

IDEIAS INCONCLUSIVAS SOBRE UM “NEOJUSHUMANISMO”: PROPOSTA DE ESTUDOS A SEREM DESENVOLVIDOS

Willis S. Guerra Filho¹

Resumo: Desenvolver as ideias aqui esboçadas deve possibilitar um entendimento de como nos situarmos em face de nossa finitude, individual e coletiva, abrindo um horizonte de compreensão e superação de certos modos de relacionamento com tal questão que incita a ações e reações violentas. O melhor modo de enfrentar tais questões, transcendentais, é mobilizando os resultados obtidos em campo aqui qualificado de poético, onde encontramos as diversas formas de lidar com a imaginação, desde aquelas mais antigas, como a mitologia e as religiões, até outras, mais recentes, como a psicanálise, passando pelas diversas artes, a Teologia e a própria Filosofia, sem esquecer o Direito, enquanto forma de responder aos reclamos de convivência entre os humanos, que dispõe de um vasto repertório de soluções, necessitando, porém, de um melhor desenvolvimento para assim recuperar seu poder de estabelecer a imprescindível vinculação intersubjetiva em termos (neo)jushumanistas.

Palavras-chave: Humanismo; autopoiese; desconstrução; poética; imaginário.

¹ Professor Titular da Escola de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e da Faculdade Farias Brito (Fortaleza/CE). Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito da PUC-SP e da Universidade Candido Mendes (Rio de Janeiro/RJ). Pesquisador da Universidade Paulista (UNIP). Doutor em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha. Livre Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará.

Encaminhamos aqui algumas ideias que diríamos, kierkegaardianamente, inconclusivas, a partir de trabalho anteriormente publicado², em que se procurou fundamentar a importância do (tradicionalmente desprezado) elemento imaginário, produto do desejo, assim na composição ontológica do Direito, como naquela, epistêmica, gnosiológica, do modo como conhecemos, tanto como pelo Direito, a si e a tudo o mais. Do que se trata, então, é de buscar uma compreensão do ser que somos, enquanto humanos, em sua correlação com o Direito, para assim atingir, por outro lado, uma compreensão fundamental, essencial, também do Direito, tendo em vista a necessidade que verificamos de fortalecer tal entendimento, na atualidade, pelo grau de incerteza e complexidade atingidos pelas formas jurídicas de associação humana.

Daí que se precisa buscar, por meio de uma regressão simplificadora, a origem produtora das alterações trazidas ao mundo por esse modo de ser tão peculiar que é o nosso, o humano, na expectativa de assim alcançar uma melhor compreensão do que nos diga respeito mais proximamente, como é o caso do Direito. Não custa lembrar que a investigação não tem caráter histórico nem factual, visto que não se trata de responder a questões sobre ocasiões e causas do surgimento do ser humano e do Direito, uma vez que nossa preocupação é com a discussão do sentido de tais fenômenos, partindo do dado de que aí estão e em correlação, para indagar, antes, “o que são e por que são assim”, do que “desde quando e como são”. E se o que se busca é fazer sentido, o que se apresenta é o sentido encontrado, para a discussão dos interessados.

Uma primeira indicação - no sentido em que Heidegger se referia no início de sua longa carreira filosófica, a *formale Anzeige* (que se pode traduzir por indicação ou anúncio formal)³ - sobre o ser do (ou no) ser humano, com uma conotação claramente jurídica, é a

2 GUERRA FILHO, Willis S. O imaginário na Ciência Jurídica. In: Diálogo Jurídico, *Revista do Curso de Direito da Faculdade Farias Brito*, Fortaleza (CE), n. 1, 2002, p. 11 ss., e, mais amplamente, *Id.* Por uma poética do Direito: introdução à teoria imaginária do Direito (e da totalidade). In: *Revista Panóptica*. Revista Eletrônica Acadêmica de Direito. Disponível em: <www.panoptica.org>, <br.vlex.com/vid/poetica-teoria-imaginaria-totalidade-222852157>.

3 O tradutor espanhol opta por termo equivalente ao nosso “anúncio” e o italiano, tal como o fizemos, por “indicação”, enquanto na literatura nacional se encontra também a tradução de *Anzeige* por “indício”, não havendo propriamente um erro nessas opções, pois na palavra original estão contidas essas outras, e não só: notificação, inclusive no sentido mesmo jurídico, policial, é também uma tradução possível. E se “anúncio” é mais literal, em termos semânticos, e nisso se encontra a um só tempo uma vantagem e uma desvantagem, “indício” preserva, como “indicação”, a mesma etimologia do original, com a desvantagem de, na primeira palavra aludida, se ter uma alusão ao indiciário, em matéria probatória, sendo nossa opção, também por isso, pela segunda. A definição que é dada pelo próprio Heidegger para indicação formal, que bem poderíamos qualificar como sendo, ela própria, uma indicação formal, é a de “uso metódico de um sentido para direcionar a explicitação fenomenológica” (*den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation*). Em suma, é como Heidegger denomina o operador interpretativo que empregará, a título de conceito filosófico - em substituição, portanto, do conceito definidor, objetificante, da tradição -, em sentido fundamental, o que para ele equivale a dizer existencial, operador a ser empregado para explicitar a compreensão que o vivente humano tem de seu próprio ser enquanto existente, “ser para fora”, “ser aí”, “ex-sistente”, *da-sein* interpretante da faticidade nua e crua da vida, que é a sua situação hermenêutica: o que Heidegger denomina, nesse momento de seu percurso, “vida (ou vivência, *Lebensführung*) fática”, ocupada e pré-ocupada em tomar providências para se assegurar, diante da percepção de sua fragilidade, finitude e incerteza no mundo que o cerca, circundante (*Umwelt*). Cf. Heidegger, *Ontologie Hermenutik der Faktizität*, Gesamte Ausgabe

de que o ser humano é o ser responsável. Com essa indicação, marca-se bem a sua – aliás, nossa – diferença em relação a seres que nos são tão próximos, como são os animais. O ser animal reage, ao invés de responder, donde não lhes poderemos atribuir responsabilidade por seus atos, embora seja comum que lhes infrinjamos punições, praticando uma espécie de imputação objetiva, para coibir ações suas que repudiamos. Essa nossa característica embrica-se inextricavelmente com aquela outra, a liberdade, pois se nossas ações não são meras reações, é porque são praticadas de um modo – por vezes mais, outras vezes menos – deliberado, sendo essa faculdade deliberativa própria de um ser reflexivo, devotado ao pensamento. Aqui cabe destacar a relação que guarda a responsabilidade-liberdade em que habita o ser humano com a sua natureza extraordinária. E extraordinário entendido primeiramente de maneira neutra, literal, como o que está fora de ordem, sendo isso assombroso, tanto no sentido de terrificante, pois é assustador ter a consciência de que dependemos de nossas deliberações para termos êxito na “luta pela existência”, como também no sentido positivo, de ser maravilhoso, tomar consciência da existência. Daí poderemos concluir que, também literalmente, só o ser humano existe, por estar (*sistere*) fora (*ex*) de uma ordem natural em que outros seres estão, por ser onde sobrevivem, mas não vivem propriamente, por não se saberem mortais. Acometidos dessa solidão existencial, uma resposta tipicamente humana está em supor a existência ainda maior de outros seres, míticos, divinos. De fato, não é nada fácil lidar com a instabilidade de ser que é própria do ser humano, donde a criação de uma ordenação humana para nos fixar o ser, assujeitando-nos, tornando-nos o sujeito que somos, sendo semelhantes ao(s) que nos cria(m), pela fala que nos transmitem.

Eis o caráter extraordinário da vida humana, dotada de subjetividade (espírito, mente, consciência ou como se queira denominá-la), na qual se revelam ideias a respeito do universo “lá fora”, bem como sobre a ou as divindade(s) que nos transcende(m), como ainda, reflexivamente, sobre si mesma, em si e em outros. Tal extraordinariedade é que nos atribui, propriamente, a responsabilidade, no sentido de que podemos assumi-la ou não, pela liberdade (cor)respondente, imanente deste modo de ser que somos. De antemão, no entanto, assombra-nos a possibilidade de estarmos pondo a perder uma oportunidade absolutamente excepcional – e isso, tanto individual como coletivamente, em escala mundial, inclusive – quando nos conduzimos sem sequer nos preocuparmos com o significado que pode ter isso de sermos dotados de consciência e da correlata reponsabili(ber)dade.

Pela ética, podemos aferir as conseqüências, no plano individual e coletivo, de nos dispensarmos de reconhecer uma tal responsabilidade extraordinária, mas é a uma ontologia, que seja a um só tempo antropológica e cosmológica, que cabe realizar a investigação deste ser que somos, e em nós é, sendo ser ex(s)istente – no presente, continuando o passado, como futuramente. Apoio fundamental, para tanto, há de prestar investigações outras, de caráter epistemológico – para alguns, inclusive, como Miguel Reale, indiscerníveis (abrev.: GA = edições reunidas), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann ed., vol. 60.

daquelas propriamente ontológicas, donde referi-las como “ontognoseológicas” – sobre contribuições advindas das diversas formas de conhecimento, entendendo-se como tais todas as formas simbólicas a que se refere Cassirer, a começar pela própria linguagem, sem desprezar os mitos, religiões, artes em geral etc. E aqui o Direito há de ser estudado como uma dessas formas simbólicas fundamentais, cooriginárias, posto que antes de se impor exteriormente ao seres humanos os compõem interiormente, como os sujeitos que são.

Referimos, assim, o que entendemos ser a relação coconstitutiva entre o Direito e o humano, a configurar esse novo humanismo, que também é uma nova concepção jurídica, a que denominamos “neojushumanismo”. Aqui se trata de verificar em que medida um componente jurídico está presente para fixar, em uma ordem, tudo o que cria esse ser criador que somos, os humanos, a começar pela própria linguagem, que se origina revestida de formalidades, segundo Rossenstock-Huessy, como exige já o próprio contexto, devocional, reverente, por mítico-religioso, ritualístico. Em tal contexto é que, por razões fáceis de se perceber, inserir-se-ia o ser que se extravie da ordem natural, buscando reencontrar-se, pensando reencontrá-la, criando, sem se dar conta, outras ordens, “conaturais”, animistas, ou sobrenaturais, transcendentais.

Na atualidade, o neojushumanismo é de se entender como uma proposta de estudos centrada na figura dos direitos humanos, entendidos como uma orientação que se busca quando não há mais religião ou ideologia em que se possa verificar uma capacidade de fornecer as soluções aos problemas, em parte radicalmente novos, em parte os de sempre, com os quais nos defrontamos e nos ameaçam até com a extinção prematura.

Ademais, os direitos humanos representam na atualidade um modo privilegiado de se pelo qual se mostram e se dão a compreender esses que são os seus titulares, para as mais diversas correntes de pensamento, não só em Direito, como também em áreas afins, como a política, a ética ou, mesmo, a Teologia. Sobre esses titulares, o sujeito humano, pode-se seguramente afirmar que se distinguem dos demais seres justamente por não serem, propriamente, na medida em que seu ser não se apresenta pré-fixado, como demonstra a enorme diversidade no modo de ser humano. Daí que também os direitos que seriam humanos se apresentem como algo sempre em construção, em um processo bastante conflituoso, onde se tornam objeto de infundáveis controvérsias. Considerando que tais controvérsias impulsionam a ampliação das dimensões e da compreensão do que seja o humano, hão de ser louvadas, por sua importância, mas também, até para que se mantenham e aprofundem, faz-se necessário estabelecer premissas para garanti-la em face da ameaça de que se imponha um determinado conceito, já pronto e acabado, sobre o que somos enquanto humanos. Em ocorrendo tal imposição, estar-se-ia diante de verdadeiro atentado contra essa natureza plástica e aberta que nos caracteriza e, logo, também aos direitos que entendemos nos são próprios, independentemente de qualquer reconhecimento generalizado e formal.

Eis, no entanto, que se enuncia um paradoxo fundamental, a ser enfrentado, na medida em que, além do caráter imanente a seus titulares, os direitos humanos se caracterizariam por sua universalidade e a característica universal mais evidente dos seres humanos é a sua diversidade. Nesta diversidade de modos de viver do ser humano destaca-se a condição, universal, de sermos todos seres que se comunicam de maneira extremamente complexa, pela linguagem, ordenando por esse meio nosso comportamento individual e convivência social – vale notar que também ela, a ação linguística, comunicativa, pressupõe uma ordenação, sendo o direito o modo como se manifesta e organiza a reação social contra certas transgressões da ordem instituída.

Por outro lado, a universalidade ínsita à ideia de direitos humanos é um ideal que se manifesta no campo do conhecimento, desenvolvido com critérios científicos, bem como na economia, mundializada, que é capitalista, ou na política, com as exigências de respeito à democracia. Digno de nota é que também com relação a problemas apresentados nessas outras áreas da atividade humana apresenta-se como um quadro referencial o discurso sobre os direitos humanos, enquanto direitos (e deveres) passíveis de serem reivindicados por quem se veja aviltado pelos desenvolvimentos indiferentes a outros interesses que não sejam os próprios da atividade científica, econômica ou política.

O debate sobre os direitos humanos, portanto, forneceria um meio de comunicação pelo qual os seres humanos se poriam em contato afirmando, concomitantemente, o que têm em comum por serem humanos e também, *ipso facto*, diferentes, por ser a diversidade, justamente, uma das características fundamentais deste ser em aberto que somos. Daí haverem muitas formas de se expressar esse contato, podendo-se mesmo dizer que a cultura como um todo decorre do conjunto desses meios de comunicação, sendo as artes e as ciências, assim como o Direito, a um só tempo, formas dessa comunicação e modos de compreendê-la.

É assim que, de uma perspectiva teórica de grande atualidade, como é a teoria de sistemas sociais autopoiéticos, mesmo com o seu anti-humanismo metodológico (ou, talvez, justamente por conta dele), pode-se perceber bem o lugar central que está reservado aos direitos humanos, no concerto entre as diversas formas de ação social (entendida, no âmbito da perspectiva teórica mencionada, como uma ocorrência no mundo que ganha significação diferenciada conforme o sistema em que se apresente). Nos termos técnicos da referida teoria, que concebe a sociedade como um sistema global de comunicação abrangendo um conjunto de sistemas parciais - sendo o Direito um deles, assim como a economia, a política, a ciência, a religião etc. -, os direitos humanos podem ser entendidos como um meio privilegiado de estabelecer o necessário acoplamento dito estrutural (por se dar entrelaçando o que é central de um sistema, para defini-lo, com o que é periférico em outro), entre os diversos sistemas sociais, de tal forma que eles, por serem autônomos, não se de-

sarticulem ao ponto de se tornarem sem razão de ser, em se prestando antes ao extermínio e aviltamento do que à manutenção e desenvolvimento da vida humana, além de induzir o colapso do sistema social global, acometido que será por algo, em termos biológicos (e a origem da ideia de autopoiese, vale lembrar, é biológica, inspirada na noção da vida que se reproduz e mantém a partir de si), semelhantes ao câncer ou às doenças autoimunes, que acometem o próprio sistema imunológico de defesa do organismo (como o Direito o é, na sociedade, dentro desta concepção luhmanniana).

Merecem, portanto, os direitos humanos uma atenção especial no âmbito de pesquisas feitas em Direito, atualmente, pois representam a fronteira mais avançada, o horizonte mesmo, de estudos que se façam levando em conta os problemas mais candentes de uma sociedade como a que vivemos, cada vez mais complexa e mundializada, além de mundana, secularizada, em que se perdeu a crença generalizada em orientações religiosas, mas também naquelas oriundas de ideologias materialistas, como as da modernidade (donde se fala em pós-modernidade), sem que se tenha, então, fórmulas já previamente definidas para solucionar tais problemas. E, no entanto, do Direito são solicitadas respostas para esses problemas, que também não se garante que estejam bem resolvidos pelos parâmetros legais já estabelecidos, restando essa pauta dos direitos humanos, com que se pretende orientar uma resolução levando devidamente em conta a diversidade de concepções subjacentes, sobre o que seja próprio dos humanos, sempre esforçando-nos por descobrir uma unidade mínima de compreensão a respeito que nos garanta a vida e convivência com dignidade. Isso se fará tanto melhor quanto maior for a capacidade que apresentemos de apreciar os mais diversos pontos de vista a respeito do tema em discussão, com o que se atende, a um só tempo, ideais da democracia e da ciência, que têm como pressuposto o respeito a subjetividade humana e aos direitos que lhes seriam inerentes, ou seja, os direitos humanos. Eis que neles, portanto, o aspecto jurídico se apresenta indissociado de outros, de natureza epistemológica, como também política, ética, entre outros, a exigir o trato interdisciplinar, para bem pesquisá-los, com a atenção especial merecida.

Importante, finalmente, é frisar que as respostas a serem dadas virão expressas preferencialmente na forma de narrativas, sim, mas não daquele tipo que Lyotard, em seu livro seminal sobre a pós-modernidade, qualificou como grandes narrativas (*grand récits*), aquelas das teorias totalizadoras (e, por vezes, totalitárias), típicas da modernidade, dispostas a tudo explicar, definitivamente, e que entraram em declínio, pois as narrativas da teoria que imaginamos adequadas, por imaginária, são produzidas sem levantar a pretensão de serem aplicadas para além das circunstâncias que a produziram – uma “pequena narrativa” (*petit récits*), portanto, nos termos valorizados pelo “giro narrativo” (*narrative turn*), tão bem representado pelo trabalho de Jerome Brunner⁴, ou “narrativa menor”, para ecoar

⁴ V., para uma excelente exposição, com a vantagem suplementar de abordar a temática também no campo jurídico, do A., *La Fábrica de Historias. Derecho, literatura, vida*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

a noção de Deleuze/Guattari de “literatura menor”⁵. Esta é a literatura sempre política e necessariamente revolucionária daqueles que estão à margem, “desterritorializados”, a ponto de empregarem para fazer literatura a linguagem do colonizador, dos que exercem o domínio político e linguístico no território em que habita o povo dominado – lembremos aqui que, em sua origem romana, o *territorium* é o local onde se demarca o *dominium* pelo exercício do terror. E não seria esta a situação em que nos encontramos todos, na sociedade mundial em vivemos?

Tendo em mente as célebres reflexões de Derrida sobre a hospitalidade, nota-se que é apenas se abrindo ao outro, com a ameaça da autodestruição, que o organismo tem a chance de receber o outro e se tornar outrem, de modo a permanecer o mesmo, i.e., vivo. Isto explica a solução que ele propõe sob o nome de hospitalidade, a qualidade hóspede, que é “gramatologicamente” ao mesmo tempo similar e antitético a refém e hostilidade, uma circunstância também referida por Lyotard em seus escritos políticos, quando ele apresenta uma hospedagem secreta como aquela “para a qual cada singularidade é refém”. Isto se deve à problemática analogia na sua origem comum: *hostis*. A hospitalidade carrega dentro de si o perigo da hostilidade, mas igualmente toda hostilidade retém uma chance de hospitalidade. Se a hospitalidade carrega internamente sua própria contradição, a hostilidade, ela não é capaz de se proteger de si mesma e é atingida por uma propensão autoimune à autodestruição.

Somos aqui confrontados com a verdade exposta por Walter Benjamim no ensaio de 1922, *Kritik der Gewalt*, onde *Kritik* significa tanto crítica como fundamentação, quanto *Gewalt* significa tanto a violência quanto o poder oficial do Estado. Lá, ele argumenta, assim como Nietzsche antes dele em seu polêmico tratado “Sobre a genealogia da moral” (Segunda dissertação, secção 17), que a lei não pode se estabelecer sem um ato original de violência, assim como não pode ser mantida e preservar a ordem social sem uma violência contínua. A intenção da lei é proteger os cidadãos da violência, mas sua estrutura inerente implica que sua autoridade seja tanto fundada pela quanto mantida com a violência. A violência seria como um câncer ou uma doença autoimune, como a AIDS, secretamente implicada no próprio conceito de Direito. E em se adotando a tese ainda mais radical de René Girard⁶, a violência, tal como se apresenta entre os humanos, de maneira gratuita, é mimética, causada pelo terror que acomete um ser que se desvia do sentido estabelecido por uma ordem natural para buscar um apaziguamento, segurança e certeza na unanimidade de todos contra uma vítima que excluída, separada, depois de massacrada, torna-se sacra, sagrada, fundando o interdito, ritos e mitos.

5 Em *KAFKA. Por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Para uma extensão desse conceito de “literatura menor”, para com ele abranger e explicar a teologia, cf. WINQUIST, Charles E. *Desiring theology*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1995.

6 Cf., v.g., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: revelação destruidora do mecanismo vitimário*, Martha Gambini (trad.) São Paulo: Paz e Terra, 2008.

Nos termos de Luhmann, a distinção original entre lei e violência resulta na negação, mas se o negado não é cancelado, ela se mostra uma denegação, mantendo o que não é indicado como atualizável para a próxima seleção, sendo o operador da potencialização na seleção mesma dos sistemas sociais. Como resultado, fica claro que a relação da violência com a lei é autoimune. A lei não pode se definir em oposição à violência porque é inteiramente dependente dela. A fundação do Direito e do Estado são exibidas nesta reversão autoimune. O entendimento mais próprio do que seja para Luhmann a denegação é aquilo que abre à coarctação da atualidade e possibilidade, assim como aquela do Direito e da violência: direito atual é violência potencial, afastada com ela pelo Direito.

Carl Schmitt iria então num tom hobbesiano advogar, em um livro célebre, *Teologia Política*, bastante elogiado por Benjamin, que proteger e preservar a lei requer soberania, a qual preserva o privilégio de quebrá-la (supostamente) se necessário. Se nós lembrarmos que a etimologia da palavra imunidade vem do latim *immunis*, que literalmente significa isento, então para imunizar adequadamente a lei não deve haver barreiras, limites, isenções, as quais a lei não pode, por definição, ultrapassar. Assim, a violência é o parasita da lei, quer dizer, se a comunicação pode ser vista como o esforço mútuo de exclusão do terceiro indesejado, existe um ruído ou paradoxo que deve ser ultrapassado de modo a produzir significado, como Luhmann colocou em sua *opus magnum*, de 1997, *A Sociedade da Sociedade*, citando “A lógica dos sentidos”, de Deleuze, e se este é o parasita, então é lícito vê-lo, na esteira de Michel Serres (em *Le Parasite*), como o operador que reabre a comunicação pela interrupção na contra-corrente dos fluxos de informações, descarregando-as na correnteza de uma maneira distorcida e menos definida.

Tornar-se imune a este parasita mostra-se letal para os sistemas sociais, uma vez que são definidos por Luhmann precisamente como sistemas comunicacionais. A morte do parasita possibilita uma espécie de segunda morte depois da ressurreição de Deus e do homem, desde que em sua fala polêmica, proferida na conferência em Frankfurt para discutir a herança crítica da Escola local (“Eu vejo algo que vocês não veem”), Luhmann nomina o parasita de Serres para substituto do sujeito da observação do observador. Como nós podemos concluir, com Alan Badiou (em *Logiques des mondes*, de 2006, continuando *O Ser e o Acontecimento*)⁷, o homem, com seu acesso a ideias como as de justiça e verdade, é o parasita da eternidade que foi inoculada nos animais mortais que vivem no humano, e este é um ato antropogênico de autocriação do homem sobre o suporte material do animal *homo sapiens*, como sugerido por Kojève em seu livro sobre fenomenologia do direito (v. o § 34). Deve ser nesse sentido que Kojève escreveu que o “homem é uma doença fatal do animal”. Assim, na sua leitura de Hegel, ele claramente sugere que a autoconsciência é uma espécie de desordem ou doença.

7 E também A. Kojève, como E. Pluth convincentemente demonstrou, em “Alain Badiou, Kojève, and the Return of the Human Exception”, in: *Filozofski vestnik*, vol. XXX, n. 2, 2009.

E, na verdade, o sistema legal e sua contraparte mais próxima, a política, estão longe de ficarem fortes na “sociedade da sociedade”, como Luhmann acaba se referindo à presente sociedade mundial. Nós encontramos aqui tanto os limites quanto o potencial crítico da ideia de Direito como um sistema social autopoietico na contemporânea sociedade mundial: a divisão ambígua que separa a ameaça política da promessa política quando todo poder executivo usa da exceção para definir sua autoridade, excedendo e ultrapassando o direito que assim se torna fraco enquanto meio que falha incrivelmente em alcançar seus fins e atualizar sua potência, na medida em que, literalmente, se torna sem significado – e significar, para Luhmann, lembremos, é a unidade da distinção atualidade/potencialidade, como ele elegantemente definiu em simpósio ocorrido em Montpellier, França, em 9 a 11 de maio de 1984 (ou, *expressis verbis*: “Significado é o elo entre o atual e o possível: não é um ou outro”).

Não é de admirar que os eventos do 11 de Setembro, no início desta década que agora chega ao fim, ilustrem tão bem as contribuições precedentes de Giorgio Agamben à filosofia política, seguindo os passos de Foucault, Hannah Arendt e, acima de tudo, o mencionado entrelaçamento das ideias nos trabalhos de Carl Schmitt e Benjamin sobre a prioridade da exceção sobre a normalidade. Esperemos que as predições deste último, em sua décima primeira tese sobre a filosofia da história, seja plenamente alcançada e então nós veremos como “o ‘estado de emergência’ no qual nós vivemos não é a exceção, mas a regra (sendo nossa tarefa) fazer surgir um real estado de emergência, e isto melhorará nossa posição na luta contra o Fascismo”. Infelizmente, o que é mais visível agora é a generalização desta última ideia, de partidarismo, a qual borra a linha que divide inimigo/amigo, dominante/submisso, lícito/ilícito, e assim o inimigo pode ser qualquer um.

A desconstrução do Estado, feita por Derrida à luz da crítica de Benjamin (cf. seu *Força do Direito*) provê a crítica necessária às muletas do Estado enquanto segurança contra a violência. Não tivéssemos nós atingido o ponto onde todos são, *de facto*, um inimigo de Estado, ao menos à luz daquelas regras da Diretiva Presidencial de Segurança Nacional dos Estados Unidos – é de se destacar a coincidência do acróstico, em inglês, com a sigla do Partido Nazista, nos termos originais, ou seja, NSDAP. Não somos agora todos policiados? Desde que podemos ser atacados por inimigos internos, todos são potencial e eminentemente um inimigo atual. Schmitt assevera que isto é propriamente uma despolitização, enquanto para ele a essência da política reside na distinção dos amigos e dos inimigos. Ao contrário, para Derrida, na política partidária, o inimigo interno é realmente nossa corrente saturação na superpolitização. O conflito partidário é a real essência do sintoma da autoimunidade de uma guerra civil mundial em andamento.

Derrida, na verdade, quer, reconhece e postula a despolitização⁸, especialmente nesta

⁸ Estaríamos aqui diante de outro nome para a desconstrução como é para a pós-modernidade de Lyotard, ou um sinal do abandono democrático, tal como sugerido por S. Žižek (“O Marionete e o Anão. O Cristianismo entre

época de superpolítica. Ademais, ele patrocina um novo conceito de política, um conceito a-político de política; em suma, ele demanda um novo conceito de democracia. Esta é, com certeza, a “democracia por vir”, dentro de uma “política por vir”, através de uma “amizade por vir”. É possível? A resposta de Derrida: talvez. Na sua conhecida fórmula, somente é possível enquanto impossível. Esta impossibilidade é a condição mesma da possibilidade. Luhmann não negaria esta com-possibilidade no mundo humano, que ele concebe sob condições de dupla contingência. Do meu ponto de vista, poderíamos dizer com Leibniz e Kant que, se é necessário, deve ser (feito) possível.

Por ora, nós só podemos afirmar que a Política não é mais apta a manter pela imposição de uma ordem legal a irreduzível oposição entre o que é interno e o que é externo a ela enquanto sistema, o qual, sob tais condições, tende a se “dediferenciar”, desintegrando no ambiente. O aumento do desrespeito aos direitos humanos nos estados de direito tradicionais é muito sintomático. E eles são negados sem qualquer compensação tangível, nem mesmo uma ilusão da (segurança do) contato com o ambiente. Poderá a sociedade mundial resistir a tal colapso de ambos os sistemas, legal e político, um no outro? E se for, poderá um dia se tornar um lugar melhor para se viver ou ainda pior do que já é? Estamos diante da dissolução dos Estados nacionais pela sua absorção num império mundial? É o “*katechon* de Schmitt”, o mais poderoso inimigo, o adversário *par excellence*, o Anticristo, retendo a paz perpétua do Estado universal impossível de surgir enquanto perdure o império que executou o salvador? O aumento da violência ultrapassará o Estado, o direito e a moral humana que ela mesma forjou (nos termos de Nietzsche)? E novamente, pode tal desenvolvimento fazer surgir o ultrapassamento da espécie humana ou o retorno ao desumano? Então, temos que enfrentar uma mudança não somente dentro do paradigma, mas na forma mesma que se estabilizam os estado-de-coisas e imputamos significado aos eventos, após sua explosão fragmentária, que resulta na perda do único e o mesmo mundo ao qual devotamos o que Husserl chamou, na seção 104 das suas *Ideias*, a “crença primária” (*Urglaube*) ou “protodoxa” (*Urdoxa*) em sua tentativa de expressar “o pano de fundo intencional de todas as modalidades de crença”. Compreende-se então o alerta dado por Luhmann a todos aqueles que pensam o universal como os “Frankfurtianos” ainda fazem, ao dizer a eles algo que eles não veem, ou seja, que eles não percebem, na medida em que assumem “que vivem em um e mesmo mundo e que isto é uma questão de se referir coerentemente a este mundo”.¹⁰

As coisas inorgânicas, por exemplo, como destaca Türcke¹¹, “não sentem a contradição,

Perversão e Subversão)?

9 Cf., v.g., Julia Hell, “*Katechon*: Carl Schmitt’s Imperial Theology and the Ruins of the Future”, in: *Germanic Review*, v. 84, n. 2, 2009.

10 Luhmann, “I See Something You Don’t See”, in: *Theories of Distinction*, O’Neil, J./Schreiber, E. (trs.), Rasch, W. (ed.), Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 187 ss.

11 Cf. *Pronto-Socorro para Adorno: Fragmentos Introdutórios à Dialética Negativa*, Mimco., Departamento de

mas fazem parte dela”. Sim, claro, não sentem por não terem sensibilidade, mas são a própria contradição, com a sua simples existência, no próprio mundo em que são sem existir, já que sua densidade ontológica faz-se positividade, contrastando com a negatividade do nada, de onde provém e para onde retorna o que existe. Já os seres orgânicos, animados, estes sentem, sim, a contradição, a que damos o nome de “dor”. E será contra o sofrimento que se mobilizará o “ser de pensamento”, o ser humano, linguageiro, constantemente atormentado, perseguido pelo saber de que pode sofrer e até morrer. E, então, internalizamos as contradições, existentes na realidade e, sobretudo, no contraste da realidade com seu duplo, que fabricamos para melhor enfrentá-la, a linguagem, sendo o modo como as resolvemos que fará de nós o que somos, enquanto o formos - a rigor não *somos* - no sentido em que, conforme defendemos em outro local, só Deus pode ser -, mas apenas existimos - enquanto Deus, porque é o ser, não existe -, ocasionalmente. Facilmente se percebe que a ética, ou seja, o saber sobre o que devemos fazer, do qual depende toda filosofia jurídica que não se reduza à esterilidade do formalismo positivista - negando-se, portanto, como filosofia para se tornar, na melhor das hipóteses, uma teoria do Direito -, por seu turno, depende fundamentalmente de respostas a outras questões, quer sejam de natureza metafísica, sobre o que é o ser, quer sejam de natureza teológica, ou melhor, religiosa, sobre o que podemos esperar do desfecho da vida. Dito de outra forma, e sinteticamente: a definição do modo como devemos nos comportar nessa vida depende da concepção que temos de seus limites - da morte, portanto.

Os pressupostos de que necessitamos para desenvolver as ideias aqui esboçadas, de um modo geral e também sobre aspectos particulares - como, por exemplo, aqueles referentes ao Direito -, deve possibilitar um entendimento de como nos situarmos em face de nossa finitude, individual e coletiva, abrindo um horizonte de compreensão e superação de certos modos de relacionamento com tal questão que incita a ações e reações violentas. O melhor modo de enfrentar tais questões, transcendentais, é mobilizando os resultados obtidos em campo aqui qualificado de poético, onde encontramos as diversas formas de lidar com a imaginação, desde aquelas mais antigas, como a mitologia e as religiões, até outras, mais recentes, como a psicanálise, passando pelas diversas artes, a teologia e a própria filosofia, sem esquecer o Direito, enquanto forma de responder aos reclamos de convivência entre os humanos, que dispõe de um vasto repertório de soluções, necessitando, porém, de um melhor desenvolvimento, para assim recuperar seu poder de estabelecer a imprescindível vinculação intersubjetiva, em termos (neo)jushumanistas.