

O *gesto* e o *rosto* como possibilidades de reflexão a outras concepções de direitos humanos

- El *gesto* y el *rostro* como posibilidades de reflexión a otras concepciones de derechos humanos
- The *gesture* and *face* as reflection possibilities for other human rights concepts

Heriel Adriano Barbosa Luz¹

Andrea Cristina Coelho Scisleski²

Resumo: No presente artigo pretende-se confrontar a posição filosófico-política daquela concepção de Direitos Fundamentais, que aglutina os termos ‘direitos’ e ‘humanos’, e (con)forma um conceito mítico-generalista, balizador de muitas vertentes de estudos nesse campo. Sob a trama discursiva da promoção da inclusão de todos pela ‘igualdade na diferença’, esta junção exclui desavisadamente o diferente. Guy Debord já apontava desde sua análise em *A Sociedade do Espetáculo*, crítica à fusão da burocracia socialista com o capitalismo democrático, que as diferenças se esvaziam nessa sociedade onde o fetichismo da mercadoria impôs relações sociais, culturais e intersubjetivas imediatizadas. *A espetacularização da vida* – expressão debordiana – é um processo gerador de dobras de subjetividades, passíveis de deformações e de produção de dessubjetividades. Quando pensado numa perspectiva dialética esse fenômeno expõe a impossibilidade de

1 Prof. Ms. da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. herielluz@gmail.com

2 Profa. Dra. da Universidade Católica Dom Bosco, MS. ascisleski@yahoo.com.br

uma mediação nas relações sociais, vez porque o fetichismo, como o da mercadoria, elide 'eu-outro', tornando-os 'mesmo' e tal fenômeno faz desaparecer, conforme as propostas formuladas por Giorgio Agamben, o *Rosto e o Gesto*. Daí a necessidade de resgatá-los para pensar novas possibilidades de Direitos Humanos, em que a potência engendrada no *gesto* e no *rosto* do outro rasgue a tessitura social do comum, do mesmo e da elipse ontológica que impõe a outrem a igualdade a partir de minha imanência, obstruindo a alteridade. Deslocando a ontologia como filosofia primeira, procurou-se abordar a ética como uma anterioridade radical, articulando para esse fim algumas proposições de Giorgio Agamben, Emmanuel Lévinas e Guy Debord, e dirigindo-as à seguinte problematização: é possível na contemporaneidade pensarmos uma ética da alteridade para os Direitos Humanos? da vida do inimigo.

Palavras-chave: Gesto e Rosto. Giorgio Agamben. Ética levinasiana.

Resumen: En el presente artículo se pretende confrontar la posición filosófico-política de aquellas concepciones de Derechos Fundamentales, que aglutina los términos 'derechos' y 'humanos', y (con)forma un concepto mítico-generalista, que ha balizado muchas vertientes de estudios en ese campo. Bajo el velo discursivo de la promoción de la inclusión de todos por la 'igualdad en la diferencia', esta junción excluye descuidadamente el diferente. Guy Debord ya apuntaba, desde su análisis en *La Sociedad del Espectáculo*, crítica a la fusión de la burocracia socialista con el capitalismo democrático, que las diferencias se agotan en esa sociedad, donde el fetichismo de la mercancía impuso relaciones sociales, culturales e intersubjetivas inmediatezadas. La *espectacularización de la vida* – para usar la expresión debordiana – es un proceso generador de pliegues de subjetividades, pasibles de deformaciones y de producción de desubjetividades. Cuando pensado en una perspectiva dialéctica ese fenómeno expone la imposibilidad de una mediación en las relaciones sociales, una vez que el fetichismo, como el de la mercancía, elide 'yo-outro', tornándolos 'mismo' y tal fenómeno hace desaparecer, conforme las propuestas formuladas por Giorgio Agamben, el *Rosto y el Gesto*. De allí la necesidad de rescatarlos para que pensemos nuevas posibilidades de Derechos Humanos, en que la potencia engendrada en el *gesto* y en el *rosto* del otro rasgue la tesitura social del común, del mismo y de la elipsis ontológica que impone a los demás la igualdad desde mi inmanencia, obstruyendo a alteridade. Desplazando la ontología como filosofía primera, se buscó abordar la ética como una anterioridad radical, articulando algunas proposiciones de Giorgio Agamben, Emmanuel Lévinas y Guy Debord, y dirigiéndolas a la siguiente problematización: ¿es posible en la contemporaneidade pensar una ética de la alteridad para los Derechos Humanos?

Palabras clave: Gesto y rostro. Giorgio Agamben. Ética levinasiana.

Abstract: In this article intended to confront the politic-philosophical position that conception of Fundamental Rights, that brings together the terms 'humans' and 'rights', and (con)form a mythical-general concept beacon of many studies in this field. Under the discursive frame of promoting the inclusion of all as 'equality in difference', this junction

carelessly excludes the different. Guy Debord pointed in his analysis in *The Society of the Spectacle*, criticism of the merger of socialist bureaucracy with democratic capitalism, that the differences are depleted in this society where commodity fetishism imposed social, cultural and unmediated intersubjectivity. The spectacle of life – debordian's expression – is a generative process of subjectivities folds, subject to deformation and desubjectivities production. When think of a dialectical perspective this phenomenon exposes the impossibility of mediation in social relations, rather because fetishism, such as merchandise, coalesces 'self-other', making it the 'same' and this phenomenon is disappearing as the proposals made Giorgio Agamben, the Face and Gesture. Hence the need to rescue them to think about new possibilities for Human Rights, in the potency engendered in gesture and face the other tear the social tessitura of a common, the same and ontological ellipse that imposes another the equality from my immanence obstructing otherness. Shifting the ontology as first philosophy, sought to approach ethics as a radical anteriority linking to this end some propositions of Giorgio Agamben, Emmanuel Lévinas and Guy Debord, and directing them to the following questioning: Can nowadays think an ethic of otherness for Human Rights?

Keywords: Gesture and Face. Giorgio Agamben. Levinasian ethics.

1. A invenção dos direitos humanos: uma trajetória possível

Ao se abordar as questões referentes aos direitos humanos, faz-se imprescindível expor as ascendências da Declaração Universal dos Direitos Humanos - DUDH. Esse documento, adotado em 1948 pelo Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (ONU), teve como proposta positivar os princípios da carta que funda essa entidade internacional, e assim promover nos Estados-membros da ONU, a adoção de políticas públicas e legislações nacionais que tivessem como parâmetros normativos os artigos contidos na DUDH.

A proposta trazida pela DUDH sustenta que os direitos humanos são, para além e com todos aqueles direitos fundamentais, considerados universais e inalienáveis, "um conjunto mínimo de direitos necessário para assegurar uma vida ao ser humano baseada na liberdade e na dignidade" (RAMOS, 2012, p. 19). Nessa definição contemporânea, o fundamento dos direitos humanos assenta-se sobre o conceito de dignidade humana. Em Castilho (2011, p. 19), assinala-se que a dignidade humana tem por alicerce um conjunto de direitos que são próprios à personalidade humana, como a liberdade e a igualdade; coletivos e, portanto, sociais, econômicos e culturais. Nessa proposta de dignidade da pessoa humana não há espaço para quaisquer formas de discriminação, seja de raça, credo, gênero, opinião, etc.

Embora já sejam assinalados elementos para a construção desse conceito de dignidade desde a Declaração de Direitos de Virgínia de 1776 ou na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, a Declaração da ONU possui particularidades não tratadas nas duas anteriores e incidirá sobre esse tema de maneira diversa. É importante, no entanto, destacar alguns pontos que essas declarações iniciais trouxeram. Na primeira

delas, está destacada a necessidade de proteção à vida, à liberdade, à propriedade, e será atribuído um novo papel ao Estado: o de possibilitar a felicidade e o bem comum. Destarte, fortemente inspirados nas proposições de Jonh Locke sobre o Liberalismo e em sua teoria do Contrato Social, a política migra da imagem de um rei soberano, para a promulgação da vontade popular. Esse ideário influenciou vários levantes no território dos EUA contra o colonialismo inglês e alimentou o desejo de independência desse país, com seu desfecho, não por acaso, no ano em que o texto acerca dos Direitos da Virgínia fora sancionado.

O processo de resistência ao absolutismo em solo estadunidense terá forte impacto nos movimentos burgueses e populares na França. Contando com as mais diversas influências filosóficas, desde Voltaire a Montesquieu e passando por Rousseau, cresceu o interesse em acabar com os privilégios legais da aristocracia e do clero. Isso obrigou à emergência de uma nova política dirigida pelo e para o consentimento popular, pautada na primazia da preservação dos direitos fundamentais e da dignidade de todos os homens. Diferentemente do ocorrido nos EUA, todavia, onde os direitos centraram-se no bem-comum e na felicidade, na França deu-se lugar a uma política de direitos individuais, cuja prioridade fora a liberdade, a igualdade, a fraternidade e a manutenção da propriedade privada. Além desses pontos, Hunt (2009, p. 132) destaca o cuidado com a preservação da liberdade de opinião, de culto e de imprensa.

Outro conjunto de forças deve ser destacado: a Revolução Industrial. Esta teve impacto determinante para a convergência de novos movimentos que se filiaram em prol da elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Além disso, ela reordenou a organização da vida dos homens de maneira radical. Desde a organização do espaço público que, nos dizeres de Foucault (2008), produziu a Economia Política, e formas de governo e de governamentalidade, até a formação de uma biopolítica, orientada para o direcionamento dos indivíduos. A preocupação com as vidas, tomadas pelo escritor russo Gogol (2003) como 'almas mortas', não obstante, era secundária em relação aos lucros e dividendos. Essa política industrial, ao mesmo tempo em que conduziu os trabalhadores a uma condição de extrema miserabilidade e indignidade, chocava-se com a ideologia proposta pela Revolução Francesa. Os descontentes, então, passaram a reivindicar na Inglaterra a mesma dignidade da pessoa humana aclamada na França. Agora, entretanto, buscariam não só as garantias individuais, mas também as sociais e coletivas, e o trabalho tornou-se, com o fim do feudalismo, uma ação coletiva alienada, e prática social heteronômica.

Esse clamor é estendido para diversos países. Em solo russo, nutrido principalmente pela exposição crítica do marxismo-leninista à economia política, ao capitalismo industrial e à ideologia burguesa, esse brado ganha corpo em forma de movimento socialista e de revolução. Em 1903, operários russos criam o Partido Social Democrata, cujo objetivo é assumir o controle da maquinaria de produção estatal e assim erigir a ditadura do proletariado. Se nesse período a situação do trabalhador na Rússia, mas não só nesse país, é deprimente, ela agrava-se com a Primeira Guerra Mundial. Após a deposição do

Imperador Nicolau II naquele país e embalado pela Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado³, o anseio pelo sonho de igualdade espalhou-se para diversos países do mundo com o anseio de abolirem-se completamente as classes sociais e a exploração do homem pelo homem.

A proposta de uma política social contraposta à ascendência do capitalismo liberal, todavia, encontrou diversos matizes nos países em que aflorou. Merecem destaque dois deles: o Nazismo alemão e o Fascismo italiano. Essas duas políticas de estado, sob o discurso apologético à defesa dos direitos e da dignidade dos cidadãos – lê-se o alemão e o italiano –, legitimou regimes totalitários que produziram, pela convergência de forças, senão um fato novo, algo sem precedentes: o extermínio e o genocídio em Campos de Concentração. Nesses espaços, pari passu aos atos de aniquilação das vidas, produziu-se a dessubjetivação, um estranhamento aos sujeitos de outras etnias, credos, opiniões, etc. Novamente os direitos fundamentais foram completamente suspensos, e se o comunismo soviético com Stálin declarava-se inimigo dessa política ideológica do reich e do fascismo e as confronta belicosamente na Segunda Guerra, também ele criou seus espaços de dessubjetivação e extermínio nas depurações, como as gulags e igualmente suspendeu os direitos daqueles, principalmente de seus cidadãos, críticos à forma de governo do regime stalinista.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial começam a se contabilizar os espólios e o saldo para os direitos fundamentais mostrou-se desolador: dezenas de milhões de mortos; direitos individuais e coletivos suspensos; liberdade usurpada; desesperança quanto ao futuro da humanidade e da dignidade humanas e polarização político-ideológica. Para aplacar a aparência desse retrocesso, urge uma nova manifestação aos crimes de genocídio, e estes passam a ser assumidos como crimes à humanidade.

Em 10 de dezembro de 1948, institui-se assim um documento universalista-generalista, cuja pretensão era a de conjugar as diferentes categorias de direito tendo sido assinado naquela ocasião pelos 48 países signatários e membros da ONU, predispostos a observar e seguir as prerrogativas nele contidas: a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Neste documento há a pretensão de se incluir todos sem discriminação. Não importam as diferenças sociais, culturais e individuais, pois elas serão eximidas e sobre elas assentar-se-á um novo conceito universal de igualdade e dignidade amparado na concepção da 'diferença'.

3 A Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado, aprovada pelo CECR em 4 (17) de Janeiro de 1918, foi lida e apresentada para aprovação por I. M. Sverdlov na primeira reunião da Assembleia Constituinte, em 5 (18) de Janeiro. A proposta para que fosse discutida a declaração foi rejeitada pelos votos da maioria contrarrevolucionária da Assembleia Constituinte. Mas no dia 12 (25) a Declaração foi aprovada pelo III Congresso dos Sovietes de Toda a Rússia e posteriormente serviu de base para a Constituição Soviética. Fonte: Partido Comunista Português – Organização Regional de Lisboa. Documento. Disponível na íntegra em: <<http://www.dorl.pcp.pt/imagens/classicos/t26t079.pdf>>.

2. Uma crítica à proposta de harmonia dos direitos humanos

Como foi brevemente levantado no tópico anterior, houve diversas razões, e apenas algumas delas figuraram aqui, para que a DUDH pretenda ser um documento que qualifica de humanos, para assim garantir seus direitos, todas as pessoas indistintamente, posto que independentemente de sua diversidade, o humano é um ser de razão. Nessa ótica, não há o diferente, mas um outro caracterizado como igual a mim, por seu uso da razão. Ser racional então é em si e por si, ser dignitário de direitos. Sob uma linguagem conjuntiva aditiva esse discurso produz determinadas práticas político-sociais para a todos abraçar e propõe-se a esvaziar todas e quaisquer contradições. Cabe inquirir se, e, como isso seria possível.

Ademais, se se exigisse, por exemplo, a imediata efetivação dos artigos 25, 26 e 27 da DUDH, sobre a ordem de um padrão adequado de vida, do direito à educação e da participação da vida cultural – que compreende o fruir artístico e os benefícios do desenvolvimento científico –, exigir-se-ia talvez inevitavelmente o acréscimo da carga tributária, a dissolução de fronteiras nacionais, a intervenção perene de um Estado de Justiça Social, que em prol da universalidade e a favor da libertação dos homens das amarras da necessidade, gestaria as liberdades e os desejos individuais. Gestar a liberdade, porém, dissolveria seu conteúdo e relativizaria seu conceito, passando a atrelá-lo à ideia de propriedade, de posse e de uso. A partir de Rothbard (2010, p. 85) é possível problematizar essa questão: se não tenho o pleno direito de posse, de propriedade e de uso sobre minha liberdade, que está agora gerida pelo Estado, como seria possível falar em escolha racional e, conseqüentemente, em razão? Em outras palavras, para humanizar a natureza do ser (racional) o Estado teria de me desumanizar, e a ética estatal não seria um ataque à minha vida?

Stewart Jr (1995) estreita essa discussão e assume a vida como um controle sobre si mesmo, enquanto seria a propriedade um controle sobre os meios externos. O papel da liberdade, somado àquele da deliberação racional, implicaria ainda na preservação da propriedade, minha ou do outro. Defensor desse conceito pertinente a seu momento histórico-social, as considerações de John Locke à época, fragilizam-se com as concepções contemporâneas sobre o papel e a dinâmica do Estado, da liberdade, do controle social, da governamentalidade e da biopolítica. Isso porque hoje haveria um choque entre a noção essencial de autopropriedade, individual e privada, com o interesse autoprotetivo da autonomia do Estado social. Reeditando a frase hobbesiana, o lobo não seria o próprio homem, e sim sua criação – o Estado. A saída tampouco seria apostar no otimismo de Rousseau, para quem a liberdade é originária, visto que a vida-propriedade está, mesmo antes do nascimento, gerida. Isso aponta para um tensionamento do conceito de liberdade que conteria em si uma negatividade e uma positividade.

Nessa proposta antitética, faz-se necessário pensar a assimetria e dessincronia entre a liberdade-propriedade do indivíduo, contrapondo-a à da estatal. Isso porque se ao Estado cabe garantir a minha liberdade, e, se para isso é necessário gerir e intervir sobre

as liberdades, para onde essa administração estaria apontando e quais seus objetivos, já que o bem-comum ou a felicidade só poderiam ser atingidos enquanto exclusões? Para cercar algumas dessas questões recorrer-se-á a Guy Debord.

2.1. A espetacularização da vida e sua concepção generalista de homem

O levante estudantil francês de 1967, marco para o conhecido Maio de 1968 – movimento de alcance global que uniu operários e estudantes num mesmo clamor por melhores condições de trabalho, educação e defesa à dignidade da pessoa humana –, teve como destaque a obra escrita naquele ano e batizada de *A sociedade do espetáculo*. Nela, Guy Debord desconstruiu a imagem da dicotomia política disseminada pela Guerra Fria, expondo dessa maneira a fusão acertada, porém não declarada, entre capitalismo democrático e burocracia socialista. Nos interstícios dessa fusão ele constrói sua crítica estratégica, ao abrir os meandros dessa afiliação e expor seu conteúdo, sendo alguns deles: a alienação, o fetichismo da mercadoria, o tempo espetacular, o consumismo, a materialização ideológica e a imediatização da vida.

Apesar de esta obra contar com quase cinquenta anos de idade, a força de sua análise resiste ao tempo. Em grande parte isso se deveu ao mergulho vertiginoso feito pela sociedade atual no *Espectáculo*. E o que este compreende?

De início é possível assumir as pretensões expostas pela DUDH sobre o conceito de liberdade, para pensá-las a partir de Guy Debord, como manifestação potente do ato capaz de comunicar e expor meu desejo, transformando-o em linguagem (daí serem a razão e a consciência atributos imanentes do homem). Há a liberdade, e ela se exprime como vontade individual em um ato público, em que o indivíduo não pode ser coagido a abrir mão dessa potência. Ele deve publicizar sua liberdade sem obscuridade e de maneira a pôr tudo a lume, à total exposição. Esse ato pode ser apreendido, registrado e materializado, por exemplo, pela lente de uma câmera. Outra forma de captá-lo é pela obtenção de um produto, ao aplacar um desejo e comunicá-lo. O consumo é a forma de dar fruição à liberdade, é o ato que fala do desejo, e por isso não pode ser recusado, pois significaria afronta a liberdade.

No capitalismo liberal, no entanto, o que se consome, conforme demonstrou Marx (1971) são mercadorias. Estas transformam todos em iguais, e respeita as diferentes escolhas. Além disso, elas contêm em si o poder de transmitir uma intensão, de dar vazão ao desejo e de mediatizar a relação do eu com os outros, sejam eles produtores, negociantes ou consumidores. A mercadoria é a um só tempo material e imaterial e engendra uma gama de relações objetivas sintetizadas no produto. Ela comporta uma fantasmagoria, um poder imaterial traduzido em fetiche e desdobrado em valor de uso e de troca, e graças à alienação que subjaz sua produção, positiva a separação do eu-outro. Para Debord (2003), essa a secção é consolidada como relação ocupada pelo consumo espetacular da mercadoria, de sorte que ser livre é comunicar o gesto de consumo, é ser visto por esse ato, é ser espetacular.

(3) O espetáculo é ao mesmo tempo parte da sociedade, a própria sociedade e seu *instrumento de unificação*. Enquanto parte da sociedade, o espetáculo concentra todo o olhar e toda a consciência. Por ser algo separado, ele é o foco do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza não é outra coisa senão a linguagem oficial da separação generalizada. (4) O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens (DEBORD, p. 14, 2003. Destaques no texto original).

Desconfiar é possível, mas recusar-se ao gesto de consumo ou ainda fazê-lo às escondidas não seria a saída (e o resquício de vertentes do comunismo demonstra isso), e poderia intentar contra a fruição da liberdade, que na sociedade espetacular pode ser definida nesses termos. Ciente disso e compactuando com a subjetividade privatizada, o Estado de bem-estar sabe que sua manutenção depende dessa lógica e por isso a perpetua. E para isso organiza-se em espaços de infintos retornos, onde o registro é a técnica de sua repetição e perpetuação, valendo-se da máxima: o que aparece é bom e o que é bom aparece. A construção dessa cena dispensa o Rosto e o Gesto e o obscurece com suas alegorias, onde ao cenário cabe demarcar previamente os limites da representação e reapresentação. E tudo isso se dá no palco das diferentes formas de consumo, da diferença. A alienação fica cristalizada numa prática sem conteúdo, em uma comunicação sem mediação, em que as palavras empobrecidas são produtos reificados como outros quaisquer e, portanto, escondem em si o processo de sua alienação e de seu vazio. Dessa maneira, a alienação é consumada e reaparece em forma de estranhamento do ser, que desperta um maior interesse pela imagem à coisa, pela representação à realidade, e pela aparência ao ser. Quais as implicações disso?

Na primeira delas, a consciência, constituída na e pela linguagem, torna-se alienada. Na segunda, a razão tornada instrumental subjugou o conceito. Se a liberdade é um atributo *sine qua non* do humano e se ele só pode tê-lo pelo uso da razão, na Sociedade do Espetáculo sua liberdade é alienada e instrumental. Sendo assim, como poderia a razão ser uma porta de acesso ao outro, ao diferente? E quais garantias há para a liberdade e dignidade do outro, se a de si mesmo está, para si, alienada?

2.2. O ser da diferença como alienação do mesmo

O filósofo e jurista Agamben (2015), retomando as advertências marxianas, assinala na mesma direção de Debord (2003) ao mostrar que o Espetáculo, uma vez tendo expropriado o trabalho, dirigiu-se para a alienação da linguagem e da comunicabilidade humanas e apropriou-se “daquele *logos* no qual um fragmento de Heráclito identifica o Comum” (AGAMBEN, *idem*, p. 79. Destaque no original). A natureza da linguagem, para ele, inverteu-se e expropriou, na contemporaneidade, a possibilidade de um bem comum. As palavras esvaziaram-se de sua comunicabilidade, para revelarem o nada em todas as coisas e por isso constituíram-se em poder autônomo sobre o mundo.

De Deus, do mundo, do revelado, não há mais nada na linguagem: mas, nessa extrema revelação nadificante, a linguagem (a natureza linguística do homem) permanece mais uma vez oculta e separada e atinge, assim, pela última vez, o poder, não dito, de destinar-se em uma época histórica e em um Estado: a era do espetáculo ou o Estado do nihilismo consumado. Por isso, o poder fundado na suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta, e os reinos da terra encaminham-se, um depois do outro, para o regime democrático-espetacular que constitui o acabamento da forma-Estado (Idem, p. 80. Destaques no original).

Decorre disso a suposição do autor de que anterior à necessidade de desenvolvimento econômico e tecnológico, o impedimento para um destino comum à humanidade está na alienação do ser linguístico e em seu desenraizamento, de sua morada vital na língua. A política contemporânea contribui de forma devastadora para esse resultado ao desarticular e esvaziar tradições, ideologias, comunidades e identidades, por onde se impõe. Para isso, ela teve e ainda tem como um de seus arautos a DUDH, e na medida em que reivindica, esvazia do direito seu conteúdo. Esse instrumento pode servir então para a constituição de um Estado supranacional de policial, no qual as normas de direito internacional vão sendo, uma a uma, abolidas.

A união entre democracia-espetacular-mundial vai constituindo uma tirania sem precedentes na história, com a harmoniosa anuência popular, cuja capacidade de reflexão recalitra entre a razão instrumental e a consciência alienada. A identidade social fica solapada por uma condição de pertencimento a uma singularidade qualquer. Sob o discurso de aceitação da diferença, repousa a concepção do diferente como 'qualquer' dissolvido no público e cuja dignidade está submetida à opinião geral. Assim, o diferente, afirmado pela condição de indivíduo, é o comum. A liberdade, assentada no exercício da razão, deixa de ser condição para humanidade, para tornar-se uma dádiva ofertada pelo Estado: um produto reificado entre os demais. Essa oferta, no entanto, é dada à custa da dissolução das identidades, pelas quais os sujeitos ou comunidades poderiam fazer frente ao Estado.

Esse processo de dessubjetivação, pela liquefação das diferenças, institui-se na diferença, pela subjetivação, e obriga à exposição dessa variabilidade que contém em si, como potência, o *Rosto* e o *Gesto*. Agambem (2015, p. 87) vê no rosto a exposição irreparável do ser permanentemente oculto nessa abertura, em cuja natureza está a possibilidade de se comunicar como linguagem. O gesto, por sua vez, seria a expressividade que escapa à estética da existência e à biografia individual, para se realizar como pura práxis – daí ser este o avesso da mercadoria e da espetacularização. No encontro desses dois atributos eleva-se (*aufheben*) a substância ontológica encarnada na linguagem, capaz de expor-se ao político (vazio comunicativo) para comunicar sua imanência. O desdobrar dessa substância permite ao ser, contemplando sua aparência de ser, colidir com a verdade do ser em si mesmo. Encoberto por trás dessa aparência está o "próprio aparecer, o seu não ser nada mais do que um rosto" (Idem, p. 90), agora suspenso sobre um abismo, o da comunicabilidade. Por isso o interesse estatal em regular, ser o mediador

desse espaço político e abolir toda impropriedade domando-a pela falsificação e pelo consumo. Como consequência “perde-se a única possibilidade verdadeiramente humana: a de apropriar-se da impropriedade como tal, de expor no rosto a *própria* simples impropriedade, de caminhar obscuramente na sua luz” (idem, p. 92. Destaques no original). Daí sua aposta no caráter, nas caricaturas e caretas de um rosto-face que emudece a identidade, para as diferentes faces igualar.

Em trânsito oposto, reconhecer a verdade do rosto significa avançar para além da similitude e observar não a semelhança (igualdade das diferenças), mas sua possibilidade de simultaneidade, de sua *simultas*. Nesse gesto emergem simultâneos dois agentes: o livre da complacência, que não se constrange e nem teme o absurdo da comunicabilidade e o Outro, o do encontro de um rosto como um fora que lhe ocorre e encontra sua interioridade.

2.3. Nas encruzilhadas do labirinto, a alteridade.

Ao fim de sua exposição sobre o *Rosto*, Agamben (2015, p. 94) assevera: “Sede apenas o vosso rosto. Andai no limiar. Não permaneçais os sujeitos das vossas propriedades ou faculdades, não permaneçais sob elas, mas andai com elas, nelas, além delas”. Essa declaração engendra uma crítica ao tratamento ontológico da filosofia moderna, que embasa em grande medida o sistema de leis contemporâneo, incluindo a DUDH. Isso porque ele aponta, no excerto em questão, a necessidade de se caminhar para além do si mesmo, de sua interioridade. Inversamente, deve-se rumar à exterioridade do ser ou ainda, tomá-la como ponto de partida, mantendo-se a simultaneidade que dissolvendo a totalidade. Nesse ponto, o autor abre uma possibilidade de diálogo com a filosofia levinasiana, para quem a alteridade é uma anterioridade radical à ontologia, e, a ética, pressuposto para a filosofia.

Se, conforme Agamben (2015), a substância constituída pelos atributos Gesto e Rosto desdobra o ser da aparência e a aparência do ser, é-se inevitavelmente conduzido à discussão da existência. Nela, o ser é constrangido a lidar com o fato de ser e de que há (predicado, qualquer que seja sua propriedade ou faculdade). Esse constrangimento torna o espaço saturado de ausência e envolve a força o existente, coagindo-o a ser. Há nisso uma prevalência da determinação ontológica da qual escapa o fora da existência. Essa proposta é condizente com o sistema racionalista proposto pelo cartesianismo. Nele, tem-se no indubitável a garantia de existência do ser, acessível pela faculdade da razão e a garantia da existência fica condicionada ao exercício do pensamento. Da mesma maneira, só se pode comunicar, exteriorizar essa existência, também pelo pensamento instrumentalizado na linguagem.

Pelo exercício da razão, do pensamento, obtém-se a garantia da própria existência, traduzida em linguagem para comunicar às outras existências que se é (há ser). Assim, para que o outro exista, é condição primeira a percepção da própria existência e de sua comunicação a outrem. Isso só é possível em um instante de continuidade sin-

crônica, que escava o aqui-agora da existência. Nessa perspectiva sobre o julgamento da existência, encerra-se a primazia do ontológico sobre o ético-político.

Se Agamben (2015) buscará na potência contida no *Rosto* e no *Gesto* a exteriorização do ser como ato ético-político, Lévinas (Apud Costa, 2000) o fará objetando o caminho percorrido pelo ontológico e proporá outras relações, num tempo diacrônico, estabelecidas no “fora da existência” (p. 21).

Estabelecer relações no *fora da existência* significa pensar a possibilidade de evasão da determinação ontológica de lidar com o ser. Trata-se da suspeita de que a ontologia não seja o único caminho, tampouco o mais originário. Talvez haja relações que se inscrevam não no âmbito da racionalidade ontológica, mas sim noutro âmbito de racionalidade (idem. Destaque no original).

Nessa diacronia, abre-se à consciência intervalos de evasão da existência, e pela via de ‘um fora’ para si, ela retorna como um novo que rompe o espaço da continuidade. Esse exercício de rompimento vê o ser como verbo, para além do substantivo, e sem deixar de sê-lo (substância verbal). O ser que é, e que possui predicados (quididades), tem um trânsito ternário: no primeiro deles, uma afirmação ontológica em um círculo heliológico; no segundo, uma fuga pela negação do ser (o não-ser e o nada); e uma terceira via, proposta pela filosofia levinasiana, pelo ‘há ser’. Nesse último, compreende-se que mesmo na ausência de ser e no nada, subsiste o há do não há, ou seja ‘há ser’ mesmo em sua ausência ou nadificação. Esse espaço-intervalo de sua condição de ser é-lhe anterior à sua ontologia e esse sítio não está preenchido pelo nada, mas pelo outro. Se esse espaço, como afirmou o autor é anterior à consciência, conclui-se disso que a ética tem primazia sobre o ontológico, e se compreensão e inteligibilidade fundam-se sobre a metafísica, pode-se pensar a ética como a metafísica primeira, anterior à inteligência dos seres (a ontologia).

O face-a-face é a experiência ética por excelência no pensamento de Lévinas e funda no aparecer do rosto do outro a possibilidade de universalização da razão. Isto põe em questão a pretensão de universalidade da razão ontológica que se funda no desvelamento da estreita quididade do ente à luz do ser. [...] A relação de ente-humano a ente-humano é anterior, mais antiga e mais grave que a compreensão, a intelecção, a representação, a especulação e a sistematização de um ente-inteligente sobre o ser (quididade) de um outro ente inteligível à luz do ser em geral (ibidem. p.26-27. Destakes no original).

Essa radicalidade ética não atenta contra a singularidade, pois antes de ser individualizado pelo saber e pela razão, o ente-humano já está singularizado pela sensibilidade. Seu ataque dirige-se à totalização do sujeito, à tentativa de universalização (não à universalidade), e aos discursos e práticas que, numa abordagem ontológica, sustentam a generalização de relações humanas solipsistas. Sentir a proximidade, ser irremediavel-

mente responsável e solidário com a proximidade, constituir-se pelo fora da imanência fundam a radicalidade de seu tratamento filosófico e da condição de todo ente-humano.

Essa inversão realizada pelo autor permite que invertamos também a própria definição de filosofia, compreendida tradicionalmente como ‘amor à sabedoria’, para ‘sabedoria do amor’. Amor como método intellectualis, mas, sobretudo, como sentimento agente de uma primazia da responsabilidade pelo outro, não enquanto um olhar abstrato dirigido do ser à exterioridade, mas a uma prática sensível de transformação.

3. À guisa de uma conclusão: implicações da radicalidade da alteridade para a constituição dos direitos humanos

A possibilidade de percurso histórico aqui desenhado apontou para a invenção dos Direitos Humanos, em cujo alicerce estão o pensamento liberal, o racionalismo ontológico solipsista, a biopolítica e a governamentalidade. Os princípios encerrados nos termos que são arautos dessa declaração, a saber, a vida, a dignidade humana e a liberdade humana, fecham a possibilidade de acesso ao Outro. Dessa maneira, a exterioridade é uma paisagem contemplativa que se avista cravado no próprio lugar de ser. Algumas saídas proporcionadas pela lógica estatal a esse solipsismo foram destacadas no presente trabalho, mas pela via do consumo e da totalização do ser, elas respondem pelos processos de dessubjetivação e de estranhamento que têm como consequência a alienação. Suas expressões são: o não reconhecimento do outro em si mesmo; o não reconhecimento de si mesmo no outro; onde o si mesmo já não se reconheço. Por esse não reconhecimento, as únicas coisas vistas e celebradas são a mercadoria e a totalização.

A ética, como alteridade radical pode ser uma nova via, em que o próprio Rosto expõe o fora a que pertence e por ele, o fora do outro ocorre, como um momento de autoconsciência. Isso implica na liberdade de si, como liberdade e dignidade no outro, comunicada por ele, mas não como mera comunicação da diferença pela linguagem mercadológica, e sim como realização do ser enraizado na alteridade. Por essa via, não há reformas possíveis da razão, mas a urgência de um retorno à razão pré-originária, arcaica, ao ‘há ser’, à ética. Essa proposta desconstrói a atual noção de Direitos Humanos e, desde sua exterioridade aponta para outra política, nas asserções de Agamben (1993), a de uma comunidade que vem.

4. Referências

AGAMBEN, Giordio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editora Presença, 1993.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 71-107.

CASTILHO, Ricardo. *Direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2011.

COSTA, Márcio Luis Costa. *Lévinas - uma introdução*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOGOL, N. *Almas mortas*. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 131-132.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1: O processo de produção capitalista. 2. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971

RAMOS, André de Carvalho. *Direitos Humanos*. São Paulo: In. Revista dos Tribunais, v. 3, 2012, p.19.

ROTHBARD, Murray N. *A ética da liberdade*. Tradução de Fernando Fiori Chiocca. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 85-91.

STEWART JR. Donald. *O que é o liberalismo*. 5. ed., Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995, p. 72-73.

Recebido em: 26/02/2016.

Aprovado em: 02/04/2016.

