pressões de deslocamento populacional. Hoje, o discurso dos Direitos oferece duas soluções para fugir ao impasse: regressar à teoria liberal clássica ou tentar reconstruir a relação entre o econômico e o político.

Esses dois caminhos levam ao regresso de conceitos fracassados; daí o dilema.

Um exame mais atento revela que o deslocamento populacional é um fenômeno permanente que se iguala à história colonial e que persiste até a “globalização” atual; esse deslocamento sempre implicou causas e efeitos complexos de caráter social, militar, econômico e humano: contemplando-se desde o direito do povo palestino regressar às suas terras a projetos rodoviários e de construção de barragens e pontes realizados em nome do “desenvolvimento”, bem como desde a colonização das Américas e da Australásia ao impacto social das políticas de comércio livre da Organização Mundial do Comércio no Terceiro Mundo, o deslocamento populacional é a única questão que parece personificar tudo o que o imperialismo e o colonialismo acarretam.

Uma análise mais profunda revela que o deslocamento populacional é essencial ao processo de modernidade propriamente dito e está relacionado com o aparecimento e o crescimento do capitalismo. Tanto o movimento de cercamento de terras na Inglaterra como as guerras dos camponeses na Alemanha e na França no século XVIII foram respostas ao deslocamento populacional. Durante o século XIX, 40,9%, 30,9%, 30,1%, 29,2% e 23,2% da população, respectivamente, das Ilhas Britânicas, da Noruega, de Portugal, da Itália e da Espanha migraram para colonizar e fixar-se em diversas partes do mundo, o que se deu como resultado de instabilidade interna⁴. Essa história é de duplo deslocamento populacional: os deslocados em casa deslocando pessoas de lugares distantes. Bauman considera a “produção de refugio humano” como uma consequência inevitável da modernidade⁵. A produção de “refugio humano” acontece por meio do deslocamento populacional.

O discurso moderno sobre Direitos, encontrado nas teorias filosófica, política e jurídica, não acomoda o deslocamento populacional em grande escala. Cada habitante de favela ou cada processo migratório, independentemente do tempo histórico e da causa econômica ou política, conta uma história de deslocamento populacional. O enfoque deste artigo não é contar histórias de suas vítimas: a história de vida, realidades empíricas, antropologias ou sociologias. Já existe um conjunto significativo de trabalhos de diversos campos disciplinares sobre vários tipos de deslocamento populacional. Na verdade, enfoca-se, aqui, o conceito de “deslocamento populacional” e sua relação com o

⁴ Cf. BANCO MUNDIAL. *Relatório sobre o desenvolvimento mundial 2009: reestruturação da geografia econômica*. Washington DC: The World Bank, 2009.

⁵ Cf. BAUMAN, Z. *Wasted lives: modernity and its outcasts*. Cambridge: UK Polity, 2004.

discurso dos Direitos, com o qual esse conceito coexiste como o “Outro”, como seu ponto fraco, como sua condição necessária e consequência inevitável. Qual será, então, a relação, se é que ela existe, entre a realidade do deslocamento populacional e o discurso dos Direitos?

3

O conceito de deslocamento é fácil de entender. Existe um provérbio tâmil que diz o seguinte: “O fantasma visitante afugenta o fantasma que reside na aldeia”. A propriedade ou o local ocupado por uma pessoa, grupo, comunidade ou nação, mediante direitos de posse anteriores (sejam eles quais forem) é usurpado por alguém que chega depois. Surge, então, a pergunta: por que o recém-chegado deve ter a preferência? Essa pergunta é o cerne da questão do deslocamento populacional em qualquer lugar ao longo da História: Por que devo *eu* ser erradicado para dar lugar a quem chegou depois? Por que haveriam os palestinos de ser expulsos de suas casas para compensar injustiças cometidas em uma Europa distante? Por que haveriam os curdos de deixar suas casas pelo simples fato de o governo turco querer construir uma represa? Por que haveriam os aborígenes de ser deslocados de seu hábitat para resolver os problemas populacionais e a pobreza que a Inglaterra enfrentava? Por que um agricultor de subsistência haveria de ser despejado de seu sítio para dar lugar a uma ponte ou uma rodovia? Por que *eu*?

O problema do deslocamento populacional resume-se, então, em contestar direitos de propriedade e posse, seja daquele que antecede ou daquele que sucede em algum lugar. Em ambos os casos, os indivíduos defendem o princípio da inviolabilidade do direito de propriedade e posse, sendo que um já tem esse direito e o outro deseja obtê-lo. O usurpador, o recém-chegado, não pode

reivindicar seus direitos com base em normas existentes porque o atual ocupante está na posse da propriedade amparado por essas mesmas normas. Consequentemente, os recém-chegados devem basear suas reivindicações em outros motivos, devendo fazê-lo em nome de todos, se deseja inscrever seus direitos como a *nova* regra. Se os novos direitos forem articulados de forma muito estreita, a antiga norma continuará vigente. Na melhor das hipóteses, o usurpador terá quebrado as normas impunemente e, na pior delas, será penalizado por isso. Por exemplo, se uma agricultora de subsistência for expulsa de suas terras à força por uma empresa que queira levantar uma fábrica de produtos químicos na sua fazenda, as leis de propriedade vigentes a protegerão contra essa empresa. Porém, se muitas empresas reivindicarem, por intermédio do Estado, que a posse das terras seja em nome da construção da nação, a nova norma é ampla o bastante para, em princípio, incluir a agricultora como cidadã. A agricultora, entretanto, terá de ser expulsa primeiro, tendo depois de reformular suas reivindicações para enquadrar-se na nova ordem normativa e, por exemplo, beneficiar-se do desenvolvimento econômico trazido pela fábrica de produtos químicos e ter preferência no que se refere ao direito a emprego na fábrica. O deslocamento da agricultora, ou dos aborígenes, dos palestinos, ou de seja quem for transforma-se na base de um novo regulamento normativo, seja ele denominado construção da nação, modernização, coletivização, novo mundo, nova ordem mundial ou qualquer outro nome.

Assim, as novas reivindicações não se baseiam nos direitos antes existentes.

Naturalmente, as pessoas, grupos e nações removidas protestam contra o deslocamento. O caso pode ser resumido na pergunta “Por que *eu?*”. Dentre essas reivindicações concorrentes, uma já existente e outra nova, o discurso dos Direitos, age de maneira curiosa. Ele representa os protestos contra o deslocamento na linguagem dos

direitos: direitos políticos, culturais, democráticos, humanos, quaisquer que sejam, utilizados para amparar as reivindicações por terra, pátria, meios de subsistência, propriedade, cultura etc. Na realidade, os que protestam contra o deslocamento não estão reivindicando nada de novo: só exigem ficar no lugar onde estão sem a interferência de outros. Seu protesto é contra os novos Direitos *propostos* pelo usurpador. Um *banner* no Fórum Social Mundial 2004, em Mumbai (Índia), capturou esse sentimento no seguinte *slogan*: “Não queremos desenvolvimento. Queremos viver” – um *slogan* contra aqueles que procuram estabelecer a “globalização” como nova ordem normativa.

Em contrapartida, o discurso dos Direitos abstém-se de responder à pergunta: Por que se dá preferência às reivindicações dos recém-chegados e não às dos antigos habitantes? Essa pergunta temporal está fora do escopo do discurso dos Direitos propriamente dito. Em vez disso, o discurso dos Direitos remete-se à filosofia e à teoria política e jurídica para encontrar justificativas. Na filosofia, os discursos sobre mudança, História e tempo enfatizam a inevitabilidade de os usurpadores recém-chegados despejarem os atuais moradores. O espírito hegeliano adentra a Europa, deixando para trás civilizações antigas, uma vez que a História funciona de forma teleológica. Na teoria política, ideais de progresso, modernização, liberdade e nação enfatizam a necessidade de as pessoas romperem as limitações estruturais das instituições e economia política, mas abafam as novas limitações e instituições estruturais propostas para substituí-las, ou mesmo a realidade maior de que toda a vida social implica limitações de alguma forma. Na teoria jurídica, não somente as relações de propriedade estão acima de quaisquer outras relações sociais, culturais e políticas, mas, mais importante ainda, os novos direitos são colocados acima dos velhos: uma lei recente está acima de uma anterior, uma lei escrita prevalece sobre o direito consuetudinário e, nas sociedades não

européias, a lei colonial moderna sobrepõe-se à lei tradicional. Essas justificativas metonímicas abrem o caminho para que novos usurpadores enunciem novas formas de propriedade e outros direitos que justifiquem o deslocamento populacional e a criação de novos assentamentos.

O recém-chegado apela para a filosofia e a teoria política ou jurídica como uma razão superior que subjuga os direitos comuns inscritos nos Direitos cotidianos.

Essa forma de explicar as novas reivindicações introduz um hiato entre os Direitos com D maiúsculo e os direitos existentes na vida cotidiana, hiato esse que se manifesta como dissociação entre o ideal e o real no discurso dos Direitos. Esse hiato encobre as dimensões espaço-temporal dos Direitos e o sofrimento e dor necessariamente envolvidos na substituição de antigos por novos direitos. Sejam quais forem os méritos e deméritos das ideias filosóficas e teóricas de mudança, história, linearidade do tempo, progresso ou liberdade, a dor e os transtornos do deslocamento permanecem reais para os despejados. Isso significa que a pergunta “por que *eu*?” persegue o discurso dos Direitos como uma sombra.

Na era pré-moderna, a pergunta “por que *eu*?” era respondida invocando-se a vontade divina ou uma ordem sobrenatural ou cosmológica. Quando o Livro de Mateus diz “pois a qualquer que tiver, será dado, e terá em abundância, mas ao que não tiver até o que tem lhe será tirado”⁶, tal afirmação tinha de ser aceita sem qualquer questionamento, pois a vontade divina impõe limites ao que os agentes humanos podem fazer. O discurso moderno da inevitabilidade da História, do Progresso, da Mudança, tudo o que procura obliterar Deus e uma ordem cosmológica predeterminada e

⁶ BÍBLIA SAGRADA. N. T. *Mateus* 25:29.

dar ao ser humano o controle do próprio destino certamente impõe que o homem se torne agente de mudança autoconsciente. Ao mesmo tempo, os discursos modernos conservam a inevitabilidade da História, do Progresso, do Desenvolvimento etc.

No pensamento moderno, essa mudança do agenciamento e do lugar que os seres humanos ocupam significa que a pergunta “por que *eu?*” *tem* de, por uma questão de necessidade, ser respondida. Uma vez que para os deslocados o discurso dos Direitos essa pergunta nunca poderá ser respondida satisfatoriamente e uma vez que os recém-chegados sempre acabam vencendo pela maneira como essa pergunta é respondida, o discurso dos Direitos, inevitavelmente, encerra em si discordância, atitudes contrárias e os termos de seu desmantelamento. O Banco Mundial afirma que, em um mundo guiado pela mão invisível do mercado, a existência de vencedores e perdedores é inevitável; mas os perdedores certamente perguntarão: “Por que devo ser *eu* quem perde?” A “dor” e o “sofrimento” tornam-se mais do que experiências empíricas dos deslocados de suas terras e adquirem o caráter não real e transcendental imbuído no conceito da palavra *dukkha*, encontrada nas tradições filosóficas indianas e budistas. Volto a mencionar esse conceito no item final, mas, por agora, basta dizer que o princípio de dor está inscrito nos atributos dos Direitos; no pensamento moderno, sua própria natureza é tal que o discurso dos Direitos segue o sofrimento causado pelo deslocamento. Contudo, esse discurso oferece Direitos como caminho para a liberdade contra quaisquer limitações.

Logo, grande parte do enfoque do discurso dos Direitos concentra-se em formas de eliminar os visíveis obstáculos à sua concretização.

Duas objeções são possíveis à proposição de que o deslocamento implica privilegiar o recém-chegado em detrimento do antigo habitante e, portanto, causa a este sofrimento, no sentido mais amplo da palavra. Primeiramente, pode-se argumentar que

o deslocamento é, no fundo, uma questão econômica independentemente das manifestações políticas, sociais e culturais, e, assim, pode-se perguntar se a explicação sobre deslocamento e Direitos supramencionada não seria o mesmo que remodelar os velhos argumentos antinômicos de “direitos econômicos *versus* direitos humanos” encontrados no discurso dos Direitos. Segundo, pode-se dizer que é necessário algo mais para estabelecer uma relação causal entre o deslocamento e os Direitos para que estes sejam vistos como o “Outro” inevitável. Nas seções que seguem, examino esses aspectos do deslocamento e do discurso dos Direitos.

4

O referencial sobre “direitos econômicos *versus* direitos humanos” no discurso dos Direitos representa erroneamente o problema do deslocamento. O erro está em representar o *deslocamento* como desapossamento. A corrente de “direitos econômicos *versus* direitos humanos”, no discurso dos Direitos, exprime os direitos econômicos em termos antitéticos em relação aos direitos humanos e argumenta que os direitos econômicos, principalmente os direitos de propriedade, deterioram os direitos humanos e tornam sua concretização difícil, se não mesmo impossível. Uma vez que o econômico é humano (sociopolítico-cultural) e o humano (sociopolítico-cultural) é econômico, o referencial supramencionado introduz uma distinção analítica entre economia e humanidade de forma tal que reifica um problema epistemológico mais amplo no pensamento moderno, o qual chamo de *economismo epistemológico*.

Por economismo epistemológico, refiro-me à visão mercantil do mundo inscrita na própria estrutura da razão a ponto de estender a lógica de um contador a toda e qualquer esfera da vida humana. Raciocínio estatístico, empirismo, cálculo custo-benefício

semelhante às classificações em um livro razão (custos em uma coluna, benefícios em outra) tornam-se parte integrante da forma como as questões sócio-político-culturais são analisadas. Essa visão mercantil do mundo não mais se limita ao comércio, mas estende-se a todas as esferas da vida social e cultural. O trabalho, uma característica do ser humano, é convertido em um bem comerciável, como calçados ou móveis. Os problemas sociais são agregados numericamente para se tornarem compreensíveis, como em uma análise estatística⁷.

Até os argumentos filosóficos têm de ser “ponderados” para “beneficiar” a sociedade de forma concreta.

Douzinas argumenta que o discurso dos Direitos (na filosofia ocidental) passou de uma ideia moral/ética, na filosofia natural, para uma ideia jurídica, sustentada pela instituição do Estado. Essa passagem é o momento moderno⁸. A ruptura epistêmica no discurso dos Direitos é amparada pela separação analítica entre “O Econômico” e “O Sociopolítico” como domínios distintos e com lógicas distintas. A separação analítica entre as relações econômicas e outras relações sociais torna-se necessária dado o desenvolvimento do capitalismo, despontado inicialmente pelos mercadores. Contudo, essa necessidade nos deixa consequências epistemológicas profundas que não cabem no enquadramento moral/ética *versus* referencial jurídico dos Direitos, tampouco no enquadramento “direitos econômicos *versus* direitos humanos”.

A separação analítica entre “O Econômico” e “O Sociopolítico” é possível por meio da teoria liberal. O liberalismo clássico, a filosofia do capitalismo, naturalizou a propriedade colocando-a no mesmo nível que a vida e a liberdade. Entretanto, foi a separação

⁷ Cf., por exemplo, PORTER, T. M. *Trust in numbers: the pursuit of objectivity in science and public life*. Princeton: New Jersey Princeton University Press, 1995.

⁸ Cf. DOUZINAS, C. *The end of human rights*. Oxford: Hart, 2000.

analítica entre as relações econômicas e as outras relações sociais que possibilitaram essa naturalização. A corrente “direitos econômicos *versus* direitos humanos”, encontrada no discurso dos Direitos, reconhece essa tensão entre a propriedade naturalizada, de um lado, e a vida e a liberdade, de outro. A tensão é interrogada na tradição marxista, principalmente nos ensaios de Marx: *A questão judaica* e *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, escritos em 1843 e 1851/1852, respectivamente. Marx critica os Direitos fundamentando-se em três argumentos básicos, que resumi da seguinte maneira:

(a) o argumento da ‘casca vazia’, isto é, os direitos liberais são dotes negativos que prometem a possibilidade de serem cumpridos, mas não criam as condições para tal; (b) o argumento ‘pré-condições para a liberdade’, ou seja, o individualismo e as relações de comoditização e produção do capitalismo não criam as verdadeiras condições sociais necessárias para o florescimento das liberdades humanas; quando muito, as condições da produção capitalista criam servidão e opressão. Por conseguinte, as verdadeiras liberdades exigem um tipo radicalmente diferente de relações de produção como base da organização social; (c) o argumento ‘um meio para se atingir um fim’, ou seja, embora a democracia burguesa possa libertar o trabalhador da antiga opressão feudal, ela não o liberta da opressão capitalista e tem valor limitado, uma vez que permite ao trabalhador um espaço político restrito para que possa buscar a própria emancipação política; conseqüentemente, a democracia burguesa é um meio para se chegar à liberdade, e não o fim em si⁹.

Para Marx, a divisão binária entre o aspecto econômico e o humano (sociopolítico) tem de ser vencida pela ação política na

⁹ D’SOUZA, R. Liberal theory, human rights and water-justice: back to square one? *Law: social justice & global development journal*, p. 7.

prática e sustentada pela crítica explicativa da teoria. A teoria deve expor os atores responsáveis pela naturalização da propriedade, ou seja, as classes mercantis e os capitalistas interessados em dar à propriedade negociável a forma de direitos de propriedade à altura da vida e da liberdade. No liberalismo clássico, a relação entre o domínio econômico e o humano (sociopolítico-cultural) é tratada como não antagonica. Em contrapartida, a crítica marxista, ao expor o que a separação implica, ou seja, um sistema capitalista explorador, coloca a relação em termos antagonicos. A crítica marxista reconhece as limitações na ação humana no sentido de que o homem faz sua própria história, mas não a faz como bem entende; não a faz sob circunstâncias por ele escolhidas, mas sim sob aquelas já existentes, dadas e transmitidas pelo passado¹⁰. Numa sociedade comunista, para Marx, transcende-se a divisão binária entre o econômico e o humano. Contudo, os motivos filosóficos e epistemológicos para a transcendência permanecem implícitos e mal desenvolvidos na teoria marxista; mais adiante comento sobre isso. A crítica marxista continua a exercer profunda influência nos movimentos por justiça social que contestam e deslegitimam os discursos políticos, normativos e jurídicos sobre Direitos. Tal influência acontece, principalmente, no Terceiro Mundo, onde a distância entre as reivindicações do discurso dos Direitos e a realidade do deslocamento populacional é gritante. A interação do discurso dos Direitos com a realidade do deslocamento populacional no século XX aumentou e agravou a separação analítica entre as relações econômicas e as sociopolíticas de forma tal que reificou o economismo epistemológico.

Naturalizar a propriedade deixando-a no mesmo nível que a vida e a liberdade torna as violações da vida e da liberdade, em princípio, recompensáveis. A retribuição assume a forma de

¹⁰Cf. K. MARX, K. O 18 brumário de Luis Bonaparte. In: FERNBACH, D. (Ed.) *Karl Marx: Surveys from exile political writings*. Middlesex: Penguin Books, 1977 [1851-1852]. v. 2.

propriedade. A lógica do contador expressa a justiça em termos monetários. Tal fenômeno pode ser constatado nos casos mais comuns da vida cotidiana: abuso policial, violência por parte do Estado, crimes de guerra e até mesmo escravidão e colonização podem, em princípio, ser ressarcidos. Ações de reparação por escravatura¹¹, ações contra o deslocamento de pessoas perpetrado por projetos do Banco Mundial¹², e ações de reparação por invasões militares¹³ apontam para a dimensão da lógica do contador em questões concernentes à vida e à liberdade.

O deslocamento pode ser *corrigido* se o usurpador pagar uma indenização. O discurso dos Direitos garante o valor intrínseco da vida e da liberdade, mas permite a “permuta” (para usar um termo mercantil) entre o econômico e o humano, permanecendo em silêncio no que respeita ao princípio da indenização.

Ao estabelecer uma equivalência entre propriedade, de um lado, e vida e liberdade, do outro, o economismo epistemológico transforma o significado de justiça na perspectiva comercial de justiça. O significado de justiça é a recuperação da equivalência entre “O Econômico” e “A Vida e A Liberdade”. Se os deslocados forem indenizados adequadamente, serão pagas reparações por transtornos causados por guerras, será alcançada justiça histórica ao se expropriar os expropriadores (como acontece nas revoluções socialistas) e será restaurada a equivalência entre o econômico e o humano. Como resultado, o economismo epistemológico é reificado e restituído a um fundamento mais firme.

¹¹ Cf., por exemplo, WINTER, S. What’s so bad about slavery?: assessing the grounds for reparations. *Patterns of Prejudice* n. 41, v. 3, p. 373-393, 2007.

¹² Cf. as diretrizes em BANCO MUNDIAL. *Involuntary resettlement sourcebook: planning and implementation in development projects*. Washinton DC: The World Bank, 2004.

¹³ Por exemplo, cf. TURGEON, L. The political economy of reparations. *New German Critique*, v. 1, p. 111-125, 1973.

A equivalência deteriora o valor intrínseco do eu em suas particularidades: indivíduos, pessoas em contextos específicos de tempo e lugar; bem como o Eu em sua universalidade: o humano e o eterno. O economismo epistemológico atribui a seres humanos empiricamente específicos um “h” minúsculo cujo valor depende de sua importância econômica e, ao mesmo tempo, ao tornar o *conceito* de Humanidade puro e intocado pela sujeira do mundo econômico, livra de todo e qualquer valor econômico os Humanos, concebidos como sujeitos abstraídos da Vida. Contudo, uma vez que a lei e a justiça permitem uma “permuta” entre os dois, torna-se necessário manter a diferenciação entre “humano” e “Humano”.

Entretanto, constitui uma via de mão dupla a relação entre o humano com inicial minúscula enredado na inquietação econômica, política e social do cotidiano e o Humano com inicial maiúscula que informa a vida normativa, ética e moral. De modo geral, aceita-se melhor que o discurso dos Direitos seja informado por conceituações do Humano eterno e intrínseco. É igualmente verdade que a forma como os seres humanos são tratados no cotidiano informa a conceituação ética e moral normativa do Humano. A “entrada” que estamos preparados a pagar para devolver aos palestinos sua pátria, aos camponeses seu direito de viver, aos povos indígenas seu direito de serem uma nação, aos trabalhadores braçais do Terceiro Mundo seu direito a um salário justo caracteriza o discurso dos Direitos de forma tanto direta como indireta. Consequentemente, a equivalência entre “O Econômico” e “A Vida e A Liberdade” qualifica e caracteriza nossas concepções do que é ser humano.

O economismo epistemológico deixa a crítica estridente aos direitos econômicos com nada mais do que a vontade humana (para o marxista estridente, a vontade política coletiva) como a forma de vencer o hiato entre a dimensão econômica e a humana da vida social. No entanto, o voluntarismo incorpora, mas não vence

o economismo epistemológico e produz outra divisão binária no discurso dos Direitos: o lado moral e ético *versus* o lado jurídico.

Acima de tudo, o economismo epistemológico representa erroneamente o deslocamento como desapossamento, uma vez que apresenta o deslocamento humano como falta de *posse*. A posse em *desapossamento* ancora o deslocamento humano em relações de propriedade na economia. O desapossamento não é outra coisa senão o deslocamento pela óptica do economismo epistemológico, pois produz o discurso dos Direitos como o "Outro" inevitável.

Essa transformação do deslocamento humano em desapossamento ressarcível, em princípio, exige uma reflexão sobre a concepção moderna de lugar e posse, tema abordado no item a seguir.

5

O momento moderno no qual os direitos como ideia moral e ética foram transformados em ideia jurídica a que Douzinas se refere é também o momento quando o pensamento moderno transformou o lugar em algo passível de posse. Como aponta Roy Bhasker, a sociedade depende unilateralmente da natureza¹⁴. Essa dependência unilateral transforma o lugar em atributo ontológico e condição para a existência da vida humana. Edward Casey salienta:

O lugar, em virtude de não poder ser abrangido por outra coisa a não ser ele próprio, é simultaneamente o limite e a condição de tudo o que existe. [...] O lugar serve de *condição* para todas as coisas que existem¹⁵.

¹⁴ Cf. R BHASKAR, R. *Reclaiming reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. London: Verso, 1989.

¹⁵ CASEY, E. S. *Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington & Indianápolis; Indiana University Press, 1993, p. 15.

Contudo, as relações humanas com a natureza são socialmente negociadas e sustentadas por meio de estruturas sociais, epistemologia, ideologia e materialidade da vida humana, o que inclui as atividades econômicas de produção. E tudo isso acontece em lugares.

No liberalismo clássico, a transformação do lugar em posse é alcançada mediante a reformulação dos conceitos de Tempo e Espaço e da relação entre eles, de tal forma que se descarta o lugar e se transforma o Tempo e Espaço em abstrações lineares. A reformulação foi trazida pelos campos da ciência e da tecnologia, principalmente pelas tecnologias de navegação (significativas para os mercadores), além dos domínios menos limitados pelas normas morais e éticas predominantes na sociedade. Casey apresenta uma explicação fenomenológica dos processos pelos quais essa transformação acontece. Ele cita Cisco Lassiter e assim afirma:

Para o eu moderno, todos os lugares são essencialmente o mesmo: no espaço uniforme e homogêneo de uma rede euclidiana-newtoniana, todos os lugares são essencialmente intercambiáveis. Os nossos lugares, inclusive aqueles onde estão os nossos lares, são definidos por medidas objetivas¹⁶.

A homogeneização e objetificação do lugar de maneiras que podem ser medidas e intercambiadas possibilitam a transformação do lugar em algo passível de propriedade e posse. No entanto, é necessário algo mais do que alterações filosóficas e inovações tecnológicas para que essa possibilidade possa ser concretizada como um atributo da vida social cotidiana.

¹⁶ LASSITER, Cisco. Relocation and illness: the plight of the Navaho. In: LEVIN, David M. (Ed.). *Pathologies of the modern self: postmodern studies on narcissism, schizophrenia and depression* apud CASEY, E. S. *Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world*, p. 38.

Avanços no direito positivo transformaram o lugar em algo passível de posse ao implantarem a ideia nas transações sociais cotidianas. O direito positivo removeu o lugar da cosmologia e da cultura, o lugar dos direitos sobrenaturalmente concedidos, dos direitos divinos e dos conceitos animistas de unidade homem-natureza, passando a ancorar o lugar do direito positivo em uma lei semelhante à dos mercadores, a qual estipula que os lugares, mensurados e intercambiados pela teoria e pela tecnologia, podem, dado o direito de propriedade, ser trocados como possessões e bens móveis¹⁷. O direito ao lugar, libertado de qualquer reivindicação sobrenatural ou ancestral (ou seja, do direito natural), precisa agora ser obtido de forma legal através de direitos de posse, licenças, títulos, alvarás, locação, arrendamento e outros. A dependência unilateral da vida humana em relação à natureza tem que ser mediada pelos direitos de propriedade: leis inspiradas na lei dos mercadores que refletem o conceito de agência do mercador.

Não obstante o deslocamento populacional generalizado e o tumulto social e a miséria resultante, a ideia dos Direitos adquiriu força material nas revoluções antifeudais lideradas por mercadores, uma vez que ofereceu à sociedade em geral expectativas de emancipação e libertação das restrições antes impostas pela ordem feudal. Como Jewei Ci aponta, a teoria liberal conceitua a liberdade como ausência de restrições e, portanto, pelo fato de “haver permissão para que algo aconteça”, ela nos convida a concluir que “é provável que esse algo aconteça ou mesmo que se faça com que esse algo aconteça”¹⁸. O liberalismo considera a economia moralmente neutra e produz um discurso de direitos

¹⁷ Para um estudo da influência da lei dos mercadores e suas práticas, tais como sistemas de júri na lei moderna, cf. TIGAR, M. E.; LEVY, M. R. *Law and the rise of capitalism*. Nova Iorque; Londres: Monthly Review Press, 1977.

¹⁸ Cf. CI, J. Justice, freedom, and the moral bounds of capitalism. *Social Theory and Practice*, v. 25, n. 3, p. 409-438, 1999.

humanos relacionado com a economia, mas ao mesmo tempo independente dela. Como Ci aponta, o liberalismo

redescreve o comportamento existente dos atores econômicos baseando-se em um referencial de ética capitalista moralmente neutra. O que acontece aqui pode ser classificado como ‘fazer de bom grado conforme o fato’. [...] O ‘capitalismo, como sistema de liberdade contratual e inovação técnica, exigiu, historicamente, o enfraquecimento do rigor da moralidade e a tolerância em relação a efeitos externos. Fazer de bom grado conforme esses fatos é estar propenso aos próprios interesses pessoais, e não à liberdade moral. Isso consubstancia o poder da ideologia burguesa, sendo frequente os casos em que a questão é pensada às avessas, ficando o carro na frente dos bois sem que isso seja notado¹⁹.

Esse “fazer de bom grado conforme o efeito” exige que, *após* a ocorrência do deslocamento, o discurso dos Direitos entre em ação. A expectativa gerada pelo discurso dos Direitos se provou falsa em vista do deslocamento populacional generalizado e da polarização econômica depois de as revoluções antifeudais terem conseguido estabelecer uma ordem capitalista. A crítica marxista surgiu em resposta ao deslocamento populacional e às desigualdades da ordem capitalista, mas o enfoque primordial da crítica foi a liberdade e a emancipação humana, e não os direitos em si. A liberdade era libertação de uma economia capitalista que desumanizava as pessoas e as alienava do lugar, das pessoas, do trabalho e de si mesmas. Ao mesmo tempo, a crítica marxista via a tecnologia moderna e o direito positivo como “emancipadores”, quando utilizados por um conjunto distinto de atores: os despossuados. Marxistas modernos estenderam os conceitos de liberdade política às sociedades colonizadas. Ao articularem

¹⁹ CI, J. Justice, freedom, and the moral bounds of capitalism. *Social Theory and Practice*, p. 432-433.

uma liberdade mais ampla para todos, os movimentos marxistas subordinaram o discurso dos Direitos à emancipação contra a opressão capitalista e colonial.

Mas isso foi obtido *revertendo-se* a ênfase, que deixou de ser dada ao domínio econômico e passou para o domínio sociopolítico, e também substituindo-se a vontade política popular coletiva pela vontade dos atores capitalistas. Em outras palavras, o objetivo foi capturar as instituições econômicas para *alocar* os anteriormente deslocados, isto é, para, nas palavras de Marx, “expropriar os expropriadores”. O resultado foram os levantes revolucionários do início do século XX, os quais influenciaram profundamente a definição da estrutura da Nova Ordem Mundial ao cabo da Segunda Guerra Mundial. Os levantes do século XX não *transcenderam* a divisão binária entre as dimensões econômica e humana; apenas reverteram a ênfase.

As expectativas geradas pelas lutas socialistas e pelas lutas por libertação nacional alcançaram somente até certo ponto sua ambição de vencerem a opressão econômica por meio da vontade política coletiva. Essa situação demanda que, antes de tudo, se repense a emancipação e a liberdade humana, o que, contudo, deve ser feito mediante a constatação do impasse encontrado na trajetória do discurso dos Direitos. Desde os levantes revolucionários do início do século XX não surge uma novidade conceitual no discurso dos Direitos capaz de ancorá-lo na emancipação e na liberdade humana. *Grosso modo*, o discurso dos Direitos permanece preso em conceitos e ideias do liberalismo clássico, ou do marxismo clássico, ou de um amálgama dos dois, ao enxertar diferentes correntes de pensamento nas duas escolas.

A tese de David Harvey, “acumulação por desapossamento”, agora parte do vocabulário fundamental do mundo acadêmico, revela como o discurso dos Direitos faz do deslocamento um fetiche e reifica o hiato entre os domínios econômico e

político²⁰. Em síntese, a tese de Harvey é que, nos Estados neoliberais, a acumulação capitalista ocorre por novos meios de desapossamento, tais como: privatização, financeirização, inovações em gerenciamento de crise e modificações no papel desempenhado pelo Estado na reformulação da regulamentação e na má distribuição da riqueza. A tese de Harvey reelabora a tese de Marx sobre “acumulação primitiva” de uma forma que exacerba, em vez de transcender, a divisão entre os direitos econômicos e políticos no discurso dos Direitos. Para Marx, a “acumulação primitiva” é um momento inicial em que as relações capitalistas penetram na sociedade. As classes mercantis que lideraram o capitalismo reivindicaram terras, despejaram populações em massa e deslegitimaram suas reivindicações ao transformarem a terra em mercadoria submetida às leis mercantis de venda e contrato. O deslocamento inicial também é “alienação”: uma ruptura dos laços do ser humano com a natureza, o trabalho, a cultura e o eu.

No discurso marxista, assim que o *deslocamento* inicial foi alcançado, terminou a fase de “acumulação primitiva”, dando-se lugar ao capitalismo industrial. Daí em diante, as pessoas foram *desapossadas*. Essa explicação do deslocamento populacional enfraquece a distinção entre “lugar” e “posse”, pois presume uma distância temporal entre “deslocamento” e “desapossamento”. A tese de Harvey exacerba ainda mais o hiato temporal ao introduzir-lhe a dimensão espacial. Harvey estabelece uma diferença entre “lógica do capital” e “lógica do território”, apresentando-as como duas lógicas distintas que precisam ser vencidas pela ação política articulada por meio de discursos sobre Direitos que confirmem as demandas dos desapossados por equidade econômica e justiça distributiva.

²⁰ Cf. HARVEY, D. *O novo imperialismo*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Estamos presos no mesmo referencial de direitos econômicos *versus* direitos políticos²¹.

É importante notar que, historicamente, o deslocamento populacional inicial que se deu com a acumulação primitiva é também o momento do discurso moderno sobre Direitos. A questão central é: o que acontece após esse despejo inicial que altera a natureza do deslocamento populacional a tal ponto que depois disso ele aparenta ser um desapossamento perpétuo? De igual modo, se a realidade do deslocamento e o discurso dos Direitos coexistem há séculos, será que podemos continuar a presumir que a relação entre os dois seja uma infeliz coincidência? Não perguntaremos se não existirá uma relação causal entre os dois de tal forma que o discurso dos Direitos coexista inevitavelmente com o deslocamento, aquele tendo este como o seu “Outro”?

O momento inicial do capitalismo retira as pessoas das relações com o lugar antes sobrenaturalmente aprovadas e as *aloca* nas instituições de mercado. Ser “alocado” significa ter uma “locação” nas instituições de mercado. O “lugar” das pessoas nas instituições de mercado, inclusive no Estado-Nação, é garantido e sancionado através de “Direitos”: direito de cidadania, direito de propriedade (inclusive o direito ao trabalho próprio e, conseqüentemente, o “direito” de ser um “escravo assalariado”), direito de comércio, direito de capital, direito de trabalho e direito de meio ambiente. O direito ao lugar é garantido pelos direitos de propriedade. Por conseguinte, o deslocamento inicial é seguido da alocação em instituições econômicas sancionada por um regime de direitos econômicos.

²¹ Para uma visão geral das várias vertentes da teoria marxista sobre acumulação primitiva e ação política, cf. GLASSMAN, J. Primitive accumulation, accumulation by dispossession, accumulation by extra-economic means. *Progress in Human Geography*, v. 30, n. 5, p. 608-625, 2006.

Todavia, as pessoas ainda têm de viver e trabalhar em lugares concretos. Dentro das instituições de mercado consagradas por direitos econômicos, a dependência da vida humana em relação ao lugar é uma realidade concreta somente se for encontrado um “lugar” nas instituições econômicas. Ao contrário dos direitos ao lugar sobrenaturalmente sancionados, os direitos econômicos possibilitam a destituição dos direitos de lugar por meio de apreensões institucionais legitimadas pelos discursos sobre Direitos na política.

Qualquer grupo/classe que apreenda as instituições para nelas se “alocar” somente o pode fazer se “remover” os titulares existentes que, nesse caso, terão de recorrer ao discurso dos Direitos para recuperar seus “lugares” nas instituições econômicas.

A alocação em instituições de mercado, tais como mercados de trabalho e de propriedade, não invalida a dependência ontológica da vida humana em relação à natureza e, conseqüentemente, a necessidade de a vida social acontecer em lugares. As instituições de mercado estão baseadas em concepções voluntaristas da agência humana sob a forma de contratos, tanto coletivos como individuais. Portanto, as instituições de mercado não garantem lugar a todos, nem mesmo um lugar permanente para aqueles já “alocados”. Ser desapossado de uma instituição de mercado é uma possibilidade iminente, uma condição existencial e permanente da vida. A dependência ontológica da sociedade em relação à natureza e ao lugar significa que o trauma do desapossamento é vivido como deslocamento, como afastamento de lugares em que se vive e de pessoas com as quais se convive. Quando ocorre o deslocamento, este não é menos doloroso somente porque existe a *possibilidade* constante de as pessoas ficarem “sem lugar”; isso porque, nas instituições de mercado, o lugar é transformado em lugar conceitual e em uma “posse” que pode ser trocada e ressarcida. O discurso dos Direitos oferece outro enquadramento

de Direitos como forma de se vencer o trauma do deslocamento causado pelo desapossamento: os direitos morais *versus* os direitos positivados.

O enquadramento de direitos positivados *versus* direitos morais do discurso dos Direitos define, com efeito, que as considerações sociopolíticas têm um valor moral superior e, por isso, devem ter primazia em relação a outros direitos inscritos na lei. Com efeito, isso implica que outro grupo, classe, nação, ou o que seja, deve ter permissão de participar nas relações de propriedade, permissão essa obtida como instância de justiça redistributiva ou expropriação revolucionária, por exemplo. Desse modo, o enquadramento “direitos morais *versus* direitos positivados” permite que se reiviniquem Direitos argumentando-se sua superioridade, mas não mostra como se sai da divisão binária entre o domínio econômico e o domínio humano encontrada no discurso dos Direitos.

Nesse jogo de deslocamento/alocação/deslocamento, o referencial dos direitos “econômicos *versus* humanos” e o referencial dos “direitos morais *versus* direitos positivados” (e outras divisões binárias encontradas no discurso dos Direitos) fazem-se necessários para o desenrolar do jogo, buscando-se na razão argumentos tanto para o apossamento como para o desapossamento. O discurso dos Direitos gera o deslocamento, o qual, por sua vez, gera um novo ciclo do discurso dos Direitos em que um implica o outro em uma relação de causa e consequência, aprisionada em um círculo vicioso de deslocamento e reivindicação de direitos. Tem-se, então, um conflito perpétuo entre a realidade do deslocamento e os ideais mantidos no discurso dos Direitos, o que deixa o mundo em um eterno estado de sofrimento, mudanças e dor, causado por deslocamentos populacionais.

Como Jewei Ci argumenta, o discurso dos Direitos é intrinsecamente reificante e ideológico. As três gerações de direitos que o discurso identifica – individuais, econômicos e culturais –, de

fato, não são avanços no discurso dos Direitos, mas existem como discursos incompatíveis de forma tal que sustentam as lacunas entre o ideal e o real²². E mais:

O conceito de direitos se enquadra muito melhor (e muito mais convenientemente) nas condições de vida dos abastados do que nas dos pobres, o que reflete o fato de que *aqueles* só precisam da proteção dos 'direitos humanos' como direitos à não interferência. O fato de esse conceito dos direitos humanos ser tão dominante, reificado e expressos em termos tão descaradamente universalistas denota a existência de relações de poder específicas: o poder dos bens de vida face aos mal de vida, e o poder do Ocidente diante do resto do mundo. Afinal, são os poderosos que têm o hábito de falar, e sabem falar, em termos universalistas, como se suas condições de vida fossem iguais às da humanidade como um todo²³.

A relação casual entre o deslocamento populacional e discurso dos Direitos e as implicações dessa relação exige que se traga o foco de volta para a liberdade e a emancipação, tanto na teoria como na prática. Na seção final, eu reflito sobre o escopo e o âmbito da agência humana, a qual é essencial a qualquer conceito de liberdade e emancipação.

6

A exemplo de Ci, se vamos sair do dilema em relação aos Direitos, é importante que tenhamos seriedade no que diz respeito às razões para a existência dos direitos humanos. A ideia de agência

²² CI, J. Taking the reasons for human rights seriously. *Political Theory*, v. 33, n. 2, p. 243-265, 2005.

²³ CI, J. Taking the reasons for human rights seriously. *Political Theory*, p. 259.

é o ponto fulcral para a resolução desse dilema, haja vista que, como escreve Ci, “todas as razões suficientemente profundas para a existência dos direitos humanos apelam diretamente para a ideia de agência humana ou apoiam-se em ideias que pressupõem essa agência”²⁴.

O discurso dos Direitos concebe a agência humana como liberdade irrestrita na qual as limitações são indesejáveis e devem ser minimizadas ao máximo. Essa representação ajuda a identificar a coerção direta, mas não identifica a indireta, ditada pelas instituições sociais. Ademais, conceituar a agência como liberdade irrestrita impede que haja uma compreensão maior que inclua outras maneiras de contemplar esse conceito. A agência é um atributo essencial do ser humano. Ci escreve:

[...] qualquer retrato adequado da existência humana deve considerar esse traço [agência humana], mesmo em formas de vida em que as pessoas claramente recusam o poder para si mesmas. Logo, a chave para entender as chamadas sociedades coletivistas não é evitar as explicações em termos de agência, mas sim ver como são possíveis as atribuições de poder (ainda que não sejam canalizadas por valores como os de liberdade e autonomia) e a subjetividade (ainda que não seja estabelecida pela atribuição de poder a si próprio)²⁵.

E o mais importante:

Uma sociedade humana em que não existe atribuição de poder e em que, por conseguinte, nunca se dá o estabelecimento da subjetividade não é uma sociedade reconhecidamente humana, distinta do mundo natural; e um ser humano que não se atribui poder nem se identifica com aqueles que o possuem é incapaz de

²⁴ CI, J. Taking the reasons for human rights seriously. *Political Theory*, p. 251.

²⁵ CI, J. Taking the reasons for human rights seriously. *Political Theory*, p. 252.

tornar-se sujeito, não sendo um ser reconhecidamente humano, distinto de um mero objeto²⁶.

Do mesmo modo, qualquer ideia de ação humana tem também de conceber as restrições. Conceitos de liberdade como ausência de restrições encontrados na teoria liberal não oferecem um caminho para conceitualizar as restrições, apontando-as apenas como um obstáculo, um empecilho a ser removido para que a liberdade possa ser apreciada sem impedimento. Consequentemente, a divisão binária entre liberdade e servidão postulada na teoria liberal desvia a atenção de outro atributo necessário à vida humana: a sociabilidade. A dependência da vida humana, no que diz respeito à sociabilidade (assim como a sua dependência unilateral em relação à natureza), demanda o reconhecimento de que a vida humana depende de instituições e estruturas sociais sem as quais ela inexistiria. A pergunta que se apresenta é a seguinte: se a vida humana depende da sociedade e se as instituições e estruturas sociais são necessariamente restritivas, como podemos conceitualizar a restrição de forma a admitir a agência humana? Será que podemos conceber restrições estruturais não em termos antitéticos à agência, mas como facilitadoras da agência humana?

Sugiro que o conceito de *dukkha*, oriundo das tradições intelectuais indianas, deve resolver o problema com propriedade²⁷.

²⁶ CI, J. Taking the reasons for human rights seriously. *Political Theory*, p. 252.

²⁷ Utilizo a expressão “tradições intelectuais indianas” no sentido mais amplo o possível. Conceitos como *dukkha*, *karma* e *dharma* são interpretados de maneira diferente em diversas escolas da filosofia indiana, com muitas variações e nuances em seus argumentos. À medida que certos conceitos subjazem em todas as escolas da filosofia indiana, eles fazem parte da estrutura do pensamento indiano muito semelhantemente à forma como os referenciais conceituais greco-romanos e judaico-cristãos fazem parte do pensamento euro-americano. [Cf. RAMANUJAN, A. K. Is there an indian way of thinking?: an informal essay. In: DHARWADKER, V. (Ed.). *The collected essays of A. K. Ramanujan*. New Delhi: Oxford University Press, 1999]

O conceito de *dukkha* reconhece as restrições (dor/sofrimento) como atributo ontológico da vida humana e, assim, direciona a agência humana à procura da liberdade por meio de ações. *Dukkha* é um conceito central no pensamento filosófico indiano. *Sarvam dukham*, tudo é sofrimento e dor, constitui o guia para *karma* ou ação/feitos. De modo geral, entende-se melhor hoje em dia o fato de que o conceito de *dukkha* é muito mais do que a tradução “sofrimento” ou “dor”, tradução carregada de forte orientação empírica. De fato, o sentido limitado de “dor” e “sofrimento” em inglês desvirtua o significado filosófico do conceito de *dukkha*. Além disso, a tradução “sofrimento” ou “dor” traz implícitos os antônimos “felicidade” ou “prazer”, ou *sukha*, que é uma ideia existencial e empírica inútil para entender o escopo mais profundo e mais amplo de *dukkha* como *karma*/ação/feitos existente no pensamento indiano.

Não existe na língua inglesa uma palavra que tenha todos os significados que *dukkha* tem na língua páli. Nossos mundos modernos são especializados demais, limitados demais e, geralmente, firmes demais. [...] *Dukkha* é tanto mental quanto físico²⁸.

Dukkha é um conceito empírico e, ao mesmo tempo, metafísico. Como salienta Bimal Krishna Matilal, não se pode entender o pensamento indiano sem entender o significado de *dukkha*²⁹. Trata-se de uma descrição do mundo comparável à “dor” e ao “sofrimento” empírico e existencial, sendo essa descrição oposta a *sukha* (ou prazer/felicidade de acordo com pensamento ocidental)

²⁸ Cf. LARSON, G. J. The relations between ‘action’ and ‘suffering’ in asian philosophy. *Philosophy East and West*, v. 34, n. 4, p. 351-356, 1984, p. p. 351.

²⁹ Cf. MATILAL, B. K. *Logical and ethical issues: an essay on indian philosophy of religion*. New Delhi: Chronicle Books, 2004. cap. 2.

e, ao mesmo tempo, um termo prescritivo que ensina a ação moral e avaliativa, ou *karma*, a maneira como se deve ser e estar no mundo. Além disso, trata-se de uma categoria transcendental sobre a natureza da realidade e da “verdade” que é pressuposto ontológico da vida humana em sociedade. É não fatural e fatural, fato e valor³⁰. A estrutura dominante do pensamento na tradição intelectual indiana é não dualista (diferente do monismo da tradição ocidental). Tradições intelectuais não dualistas elaboraram categorias ontologicamente informadas, abertas, categorias conceituais que extraem do contexto o sentido buscado. *Dukkha* é uma dessas categorias conceituais que, em dado contexto, torna-se capaz de guiar a ação.

Uma maneira de entender *sarvam dukham*, tudo é sofrimento e dor, é compreender a frase como uma declaração que reconhece a dependência ontológica da vida humana na sociedade, o que significa que a vida social está sempre restrita de alguma forma. A ideia de liberdade irrestrita é ontologicamente falsa. Portanto, na tradição indiana, somos convidados a considerar a liberdade humana inserida na realidade universal de que toda a vida humana é ontologicamente restrita. Essa abordagem facilita associar o sofrimento e a dor empírica a múltiplas fontes de sofrimento e dor, dentre elas as instituições sociais, os limites impostos pela natureza e a vida psicológica, sem se reduzir um ao outro ou se extrair um do outro. Em outras palavras, o reconhecimento da restrição como um atributo do próprio Ser liberta a epistemologia e a sociologia para que possam abordar o bem-estar humano sem os limites de o antagonismo de divisões binárias.

Marx e Engels fazem alusão às relações entre necessidade e liberdade em diferentes textos e de diversas maneiras em seus escritos políticos, econômicos e filosóficos. O eudemonismo

³⁰ MATILAL, B. K. *Logical and ethical issues: an essay on indian philosophy of religion*, cap. 2.

comunista de Marx tem como premissa a transcendência das divisões binárias entre econômico e humano e entre moral e positivado. Todavia, nos recursos conceituais que lhes foram facultados pelo pensamento intelectual ocidental, dominado pelo dualismo filosófico, Marx e Engels não foram incapazes de firmar em bases filosóficas mais confiáveis sua compreensão intuitiva de que “o conhecimento da necessidade confere liberdade à ação”.

O dualismo filosófico vê o mundo por meio de categorias conceituais binárias: bem e mal, deus e diabo, céu e inferno, corpo e mente, materialismo e espiritualismo, mente e corpo, pensamento e ação, ideal e real, subjetivo e objetivo, justiça socrática e injustiça, o particular e o universal aristotélico, e assim por diante. A predominância de categorias binárias é tal que até o dualismo produz o seu próprio binário: o monismo na tradição ocidental em oposição a outras tradições filosóficas.

As categorias binárias fornecem escalas lineares entre as quais são diferenciadas várias matizes de um mesmo conceito. As regras inerentes aos binários tornam a transcendência ilusória. Onde existe uma tentativa de transcendência, ela tem de ser feita por meio da vontade humana mediada por processos sociais antagônicos, os quais, geralmente, substituem um tipo de sofrimento por outro enquanto oferecem a possibilidade de liberdade irrestrita. O dualismo filosófico promove conceitos binários que têm a tendência de reduzir a complexidade, de promover relações antagônicas entre natureza, sociedade e pessoas, nas quais as ligações entre o universal e o particular e entre o ideal e o real têm de ser estabelecidas por conceitos da agência humana não restringidos pelo contexto³¹. Na

³¹ Para saber mais sobre o pensamento sensível ao contexto e pensamento independente do contexto nas tradições intelectuais indianas, cf. RAMANUJAN, A. K. *Is there an indian way of thinking?: an informal essay*. In: DHARWADKER, V. (Ed.). *The collected essays of A. K. Ramanujan*, n. 22.

tríade natureza/sociedade/indivíduos das relações constitutivas de todas as sociedades e da vida social, as divisões binárias agrupam uma ou outra categoria.

Em contrapartida, na tradição indiana, em que a estrutura de pensamento predominante é não dualista, a centralidade das restrições, *dukkha*, em vez da liberdade, subjaz a agência humana. As tradições intelectuais não dualistas veem o mundo por meio das categorias conceituais que contêm as próprias negações. Portanto, em “branco e não branco”, branco poderia ser preto, mas também poderia ser qualquer outra cor. As concepções não dualistas de agência implicam passar de uma fonte de determinação indesejável para outra, desejável, sem nos determos em nossos ideais ou metas absolutas. Ação/trabalho/*karma* é também um atributo ontológico da vida humana que decorre de *dukkha*. Não é um incômodo inevitável, um fardo pesado que deve ser suportado com coragem, como é o caso nas tradições ocidentais, segundo as quais a liberdade é um ideal sem restrições. Se tanto *dukkha* como *karma* são atributos da vida social e humana, o impulso à ação é sempre o *dukkha*.

Essa maneira de conceitualizar as restrições permite-nos examinar uma ampla gama de fontes de *dukkha*, desde instituições sociais a mundos psicológicos, naturais e sobrenaturais (bem como as dimensões esotéricas e exotéricas da vida e do bem-estar humano) de forma tal a realçar a liberdade em um dado contexto. Da mesma forma, quando a restrição é reconhecida como atributo ontológico da vida humana, longe de promover o pessimismo como muitos observadores ocidentais acreditam, ela oferece as atitudes *psicológicas* necessárias para que haja transcendência em determinado contexto, a energia que a liberdade exige de nós.

Nesse contexto, podemos até imaginar a liberdade e a emancipação que podem vir a acontecer se o “refugo humano”,

formado por metade da humanidade, em vez de se agarrar a um desgastado discurso dos Direitos, dissesse:

Não és meu companheiro de viagem,
Segue o teu caminho.
Que sejas próspero,
E eu, desafortunado.

The *Rights* conundrum:

the poverty of philosophy amidst poverty

Abstract: The Rights discourse has exhausted itself. Yet the discourse continues to haunt like a disembodied ghost. The discourse has worked itself out through a number of familiar dualisms: moral rights *versus* legal rights, economic rights *versus* human rights, institutionalized rights *versus* right claims in praxis, rights under capitalism and socialism, Eurocentric rights concepts *versus* non-Eurocentric rights, the Asian values discourse or indigenous discourses for example, but whatever the starting point for the discourse or the preferred theoretical framework, attempts to ground it in the materiality of contemporary world order entangles the discourse in conundrum of one type or the other. Yet, if not grounded in the materiality of contemporary world, the Rights discourse loses its meaning as the very idea of Rights is tied inextricably with its sociality. Based on the assertion that there is an acute poverty of philosophy amidst widespread poverty, the connection between the two types of poverty is explored by investigating the relationship between displacement and rights. By looking beyond the European philosophical traditions one might be able to understand the poverty of philosophy amidst poverty. More specifically, the concept of *dukkha* in South Asian philosophical tradition is examined as a possible way out of the Rights conundrum.

Key words: Population displacement. *Dukkha*. Dispossession. Emancipation. Freedom.

REFERÊNCIAS

BANCO MUNDIAL. *Involuntary resettlement sourcebook: planning and implementation in development projects*. Washinton DC: The World Bank, 2004.

BANCO MUNDIAL. Relatório sobre o desenvolvimento mundial 2009: reestruturação da geografia econômica. Washington DC: The World Bank, 2009.

BAUMAN, Z. *Wasted lives: modernity and its outcasts*. Cambridge: UK Polity, 2004.

BHASKAR, R. *Reclaiming reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. London: Verso, 1989.

BÍBLIA SAGRADA. Versão do Rei James. [S.l.: s.n.], [S.d.].

CASEY, E. S. *Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington & Indianápolis: Indiana University Press, 1993.

CASEY, E. S. *Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington & Indianápolis: Indiana University Press, 1993.

CASEY, E. S. Justice, freedom and the moral bounds of capitalism. *Social Theory and Practice*, n. 25, v. 3, p. 409-438, 1999.

CASEY, E. S. *Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington & Indianápolis: Indiana University Press (Taking the Reasons for Human Rights Seriously, 1993). *Political Theory*, v. 33, n. 2, p. 243-265, 2005.

CI, J. Justice, freedom, and the moral bounds of capitalism. *Social Theory and Practice*, v. 25, n. 3, p. 409-438, 1999.

CI, J. Taking the reasons for human rights seriously. *Political Theory*, v. 33, n. 2, p. 243-265, 2005.

D'SOUZA, R. Liberal theory, human rights and water-justice: back to square one? *Law: social justice & global development journal*, n. 1, p. 1-15, 2008.

DOUZINAS, C. *The end of human rights*. Oxford: Hart, 2000.

GLASSMAN, J. Primitive accumulation, accumulation by dispossession, accumulation by extra-economic means. *Progress in Human Geography*, v. 30, n. 5, p. 608-625, 2006.

HARVEY, D. *O novo imperialismo*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LARSON, G. J. The relations between "action" and "suffering" in asian philosophy. *Philosophy East and West*, v. 34, n. 4, p. 351-356, 1984.

LASSITER, Cisco. Relocation and illness: the plight of the Navaho. In: LEVIN, David M. (Ed.). *Pathologies of the modern self: postmodern studies on narcissism, schizophrenia and depression*. New York: New York University Press, 1987 apud CASEY, E. S. *Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington & Indianápolis; Indiana University Press, 1993.

MARX, K. O 18 brumário de Luis Bonaparte. In: FERNBACH, D. (Ed.) *Karl Marx: Surveys from exile political writings*. Middlesex: Penguin Books, 1977 [1851-1852]. v. 2.

MATILAL, B. K. *Logical and ethical issues: an essay on indian philosophy of religion*. New Delhi: Chronicle Books, 2004. cap. 2.

PORTER, T. M. *Trust in numbers: the pursuit of objectivity in science and public life*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1995.

RAMANUJAN, A. K. Is there an indian way of thinking?: an informal essay. In: DHARWADKER, V. (Ed.). *The collected essays of A. K. Ramanujan*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

TIGAR, M. E.; LEVY, M. R. *Law and the rise of capitalism*. Nova Iorque; Londres: Monthly Review Press, 1977.

TURGEON, L. The political economy of reparations. *New German Critique*, v. 1, p. 111-125, 1973.

WINTER, S. What's so bad about slavery?: assessing the grounds for reparations. *Patterns of Prejudice*, n. 41, v. 3, p. 373-393, 2007.

Enviado em 4 de abril de 2011.

Aceito em 1º de maio de 2011.

