

A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO À DIFERENÇA NA FILOSOFIA PÓS-METAFÍSICA: *O DESAFIO DA CONTEMPORANEIDADE.*

Fernando de Brito Alves*

RESUMO

Este ensaio tem por objetivo abordar o tema da fundamentação dos direitos humanos no contexto pós-metafísico da filosofia contemporânea. O grande desafio da contemporaneidade consiste justamente em encontrar uma fundamentação para os direitos humanos que afirme a diferença e promova a inclusão das minorias. Por meio de revisão bibliográfica de textos de filosofia contemporânea e de filosofia do direito, é possível a construção de uma crítica da representação capaz de fundamentar os direitos humanos, sem o recurso ao sobre-vôo dos conceitos metafísicos do jusnaturalismo iluminista, ou tampouco recorrer as ficções legalistas dos positivistas. O referencial teórico, nesse contexto, constitui importante ferramenta na construção de um novo paradigma dogmático capaz de promover a inclusão.

PALAVRAS-CHAVE

DIREITOS DE DIFERENÇA, FILOSOFIA DA DIFERENÇA, CONTEMPORANEIDADE.

ABSTRACT

That essay objects approach the human rights basement subject in post-metaphysical of contemporary philosophy context. The prime challenge of the contemporaneity consists just in find the basement to the human rights that confirms the difference and

* Licenciado em Filosofia pela USC – Bauru; bacharel em Direito pela FUNDINOPI; especialista em História, historiografia: sociedade e cultura pela FAFIJA – Jacarezinho; mestrando em Ciência Jurídica pela FUNDINOPI. Bolsista da CAPES. alvesfb@uol.com.br

promote the inclusion of the minorities. By means of the bibliographical revision of contemporary philosophy texts and rights philosophy, it is possible the construction of a critical of the representation, able to base the human rights without the supervene resources of metaphysical concepts of enlightenment natural laws, neither the appeal of the legalist fictions of the positivists. The referential theoretician, in that context, constitutes a relevant tool in the construction of a new dogmatic-paradigm able to promotes the inclusion.

KEY-WORDS

DIFFERENCE RIGHTS, DIFFERENCE PHILOSOPHY, CONTEMPORANEITY.

INTRODUÇÃO

Normalmente se reconhece quatro pilares do *modus vivendi* ocidental: a filosofia grega, o direito romano, a religião cristã e a economia capitalista. Para se compreender o problema da igualdade e por fim estabelecer o verdadeiro alcance do direito à diferença, seria necessário reconstituir a problemática da igualdade/diferença nos quatro pilares acima referidos, o que oneraria em muito este ensaio.

Parte-se então da filosofia grega, como mote para reflexão, sem ignorar, no entanto, a existência de outras hipóteses e outros planos para discussão do tema proposto.

Tem-se por princípio que existem duas grandes tradições filosóficas que pensam a problemática da igualdade. Pensar a igualdade é, ao mesmo tempo, estabelecer sua principiologia, criar critérios de hermenêutica filosófica e aplicar dogmaticamente nas estruturas sociais esse conceito.

Saliente-se ainda, que Marx, na obra “*A ideologia alemã*”, afirma, polemizando com o idealismo hegeliano, que a super-estrutura se forma a partir da infra-estrutura. Na infra-estrutura estão compreendidas relações materiais de ordem

econômica e social, e na super-estrutura relações imateriais, da ordem da religião, da cultura, do direito e da filosofia, por exemplo¹.

Pensar o mundo como fato, sem pensar seus pressupostos, é para Marx o mais importante feito da ideologia². As abordagens metafísicas, ou estáticas, ignoram o problema dos pressupostos. Não pensar o outro, e não pensar o novo, como diria Hannah Arendt, é a condição do mal.

Fazer história da filosofia é um exercício delicado, porque não consiste apenas em repetir o que disse determinado filósofo ou determinada tradição filosófica, mas fazer falar o que está subentendido em sua obra, o que está implícito, “não-dito”³. Cada interpretação consiste em fazer com que os filósofos digam mais do que efetivamente disseram, mas sem colocar palavras em suas bocas. Eis a dificuldade da tarefa que ora se inicia.

1 A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO À DIFERENÇA NO CONTEXTO PÓS-METAFÍSICO

Miroslav Milovic, filósofo bósnio, atualmente professor da Universidade de Brasília, tendo vivido o problema contemporâneo da imposição de igualdades modelares e da ignorância deliberada das diferenças, afirmou que

[...] parece que toda a história da filosofia comete uma injustiça profunda, tematizando várias formas do Mesmo e esquecendo o Outro. Como tematizar o *Outro*? Podemos imaginar a relação de simetria entre Mesmo e Outro, mas neste caso a dúvida é saber se

¹ “As idéias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. [...] As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação” (MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. I – Feuerbach. 5ª edição. São Paulo: Hicitec, 1986, p. 72)

² MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume-dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004, p. 24.

³ SHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004., p. 13.

assim se afirma a posição autêntica dos *outros*. Outra alternativa seria a posição assimétrica em favor do Mesmo, o que a filosofia representa até hoje. A terceira alternativa seria a assimetria em favor do Outro.⁴

A principal noção filosófica do Mesmo é o conceito de representação, que prefigura os vários sistemas que afirmaram a simetria entre o Mesmo e o Outro, mas por conta das elaborações metafísicas, que é um tipo de pensamento estático, não criaram condições ao florescimento da multiplicidade dos outros; o conceito de representação também serviu para firmar a posição assimétrica em favor do Mesmo, como se verá a seguir. Apenas a filosofia da diferença foi capaz de alcançar o Outro e os outros, não apenas como representações, mas como imanência e subjetividade.

A filosofia clássica de um modo geral não consegue pensar a diferença em si mesma, sempre a submete à noção de representação. A noção de representação é antiga e remonta à filosofia pré-socrática.

Ela parte do pressuposto epistemológico de que existe identidade entre a idéia e o objeto pensado, entre o conceito e o ser, em última instância entre o ideal e o real. Não é à toa que o idealismo platônico é realista, ou melhor, a realidade para Platão, um dos grandes representantes da tradição clássica, é a idéia.

Do ponto de vista epistemológico, é impossível pensar a teoria do conhecimento sem assinalar o surgimento da concepção moderna de representação e toda a discussão acerca deste tema no século XVII.

O Renascimento é marcado pela identidade idéia/objeto, ou seja, pela noção de representação⁵, ainda legatária da tradição da antiguidade mais difundida, e diferente da postulada pela filosofia moderna, já que com o nascimento

⁴ MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume-dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004, p. 117.

⁵ Representação vem do termo latino *repraesentare*, a filosofia moderna enfatiza o prefixo *re-* que significa atividade do intelecto e sua interferência direta na manifestação-aparição do objeto, representar é atividade – especificamente depois do iluminismo e ainda hoje. Para os antigos a noção de representação é mais marcada, não pelo *re-* -atividade-, mas pelo *praesentare* que é o mesmo que apresentar, expor à vista – não “existe atividade” por parte do sujeito do conhecimento, já que cabe a ele apenas olhar o signo que se torna presente-. Isso não exclui os problemas de interpretação e não reduz a verdade e a falsidade a mesma coisa, já que são possíveis erros de leitura/interpretação.

do sujeito as idéias passam a corresponder de forma mais ou menos problemática à realidade exterior⁶. O cosmos (no Renascimento) é dotado de uma racionalidade que é possível conhecer, o ser é inteligível e o esforço que o homem faz para conhecer é apenas uma leitura das palavras que já estão inscritas nas próprias coisas.

A semelhança - similitude - ocupa o papel central nas relações de conhecimento. Este seria dado pela exegese, pela leitura dos signos/símbolos inscritos nas coisas. A representação se dá pela repetição do Mesmo⁷, do Idêntico lido nos objetos. O homem representa no intelecto a assinatura de Deus nas coisas.

Não há semelhança sem marcas, e são as próprias marcas que tornam as coisas visíveis. O homem é um leitor e, pela erudição (*eruditio*) resgata o frescor da palavra e conhece a própria essência da coisa. O universo é um grande livro a ser interpretado, portanto, a verdade de todas as marcas deixadas pelo criador é em toda parte a mesma, é a marca divina na natureza, por isso a interpretação dos signos leva à verdade.

Interpretar é entreglossar os signos deixados nas coisas. O discurso é um segundo em relação ao discurso que está escrito/inscrito nelas. O conhecimento é hermenêutica e será mais ou menos veraz na medida em que se aproxima ou não do discurso divino imanente aos objetos do conhecimento.

O problema da representação surge de inquietações sobre em que medidas o signo estaria ligado ao que ele designa. Como garantir a identidade da representação em relação ao objeto, já que ela é um segundo em relação a ele?

A verdade, a partir de Descartes, que promove o deslocamento da erudição para a comparação, encontraria sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzir o signo se o podem, não terão mais

⁶ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução por Salma Tannus Micchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 47-58.

⁷ O Mesmo tem o máximo de potência de repetição, ele insiste, porque se repete sempre idêntico, o signo objeto se repete no signo sujeito, pela leitura, por isso a realidade da representação/palavra corresponde imediatamente à realidade exterior (coisa). Uma crítica, interessante, do Mesmo pode ser encontrada no “Assim falou Zaratrústa” de Nietzsche na III parte: *Da visão e do enigma e O convalescente* (NIETZSCHE, Friedrich., *Assim falava Zaratrústa*. Curitiba: Hemus, 2000, p. 118-122; 165-171) e em “Diferença e Repetição” na Conclusão: *Os três sentidos do Mesmo: a ontologia, a ilusão e o erro* (DELEUZE, Guilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988).

direito de ser sua marca, a linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade. Agora não se tem mais a certeza evidente da identidade do sujeito e do objeto, existe uma dúvida/problema que caracterizará a diferença.

Michel Foucault afirmaria que, com o surgimento da modernidade,

... a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las, não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira.⁸

Evidentemente, tal tradição filosófica não poderia pensar a diferença em seu sentido próprio, porque inevitavelmente estabeleceria identidade – no seio da diferença – entre o seu conceito e a realidade. Há aí, uma espécie de *contraditio in adjecto*, como diriam os lógicos.

A diferença não é representável. Pensar a diferença é descaracterizá-la. Temos aqui um evidente limite epistemológico para pesquisa. Como afirmar a existência de um eventual direito à diferença, se a diferença não pode ser traduzida, sem que se desnature?

Ainda nesse mesmo sentido, partindo do paradigma positivista de direito, inegavelmente ainda hoje predominante, que identifica direito e lei, como pensar um direito (lei) que não seja universal, no sentido de atingir de forma *igualitária e idêntica* a todos os homens?

É nesse sentido que Regina Schöpke afirma que:

[...] a representação clássica não pode dar conta da *diferença* sem com isso modificar a sua natureza rebelde. Isso que dizer que a diferença só pode ser objeto de uma representação, seja ela “orgânica

⁸ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução por Salma Tannus Micchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 65

ou orgiástica”, se for mutilada em “sua essência” mais profunda. A *diferença*, de fato, torna-se pensável, mas somente e tão-somente enquanto encontra-se submissa aos liames mediadores da representação, ou seja, à quádrupla sujeição da representação: a *identidade* no conceito, a *oposição* no predicado, a *analogia* no juízo e a *semelhança* na percepção.⁹

Pensar a diferença sem a mediação da representação é reduzi-la ao não-ser. A diferença quando representada fica apenas na generalidade, na abstração; como *descontinuidade* a diferença sequer pode ser representada, sem que se torne inimiga do próprio pensamento.

Tem-se evidenciada, porquanto, uma dupla dificuldade. Primeiro em pensar a diferença e segundo em pensar um direito que considere a diferença.¹⁰

A consideração da representação de homem como sujeito de direitos é sem dúvida um dos grandes limites para a discussão jurídica da diferença. Não é sem propósito que a noção de *homem médio*, herdada da ética aristotélica, é tão cara ao direito, mormente ao direito civil.

Miguel de Unamuno, literato espanhol, lança alguma luz sobre a polêmica, quando esclarece qual homem realmente existe:

Por que há outra coisa, a que também chamam homem e que é o sujeito de não poucas divagações mais ou menos científicas. É o *bípede implume*, (...) da lenda de Aristóteles, o *contratante social* de Rousseau, o *homo economicus* dos manchesterianos, o *homo sapiens* de Lineu, ou, se preferirem o mamífero vertical. Um homem que não é daqui ou dali, desta ou de outra época, que não tem sexo nem pátria - uma idéia enfim. Isto é, um não-homem.

O nosso é outro, o de carne e osso: eu, você, (...) aquele outro de

⁹ SHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004., p. 22.

¹⁰ É importante ressaltar que vários doutrinadores do direito se preocuparam com a temática da igualdade – principalmente e de um modo geral os teóricos da justiça -, e de sua relação com o direito e a justiça. As questões mais propriamente jurídicas serão esboçadas no segundo ensaio. O objetivo dessa grande lente é estabelecer um esboço interessante sobre o problema filosófico da igualdade e da diferença, e na medida do possível relacioná-lo com o Direito. Direito e filosofia como dados da superestrutura revelam as posturas sociais correntes em determinados contextos históricos. Entender o porque da noção de diferença não conseguir ser pensada de forma adequada pelo pensamento corrente, é lançar luzes sobre a problemática da exclusão. O que se exclui não é o idêntico a si, mas o diferente.

mais além, todos os que pisamos sobre a terra.¹¹

Só é possível pensar o direito à diferença se for possível pensar o homem concretamente. Isso significa que é necessário retirar da filosofia seu falso ar de inocência, e reconhecer que posturas filosóficas esboçam posicionamentos pragmáticos incontestavelmente diferentes e às vezes perigosos.

Regina Schöpke afirma que:

Inegavelmente, essa lamentável orientação da filosofia [*a que nos referíamos alhures*] levou a uma confusão dos ideais do pensamento com aqueles defendidos pelo Estado, pela religião e pela moral vigente. “Sem derrubar os sentimentos estabelecidos”, a filosofia fez do pensamento um puro ato recognitivo – uma faculdade “reconhecedora” do mundo e dos valores. Impedindo o exercício de sua natureza criativa e absolutamente insubordinada, a filosofia fez do pensamento um “bom moço”, sempre complacente com as tolices do mundo. Mas como diz Deleuze, eis que surgem os gritos apaixonados.... Ah! Esses sujeitos de má vontade... Por que querem mudar aquilo que todos aceitam de bom grado e sem qualquer reflexão? Quem lhes dá o direito de levantaram a voz para dizer que não sabem aquilo que “todo mundo sabe”?

O pensamento como afirmação da *diferença*, como afirmação de nossa própria diferença. É isso que defendem os “filósofos da diferença”, os “pensadores nômades” – aqueles que não se enquadram em modelos prévios. Fazer do pensamento um “modo de existência”, uma “máquina de guerra nômade” cujo maior desafio é permanecer livre dos modelos da representação, livre da Moral que tornou o pensamento um beato companheiro dos poderes vigentes. Este é o maior objetivo de Deleuze (e também era o de Nietzsche); lutar sobretudo contra as idéias de *transcendência* e de *verdade absoluta*.¹²

¹¹ UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996., p.93.

¹² SHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004., p. 29.

A tradição filosófica antagônica a que se chamou de clássica¹³ é denominada filosofia da diferença ou de pensamento nômade. Sua principal característica é, em oposição ao pensamento de sobre-vôo, a consideração da diferença em si mesma.

Tal forma de abordagem tem início na filosofia pré-socrática, com Heráclito e seus esforços em pensar o devir.

Para os filósofos da diferença, ao contrário do que ocorreria com os metafísicos antigos, por exemplo, a relação fundamental que se estabelece entre os seres, e entre os entes e a idéia é do diferente com o diferente, e não do semelhante com o semelhante. Isso porque não existe identidade no plano ideal e tampouco no real.

A questão da diferença não despreza de todo a metafísica, ou a problemática ontológica.

[...] o aprofundamento do conceito de *diferença pura* nos leva inevitavelmente ao conceito de ser, mesmo que de uma forma totalmente nova. Vejamos a questão mais de perto: para Deleuze, *o ser é unívoco*, mas isso não quer dizer que ele seja uno (ou seja, que exista um único e mesmo *ser* para todas as coisas, tal como em Espinosa). Para ele, não existe um ser, mas múltiplos seres. Assim, *unívoco* quer dizer, especificamente, uma “só voz” para toda uma multiplicidade de seres. Em outras palavras, todos “dizem” da mesma maneira, isto é, em sua própria *diferença*.¹⁴

A tradição filosófica da metafísica clássica, que aqui bem poderia ser chamada de filosofia estática, quando desloca sua reflexão para o problema do homem, produz um tipo de filosofia totalitária que pensa existir apenas um homem que só analogamente recebe o estatuto de ser. A filosofia da diferença, ao contrário,

¹³ Note-se que a tradição filosófica clássica para a maioria dos historiadores da filosofia é aquela da antiguidade clássica. Neste trabalho monográfico, o denominado pensamento, ou filosofia clássica é aquela que pensa a diferença a partir da noção de representação e identidade, que tem suas origens na antiguidade clássica, mas que tem representantes inclusive na contemporaneidade. A filosofia da diferença chamará a tradição clássica de pensamento de sobre-vôo. A tradição clássica é marcada por suas preocupações metafísicas, que a fazem permanecer distantes da realidade – em sobre-vôo.

¹⁴ SHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004., p. 1

tende a reconhecer a multiplicidade e a fragmentação da realidade, criando agora condições de se estabelecer uma filosofia epistemologicamente totalizante, não mais totalitária, com relação à compreensão do homem, outorgando assim estatuto ontológico de homem e ser, também às crianças, mulheres, negros, homossexuais etc.

Considerar a diferença em si mesma, sua gênese/genealogia, e sua ontologia é um importante passo na construção da Ética e do Direito da Alteridade, tão preconizada na contemporaneidade por Hannah Arendt e outros.

O antropólogo C. R. Brandão, ainda que tenha posição um pouco diferente da nossa – embora convergente –, explica como o problema da igualdade e da diferença se articulam nas práxis de dominação e de exclusão.

A história dos povos repete seguidamente a lição nunca aprendida de que os grupos humanos não hostilizam e não dominam o “outro povo” porque ele é diferente. Na verdade, tornam-no diferente para fazê-lo inimigo. Para vencê-lo e subjugá-lo em nome da razão de ele ser perversamente diferente e precisar ser tornado igual: “civilizado”. Para dominá-lo e obter dele os proveitos materiais do domínio e, sobre a matriz dos princípios que consagram a desigualdade que justifica o domínio, buscar fazer do outro: o índio, o negro, o cigano, o asiático, um outro eu: o índio cristianizado, o negro educado, o cigano sedentarizado, o asiático civilizado. Todos os que são a *minoría* dos diferentes ou a *maioría* dos dominados, revestidos do verniz civilizatório daquilo que às vezes se simplifica enunciando que equivale a penetrar na *cultura ocidental*, o lugar social adequado à identidade mais legítima.

O artifício do domínio – aquilo que é real sob os disfarces dos “encontros de povos e culturas diferentes” – é o trabalho de tornar o outro mais igual a mim para colocá-lo melhor a meu serviço. Ao escravo trazido nas caravelas se batizava no porto de chegada. A consciência ingênua acreditava com isso salvá-lo. Mas o senhor que atribuía ao negro servo um nome de branco, cristão, em troca do nome tribal do lugar de origem, sabia que a água do batismo era apenas uma porta líquida de entrada na redução necessária das diferenças que tornam eficazes os usos da desigualdade. É importante que o escravo fale a língua do senhor para compreendê-lo e saber obedecer. É preciso que possua a mesma fé, para que no mesmo templo faça e refaça as mesmas promessas de obediência e submissão aos poderes ocultos da ordem social consagrada. Promessas que o senhor paga com a festa e o servo com o trabalho.

Assim, aos filhos dos índios abriam escolas e sobre os seus corpos punham roupas de algodão. E se louvava deixarem de comer carne humana, enquanto as cifras geométricas do morticínio dos índios eram civilizadamente escondidas dos assuntos da “vida nacional”. Aos índios se “reduzia”, se “aldeava”, se “civilizava”. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para serem desiguais sem tantas diferenças e assim servirem melhor, mortos ou subjugados, aos interesses dos negócios dos brancos. [...]¹⁵

Evidentemente, Brandão tem por pressuposto que a diferença é mera ficção e que os homens seriam iguais por natureza. O que se pretende questionar é a existência mesmo dessa tal *igualdade por natureza* que os homens teriam.

Os homens não são iguais por natureza. Cada homem é profundamente diferente, e só o reconhecimento dessa diferença natural possibilita a implementação de práticas equalizantes.

Pondera Miroslav Milovic¹⁶ (2004, p. 50-60) que os Outros aparecem na história da filosofia como possibilidade de superação do solipsismo produzido pela noção de representação, principalmente da filosofia moderna, que inaugurada por Descartes com o *Cogito*, permanecera centrada na subjetividade e no problema do subjetivo-objetivo, sem fazer referência à “outras subjetividades”. O problema do Outro, e subseqüentemente o problema da diferença, não nasce como referência social, mas como desdobramento da fenomenologia, o que significa que ele existe apenas quando aparece à minha consciência. Não se constituiu uma forma de pensar o outro sem referência ou analogia a consciência, o que fez com que o problema do Outro permaneça no âmbito subjetivo/objetivo.

Os frankfurtianos perceberam a que nos levaria a racionalidade moderna, o que faz com que Theodor Adorno teça fortes críticas do projeto da modernidade tanto na *Dialética do esclarecimento* (1985) quanto na *Dialética negativa* (1998). A saída aparente da crítica ou dialética – razão que pensa contra si

¹⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986, p. 7-9.

¹⁶ MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004., p. 50-60.

mesma – é a reafirmação da natureza, do não idêntico, da diferença, em oposição as formas de identidade modernas. A dialética negativa de Adorno poderia ser considerada o primeiro projeto de afirmação da diferença.

Wittgenstein, Gadamer, Rorty, e Habermas¹⁷ teceram não poucas críticas a Escola de Frankfurt, mas continuaram o projeto de pensamento do Outro, ainda que alguns tenham assimetricamente pendido para o Mesmo.

Habermas, que entre os filósofos acima referidos parece que mais se aproximou da filosofia da diferença de Levinas e Deleuze, substituiu a subjetividade pela intersubjetividade como fundamento da racionalidade e da sociedade racional, numa tentativa de transpor o monólogo do sujeito. A saída comunicativa de Habermas, para o solipsismo da modernidade, por conta do seu marxismo imanente, se constitui também como projeto de libertação, ainda que em alguns momentos pareça que o diálogo habermasiano soe como apenas formal.

Na verdade, a representação e a igualdade se constituem como instâncias seletivas de valor, a serviço dos ideais morais¹⁸, como já denunciara Nietzsche na *Genealogia da Moral*, desprezando tudo o que não se enquadra em modelos específicos ou paradigmáticos. Quando Platão despreza os simulacros – nossa realidade fenomênica – em última instância, de acordo com Deleuze, ele estaria condenando toda forma de manifestação da diferença livre, tudo o que recusa a modelos impostos. O simulacro, nesse sentido, contestaria a existência tanto da cópia quanto do original, e por compreender em si a diferença, seria tão indesejável ao espírito.

O filósofo bósnio citado no início deste ensaio, dialogando com a filósofa judia Hannah Arendt pondera que ela,

[...] acredita que a separação platônica do ser e a aparência marca um passo histórico não só para a vida dos gregos, mas para todo o caminho posterior da civilização. A desvalorização da aparência e a afirmação do ser são os aspectos da reviravolta na vida dos gregos e

¹⁷ Idem, op. cit., p. 52-66 passim

¹⁸ Cf. SHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004., p. 23.

do Ocidente europeu. Com isso, tem início uma tirania própria à razão e dos padrões na nossa vida. Isso é o que Nietzsche diagnostica como o começo do niilismo na Europa. A estrutura já determinada, estática, entre o ser e a aparência, tem conseqüências catastróficas para o próprio pensamento. Ele se torna mera subsunção das aparências às formas superiores do ser. Nesse mundo tão ordenado, quase não temos que pensar mais. O pensamento não altera a estrutura dominante do ser. Essa inabilidade do pensamento termina nas catástrofes políticas do nosso século. Tantos crimes, mas quase sem culpados. O indivíduo que não pensa se torna cúmplice dos crimes: essa é a banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt como a conseqüência dessa tradição filosófica que quase mumificou a estrutura do ser e nos marginalizou.¹⁹

Pensar a diferença por si é pressuposto fundamental para se discutir as grandes questões da justiça e da igualdade. Considerar que o conceito de diferença, como todos os outros conceitos e todas as idéias, não passa de virtualidade, de ficção, é imperioso para concluir que o Homem não existe, muito menos a Humanidade como essência metafísica; o que existem são homens *in concreto*, são seres diferentes do ponto de vista biológico, social, econômico, antropológico etc. que convivem e partilham de um mesmo macro-espço. Reconhecer a alteridade é pressuposto ético para a construção/reconhecimento do direito à diferença.

É necessário, ainda alguma reflexão sobre o que Antônio Flávio Pierucci denominou de *ciladas da diferença* em um artigo publicado na Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo em 1990 (p. 7-34), depois republicado em obra que teve por título a expressão acima destacada. De acordo com o referido autor o discurso da diferença vem da direita,

Dito de outro modo: o pavilhão da defesa das diferenças, hoje empulhado à esquerda com ares de recém-chegada inocência pelos “novos” movimentos sociais (o das mulheres, o dos negros, o dos índios, o dos homossexuais, os das minorias étnicas ou lingüísticas ou regionais, etc.) foi na origem – e permanece fundamentalmente – o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou

¹⁹ MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004., p. 92-93.

moderadas. Pois, funcionando no registro da evidência, as diferenças explicam as desigualdades de fato e reclamam a desigualdade (legítima) de direito. *Différence oblige, chacun à sa place*.²⁰

De acordo com o referido autor, o discurso da diferença foi amplamente utilizado pela ultradireita da França pós-revolucionária²¹, para fazer frente aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade jacobinos.

Sustenta Pierucci, não sem razão, que a *rejeição da diferença vem depois de sua afirmação enfática*²². E que o discurso não palatável para a direita de um modo geral, é o discurso dos Direitos Humanos, “*o discurso revolucionário da igualdade, seja a igualdade diante da lei, seja a igualdade de condições econômicas (a conquistar como direito), seja a igualdade primeira de pertencermos à mesma condição ao nascer*”²³.

O que Pierucci pretende é alertar para o uso do discurso da diferença como lugar comum da luta dos movimentos sociais que reivindicam o direito à diferença, e esse lugar comum é absolutamente impróprio na medida em que é a incorporação de um discurso reacionário que se encaminha justamente para o que pretende combater.

Não haveria crítica filosófica, ou análise do discurso da diferença, principalmente do discurso esquerdista de diferença, e essa falta de questionamento dos pressupostos levaria a ciladas, por ignorar por exemplo “*que não se pode afirmar uma diferença sem afirmar ao mesmo tempo uma diferença de valor*”²⁴; outro problema seria a utilização política do discurso da diferença de forma prejudicial às minorias²⁵ como o fora no paradigmático caso Sears²⁶.

²⁰ PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo, Editora 34, 1999, p. 19.

²¹ O conservadorismo político-social é, de acordo com Mannheim, verdadeira contra-utopia (MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1968, p. 253)

²² PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo, Editora 34, 1999, p. 27.

²³ Idem, op. cit., p. 29.

²⁴ Cf. TAGUIEFF, Pierre-André. *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Gallimard, 1987, p. 329-330.

²⁵ “*Não se toma a expressão minoria no sentido quantitativo, senão que no de qualificação jurídica dos grupos contemplados ou aceitos com um cabedal menor de direitos, efetivamente*

A argumentação de Pierucci é bastante sedutora, no entanto, é preciso fazer algumas ressalvas. O discurso da igualdade como preconizado por Pierucci pode ser utilizado de forma tirânica, se for posto a serviço de grupos hegemônicos descomprometidos com um projeto de efetiva equalização das diferenças sem a sua supressão. Em outros termos, o argumento que ele se utiliza para atacar o discurso da diferença serve também contra os seus propósitos.

A filosofia da diferença ao contrário do que afirmaria o autor acima citado não hierarquiza quando diferencia. A filosofia da diferença, reconhece a *diferença* dos múltiplos existentes que estão alocados no mesmo plano de imanência (ontológico e deontológico), não existe portanto, a hegemonia massacrante de um único ser doador por analogia do *ser dos outros seres*. Na verdade a hierarquização como subproduto da diferenciação só acontece na metafísica, clássica ou moderna.

Hannah Arendt afirmaria que

O conceito de direitos humanos baseados na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no instante em que aqueles que

assegurados, que outros, que detêm o poder. Na verdade, minoria no Direito democraticamente concebido e praticado, teria que representar o número menor de pessoas, vez que a maioria é a base de cidadãos que compreenda o maior número tomado da totalidade dos membros da sociedade política. Todavia a maioria é determinada por aquele que detém o Poder político, econômico e inclusive social em determinada base de pesquisa" (ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. Ação afirmativa – o conteúdo democrático do princípio da igualdade jurídica. Belo Horizonte: *Revista Trimestral de Direito Público* – n.º 15, 1996, p. 87)

²⁶ A prof.^a Barbara Weistein, do Departamento de História da Universidade de Nova Iorque, analisando o caso afirmou que a *"tensão entre "igualdade e diferença" levou a certas implicações imprevistas. O melhor exemplo disso é o caso "Sears." Um grupo de mulheres que trabalhavam para Sears processou a empresa por ter excluído mulheres dos cargos mais lucrativos nas lojas. A Sears se defendeu usando o livro de uma historiadora feminista (que publicamente se posicionou em favor das mulheres que processavam a Sears), mostrando que a mesma historiadora, Alice Kessler-Harris, reconheceu no seu próprio livro que as mulheres tradicionalmente trocavam salário por horas mais flexíveis ou por condições de trabalho mais relaxadas, porque as suas prioridades eram diferentes dos homens. Ela insistiu no livro que a trabalhadora era diferente do trabalhador (não apenas no sentido da "construção" mas no sentido "real"), e usava seus próprios instrumentos de resistência e negociação. Qual foi o resultado deste discurso sobre a diferença? A Sears ganhou.*

Então, de certa forma, os trabalhos da nova história cultural, e os novos conceitos de identidade, podem ser vistos como uma tentativa de encontrar uma saída da seguinte dicotomia: ou você se assimila ao "mainstream," aos valores normativos da cidadania norte-americana, ou você rejeita a assimilação e privilegia seu estado "marginal," sua alteridade"." In: *A pesquisa sobre a identidade e a cidadania nos EUA: da nova história social à nova história cultural*. Revista Brasileira de História, São Paulo, 1988. vol 18, n.º 35., disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100011&script=sci_arttext#not37 acesso em 28 de agosto de 2006.

diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com pessoas que realmente haviam perdido todas as outras *qualidades e relações específicas* – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na *abstrata nudez* de ser unicamente humano²⁷

O que Hannah Arendt pretende é afirmar que a metafísica moderna dos iluministas não é capaz de fundamentar os Direitos do Homem, porque *existe nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Só a consideração das diferenças específicas, das particularidades concretas, das inferioridades provocadas, das fragilidades deliberadamente mantidas, das exclusões de toda sorte, é que poderão justificar uma postura jurídica universalista e libertadora. E esse universalismo não é retorno a razão nua, mas a construção um mosaico que no fim das contas aglomera diferenças e as articula de forma criativa e produtora de sentido de inclusão e justiça.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento*. São Paulo: Jorge Zahar, 1985.

ARENDT, Hannah. *O sistema totalitário*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986

DELEUZE, Guilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto/Portugal: Res, [198-?].

²⁷

ARENDT, Hannah. *O sistema totalitário*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978, p. 385.

_____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução por Salma Tannus Micchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche, o politeísmo e a paródia*. In: _____ *Un si funeste désir*, Paris: N.R.F., 1963. p. 220.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LOUREIRO, Isabel Maria, MUSSE, Ricardo (orgs.) *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: 1949-1952: filosofia da linguagem*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1968.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. I – Feuerbach. 5ª. edição. São Paulo: Hicitec, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

(Coleção Os Pensadores).

_____, *Assim falava Zarathustra*. Curitiba: Hemus, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo, Editora 34, 1999.

ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. *Ação afirmativa – o conteúdo democrático do princípio da igualdade jurídica*. Belo Horizonte: Revista Trimestral de Direito Público – n.º 15, 1996.

SCHNEIDER, Michel. *Ladrões de palavras*. Campinas: Unicamp, 1990.

SHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

TAGUIEFF, Pierre-André. *La force du préjuge: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Gallimard, 1987.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WEINSTEIN, Barbara. *A pesquisa sobre a identidade e a cidadania nos EUA: da nova história social à nova história cultural*. Revista Brasileira de História, São Paulo, 1988. vol 18, n.º 35., disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100011&script=sci_arttext#_not37 acesso em 28 de agosto de 2006.