



O DOM DA VIDA E A DIGNIDADE HUMANA UNIVERSAL: JUSTIFICAÇÃO FILOSÓFICA DOS DIREITOS DA ALTERIDADE¹

THE GIFT OF LIFE AND UNIVERSAL HUMAN DIGNITY: PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION OF THE RIGHTS OF ALTERITY

Livio Osvaldo Arenhart²
Amabilia Beatriz Portela Arenhart³
Noli Bernardo Hahn⁴

Resumo:

Este ensaio teórico fornece razões para reconhecer os Direitos Humanos como direitos da alteridade. Parte do princípio de que todos os nascidos da espécie humana devem ser respeitados como iguais em dignidade. Argumenta-se que o dever de respeitar todos os outros como iguais em dignidade deriva do fato de que cada um recebeu a vida e suas condições de possibilidade como dádivas da humanidade. A tese é que o dom da vida encerra uma dívida existencial-simbólica à humanidade que, por sua vez, remete ao dever moral em relação a todos os outros. Quanto à concretização dos direitos da alteridade, numa perspectiva solidarista, o texto expõe possibilidades de realização da regra do dom – como resposta adequada à dívida existencial-simbólica – em espaços públicos, com destaque para as práticas associativas, cooperativas e, no interior destas, as de mediação. A reflexão mescla, em termos de metodologia, as abordagens analítica e hermenêutica.

Palavras-chaves: Alteridade; Débito existencial-simbólico; Dignidade; Dom; Mediação.

Abstract:

This theoretical essay provides reasons for recognizing Human Rights as rights of alterity. It assumes that all those born of the human species must be respected as equal in dignity. It is argued that the duty to respect all others as equals in dignity stems from the fact that each received life and its conditions of possibility as gifts of humanity. The thesis is that the gift of life contains an existential-symbolic debt to humanity, which, in turn, refers to the moral duty in relation to all others. As for the realization of the rights of alterity, in a solidarist perspective, the text exposes possibilities for realizing the gift rule - as an adequate response to the existential-symbolic debt - in public spaces,

¹ Enviado em: 28.09.2020. Aceito em: 16.12.2020.

² Pós-Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências (UNIJUÍ, RS). Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC, RS). Graduado em Pedagogia e Filosofia. Docente titular da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Contato: livio.arenhart@uffs.edu.br

³ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências (UNIJUÍ, RS). Mestre em Ciências Sociais (UNISINOS, RS). Graduada em Psicologia e Direito. Docente da Faculdade CNEC (Santo Ângelo, RS). Contato: amabilia_a@hotmail.com

⁴ Pós-Doutor pela Faculdades EST (São Leopoldo, RS). Doutor e Mestre em Ciências da Religião (UMESP, SP). Graduado em Filosofia e Teologia. Docente no Programa de Pós-Graduação stricto sensu - Mestrado e Doutorado em Direito e da Graduação em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo-RS. Contato: nolihahn@santoangelo.uri.br

with emphasis on associative, cooperative practices and, within these, mediation practices. The reflection mixes, in terms of methodology, the analytical and hermeneutic approaches.

Keywords: Alterity; Existential-symbolic debt; Dignity; Gift; Mediation.

INTRODUÇÃO

A Declaração Universal dos Direitos Humanos amarra ao *nascimento* a igualdade de dignidade de todos os seres humanos. A dignidade humana universal é um conceito ético-jurídico que exige que reconheçamos todos os outros seres humanos, não só os próximos e semelhantes, como iguais em dignidade pelo simples fato de terem nascido como membros da espécie humana. Direitos Humanos pressupõem dignidade humana. Luis Alberto Warat⁵ nos ensinou que, se os Direitos Humanos não forem tomados como direitos *dos outros*, não são Direitos Humanos em sentido próprio. A questão a ser enfrentada neste ensaio teórico diz respeito à justificação dos Direitos Humanos do outro, de qualquer outro ser humano. A atual tendência mundialmente hegemônica de excluir do status de ser-humano as pessoas que não têm excelente desempenho de mercado pode ser tomada como estímulo à tarefa de reelaborar as formas de compreensão e de justificação da dignidade humana universal.

Essa depreciação do humano, notória nas relações econômicas, acontece também nas relações entre cidadãos e órgãos estatais. Miguel Arroyo denuncia a estratégia estatal reguladora de “privilegiar programas focados: pró-situações e pró-objetivos pontuais, em vez de políticas de Estado que mudem as causas estruturais”⁶ da segregação dos setores populares; nesta estratégia, os princípios, dentre eles, os Direitos Humanos, “esvaziam-se dos conteúdos políticos que carregavam”⁷. Não tocando nas estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais, essas “estratégias pontuais salvadoras de naufragos”⁸ (projetos pró-infância, pró-jovem, pró-inclusão, pró-multiculturalismo, escola-ativa, anti-homofobia etc.) mantêm os trabalhadores e os grupos populares “em condição de subcidadania, sub-humanidade”⁹. Detecta nesse tipo de programas e projetos uma perversa função política de produzir, mediante o apelo a princípios supostamente universais, os Outros como sujeitos a serem salvos, como inferiores, como miseráveis, em risco, vulneráveis, violentos, defasados, “na imagem de Nós formuladores de políticas” salvadoras¹⁰. Segundo ele, os movimentos sociais criticam a articulação histórica entre a construção desses princípios “universais” e a produção de setores populares como segregados, inferiores, *sub-humanos* e carentes de ajuda assistencial e de regulação pelo Estado.¹¹

Neste ensaio teórico, a justificação dos Direitos Humanos parte de respostas da filosofia moderna clássica, mas desenvolve a reflexão em torno do foco temático da dívida existencial-simbólica e da regra do dom. Pensa com especial destaque formas possíveis de *realização da regra do dom no espaço público*, isso, em articulação com a ética da alteridade. A temática desenvolvida

⁵ WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!:* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 116.

⁶ ARROYO, Miguel G. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 304.

⁷ ARROYO, 2012, p. 304.

⁸ ARROYO, 2012, p. 304.

⁹ ARROYO, 2012, p. 305-319.

¹⁰ ARROYO, 2012, p. 312-313.

¹¹ ARROYO, 2012, p. 314.

se aproxima da discussão sobre o direito fundamental da solidariedade^{12,13}, e, no âmbito do pensamento econômico, da temática do solidarismo¹⁴; mas a explicitação dessas aproximações não pertence ao escopo deste trabalho. Como se orienta por uma abordagem ecológica, de modo coerente, vale-se de contribuições do pensamento jurídico de Luis Alberto Warat.

TRÊS RESPOSTAS CLÁSSICAS À PERGUNTA SOBRE A DIGNIDADE HUMANA

Na tradição filosófico-cultural ocidental, sobressaem-se algumas elaborações sobre a dignidade humana universal, arquiconceito do discurso dos Direitos Humanos. O argumento religioso alega que os outros são, como nós, criaturas/filhos de Deus, portanto, iguais em natureza e dignidade. Perante Deus, não valho mais do que qualquer outro. Qualquer outro tem direitos por ser, como eu, criatura/filho de Deus. A ideia da filiação divina implica pensar “que a nossa vida é um dom, do qual decorrem, como de todo e qualquer dom, obrigações que restringem a disponibilidade que temos de nós mesmos”¹⁵. Hans Joas mostra que as declarações históricas dos Direitos Humanos fazem “forte referência aos discursos do dom e da criação”¹⁶. A crença na criação e na vida humana como dom de Deus pode motivar a um engajamento em prol da dignidade de todos os seres humanos.¹⁷

Na filosofia moderna, Kant se notabilizou por ter proposto outro argumento em favor da dignidade humana universal.¹⁸ O argumento diz que os humanos são potencialmente capazes de operações racionais, requeridas pelo conhecimento teórico (ciência e filosofia) e pelo conhecimento prático (moral). A faculdade racional diferencia os seres humanos dos outros seres e lhes confere o valor-gente, um valor que não é valor preço como é o valor das coisas. O valor-gente se baseia na racionalidade (potencial) que faculta aos humanos a possibilidade de se autogovernarem, isto é, de estabelecerem os fins para sua própria vida, exercendo sua liberdade. Portanto, “no racionalismo do iluminismo a demanda dos Direitos Humanos é fundada na faculdade racional do ser humano e essa razão é vista em operação essencialmente na noção autônoma das obrigações morais”¹⁹.

De modo semelhante, o interacionismo simbólico (G. Mead) põe o fundamento da dignidade humana na capacidade de autorreflexão. O interacionismo simbólico transformou o conceito de alma, no conceito de si-mesmo (*self*; *Selbst*), equiparando os seres humanos à sua capacidade de desenvolver autorreflexividade.²⁰

¹² WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Volume III. Florianópolis: Fundação BOITEUX, 2004, p. 388; CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade: o paradigma ético do direito contemporâneo*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2010.

¹³ De acordo com o Art. 3º, Inc. I, da Constituição da República Federativa do Brasil, o termo “solidária” consta na formulação dos objetivos fundamentais desta República (BRASIL, 1988). Ver também: Art. 4º, Inc. IX, Art. 194, caput e § 1º e Art. 225, envolvendo as searas previdenciária, tributária, ambiental e internacional, entre outras, do direito brasileiro.

¹⁴ GRAEBER, David. *Schulden*. Die ersten 5.000 Jahre. Sechste Auflage, Stuttgart: KLETT-COTTA, 2012, p. 419.

¹⁵ JOAS, Hans. *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos Direitos Humanos*. São Paulo: UNESP, 2012, p. 206.

¹⁶ JOAS, 2012, p. 244.

¹⁷ JOAS, 2012, p. 245.

¹⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 58-68.

¹⁹ JOAS, 2012, p. 59.

²⁰ JOAS, 2012, p. 221. Nem o racionalismo iluminista nem o interacionismo simbólico deram uma resposta consistente a “o que acontece com aqueles que não são capazes de autorreflexão?”; ou: “recém-nascidos, deficientes e idosos dementes não têm dignidade, já que não dispõem da faculdade reflexiva autônoma?” (JOAS, 2012, p. 60. 221).

O pensamento de Joas dialoga com o racionalismo e o interacionismo simbólico visando mostrar “como acontece que se chega a uma sacralização de todas as pessoas e não só daquelas que dispõem de certas capacidades (como ‘razão’ ou ‘autoconsciência’)”.²¹ Joas elabora sua genealogia dos Direitos Humanos como um processo histórico de *generalização de valores* – via religião e arte, mas que não exclui a argumentação –, com destaque ao movimento abolicionista do século XIX e à reação aos crimes do nazismo, do stalinismo e do neocolonialismo, no século XX. A ênfase na *unidade do gênero humano* (versus teoria das raças) do Art. 1º de Declaração Universal dos Direitos Humanos, a afirmação do *direito à vida* (versus “eutanásia” de pessoas deficientes) do Art. 3, a posição *contrária à escravidão e à servidão* (trabalho forçado dos vencidos de guerra) do Art. 4, a proibição da tortura e “penas e tratamentos cruéis, desumanos e degradantes” do Art. 5, a afirmação do direito de procurar e obter asilo em outros países do Art. 14, afirmação do direito de participação política (versus doutrina fascista do líder) do Art. 21 e o fornecimento dos primeiros indícios de uma *interpretação “internacionalista” dos Direitos Humanos* (no sentido de uma responsabilidade coletiva da comunidade das nações por uma política e ordem jurídica conforme os Direitos Humanos em cada um dos países), pelo Art. 30, consignam o repúdio especificamente ao nazismo e ao fascismo, mas também, por extensão, a todas as formas, estatais e não-estatais, de organização do terror.²²

Os Direitos Humanos se estribam no arquiconceito ético-jurídico de dignidade humana. Busca-se a seguir tornar razoável esse conceito a partir da vida humana como dom e do estar-em-débito existencial-simbólico irrecusável de todo e qualquer vivente humano.

DIGNIDADE HUMANA E DÍVIDA EXISTENCIAL-SIMBÓLICA

Pretende-se aqui tornar razoável o reconhecimento da dignidade humana de qualquer ser humano iniciando com a análise fenomenológica²³ de nossa condição fático-dadivosa da existência. Por esse método, o ponto de partida deve ser um fenômeno da ordem do mundo prático-existencial. E o fenômeno que se presta para o propósito deste ensaio teórico é a dívida existencial-simbólica.

Com efeito, um ser humano só sobrevive e só pode ser introduzido na humanidade por iniciativa, cuidado e esforço de *outros*. Mesmo que não tenhamos consciência disso, “em nossa existência, todos dependemos inteiramente uns dos outros”²⁴. “Nós todos nascemos endividados com a sociedade”²⁵. Em sentido próprio, mesmo a dívida às divindades sempre já foi “uma dívida à sociedade, que nos tornou o que somos”^{26,27}. Então, um ser humano, desde que começa a exercer direitos, e o primeiro deles é o direito à vida, vai contraindo e acumulando uma dívida com os outros.

²¹ JOAS, 2012, p. 221.

²² JOAS, 2012, p. 108s.

²³ HEIDEGGER, Martin (1927). Sein und Zeit. § 58. In: *Gesamtausgabe*. Band 2. Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1977.

²⁴ GRAEBER, 2012, p. 77. Tradução livre de: [...] *die Tatsache, dass wir alle in unserer Existenz vollständig voneinander abhängig sind*, [...].

²⁵ GRAEBER, 2012, p. 77. Tradução livre de: *Wir kommen alle als Schuldner gegenüber der Gesellschaft zur Welt*.

²⁶ GRAEBER, 2012, p. 65. Tradução livre de: ... *dass unsere Schuld gegenüber den Göttern immer schon eine Schuld gegenüber der Gesellschaft war, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind*. Esta tese é compartilhada por A. Comte, E. Durkheim e os sistematizadores do pensamento solidarista e cooperativista do final do séc. XIX (GRAEBER, 2012, p. 419).

²⁷ Tradução livre de: [...] *dass unsere Schuld gegenüber den Göttern immer schon eine Schuld gegenüber der Gesellschaft war, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind*. Esta tese é compartilhada por A. Comte, E. Durkheim e os sistematizadores do pensamento solidarista e cooperativista do final do séc. XIX (GRAEBER, 2012, p. 419).

Não se trata de uma dívida econômica e, por isso, não poderá ser cobrada na dimensão mercadológica. Mas, irrecusavelmente, trata-se de uma dívida da ordem do tempo profundo em que se engendram os laços com os humanos, laços pelos quais o humano é engendrado em cada “alguém”.

A dívida de que se trata aqui é com a humanidade, pois, no eixo intergeracional e diacrônico, os cuidadores e educadores que nos introduziram no mundo também o foram antes de nós, e, antes deles, outros o foram. No eixo sincrônico, também é notória e irrecusável a dependência de uns dos outros para além do círculo das relações familiares e comunitárias. Para razoabilizar esta afirmação bastaria pensar em nossa capacidade de operar linguisticamente determinado idioma. Mas há de se considerar também as políticas públicas de que somos beneficiários e são subvencionadas pela sociedade como um todo.

A resposta adequada à condição original de estar-em-dívida é o agradecimento. Este caracteriza o humano em sentido próprio. Mas o ser-agradecido, por reconhecer-se agraciado, não pode acolher a herança cultural sem ressalvas. Justamente por reconhecer-se agradecido, um existente humano em sentido próprio se compreende obrigado, objetivamente ligado (ob-ligado), com obrigação de aperfeiçoar, de melhorar, de desfazer o injustificável que herda junto com a existência e a cultura. Em linguagem teológico-cristã, esse fenômeno pode ser enunciado nos termos que seguem: a experiência da graça é o lugar hermenêutico do pecado; disso deriva a ideia-crença de um compromisso inelidível do crente com o mal (injustificável) herdado dos pais.

Do que foi dito até aqui pode ser inferido que o dever moral do reconhecimento e da gratidão deriva do dever (dívida) existencial. Eu devo fazer o bem aos outros porque devo aos outros a origem da minha vida. Ora, meus deveres morais e legais se correlacionam com os direitos dos outros, de todos os outros. Por que “todos os outros”? Porque todos os outros estiveram, estão e estarão implicados no meu existir humano, antes, agora e depois. Como escreveu Graeber, cada ser humano vivo deve sua existência individual à continuidade da sociedade.²⁸ Deve-a, sim, também à natureza, àqueles que produziram e nos legaram a cultura em geral e aos nossos pais. Mas não dá para esquecer que:

nós devemos nossa existência à toda humanidade. A ela nós pagamos nossa dívida através de nossa generosidade aos estranhos, pelo que nós mantemos a comum e fundamental unidade que possibilita as relações humanas e, com isso, a vida.²⁹

Então, no fundamento dos direitos dos outros está o *dom* da vida.

Conceber a própria vida como dom representa uma das mais fortes muralhas a protegê-la da instrumentalização. Nessa linha, está embutida na ideia da vida como dom a ideia da dignidade humana universal e dos Direitos Humanos inalienáveis.³⁰

O meu estar vivo e o estar vivo de todo e qualquer ser humano depende sempre de outros (interdependência universal), afirmação que não implica a negação de que cada um vive sua vida num processo complexo de autopoiese. Com efeito, ninguém se criou a si mesmo. Estar embarcado em uma ou outra condição corporal, em uma ou outra genealogia familiar, em uma ou outra

²⁸ GRAEBER, 2012, p. 65.

²⁹ GRAEBER, 2012, 74. Tradução livre de: Wir verdanken unsere Existenz in ersten Linie... der gesamten Menschheit. Ihr zählen wir unsere Schuld durch Grosszügigkeit gegenüber Fremden zurück, indem wir die grundlegende Gemeinschaftlichkeit erhalten, die menschliche Beziehung und damit das Leben ermöglicht.

³⁰ JOAS, 2012, p. 244.

tradição cultural pertence à finitude histórica do ser humano, tão originária e essencialmente como o seu estar projetado para possibilidades futuras de si mesmo. Cada ser humano individual, responsável pelo seu existir futuro, chegou ao seu próprio estar/ser-aí em virtude dos cuidados que outros lhe prestaram. Se não houvesse amor (entre nós), (eu) nada seria (1Co 13, 2). Há nisso um componente de dívida existencial-simbólica a ser levado a sério.³¹

Pode-se supor que, de algum modo, o sentido da vida de cada um tenha algo a ver com o reconhecimento desse débito existencial, cuja contrapartida mais adequada presumivelmente seja a atitude de agradecimento. É plausível que dessa disposição de agradecimento em relação direta a quem se devem a existência e a educação brote o compromisso de respeito a todo e qualquer ser humano. Pois os que nos acolheram e introduziram na vida humana também foram acolhidos e introduzidos em sua respectiva vida. E estes não se restringem ao círculo familiar e/ou comunitário, pois, no plano das pretensões e, parcialmente, no plano das realizações, o engendramento do humano passou a ser objeto de políticas públicas de saúde, de educação, de assistência social, de comunicação, de cultura etc. Ou seja, a construção de cada um nós está a cargo de muitos servidores profissionalizados. Então, cada um de nós, bem antes de começar a pagar impostos, está em dívida *simbólica* também com o Estado Democrático de Direito. Bem antes de o cidadão contribuir com o erário público, já usufruiu de benefícios prestados e/ou mantidos pelo mesmo.

Não há moralismo algum em reconhecer essa dívida simbólica dos cidadãos individuais em relação à organização social do cuidado com a vida de todos e de cada um em particular. A razoabilidade desse reconhecimento se apoia na suposição, igualmente plausível, de que o não-reconhecimento prático-social da dívida simbólica gera ressentimentos em relação à humanidade. A denegação dessa dívida pertence à disposição decaída, caracteriza os modos impróprios de ser-no-mundo, as formas goradas de existência, tendentes à perversidade. A pedagogia dita “tradicional”, fundada na filosofia essencialista, aconselhava aos pais que, desde cedo, cobrem dos filhos ações de correspondência positiva aos esforços que a eles dedicam, pois, caso não o fizerem, bem logo, poderão colher deles mágoas e ressentimentos em vez do tão esperado comprometimento agradecido com projetos de vida edificantes. Um mínimo de experiência em projetos comunitários (eclesiais, escolares, associativos etc.) dá conta de que depreciam esses projetos precisamente aqueles que, usufruindo de seus benefícios, por algum motivo não estão praticamente engajados neles.

A FONTE DO DOM: “A QUEM EU DEVO?”

Não é necessário opor a ideia de dádiva à de dívida, como faz Michael Sandel.³² Na perspectiva da fenomenologia hermenêutica³³, o reconhecimento da dívida existencial-simbólica tem a ver com o apreço e a gratidão pelos atributos que recebemos de graça e, por isso, não prejudica a solidariedade e o cuidado com os outros, pertencendo, junto com a experiência da dádiva, à base das principais características da paisagem moral humana – humildade, responsabilidade e solidariedade. Com razão, Sandel, a exemplo de Hans Jonas e de Jürgen Habermas³⁴, problematiza a tecnicização da natureza humana a partir da chave hermenêutica

³¹ HEIDEGGER, 1977, § 58.

³² SANDEL, Michael J. *Contra la perfección* - La ética en la era de la ingeniería genética. Barcelona: Marbot, 2007, p. 64-65.

³³ HEIDEGGER, 1977, § 58.

³⁴ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. RJ: Contraponto / PUC-RIO, 2006; HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

hebraico-cristã da oposição entre soberba e humildade e do conceito arendtiano de “natalidade”. Ao ver de Sandel, não é necessário manter a crença de que Deus é a fonte do dom da vida para apreciar a vida como um dom ou para sentir reverência a ela.³⁵

A nosso ver, não é necessário opor a dívida dirigida aos pais à dívida dirigida a Deus, como o faz Sandel com o propósito bem específico de problematizar a eugenia liberal³⁶; pois, como escreveu Habermas,

a virada linguística permite uma interpretação deflacionista do “totalmente outro”. Enquanto seres históricos e sociais, encontramos-nos desde sempre num mundo da vida estruturado linguisticamente. Já nas formas de comunicação, por meio das quais nos entendemos uns com os outros sobre os acontecimentos do mundo e sobre nós mesmos, deparamos com um poder transcendental. (...). No logos da língua, personifica-se um poder intersubjetivo, que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta.³⁷

Relativamente a esse “totalmente outro”, não cabe opor a experiência da dádiva à experiência da dívida. Richard Rorty, certa feita, tratou da importância que Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927) atribui à capacidade de escutar, à capacidade de ter o sentido da contingência das próprias palavras e práticas e, portanto, da possibilidade de alternativas a elas. Nada menos que a possibilidade de “sentir a gratuidade por e para aquelas palavras, aquelas práticas e para os seres que revelam”³⁸. Mas não se trata da gratuidade do tipo “dar graças ao Senhor onipotente pelas estrelas e pelas árvores”; trata-se, sim, do “estar agradecido às próprias estrelas e árvores - aos seres que nossas práticas linguísticas revelaram”; trata-se, em outras palavras, de “estar agradecido pela existência de nós mesmos, pela nossa capacidade de desvelar os seres que temos desvelado”.³⁹ Este pensador⁴⁰ viu expresso na elaboração de Heidegger sobre a compreensão do ser em sentido próprio um temor de que fosse escravizado pelos vocabulários dos filósofos da tradição a quem reconhecidamente muito devia; efetiva e paradoxalmente, o filósofo do projeto é também o filósofo da dívida existencial.

A DÁDIVA, AQUÉM E ALÉM DA UTILIDADE

Se, para cada um, a vida é dádiva simultaneamente da natureza e da humanidade, não caberia pensar o “espírito da dádiva” como dever moral universal? A propósito, Humberto Maturana e Gerda Verden-Zöller dão ênfase à tese de que, filogeneticamente, os humanos se constituíram como tais mediante relações de reciprocidade.⁴¹ A seu juízo,

o fundamento emotivo em que ocorre a vida da comunidade humana é a cooperação, a saber, a confiança mútua e o respeito mútuo nas relações interpessoais. Os seres humanos

³⁵ SANDEL, 2007, p. 69. A tese de Jefferson Zeferino (2018) traduz a ética barthiana para uma teologia pública, como reconhecimento da vida como dom, aspecto assumido também como constitutivo das relações intersubjetivas. Ver especialmente as páginas 253-258.

³⁶ SANDEL, 2007, p. 64.

³⁷ HABERMAS, 2010, p. 43-44.

³⁸ RORTY, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 75.

³⁹ RORTY, 1993, p. 75-76.

⁴⁰ RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Presença, 1992, p. 146-148; RORTY, 1993, p. 33s.

⁴¹ MATURANA, Humberto; VERDEN-ZÖLLER, Gerda. Apêndice. In: MATURANA, Humberto; RESEPKA, Sima Nisis de. *Formação humana e capacitação*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 63s.

ficam enfermos num ambiente de desconfiança, manipulação e instrumentalização das relações.⁴²

Marcel Mauss mostrou que as sociedades pré-modernas não se estruturam primariamente através da monetarização dos bens e serviços socialmente necessários.⁴³ Nessas sociedades, a constituição do vínculo social – no sentido moral, jurídico e político – tem prioridade sobre a satisfação utilitária dos interesses individuais dos membros. Ou seja, a regra social básica, a *regra do dom*, prescreve que, “antes que os indivíduos tirem proveito da relação social em que entram, devem se engajar responsabilmente na construção dessa relação. A realização do desejo próprio se submete à lei do desejo do outro”⁴⁴.

De acordo com Godelier, nas sociedades republicanas e democráticas, o Direito Constitucional, exterior e transcendente às relações comerciais, é “um dom que os homens e as mulheres livres fazem a si mesmos e que fundamenta [...] suas relações sociais públicas”⁴⁵. O Direito Constitucional passou a exercer funções “equivalentes aos objetos sagrados que os homens acreditam ter recebido dos deuses para ajudá-los a viver juntos e a viver bem”⁴⁶. A partir disso, o antropólogo formula um alerta: “se a política tomou o lugar que outrora era ocupado pela religião, ela corre doravante, e permanentemente, o risco de se sacralizar”⁴⁷. Em nossas sociedades, o dom não é mais um meio necessário para “produzir e reproduzir relações sociais fundamentais, comuns a todos os membros da sociedade”⁴⁸. Ele é a expressão e o instrumento de relações interpessoais situadas além do mercado e do Estado, por exemplo, nas relações de parentesco e de amizade.⁴⁹ No imaginário social, embora carregando sempre os seus estigmas, a dádiva opõe-se às relações sociais implicadas na busca do lucro e do poder. Ao idealizar-se, no imaginário social funciona como “último refúgio de uma solidariedade, de uma generosidade na partilha [...], torna-se portador de utopia...”⁵⁰.

No contexto em que mercado e Estado se revelam incapazes de resolver os grandes problemas sociais, em que o Estado tende a desengajar-se da saúde, da educação e da assistência social, “o dom generoso, o dom ‘sem retorno’, é solicitado de novo, desta vez com a missão de ajudar a resolver problemas de sociedade”; o dom “está em via de voltar a ser uma condição objetiva, socialmente necessária, da reprodução da sociedade”⁵¹. Aqui e agora não se trata mais do “dom recíproco de coisas equivalentes” nem do “dom *potlatch*, pois aqueles a quem os dons serão

⁴² MATURANA; VERDEN-ZÖLLER, 2008, p. 61.

⁴³ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.

⁴⁴ CAILÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 8.

⁴⁵ GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 313.

⁴⁶ GODELIER, 2001, p.313.

⁴⁷ GODELIER, 2001, p.313.

⁴⁸ GODELIER, 2001, p. 314.

⁴⁹ GODELIER, 2001, p. 314.

⁵⁰ GODELIER, 2001, p. 315; BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 9.

⁵¹ GODELIER, 2001, p. 316.

destinados terão muita dificuldade em retribuir”.⁵² O que está em via de se reinstitucionalizar é o “dom caritativo”⁵³. Na introdução da obra citada, Godelier escreveu que, no mundo atual,

não é mais apenas o sofrimento dos próximos, é *todo o sofrimento do mundo que solicita nossas dádivas, nossa generosidade*. E claro que, nessas condições, não é mais questão de dar a alguém que se conhece e menos ainda de esperar algo mais que um reconhecimento que nunca será recebido pessoalmente. O dom tornou-se um ato que liga sujeitos abstratos, um *doador que ama a humanidade* e um donatário que encarna por alguns meses, o tempo de uma campanha de donativos, a miséria do mundo.⁵⁴

Da vasta obra de Godelier deriva que a lógica utilitarista a reger o Império não sufocou por completo *espírito da dádiva*, mas, por razões diversas, transmutaram-se as formas de concretizá-lo. A análise de Bourdieu confirma que a lógica da dádiva se baseia na recusa do interesse e do cálculo, sendo refratária a uma economia marcada pelo princípio utilitário.⁵⁵

No Brasil contemporâneo, Maria Claudia Coelho⁵⁶ pesquisou exemplos de dádiva da esfera privada: episódios envolvendo “gafes” na troca de presentes, situações de troca envolvendo maridos e esposas, datas socialmente definidas como ocasiões para a troca de presentes, relação entre valor monetário de um presente e expressão de afeto, forma assumida pela dádiva na relação entre patroas e empregadas domésticas, trocas de presentes na festa de Natal, e “amigo oculto”. A reflexão a seguir se prende ao foco da operacionalização do espírito dádiva na esfera pública.

A REGRA DO DOM EM ESPAÇOS PÚBLICOS

Mas, em nosso tempo, sob quais formas é possível ativar a regra do dom *em espaços públicos*? Há alguma possibilidade de relacionar a dádiva com os direitos dos seres humanos que não são próximos ou semelhantes a mim?

Alain Cailé articula a dádiva com o simbolismo e com o sentido: “a além de toda dimensão utilitária, o dom é por antonomásia simbólico. É coextensivo ao simbolismo. Os dons são símbolos e os símbolos são ou deveriam ser compreendidos como dons”⁵⁷. Oferece ao leitor a imagem de um quadrilátero do sentido em cujo centro se encontra a dádiva como *aposta sempre singular que liga as pessoas ligando ao mesmo tempo, de maneira sempre nova, interesse, amância, obrigação e doação*⁵⁸. Dos dois eixos que se cruzam nesse centro, o horizontal opõe interesse por si, na extremidade à esquerda, e amância, na extremidade à direita; e o vertical opõe obrigação, na extremidade superior, e espontaneidade, na inferior. O *interesse por si* é interesse de ter o bem, de auto-apresentação, de honra e celebridade; é a pulsão de rivalidade, de guerra, de individuação; enfim, é o *dom agonístico*. A *amância* é interesse pelo outro, pulsão de aliança, de paz, de harmonia,

⁵² GODELIER, 2001, p. 316. O *potlatch* é ritual religioso de algumas tribos da América do Norte e da Milânésia envolvendo um banquete de carne de foca ou salmão, seguido por uma renúncia a todos os bens materiais acumulados pelo homenageado – bens que devem ser entregues a parentes e amigos. O homenageado espera receber presentes também daqueles para os quais deu seus bens, na hora do *potlatch* destes. O valor dos bens presenteados sinaliza o prestígio do homenageado.

⁵³ GODELIER, 2001, p. 317.

⁵⁴ GODELIER, 2001, p. 12. Destaques apostos.

⁵⁵ BOURDIEU, Pierre. Marginália: algumas notas adicionais sobre o dom. In: *Mana*, v. 2. n. 2, p. 7-20, Rio de Janeiro, 1996; COELHO, Maria Claudia. *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 28-30.

⁵⁶ COELHO, 2006.

⁵⁷ CAILÉ, 2002, p. 143. 211s.

⁵⁸ CAILÉ, 2002, p. 100.

enfim, *doação a outro*. A *obrigação* é a lei moral, o princípio da coerção. A espontaneidade é liberdade, dom de criação, de invenção, de transgressão e ludicidade.

Vale a pena repetir, a dádiva, no centro do quadrilátero, tem o sentido de *aposta* sempre singular que liga as pessoas ligando ao mesmo tempo, de maneira sempre nova, interesse, amãncia, obrigação e doação. Cailé se deu o trabalho de provar que “não é absurdo *apostar* no dom”⁵⁹. Que tentar esta aposta é “o único meio de criar confiança e de estabelecer a relação social”⁶⁰. Abrindo-se à incerteza quanto ao retorno, nessa aposta exerce-se uma gratuidade que possibilita “selar a aliança que trará benefício a todos e, portanto, no fim das contas, àquele que tomou a iniciativa do desinteresse”⁶¹. A realização dessa aposta tem o sentido social-simbólico de “depor as lanças” para poder trocar os bens, “criar e satisfazer interesses mútuos, e finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas”⁶². Quando se dá o passo, de um lado e de outro, estabelece-se a situação do *endividamento mútuo positivo*, a saber, “o estado no qual cada um tem o sentimento de receber mais do que dá e onde é, aliás, efetivamente este o caso, pois na situação de confiança mútua os rendimentos são mais que proporcionais e todo o mundo sai ganhando”⁶³.

Conviver sob o signo da dádiva pressupõe a crença fundamental de que “tudo procede de uma primeira assimetria, de um dom original: condição da vida; implica subordinar ao dom original, a ser preservado, as condições de utilidade e eficácia”⁶⁴. Está aí implícito imperativo moral fundamental de preservar a existência da natureza, da humanidade e dos deuses: “aja de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a Terra!”⁶⁵. Nesta perspectiva, a construção dos vínculos sociais é mais importante que os bens a serem produzidos. O útil deve ser subordinado ao laço social selado pelo dom. A regra do dom é que “a relação tem que ser construída pelos indivíduos que nela entram antes que estes possam pensar em tirar proveito dela”⁶⁶. Interesse e desinteresse se unem de modo paradoxal: “satisfaz-se seu próprio interesse pelo rodeio da satisfação do outro; satisfaz-se seu próprio desejo pela submissão à lei do desejo do outro”⁶⁷. Liberdade e obrigação também se unem de modo paradoxal. Na convivência regida pela regra do dom, “nada é mais importante que saber dar ‘livre e obrigatoriamente ao mesmo tempo’. O dom é sempre mais ou menos... obrigação que se tem como herança ou como compromisso”, obrigação de “alcançar a espontaneidade, de testemunhar sua liberdade e forçar o outro a afirmá-la também, obrigação de criação e de inovação”⁶⁸.

Há alguma possibilidade de conectar a regra do dom à *atualidade empírica*, no espaço público? Godelier⁶⁹, como visto, lembra a reinstitucionalização das ações de caridade, pouco compatíveis com a postura social-democrata de Marcel Mauss. Na esteira dos clássicos do pensamento solidarista do final do séc. XIX, há quem cogita em programas, projetos e ações estatais de redistribuição a compensar, ao menos parcialmente, a tendência capitalista concentradora de

⁵⁹ CAILÉ, 2002, p. 55.

⁶⁰ CAILÉ, 2002, p. 55.

⁶¹ CAILÉ, 2002, p. 57-58.

⁶² MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 313.

⁶³ CAILÉ, 2002, p. 55. 91.

⁶⁴ CAILÉ, 2002, p. 7.

⁶⁵ JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. RJ: Contraponto / PUC-RIO, 2006.

⁶⁶ CAILÉ, 2002, p. 8.

⁶⁷ CAILÉ, 2002, p. 8. 15-16.

⁶⁸ CAILÉ, 2002, p. 9.

⁶⁹ GODELIER, 2001, p. 316.

bens e serviços socialmente produzidos⁷⁰. Este estudioso da questão lembra que “no mundo inteiro desenvolve-se o setor terciário, o voluntariado e o engajamento associativo”⁷¹. Aponta também para o “desenvolvimento de uma forma inédita de dom, o dom aos estrangeiros”, laico e mediado por “redes abertas potencialmente ao infinito, muito além do interconhecimento concreto”⁷².

Outra possibilidade, moralmente recomendada e socialmente necessária, relaciona-se a um *plus* de doação por parte dos servidores públicos de educação, saúde e assistência social na execução de suas ações endereçadas às pessoas especialmente vulneráveis; com efeito, o mero cumprimento das atribuições legais das profissionais das áreas citadas não tem se mostrado satisfatoriamente resolutivo no atendimento a pessoas em vulnerabilidade social.

Entretanto, a considerar a lógica neoliberal hegemônica, é pouco provável que as formas de cumprimento da regra do dom a partir dos Estados-nação tenham alguma chance de êxito. Afrontando a regra do dom, neoliberalismo usa o estado intervencionista para “desenvolver e purificar o mercado concorrencial por um enquadramento jurídico cuidadosamente ajustado”⁷³; para

entravar essa orientação às políticas redistributivas, assistenciais, planificadoras, reguladoras e protecionistas que se desenvolveram desde o fim do século XIX, uma orientação vista como uma degradação que conduzia diretamente ao coletivismo.⁷⁴

O neoliberalismo atual

visa à criação consciente de uma ordem legal no interior da qual a iniciativa privada, submetida à concorrência, possa desenvolver-se com toda a liberdade. Esse intervencionismo *jurídico* do estado contrapõe-se a um intervencionismo administrativo, que estorva ou impede a liberdade de ação de empresas. O quadro legal, ao contrário da gestão autoritária da economia, deve deixar que o consumidor arbitre no mercado entre os produtores concorrentes.⁷⁵

A novidade do neoliberalismo “reinventado” reside no fato de se poder pensar a ordem de mercado como uma ordem construída, portanto, ter condições de estabelecer um verdadeiro programa político (uma “agenda”) visando a seu estabelecimento e sua conservação permanente.⁷⁶

Nas últimas linhas da obra citada, os autores indicam como possibilidades de “traços de outra razão do mundo” as “práticas de ‘comunicação’ do saber, de assistência mútua e de trabalho cooperativo”⁷⁷. Note-se que eles propõem uma *razão alternativa e indicam práticas sociais regidas pela regra do dom*, pois o engajamento associativo só pode “funcionar em primeiro lugar no registro do dom”⁷⁸.

⁷⁰ CAILÉ, 2002, p. 10.

⁷¹ GODELIER, 2001, p. 141.

⁷² GODELIER, 2001, p. 148.

⁷³ DARTOD, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 69.

⁷⁴ DARTOD; LAVAL, 2016, p. 71.

⁷⁵ DARTOD; LAVAL, 2016, p. 80.

⁷⁶ DARTOD; LAVAL, 2016, p. 82.

⁷⁷ DARTOD; LAVAL, 2016, p. 402.

⁷⁸ CAILÉ, 2002, p. 141.

A REGRA DO DOM, O DEVR COOPERATIVO E A MEDIAÇÃO

Luís Alberto Warat, pelo viés jurídico, dá ênfase aos limites dos Estados-nação como mediadores de serviços regidos pela regra do dom. Ele insiste na ideia de que “as formas atuais de americanismo e da globalização necessitam de uma globalização do terror. Internacionalização do terror e da morte, agora, globalizada”⁷⁹.

Em cada Estado-nação, em cada localização genocida existe uma conexão criminosa internacional que responde a um projeto político criminoso. Há uma cobertura globalizada que outorga o sentimento de impunidade aos assassinos locais.⁸⁰

A ordem normativa do Direito passou a ser regida pelo paradigma biopolítico do campo de concentração, ao invés do paradigma da *pólis*⁸¹. No interior dos Estados-nação “os direitos do homem ficaram só como garantias normativas para os cidadãos [...] O estrangeiro é um excluído em termos de garantias individuais”⁸². Assim, os Estados tornaram-se obsoletos, “não podem ser mais que Estados de repressão”, de modo que a “globalização neoliberal, o estado de guerra permanente e o pensamento único estão em crise profunda”⁸³. Ao estado de guerra e à fragmentação do neoliberalismo

deve-se contrapor um dever de cooperação das singularidades. Diante das fragmentações, a melhor resposta é a cooperação. A classe de cooperação substituindo a noção de classe operária, o dever cooperativo encarregado de produzir estilos de vida. Uma nova potência produtiva, encarregada da produção de mais singularidade. Um estilo de ser singular. A resistência como produção de novas formas e estilos de vida.⁸⁴

A subjetivação pode, assim, basear-se numa “política do desejo e da cooperação social” dos excluídos e esquecidos como centro de ações pelas quais realizam seus próprios fins.⁸⁵

O dever cooperativo é um ator social ativo, uma multiplicidade que atua diretamente, por fora de toda a ideia de representação. É um dever auto-organizativo na resolução de seus conflitos comunitários. O dever cooperativo não é representável e sua política é constituinte da democracia solidária, cooperativa direta, não limitada por nenhum princípio externo [...] Os mitos, ritos e ficções do normativismo jurídico estão fora desse dever.⁸⁶

Só os devires cooperativos, *aos quais pertence a mediação*, podem conquistar a autonomia e a transformação das diversas comunidades que integram uma cidade.⁸⁷ Assim, “o espaço da política se generaliza para todas as instâncias da vida”, deixando de ser um lugar exclusivo da administração do Estado.⁸⁸ Com efeito, “os processos sociais de organização cooperativa

⁷⁹ WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!:* Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 32.

⁸⁰ WARAT, 2010, p. 32.

⁸¹ WARAT, 2010, p. 43 e p. 83.

⁸² WARAT, 2010, p. 43.

⁸³ WARAT, 2010, p. 32-33.

⁸⁴ WARAT, 2010, p. 35.

⁸⁵ WARAT, 2010, p. 33-34.

⁸⁶ WARAT, 2010, p. 35.

⁸⁷ WARAT, 2010, p. 36. 39.

⁸⁸ WARAT, 2010, p. 36.

incorporam questões sociais, políticas e culturais. Por parte de associados, existe também uma percepção política do movimento cooperativo”⁸⁹.

Nas microcomunidades autogestionadas como formas sociais de reinvenção da produção de vida, os conflitos inevitáveis se resolvem pelo diálogo. Aqui, atuar e mediar não se dissociam. Aqui, a mediação é inerente à constituição da vida e da identidade das pessoas.⁹⁰ Por princípio, aqui a verdade pertence a todos, verificando-se na linguagem, na cooperação e no trabalho. “Na mediação, a verdade do conflito é posta em comum. Uma verdade é uma ação cooperativa. Seres que se transformam juntos dentro de seus próprios conflitos”⁹¹. Aqui, o mediador ajuda as pessoas “a redescobrir a comunidade, a reencontrar-se com a paixão de estar-em-comum”, na contracorrente da modernidade que “nos impôs a necessidade de fazer tudo sozinhos”⁹².

O argumento que segue é ainda mais radical: quem tem a própria vida como seu único valor (ecopolítico) – e este é o caso dos excluídos da economia de mercado e da política neoliberal – precisa ampliá-lo “através da multiplicação do espaço cooperativo. O cooperativo é a ampliação do potencial da vida, a realização política do amor”⁹³.

Warat chama atenção para a diferença entre os direitos que correspondem à vida nua e os direitos reconhecidos pelos Estados-nação. Formulando seus direitos à vida, os refugiados econômicos ou políticos tornam manifesto essa diferença. Em termos ecopolíticos, todas as regulações limitativas dos direitos derivados da vida nua “outorgam ao sentido de biopolítica um traço totalitário”⁹⁴. Sobre o princípio de que “existem vidas que são indignas de serem vividas” assentam-se os propósitos genocidas da pena de morte como dos campos de concentração.⁹⁵

A vida humana como dom é a fonte dos Direitos Humanos. Qualquer vivente da espécie humana deve ser tratado como titular desses direitos. A fim de serem compreendidos em sua concretude, os Direitos Humanos devem ser “redefinidos como direitos da alteridade”, que “mais além do normativismo, facilitam a construção de biografias singulares e coletivas”⁹⁶.

O paradigma jurídico da modernidade se apoia unicamente em um individualismo possessivo e ignora o outro; nunca pertenceu a ele o tema da alteridade. Para o pensamento jurídico do terceiro milênio, Warat propõe a junção de sensibilidade, mediação e alteridade, considerando que essa conjunção “determina a emergência do paradigma ecológico”, do paradigma da ecoternura.⁹⁷ O encontro com o outro sensibiliza e regenera o pensamento e ação.⁹⁸ Com efeito, a racionalidade “precisa da sensibilidade que visa ao religamento do ser humano com o cosmos e com a natureza, com o outro e consigo mesmo”⁹⁹. Em articulação com o direito da alteridade, Warat apresenta e justifica sua concepção de mediação.¹⁰⁰ Cabe a esta pôr em operação “um direito

⁸⁹ FRANTZ, Walter. Movimento Comunitário e cooperativismo: Uma experiência de educação popular. In: STRECK, D.; ESTEBAN, M. T. *Educação popular*. Lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 287.

⁹⁰ WARAT, 2010, p. 38.

⁹¹ WARAT, 2010, p. 38.

⁹² WARAT, 2010, p. 39.

⁹³ WARAT, 2010, p. 39.

⁹⁴ WARAT, 2010, p. 43-44.

⁹⁵ WARAT, 2010, p. 44-45)

⁹⁶ WARAT, 2010, p. 88.

⁹⁷ WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Volume III. Florianópolis: Fundação BOITEUX, 2004, p. 51.

⁹⁸ WARAT, 2004, p. 52. 140.

⁹⁹ WARAT, 2004, p. 53.

¹⁰⁰ WARAT, 2004, p. 53.

voltado à alteridade, à vida, contando com o apoio de um referente ético de alteridade”¹⁰¹. A mediação como ética da alteridade reivindica “um respeito absoluto pelo espaço do outro, e uma ética que repudia o mínimo de movimento invasor em relação ao outro”¹⁰².¹⁰³ Neste paradigma, o que importa acima de tudo é “pensar a responsabilidade em termos de solidariedade”¹⁰⁴. E quando se fala aqui de solidariedade, está se pensando em “vínculos concretos com o outro”, em “forma de realização da cidadania, transitando-se do ato de dar esmola [...] aos atos de participação solidária”¹⁰⁵.

A base desta forma de cidadania é a mediação “como forma de exercitar a compaixão”, de colocar-se no sofrimento do outro.¹⁰⁶ Trata-se de ascender ao rosto do outro, não mediante um esquema conceitual, mas “pelo encontro com ele, que tem como ponto de partida a responsabilidade”¹⁰⁷. Ascende-se ao rosto do outro unicamente pela ternura. Tomando de empréstimo as reflexões do psiquiatra e filósofo Luis Carlos Restrepo sobre o direito à ternura¹⁰⁸, Warat formula a virada paradigmática no pensamento jurídico como uma virada do “Penso, logo existo” para o “Tenho ternura, logo existo”. Na sua fragilidade e no limite que nos impõe como responsabilidade, o rosto do outro nos joga no desamparo; mas a territorialização e temporalização do desamparo que a relação de ternura propicia, libertam-nos da solidão e levam-nos a encontrar os sentidos profundos da ética na responsabilidade compartilhada.¹⁰⁹

A propósito dos objetivos deste ensaio, vale lembrar que Restrepo¹¹⁰ explicitou o vínculo concreto entre ternura e gratuidade. Argumentou que só podemos aceder à experiência da graça por meio do sentimento de dependência nas relações de compromisso com os outros.¹¹¹ E a gratuidade, que só se oferece a quem é capaz de viver em plenitude a dependência, é precisamente a “possibilidade de encontrar recursos novos na vida cotidiana”¹¹². O encontro com a graça é facultado a quem “deixa para trás de si o afã de impor esquemas chatos que asfixiam a diversidade da vida”, a quem estiver “aberto ao acaso sem encadear as ações à lógica burocrática da produção seriada”¹¹³.

Retomando o pensamento jurídico de Warat, importa salientar que o reconhecimento sensível do outro “introduz um novo sentido de justiça [...] entendida como uma possibilidade, em cumplicidade com o outro, de encontrar conjuntamente nossa sobre-vida, vida superior [...] uma justiça que nos transporta para além da atualidade”¹¹⁴. É-se justo quando se consegue colocar na

¹⁰¹ WARAT, 2004, p. 54.

¹⁰² WARAT, 2004, p. 54.

¹⁰³ O jurista frisa que “o ponto de partida e o centro de gravidade epistêmico e semiológico” dos Direitos Humanos *qua* direitos da alteridade passam “pelos Direitos da Intimidade: o Direito a constituir-me como sujeito dialógico. O Direito à subjetividade nos devires temporais e cartográficos que se podem construir com o outro” (WARAT, 2004, p. 88). O que significa que devemos nos proteger e auxiliar os outros a se protegerem da invasão dos poderes públicos e meios massivos de difusão, que tendem a “tornar pública nossa intimidade, desterritorializá-la” (WARAT, 2004, p. 91).

¹⁰⁴ WARAT, 2004, p. 138.

¹⁰⁵ WARAT, 2004, p. 138.

¹⁰⁶ WARAT, 2004, p. 139.

¹⁰⁷ WARAT, 2004, p. 142-145.

¹⁰⁸ RESTREPO, 2001.

¹⁰⁹ WARAT, 2004, p. 145-146.

¹¹⁰ RESTREPO, 2001, p. 90-99.

¹¹¹ RESTREPO, 2001 p. 90.

¹¹² RESTREPO, 2001, p. 92.

¹¹³ RESTREPO, 2001, p. 98.

¹¹⁴ WARAT, 2004, p. 147.

dor do outro e, com ele, melhorar a qualidade interior da vida. Justo é o que entende e coloca-se no lugar do outro¹¹⁵. A justiça da alteridade, a justiça cidadã deve ser concebida como expressão de uma conduta ética, aqui entendida como busca de alívio dos sofrimentos e insatisfações que nós seres humanos enfrentamos; como possibilidade de autoexpressão e autodeterminação dos dominados, para que, dentro de expectativas realistas, vençam suas insatisfações cotidianas.¹¹⁶

CONCLUSÃO

A fim de que o/a leitor/a se sinta à vontade para formular sua arguição a este ensaio, convém que se retomem sinteticamente suas proposições principais: (a) por ter nascido e ter sido cuidado/educado para conviver numa cultura humana, cada um de nós está em débito existencial-simbólico com a humanidade; (b) por seu respectivo nascimento cada ser humano passou a ser titular dos Direitos Humanos; (c) os direitos de uns (nascidos) correspondem a deveres de todos os outros (nascidos); (d) o débito existencial-simbólico com a humanidade reverte em dever moral para com os outros, para com todos os *outros*, para com toda humanidade; (e) a dignidade humana não se restringe aos próximos e semelhantes, mas está associada à condição humana também dos distantes e diferentes, em específico, dos refugiados; (f) as ações humanas segundo a regra do dom correspondem adequadamente à condição de estar em débito existencial-simbólico com a humanidade; (g) concretizações atuais da regra do dom no espaço público são, entre outras, as “práticas de ‘comunicação’ do saber, de assistência mútua e de trabalho cooperativo”¹¹⁷ e, no seio destas, a mediação estribada na ternura e na ética alteridade.¹¹⁸ Em síntese, a reflexão sobre a dignidade humana a partir da dívida existencial-simbólica e da dádiva conduz ao reconhecimento dos Direitos Humanos como *direitos da alteridade*. Supomos que este feixe de ideias contém afinidades com as pesquisas sobre o direito fundamental à solidariedade, suposição que merece ser investigada.

REFERÊNCIAS

ARROYO, Miguel G. *Outros sujeitos, outras pedagogias*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. In: *Mana*, v. 2. n. 2, p. 7-20, Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200001>. Acesso: 02/09/2019.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em 02/09, 2019.

CAILÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARDOSO, Alenilton da Silva. *Princípio da solidariedade: o paradigma ético do direito contemporâneo*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2010.

¹¹⁵ WARAT, 2004, p. 147.

¹¹⁶ WARAT, 2004, p. 148.

¹¹⁷ DARDOT; LAVAL, 2016.

¹¹⁸ WARAT, 2010.

- COELHO, Maria Claudia. *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- DARTOD, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FRANTZ, Walter. Movimento Comunitário e cooperativismo: Uma experiência de educação popular. In: STRECK, D.; ESTEBAN, M. T. *Educação popular*. Lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 274-292.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRAEBER, David. *Schulden*. Die ersten 5.000 Jahre. Sechste Auflage, Stuttgart: KLETT-COTTA, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit (1927). In: *Gesamtausgabe*. Band 2. Frankfurt am Main Vittorio Klostermann, 1977.
- JOAS, Hans. *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos Direitos Humanos*. São Paulo: UNESP, 2012.
- JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. RJ: Contraponto / PUC-RIO, 2006.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MATURANA, Humberto; VERDEN-ZÖLLER, Gerda. Apêndice. In: MATURANA, Humberto; RESEPKA, Sima Nisis de. *Formação humana e capacitação*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 57-86.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.
- RESTREPO, Luis Carlos. *O direito à ternura*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- RORTY, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Presença, 1992.
- SANDEL, Michael J. *Contra la perfección - La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot, 2007. Disponível em: <https://cursosupla.files.wordpress.com/2017/08/sandel-m-contra-la-perfeccion3b3n-2015.pdf>. Acesso: 02/09/2019.
- WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. Volume III. Florianópolis: Fundação BOITEUX, 2004.
- WARAT, Luis Alberto. *A Rua Grita Dionísio!: Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- ZEFERINO, Jefferson. *Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res pública no horizonte da teologia da cidadania*. Tese (doutorado), orientada por Alex Vicentim Villas Boas. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018. Disponível em: <https://archivum.grupomarista.org.br/pergamumweb/vinculos//000072/0000726d.pdf>