

Quem é o sujeito dos Direitos do Homem?¹⁶²

Who Is the Subject of the Rights of Man?

Jacques Rancière

Tradução de Jonathan Marcel Scholz

Doutorando do departamento de história da UFU

Revisão e Adaptação de André Fabiano Voigt

Professor do departamento de história da UFU

O filósofo Jacques Rancière dispensaria maiores apresentações. É um dos intelectuais mais reconhecidos internacionalmente nos últimos anos. Com uma produção extensa e ainda em curso, Rancière tem seus livros, artigos e entrevistas traduzidos para vários idiomas e lido em vários lugares do mundo.

Nascido em Alger (Argélia), em 10 de junho de 1940, obteve sua formação na *École normale supérieure de Paris*, onde teve sua carreira acadêmica inicial ligada aos estudos de Louis Althusser – com o qual cindiu intelectualmente em 1974, após criticar aspectos fundamentais de seu pensamento em seu livro

¹⁶² N. do T.: Artigo publicado pelo autor originalmente na revista *The South Atlantic Quarterly*, Durham, NC [EUA], vol. 103, n. 2/3, Duke University Press, p. 297-310, Spring/Summer 2004. Doi: <<https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-297>>. Acesso em: 27 set. 2018.

La leçon d'Althusser [A lição de Althusser]. Após tal cisão, inicia seu trabalho em relação aos arquivos operários, depositados em bibliotecas francesas, bem como demonstra seu interesse pelos icarianos, liderados por Étienne Cabet (1788-1856), e suas iniciativas nos Estados Unidos da América em fundar comunidades. Com essa pesquisa, surgiu seu trabalho *La nuit des prolétaires* [A noite dos proletários], que inaugura seus estudos acerca da relação entre a partilha dos discursos e a partilha social das ocupações. Durante as décadas seguintes, realizou estudos sobre política, educação, literatura, estética, história e cinema, refletindo em diversas publicações, como, por exemplo, *La Mésestante* [O desentendimento], *Le Maître Ignorant* [O mestre ignorante], *Les noms de l'histoire* [Os nomes da história], *La fable cinématographique* [A fábula cinematográfica], *Aisthesis: scènes du régime esthétique de l'art* [Aisthesis: cenas do regime estético da arte], entre vários outros.

Foi professor de Estética na Universidade de Paris VIII (Saint-Denis), onde se aposentou e é, atualmente, professor honorário.

O texto em questão, publicado pelo autor originalmente na revista *The South Atlantic Quarterly*, no ano de 2004, reflete um de seus principais interesses acerca do debate acadêmico a respeito da política contemporânea e dos problemas em torno do termo “Direitos Humanos”. Até que ponto o debate atual sobre o tema não está deixando de lado alguns elementos fundamentais do que chama de “subjetivação política”, que não coincide, necessariamente, com a estrutura do Estado de Direito e tampouco com as iniciativas “humanitárias” da atualidade?

Sem mais, vamos ao texto.

* * *

Como nós sabemos, a questão levantada pelo meu título assumiu um novo poder de persuasão durante os últimos dez anos do século XX. Os Direitos do Homem ou os Direitos Humanos acabaram de ser rejuvenescidos nos anos 70 e 80 pelos movimentos dissidentes da União Soviética e do Leste Europeu – um rejuvenescimento que era tanto mais significativo quanto

o “formalismo” daqueles direitos tinha sido um dos primeiros alvos do jovem Marx, de modo que o colapso do Império soviético pudesse aparecer como sua vingança. Após esse colapso, eles deveriam aparecer como a prerrogativa de um irresistível movimento que conduz a um pacífico mundo “pós-histórico”, onde a democracia global iria ao encontro do mercado global de economia liberal.

Como é bem sabido, as coisas não foram exatamente assim. Na sequência dos anos, o novo panorama da humanidade, libertada da utopia totalitária, passou ao estágio das novas explosões de conflitos e massacres étnicos, fundamentalismos religiosos, ou movimentos raciais e xenófobos. O território da “pós-histórica” e pacífica humanidade provou ser o território de novas figuras do Inumano. E os Direitos do Homem acabaram sendo os direitos dos sem direitos, das populações expulsas de suas casas e países e ameaçadas pelos massacres étnicos. Eles apareceram mais e mais como os direitos das vítimas, os direitos daqueles que não conseguiram legitimar quaisquer direitos ou mesmo qualquer reivindicação em seu nome, de modo que, eventualmente, seus direitos tiveram que ser mantidos pelas outras pessoas, à custa de destruir o edifício do Direito Internacional, em nome de um novo direito à “interferência humanitária” – que, em última instância, se resumia ao direito de invasão.

Uma nova suspeita surgiu: quais as mentiras por trás dessa estranha substituição do homem para a humanidade e da humanidade para o humanitarismo? O atual sujeito destes Direitos do Homem veio a ser os Direitos Humanos. Não há uma tendência na afirmação destes direitos? Era obviamente impossível reviver a crítica marxista. Mas outra forma da suspeita poderia ser revivida: a suspeita de que o “homem” dos Direitos do Homem era uma mera abstração porque apenas os direitos reais eram os direitos dos cidadãos, os direitos vinculados à comunidade nacional como tal.

Essa afirmação polêmica foi feita pela primeira vez por Edmund Burke, contra a Revolução Francesa (BURKE, 1987). E foi revista, de modo significativo, por Hannah Arendt. A obra *As*

Origens do Totalitarismo incluiu um capítulo dedicado para as “perplexidades dos Direitos do Homem”. Neste capítulo, Arendt equacionou a “abstração” dos “Direitos dos Homens” com a situação concreta daquelas populações de refugiados que se espalharam pela Europa depois da Primeira Guerra Mundial. Estas populações foram privadas de seus direitos pelo simples fato de que eles eram apenas “homens”, que não tinham comunidade nacional para garantir aqueles direitos. Arendt encontrou o “corpo” [do homem dos direitos humanos] ajustando a abstração dos direitos e estabelecendo o paradoxo da seguinte forma: os Direitos do Homem são os direitos daqueles que são apenas seres humanos, que não tem mais propriedade do que a propriedade de ser humano. Dito de outra forma, eles têm os direitos daqueles que não tem direitos, o mero escárnio do direito (ARENDDT, 1951, p. 297-98).

A própria equação foi possível graças a visão de Arendt a respeito da esfera política como uma esfera específica, separada do domínio da necessidade. Vida abstrata significava “vida destituída”. Significava “vida privada”, uma vida presa na “idiotice”¹⁶³, em oposição à vida da ação pública, da fala e da presença. Essa crítica dos direitos “abstratos” atualmente era uma crítica da democracia. Baseou-se no pressuposto de que a democracia moderna havia sido desperdiçada desde o início pela “piedade” dos revolucionários pelos pobres, através da confusão de duas liberdades: liberdade política, oposta à dominação, e liberdade social, oposta à necessidade. Em sua visão, os Direitos do Homem não foram uma fantasia ideal de sonhadores revolucionários, como Burke havia atribuído. Eles eram os direitos paradoxais do indivíduo privado, pobre e despolitizado.

Tal análise, articulada há mais de cinquenta anos, parece feita sob medida, cinquenta anos depois, para adaptar as novas “perplexidades” dos Direitos do Homem na era “humanitária”. Agora devemos prestar muita atenção para o que permite a adaptação da análise arendtiana. É a conceitualização de

¹⁶³ **N. do T.:** Do grego *id* (próprio), *idios* (privado, pessoal) e *idiotes* (pessoa fechada dentro de si mesma), o idiota é, etimologicamente, aquele que não se importa com questões públicas e coletivas, com os debates da ágora.

Hannah Arendt para um certo estado de exceção. Em uma passagem impressionante do capítulo sobre as perplexidades dos Direitos do Homem, ela escreve o seguinte sobre os sem-direitos: “Sua condição não é de que eles não sejam iguais perante a lei, mas que não existe lei para eles; não que sejam oprimidos, mas que ninguém quer oprimi-los” (ARENDR, 1951, p. 293).

Há algo extraordinário na afirmação “ninguém quer oprimi-los” e em seu tom claramente desdenhoso. É como se aquelas pessoas fossem culpadas de não serem aptas à opressão, nem mesmo fossem dignas de serem oprimidas. Eu penso que nós devemos estar atentos ao que está em jogo nesta afirmação, de uma situação e status que estaria “além da opressão”, além de qualquer relação nos termos de conflito e repressão, ou lei e violência. De fato, havia pessoas que queriam oprimi-las e leis para fazer isso. A conceitualização de “um estado além da opressão” é muito mais a consequência da rígida oposição arendtiana entre a esfera política e a esfera da vida privada – que ela chama no mesmo capítulo “o escuro pano de fundo das diferenças” (ARENDR, 1951, p. 297). Isto está de acordo com a sua posição arqui-política. Mas, paradoxalmente, essa posição forneceu um quadro de descrição e uma linha de argumentação que mais tarde seria muito eficaz para provar a despolitização das questões de poder e repressão e colocá-los numa esfera de excepcionalidade que não é mais política, em uma esfera antropológica de sacralidade, situada além do alcance do dissenso político.

Essa reviravolta de uma afirmação arqui-política dentro de uma abordagem de despolitização é, em minha visão, uma das características mais significativas do pensamento que foram trazidas à tona na discussão contemporânea dos Direitos do Homem, o Inumano, e os crimes contra a humanidade. A reviravolta é mais claramente ilustrada pela teorização de biopolítica de Giorgio Agamben, notavelmente em *Homo Sacer* (AGAMBEN, 1998). Agamben transformou a equação arendtiana – ou paradoxo – através de uma série de substituições que se equipara, em primeiro lugar, com a teoria do biopoder de Foucault, e, em segundo lugar, com a teoria do estado de exceção de Carl Schmitt.

Numa primeira fase, seu argumento depende da oposição arendtiana das duas vidas, uma oposição implicada sobre a distinção entre duas palavras gregas: *zoe*, que significa “vida fisiológica nua”, e *bios*, que significa “forma da vida”, e, notavelmente, a *biospolitikos*: “a vida das grandes ações e palavras nobres”. Em sua visão, os Direitos do Homem e a democracia moderna se assentam sobre a confusão daquelas duas vidas – que ultimamente significam a redução da *bios* à pura *zoe*. Agamben igualou sua crítica com a polêmica de Foucault sobre a “liberação sexual”. Em *Vontade de Saber Em defesa da sociedade*, Foucault argumentou que a assim chamada liberação sexual e o discurso aberto sobre sexo são, de fato, efeitos de uma máquina poderosa que estimula as pessoas a falarem sobre sexo. Eles são efeitos de uma nova forma de poder que já não é o antigo poder soberano de vida e morte sobre os sujeitos, mas um positivo poder de controle sobre a vida biológica. De acordo com Foucault, mesmo a limpeza étnica e o Holocausto são partes de um “positivo” programa biopolítico mais do que a restauração do direito soberano de matar (FOUCAULT, 1978, 2003).

Através da conceitualização biopolítica, que, em Arendt, era um defeito da democracia moderna, se tornou em Agamben positividade de uma forma de poder. Tornou-se a cumplidade da democracia, vista como a preocupação da massa individualística com a vida individual, com tecnologias de poder mantendo influência sobre a vida biológica como tal.

Deste ponto em diante, Agamben leva as coisas um passo à frente. Enquanto Foucault opôs o biopoder moderno à velha soberania, Agamben os combinou à equação foucaultiana de “controle sobre a vida” e com o estado de exceção de Carl Schmitt (SCHMITT, 1922). Schmitt postulou o estado de exceção como o princípio da política autoritária. O poder soberano é o poder que decide sobre o estado de exceção no qual a legalidade normal é suspensa. Isso significa, em última análise, que a lei depende de um poder de decisão que está propriamente fora da lei. Agamben identifica o estado de exceção com o poder de decisão sobre a vida. O que está correlacionado com a excepcionalidade do poder

soberano é a *exceção da vida*. É a vida como vida nua ou pura, que, de acordo com Agamben, significa vida capturada em uma zona de indiscernibilidade, de indistinção entre *zoe* e *bios*, entre vida natural e humana.

Desse modo, não há mais oposição entre poder soberano e biopolítica. O poder soberano é o mesmo que o biopoder. Nem há oposição entre o poder absoluto do Estado e os Direitos do Homem. Os Direitos do Homem fazem a vida natural aparecer como fonte e portadora de direitos. Eles fazem o nascimento aparecer como o princípio da soberania. A equação ainda teria sido escondida naquele momento pela identificação do nascimento – ou *natividade* – com *nacionalidade*, ou seja, com a figura do cidadão. O fluxo de refugiados no século XX teria dividido esta identidade e elaborado a nudez da vida simples, despido o véu da nacionalidade, surgido como o segredo dos Direitos do Homem. Os programas de limpeza étnica e extermínio apareceriam como uma tentativa radical de tirar todas as consequências dessa divisão. Isso significa que o segredo da democracia – o segredo do poder moderno – já pode aparecer em primeiro plano. Agora, o poder do estado têm concretamente ocupar-se da vida nua. A vida nua não é mais a vida do sujeito que se deveria reprimir. Nem a vida do inimigo que se deveria matar. É, diz Agamben, a vida “sagrada” – a vida tomada dentro do estado de exceção, uma vida “além da opressão” (AGAMBEN, 1998). É a vida entre a vida e a morte que pode se identificada com a vida do homem condenado ou a vida da pessoa em estado de coma.

Na sua análise do Holocausto, Agamben enfatiza a continuidade entre duas coisas: a experimentação científica sobre a “viva indigna de ser vivida”, isto é, em anormalidade, deficientes mentais, ou condenados, e o extermínio planejado de judeus, postulado como uma população experimentalmente reduzida à condição de vida nua (AGAMBEN, 1998). Portanto, as leis nazistas, suspendendo os artigos constitucionais que garantem liberdade de associação e expressão podem ser tomadas como a manifestação plena do estado de exceção, que é o segredo escondido do poder moderno. Correspondentemente, o Holocausto

aparece como a verdade escondida dos Direitos do Homem – isto é, o status da nudez, vida indiferenciada, que é o correlato do biopoder. O campo pode ser aplicado como o “nomos” da modernidade e subsumir com a mesma noção o campo de refugiados, as zonas onde migrantes ilegais são parados pelas autoridades nacionais, ou os campos de extermínio nazistas.

De tal maneira, a correlação do poder soberano e da vida nua toma lugar onde os conflitos políticos podem ser localizados. O campo é o lugar da “absoluta impossibilidade de decisão entre fato e lei, regra e aplicação, exceção e regra” (AGAMBEN, 1998). Nesse lugar, o executor e a vítima, o corpo alemão e o corpo judeu, aparecem como as duas partes do mesmo corpo “biopolítico”. Qualquer tipo de clamor por direitos ou qualquer luta que impõe direitos é, portanto, presa, desde o início, na mera polaridade da vida nua e do estado de exceção. Tal polaridade aparece como uma espécie de destino ontológico: cada um de nós estaria na situação de refugiado em um campo. Qualquer diferença desenvolve-se fracamente entre a democracia e o totalitarismo, e qualquer prática política já se revela envolvida na armadilha biopolítica.

A visão agambeniana do campo como o “nomos da modernidade” pode parecer muito distante da visão de ação política de Hannah Arendt. Todavia, eu assumiria que a suspensão radical da política na exceção da vida nua é a última consequência da posição arqui-política arendtiana, da tentativa de preservar o político da contaminação da vida privada, social e apolítica. Esta tentativa despopula o palco político ao remover seus atores, sempre ambíguos. Como resultado, a exceção política é finalmente incorporada ao poder estatal, diante da vida nua – uma oposição que o próximo passo em frente se transforma em complementaridade. A vontade de preservar o domínio da política pura, em última análise, faz desaparecer a relação pura do poder estatal e da vida individual. A política, assim, é equiparada ao poder, um poder que é cada vez mais assumido como um destino histórico-ontológico irresistível, do qual apenas um Deus provavelmente nos salvará.

Se quisermos sair desta armadilha ontológica, nós temos que redefinir a questão dos Direitos do Homem – mais precisamente a questão de seu sujeito – que também é o sujeito da política. Isso significa definir a questão de que a política está em uma base diferente. Para fazer isso, vejamos mais de perto o argumento arendtiano sobre os Direitos do Homem e do Cidadão, um argumento que Agamben basicamente endossa. Ela faz deles um dilema, que pode ser posto da seguinte forma: ou os direitos do cidadão são os direitos do homem – mas os direitos do homem são os direitos da pessoa despolitizada; eles são os direitos daqueles que não têm direitos, o que equivale a nada – ou, os direitos do homem são os direitos do cidadão, os direitos ligados ao fato de ser cidadão de tal ou qual Estado constitucional. Isso significa que eles são os direitos daqueles que têm direitos, o que equivale a uma tautologia (ARENDDT, 1951, p. 294).

Ou os direitos daqueles que não têm direitos ou os direitos daqueles que têm direitos. Ou um vazio ou uma tautologia, e, em ambos os casos, um truque enganoso, tal é o bloqueio que ela constrói. Isso funciona apenas ao custo de evitar o terceiro pressuposto que escaparia ao dilema. Existe, de fato, uma terceira hipótese, que eu colocaria da seguinte forma: os Direitos do Homem são os direitos daqueles que não têm os direitos que têm e têm os direitos que eles não têm.

Deixe-nos tentar dar sentido à frase – ou desenvolver a equação. É claro que a equação não pode ser resolvida pela identificação de um único x . Os Direitos do Homem não são os direitos do único sujeito que pode ser, uma vez, a fonte e o portador dos direitos e só usaria os direitos que ela ou ele possui. Se esse fosse o caso, de fato, seria fácil provar, como Arendt faz, que tal sujeito não existe. Mas a relação do sujeito para com seus direitos é um pouco mais complicada e enredada. É promulgada através de uma dupla negação. O sujeito de direitos é o sujeito, ou, mais precisamente o processo de subjetivação, que preenche o intervalo entre duas formas de existência desses direitos.

Duas formas de existência. Primeiro, eles são direitos escritos. São inscrições da comunidade enquanto livre e igual.

Como tal, eles não são apenas os predicados de um ser inexistente. Mesmo que situações reais de falta de direito possam dar-lhes a mentira, eles não são apenas uma ideia abstrata, situados longe do que se deu na situação. Eles são também parte de uma configuração de acontecimentos. O que é dado não é apenas uma situação de desigualdade. É também uma situação de inscrição, uma forma de visibilidade da igualdade.

Segundo, os Direitos do Homem são os direitos daqueles que fazem algo dessa inscrição, que decidem não apenas “usar” seus direitos, mas também construir tal e qual caso para verificar o poder da inscrição. Não é apenas uma questão de verificar se a realidade confirma ou nega os direitos. O ponto é sobre o que a *confirmação* ou a *negação* significa. *Homem* e *cidadão* não designam coleções de indivíduos. Homem e cidadão são sujeitos políticos. Sujeitos políticos não são coletividades definidas. São nomes que excedem, nomes que estabelecem uma questão ou uma disputa (*litígio*) sobre quem está incluído na sua contagem. Correspondentemente, *liberdade* e *igualdade* não são atributos que dizem respeito a sujeitos definidos. Atributos políticos são apenas atributos abertos: eles abrem uma disputa sobre o que eles exatamente envolvem e a quem dizem respeito, em quais casos.

A Declaração dos Direitos do Homem afirma que todos os homens nascem livres e iguais. Agora surge a questão: Qual é o âmbito de implementação destes atributos? Se você responder, como Arendt, que é o âmbito da cidadania, a esfera da vida política, separada da esfera da vida privada, você resolve o problema antecipadamente. O ponto é, precisamente, onde você desenha a linha que separa uma vida da outra? Política é sobre aquela fronteira. É a atividade que a coloca novamente em questão. Esse ponto foi claramente construído durante a Revolução Francesa por uma mulher revolucionária, Olympe de Gouges, em sua famosa declaração de que se as mulheres estavam aptas a irem para o cadafalso, estavam aptas para participarem da assembleia.

O ponto era precisamente que as mulheres igualmente nascidas não eram igualmente cidadãs. Elas não podiam votar

nem ser eleitas. A razão para a prescrição era, como sempre, que elas não poderiam caber na pureza da vida política. Elas alegadamente pertenciam ao privado, a vida doméstica. E o bem comum da comunidade deve ser afastado das atividades, sentimentos, e interesses da vida privada. A argumentação de Olympe de Gouges mostrou precisamente que a fronteira que separa a vida nua e a vida política não poderia tão claramente desenhada. Havia pelo menos um ponto onde a “vida nua” provava ser “política”: havia mulheres condenadas à morte, como inimigas da revolução. Se elas podiam perder a sua “vida nua” por um julgamento público baseado em razões políticas, isso significa que mesmo a sua vida nua – sua vida condenada à morte – era política. Se, sob a guilhotina, elas eram, por assim dizer, tão iguais, “como homens”, elas tinham o direito de toda a igualdade, incluindo igual participação na vida política.

É claro que a dedução não pode ser confirmada – não pode mesmo nem ser *ouvida*–pelos legisladores. No entanto, poderia ser decretada no processo de um erro, na construção de um dissenso. Um dissenso não é um conflito de interesses, opiniões ou valores; é uma divisão posta dentro do “senso comum”: uma disputa sobre o que é dado, sobre o quadro dentro do qual vemos algo dado. As mulheres poderiam fazer uma dupla demonstração. Elas poderiam demonstrar que elas eram privadas dos direitos que elas tinham, graças à Declaração de Direitos. E elas poderiam demonstrar, através de sua ação pública, que elas tinham os direitos que a constituição as negava, que elas poderiam legalizar esses direitos. Então, elas poderiam agir como sujeitos dos Direitos dos Homens no sentido preciso que mencionei. Elas atuaram como sujeitos que não tinham os direitos que elas tinham e tinham os direitos que elas não tinham.

Isso é o eu que chamo um dissenso: colocando dois mundos num mesmo mundo. Um sujeito político, como eu entendo, é a capacidade para organizar tais cenas do dissenso. Parece assim que o homem não é o termo vazio oposto aos direitos reais do cidadão. Tem um conteúdo positivo que é a exclusão de qualquer diferença entre aqueles que “vivem” em tal ou qual esfera de existência, entre aqueles que são ou não são

qualificados para a vida política. A grande diferença entre homem e cidadão não é um sinal de disjunção que comprova que os direitos são vazios ou tautológicos. É a abertura de um intervalo para a subjetivação política. Nomes políticos são nomes litigiosos, nomes cuja extensão e compreensão são incertas e que abrem por esse motivo o espaço para um teste ou verificação. Sujeitos políticos criam tais casos de verificação. Eles colocam à prova o poder dos nomes políticos, sua extensão e compreensão. Eles não apenas confrontam as inscrições dos direitos sobre situações de negação; eles reuniram o mundo em que esses direitos são válidos e o mundo onde eles não estão. Eles reuniram uma relação de inclusão e uma relação de exclusão.

O nome genérico dos sujeitos que encenam esses casos de verificação é nome do *demos*, o nome do povo. Ao final do *Homo Sacer*, Agamben enfatiza o que ele nomeia de “ambiguidade constante” do povo, que é ao mesmo tempo o nome do corpo político e o nome das classes mais baixas. Ele vê nessa ambiguidade a marca da correlação entre a vida nua e a soberania (AGAMBEN, 1998). Mas o *demos* – ou o povo – não significa as classes baixas. Nem significa a vida nua. Democracia não é o poder dos pobres. É o poder daqueles que não tem qualificação para exercer o poder. No terceiro livro de *As Leis*, Platão enumera todas as qualificações que são ou reivindicam ser fontes de autoridade legítima (PLATÃO, 1970, p. 137-39). Tais são os poderes dos mestres sobre os escravos, dos antigos sobre os jovens, dos educados sobre os ignorantes, e assim por diante. Mas, no final da lista, há uma anomalia, uma “qualificação” para o poder que ele nomeia ironicamente a escolha de Deus, ou seja, por esse mero acaso: o poder obtido por sorteio, cujo nome é democracia. Democracia é o poder daqueles que não tem qualificação específica para decidir, exceto o fato de não ter qualificações. Como eu interpreto isso, o *demos* – o sujeito político como tal – deve ser identificado com a totalidade composta por aqueles que não possuem “qualificação”. Chamei-lhe a parcela dos sem-parcela¹⁶⁴ – ou a parte daqueles

¹⁶⁴ N. do T.: Deu-se preferência a traduzir a expressão em inglês “the count of the uncounted” como “parcela dos sem-parcela”, devido às traduções feitas para o português da mesma expressão em suas obras anteriores

que não fazem parte. Isso não significa a população dos pobres. Significa uma parte suplementar, uma parte vazia que separa a comunidade política da contagem das partes da população.

O argumento de Agamben está em consonância com a clássica oposição entre a ilusão da soberania e seu conteúdo real. Como um resultado, ele perde a lógica da subjetivação política. Sujeitos políticos são sujeitos excedentes. Eles inscrevem a parcela dos sem-parcela como suplemento. A política não separa um âmbito específico da vida política dos outros âmbitos. Separa toda a comunidade de si mesma. Opõe duas contagens. Você pode contar a comunidade como uma soma de partes – dos seus grupos e das qualificações que cada um deles tem. Eu chamo essa maneira de contagem *policial*. Você pode contar um suplemento para a soma, uma parte daqueles que não tem parte, que separa a comunidade de suas partes, lugares, funções e qualificações. Isto é política, que não é uma esfera, mas um processo.

Os Direitos do Homem são os direitos do *demos*, concebido como o nome genérico dos sujeitos políticos que decretam – em cenas específicas do dissenso – a qualificação paradoxal deste suplemento. Esse processo desaparece quando você atribui esses direitos a um único sujeito. Não há homem dos Direitos do Homem, mas não há necessidade de tal homem. A força desses direitos está no movimento de vaivém entre a primeira inscrição do direito e a fase dissensual, na qual ela é posta à prova. Eis porque os sujeitos da Constituição soviética poderiam fazer referência aos Direitos do Homem contra as leis que negavam a sua efetividade. É também por isso que os cidadãos dos estados hoje são governados por uma lei religiosa ou pela arbitrariedade de seus governos, e até mesmo os imigrantes clandestinos nas zonas de trânsito de nossos países ou as populações nos campos de refugiados, podem invocá-los. Estes direitos são deles quando eles podem fazer algo com eles, para construir um dissenso contra a negação dos direitos que sofrem. E há sempre pessoas entre eles que fazem isso. É somente se você pressupor que os direitos *pertencem* a sujeitos perma-

sobre o mesmo tema, como *O Desentendimento: política e filosofia*, publicado no Brasil em 1996.

nentes ou definitivos, que você deve declarar, como Arendt fez, que os únicos direitos reais são os direitos concedidos aos cidadãos de uma nação, pela sua pertença àquela nação, e garantidos pela proteção do seu Estado. Se você faz isso, certamente, você deve negar a realidade das lutas conduzidas fora do quadro estado constitucional nacional e assume que a situação da pessoa humana “meramente” privada dos direitos nacionais é a implementação da abstração desses direitos. A conclusão é, de fato, um círculo vicioso. Ela apenas reafirma a divisão entre aqueles que são dignos ou que não são dignos de fazer política, o que foi pressuposto no início.

Mas a identificação do sujeito dos Direitos do Homem com o sujeito privado de quaisquer direitos não é apenas o círculo vicioso de uma teoria; é também o resultado de uma efetiva reconfiguração do campo da política, de um real processo de despolitização. Esse processo é o que se conhece pelo nome de *consenso*. *Consenso* significa muito mais que a ideia e prática razoável de resolução de conflitos políticos por formas de negociação e acordo, e atribuição a cada partido a melhor parte compatível com os interesses dos outros partidos. Significa a tentativa de se livrar da política, expulsando os sujeitos excedentes, substituindo-os por parceiros reais, grupos sociais, grupos identitários, e assim por diante. Correspondentemente, os conflitos são transformados em problemas que precisam ser resolvidos por especialistas e por um ajuste negociado de interesses. *Consenso* significa fechar os espaços do *dissenso* pela conexão dos intervalos e conserto das possíveis lacunas entre aparência e realidade ou lei e fato.

Desta forma, os direitos “abstratos” e litigiosos do homem e do cidadão são timidamente transformados em direitos reais, pertencentes a grupos reais, ligados à sua identidade e ao reconhecimento de seu lugar na população global. Portanto, o dissenso político em relação a participação no comum da comunidade é resumido a uma distribuição, dentro da qual cada parte do corpo social obteria a melhor parte que pudesse obter. Nessa lógica, as leis e direitos positivos devem se apegar, cada vez mais, à diversidade dos grupos sociais e à velocidade das

mudanças na vida social e nos modos individuais de ser. O objetivo da prática consensual é a identidade do direito e do fato. A lei tem que se tornar idêntica à vida natural da sociedade. Para colocá-lo em outros termos, o *consenso* é a redução da democracia ao modo de vida de uma sociedade, ao seu *ethos*—significando por essa palavra tanto a morada de um grupo quanto o seu estilo de vida.

Como uma consequência, o espaço político, que foi moldado na mesma lacuna entre a literalidade abstrata dos direitos e a polêmica sobre sua verificação, acaba por diminuir mais a cada dia. Em última análise, esses direitos parecem realmente vazios. Eles parecem não ter uso. E quando eles são inúteis, você faz o mesmo que as pessoas caridosas fazem com suas roupas velhas. Você as dá aos pobres. Esses direitos que aparentam ser inúteis em seu lugar são enviados para o exterior, juntamente com remédios e roupas, para as pessoas privadas de remédios, roupas e direitos. É assim, como resultado desse processo, que os Direitos do Homem se tornam os direitos daqueles que não tem direitos, os direitos dos seres humanos nus, sujeitos à repressão desumana e condições desumanas de existência. Eles se tornam direitos humanitários, os direitos daqueles que não podem executá-los, as vítimas da negação absoluta do direito. Por tudo isso, eles não são nulos. Nomes políticos e lugares políticos nunca se tornam meramente nulos. O vazio é preenchido por alguém ou alguma outra coisa. Os Direitos do Homem não se tornam nulos tornando-se os direitos daqueles que não podem atualizá-los. Se eles não são verdadeiramente “seus” direitos, eles podem vir a ser os direitos dos outros.

“Os direitos do outro” é o título de um ensaio escrito por Jean-François Lyotard, originalmente um texto oferecido sob os auspícios da *Oxford Lectures on the Rights of Man*, organizado em 1993 pela Anistia Internacional (LYOTARD, 1994). O tema dos direitos dos outros deve ser entendido com uma resposta para a questão: o que significam os Direitos Humanos no contexto da situação humanitária? Faz parte de uma tentativa de repensar os direitos, primeiro repensando o *Errado [Wrong]*. A questão de repensar o *Errado* tomou cada vez mais

a palavra após o colapso do império soviético e os resultados decepcionantes do que deveria ser o último passo para a democracia universal. No contexto das novas explosões de ódio racial ou religioso, e violência, já não era possível atribuir crimes contra a humanidade a ideologias específicas. Os crimes dos finados regimes totalitários tiveram que ser repensados: eles foram vistos não como tanto os efeitos específicos de ideologias perversas e regimes fora-da-lei, mas como as manifestações de um mal [wrong]¹⁶⁵ infinito – um mal que não poderia mais ser conceitualizado dentro da oposição da democracia e antidemocracia, do estado legítimo ou do estado sem lei, mas que aparecia como um mal absoluto, um mal impensável e irremediável.

A conceitualização do Inumano¹⁶⁶ de Lyotard é um dos mais significativos exemplos dessa absolutização. Lyotard, de fato, dividiu a ideia do inumano. Em sua visão, as formas de repressão e crueldade, ou as situações angustiantes que chamamos de “desumana”, são as consequências de nossa traição do outro Inumano, que nós podemos chamar de “bom” Inumano. Esse Inumano é a Alteridade como tal. É a parte em nós que não controlamos. Pode ser nascimento e infância. Pode ser o inconsciente. Pode ser a lei. Pode ser Deus. O Inumano é a alteridade irreduzível, a parte do incontrolável do qual o ser humano é, como Lyotard diz, o refém ou o escravo. O mal absoluto começa com a tentativa de domar o indomável, negar a situação do refém, descartar nossa dependência do poder do Inumano, a fim de construir um mundo que pudéssemos dominar inteiramente (LYOTARD, 1994, p. 136).

¹⁶⁵ N.do T.: Existe, no texto do autor, uma diferença entre Wrong [o Errado], escrito com inicial maiúscula, e wrong [mal], escrito com inicial minúscula. Para manter as correlações entre ambos os conceitos – apesar das diferentes traduções da mesma palavra – foi feita essa ressalva, com o intuito de relacionar o conceito de “Errado” ao de “mal infinito”, muito comum em autores como Hannah Arendt, Lyotard e outros aqui discutidos por Rancière em sua obra acerca da política contemporânea.

¹⁶⁶ N. do T.: Como Lyotard publicou um livro que foi traduzido para o português em 1997 sob o título de *O Inumano: considerações sobre o tempo*, preferimos manter o termo, de modo a identificá-lo com o livro em que Lyotard discute o referido tema.

Tal sonho da liberdade absoluta teria sido o sonho do Iluminismo e da emancipação revolucionária. Ainda estaria trabalhando em sonhos contemporâneos de perfeita comunicação e transparência. Mas apenas o Holocausto nazista teria relevado totalmente e alcançado o núcleo do sonho: exterminando as pessoas cuja missão é testemunhar a situação de refém, obedecer à lei da Alteridade, a lei de um Deus invisível e inominável. “Crimes contra a humanidade” aparecem então como crimes *da* humanidade, os crimes resultantes da afirmação de uma liberdade humana que nega sua dependência do Indomável. Os direitos que devem ser considerados como resposta à falta de direitos “humanitários” são os direitos do Outro, são os direitos do Inumano. Por exemplo, na visão de Lyotard, o direito de falar deve ser identificado com o dever de “anunciar algo novo” (LYOTARD, 1994). Mas o “novo” que deve ser anunciado nada mais é do que o poder imemorial do Outro e nossa própria incapacidade de cumprir o dever de anunciá-lo. A obediência aos direitos do Outro varre a heterogeneidade do dissenso político em benefício de uma heterogeneidade mais radical. Como em Agamben, isso significa tornar infinito o erro, substituindo o processamento do erro político, uma espécie de destino ontológico, que permite apenas “resistência”. Agora essa resistência não é manifestação da liberdade. Pelo contrário, resistência significa fidelidade à lei da Alteridade, que exclui qualquer sonho de “emancipação humana”.

Esse é o modo filosófico de compreender os direitos do Outro. Mas há uma compreensão menos sofisticada e trivial deles: se aqueles que sofrem repressão desumana são incapazes de invocar os Direitos Humanos que são o seu último recurso, então alguém tem que herdar seus direitos para encená-los em seu lugar. Isso é o que é chamado de “direito de interferência humanitária” – um direito que algumas nações assumem para o suposto benefício das populações vitimizadas, e muitas vezes contra o conselho das próprias organizações humanitárias. O “direito de interferência humanitária” pode ser descrito como uma espécie de “retorno ao remetente”: os direitos em desuso que foram enviados para os sem direitos são enviados de volta para o remetente. Mas esse movimento de ida e volta não é uma realização

nula. Ele dá um novo uso aos direitos “em desuso” – um novo uso que alcança no cenário mundial o que o consenso alcança nas etapas nacionais: o apagamento da fronteira entre lei e fato, lei e ilegalidade. Os direitos humanos que são enviados de volta são agora os direitos da vítima *absoluta*. A vítima absoluta é a vítima de um mal absoluto. Portanto, os direitos que retornam ao remetente – que agora é o vingador – são semelhantes a um poder de justiça infinita contra o Eixo do Mal.

A expressão “justiça infinita” foi rejeitada pelo governo dos Estados Unidos alguns dias depois de ter sido apresentada como um termo inadequado. Mas eu acho que era um termo bastante apropriado. Uma justiça infinita não é apenas uma justiça que rejeita os princípios da Lei Internacional, proibindo interferências nos “assuntos internos” de outro estado; é uma justiça que apaga todas as distinções que definem o campo da justiça em geral: as distinções entre lei e fato, punição legal e retaliação privada, justiça, polícia e guerra. Todas estas distinções a um puro conflito ético entre o Bem e o Mal.

A ética está de fato em nossas agendas. Algumas pessoas veem isso como um retorno a algum espírito fundador da comunidade, sustentando leis positivas e agências políticas. Eu tenho uma visão bastante diferente deste novo reinado da ética. Significa para mim o apagamento de todas as distinções legais e o fechamento de todos os intervalos políticos do dissenso. Ambos são apagados no conflito infinito do Bem e do Mal. A tendência “ética” é, de fato, o “estado de exceção”. Mas esse estado de exceção não é a conclusão de qualquer essência do político, como é em Agamben. Em vez disso, é o resultado do apagamento do político no par de políticas consensuais e polícia humanitária. A teoria do estado de exceção, assim como a teoria dos “direitos do outro”, transforma esse resultado em um destino antropológico ou ontológico. Eles remontam a inevitável prematuração do animal humano. Eu penso que nós preferimos deixar o destino ontológico do animal humano de lado, se quisermos entender quem é o sujeito dos Direitos do Homem, e repensar a política hoje, mesmo que seja por sua própria falta.

Referências do texto original

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press, 1998. [Ed. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.]

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, 1951. [Ed. brasileira: ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.]

BURKE, Edmund. *Reflexions on the Revolution in France*, ed. J. G. A. Pocock. Indianapolis: Hackett, 1987. [Ed. brasileira: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. São Paulo: EDIPRO, 2014.]

FOUCAULT, Michel. *Society must be defended*. trad. David Macey. Nova York: Picador, 2003. [Ed. brasileira: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*, Volume 1: An Introduction [The Will to Know] trad. Robert Hurley. Nova York: Pantheon, 1978. [Ed. Brasileira: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, vol. 1: a Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988].

LYOTARD, Jean-François. "The Other's Rights", in SHUTE, S.; HURLEY, S. *On Human Rights*. Nova Iorque: Basic Books, 1994.

PLATO [Platão]. *Laws*, Middlesex: Penguin. Trad. Trevor J. Saunders, livro 3, 1970. [Ed. brasileira: PLATÃO. *As Leis*. São Paulo: EDIPRO, 2010.]

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker e Humblot, 1922. [Ed. brasileira: SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.]

Referências complementares (tradução) S

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

LYOTARD, Jean-François. *O Inumano*. Lisboa: Estampa, 1997.