



UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

MESTRADO EM POLÍTICAS SOCIAIS E CIDADANIA

MATHEUS TOURINHO CERQUEIRA STAFFA TIRONI

A DIGNIDADE EM CONFLITO: ENTRE A PLURALIDADE E A UNIVERSALIDADE

SALVADOR-BA

2022

MATHEUS TOURINHO CERQUEIRA STAFFA TIRONI

A DIGNIDADE EM CONFLITO: ENTRE A PLURALIDADE E A UNIVERSALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais e Cidadania da Universidade Católica do Salvador, como requisito para obtenção de título de Mestre em Políticas Sociais e Cidadania. Área de Concentração: Políticas Sociais e Cidadania.

Orientador: Prof. Dr. DIRLEY DA CUNHA JÚNIOR

SALVADOR-BA

2022

Ficha Catalográfica. UCSal. Sistema de Bibliotecas

T597 Tironi, Matheus Tourinho Cerqueira Staffa

A dignidade em conflito: entre a pluralidade e a universalidade / Matheus Tourinho Cerqueira Staffa Tironi. -- Salvador, 2022. 219 f.

Orientador: Prof. Dr. Dirley da Cunha Júnior.

Tese (Doutorado) – Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Doutorado em Políticas Sociais e Cidadania.

1. Dignidade humana 2. Liberalismo - Sociedade - 3. Sujeito – valores 4. Valores humanos I. Cunha Júnior, Dirley da – Orientador II. Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação III. Título.

CDU 342.7

## TERMO DE APROVAÇÃO

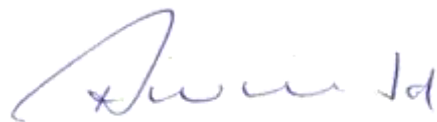
# Matheus Tourinho Cerqueira Staffa Tironi

### “A DIGNIDADE EM CONFLITO: ENTRE A PLURALIDADE E A UNIVERSALIDADE”.

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE em  
Políticas Sociais e Cidadania da Universidade Católica do Salvador.

Salvador, 22 de março de 2022.

Banca Examinadora:



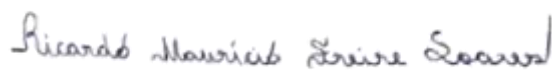
---

Prof.(a)s. Dr.(a)s. Dirley da Cunha Júnior - UCSAL (orientador)



---

Prof.(a) Dr.(a) Ana Maria Fernandes Pitta - UCSAL



---

Prof.(a) Dr.(a) Ricardo Maurício Freire Soares - UFBA

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu orientador, professor Dirley da Cunha Júnior, por aceitar conduzir meu trabalho de pesquisa e por todas as instruções e auxílio que me deu nesse caminho. É seguro dizer que, sem a sua participação, o trabalho não teria alcançado o desenvolvimento realizado.

Agradeço à professora Ana Maria Fernandes Pitta e ao professor Ricardo Maurício Freire Soares, que participaram da banca de defesa.

Agradeço aos meus parentes, Andréa Tourinho e Ana Tourinho, por todo apoio e suporte.

Agradeço à minha companheira, Joanna Milanez, pela força dada e pela compreensão.

## RESUMO

A pesquisa analisa como o tema da dignidade é disposto no discurso ideológico dominante atualmente nas sociedades Ocidentais e suas instituições expressando e avançado, de modo transformador sobre o mundo social e político, os aspectos ideológicos e valores fundamentais que compõem a concepção do tema como “dignidade da pessoa humana”. A conquista histórica da sociedade Ocidental pelo advento e desenvolvimento da modernidade liberal e seus valores descentralizou e antagonizou valores anteriores (tradicionalistas) de concepção e organização da sociedade. A modernidade liberal segue, assim, interagindo constantemente com as sociedades sobre as que detêm influência e hegemonia institucional, afastando-as mais e mais das características que elas obtinham dos valores tradicionais e colocando sobre os resquícios de predominância destes (ou dessa possibilidade) a feição de atraso do progresso e de mau moral. Esse Ocidente liberal, almejando se tornar o modelo único de ordem social em todo globo, tem um propósito messiânico contra toda a autossuficiência e a independência existencial, cultural e política dos muitos e distintos povos, culturas e grupos, em favor do domínio universal de seus valores individualistas. O tema da dignidade foi desenvolvido dentro deste quadro, como dignidade da pessoa humana, de modo a reunir os valores e o *páthos* moral desse movimento sob uma mesma bandeira conceitual, que deve então ser dada uma expressão prática nas formas de direitos (sendo transformada de ideia moral em princípio jurídico) e de orientação das ações do Estado e da sociedade. A própria ideia de dignidade (aquilo que demanda respeito e reconhecimento como sagrado) acaba, assim, capturada em seus poderes de expressar e reunir valores e forças sociais pelo enquadramento do liberalismo atual. Através de uma revisão bibliográfica de autores que expressam a visão de mundo moderna do liberalismo atual sobre como a sociedade deve ser concebida e tratada, assim como autores que trabalham a ideia de dignidade da pessoa humana como ela deve ser pensada e aplicada sobre a sociedade e, por outro lado, agregando também o pensamento de autores que discordam com a corrente ordem das coisas da modernidade liberal e professam a centralidade dos valores tradicionais como ponto de partida para conceber e organizar a sociedade, esse trabalho busca compreender quais são esses valores tradicionais preteridos pelo desenvolvimento histórico da modernidade liberal e como eles podem vir a ser reunidos e representados sob um mesmo discurso coeso de dignidade que lhes seja próprio e pensado a partir deles, capaz de se entender e expressar como a dignidade do ser humano e como ponto de partida para pensar e organizar a sociedade. Para permitir a análise dos diferentes valores trazidos por autores de posições críticas distintas, o trabalho elege categorias centrais da sociedade liberal atual (dignidade, democracia liberal,

direitos humanos e sociedade aberta) como centros comuns para a reunião, discussão e desenvolvimento das ideias.

**Palavras-chave:** Dignidade; Sociedade; Sujeito.

## **ABSTRACT**

The research analyzes how the theme of dignity is arranged in the ideological discourse currently dominant in Western societies and their institutions in order to express and advance over the social and political world in a transforming way the ideological aspects and fundamental values that make up the conception of the theme as “human dignity”. However, the historical conquest of Western society and its institutions by the advent and development of liberal modernity and its values decentralized and antagonized previous (traditional) values of conception and organization of society. Liberal modernity thus continues to constantly interact with societies over which it has influence and institutional hegemony, moving it further and further away from the characteristics that they obtained from traditional values and placing on the remnants of their predominance (or this possibility) the feature of delay in progress and moral evil. This liberal West, aiming to become the single model of social order across the globe, has a messianic purpose against all existential, cultural and political self-sufficiency and independence of the many and distinct peoples, cultures and groups, in favor of the universal dominion of its own individualistic values. The theme of dignity was developed within this framework, as dignity of the human person, in order to bring together the values and the moral pathos of this movement under the same conceptual banner, which must then be given practical expression in the forms of rights (being transformed from an idea moral in legal principle) and of orientation of the actions of the State and of the society. The very idea of dignity (that which demands respect and recognition as sacred) is thus captured in its powers of expressing and gathering social values and strengths within the framework of current liberalism. Through a bibliographic review of authors who express the modern world view of current liberalism on how society should be conceived and treated, as well as authors who work on the idea of human dignity as it should be thought and applied to society and, on the other hand, also adding the thought of authors who disagree with the current order of things of liberal modernity and profess the centrality of traditional values as a starting point for conceiving and organizing society, this work seeks to understand what are these traditional values that are neglected by the historical development of liberal modernity and how they can come to be gathered and represented under a same cohesive discourse of dignity that is their own and thought from them, capable of understanding and expressing themselves as the dignity of the human being and as a starting point for thinking about and organizing society. To allow the analysis of the different values brought by authors from different critical positions, the work elects central categories of current

liberal society (dignity, liberal democracy, human rights and open society) as common centers for the gathering, discussion and development of ideas.

**Keywords:** Dignity; Society; Subject.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1. A DIGNIDADE: UM ESFORÇO PRELIMINAR DE CLARIFICAÇÃO.....</b>	<b>18</b>
1.1 – O que é a dignidade.....	19
1.2 – As noções de dignidade e de pessoa se constroem juntos.....	24
1.3 – A dignidade jurídica da pessoa de direito.....	40
1.4 – A dignidade como um princípio liberal e burguês.....	46
1.5 – O sentido de dignidade é aberto.....	53
1.6 – A abertura do sentido de dignidade é ética.....	60
<b>2. A DEMOCRACIA LIBERAL: POLÍTICA E CIDADANIA DO INDIVÍDUO UNIVERSAL.....</b>	<b>63</b>
2.1 – Democracia e Liberalismo: uma questão de Direito?.....	63
2.2 – Uma questão de cidadania?.....	73
2.3 – Uma questão de povo?.....	84
2.4 – A cidadania democrática: uma tradição do Ocidente Antigo.....	94
2.5 – A democracia liberal rejeita o pertencimento.....	99
2.6 – A fraternidade como dignidade cidadã.....	103
<b>3. OS DIREITOS HUMANOS: O MESSIANISMO DA DIGNIDADE DO INDIVÍDUO.....</b>	<b>109</b>
3.1 – Um Direito messiânico.....	112
3.2 – As raízes liberais da indignação messiânica moderna.....	121
3.3 – A dignidade como sentido de observação.....	131
3.4 – O direito puro termina a história.....	139
3.5 – A dignidade da pessoa individual como dignidade não liberal.....	145

<b>4. A SOCIEDADE ABERTA: DE POVOS SEM ESTADOS A UM MUNDO SEM POVOS.....</b>	<b>153</b>
4.1 – “Inimigo”: o ponto de partida da sociedade aberta.....	153
4.2 – A sociedade aberta e o problema do bem comum.....	156
4.3 – Do que é amado para o que é odiado.....	163
4.4 – O preço da sociedade aberta.....	170
4.5 – Indivíduo e alteridade.....	183
<b>CONCLUSÕES.....</b>	<b>196</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>208</b>
<b>REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS.....</b>	<b>217</b>

## Introdução

A compreensão predominante da dignidade nos dias de hoje forma a imaginação e a realidade moral, social e política do mundo Ocidental ou ocidentalizado. Nas palavras do jurista brasileiro Luís Roberto Barroso, “Nas últimas décadas, a dignidade humana tornou-se um dos maiores exemplos de consenso ético do mundo ocidental”<sup>1</sup>. A principal característica dessa compreensão é a sua promoção do ser humano como um indivíduo pensado a partir de um sentido e de um valor pré-sociais, projetando para toda a humanidade esse sujeito e dignidade de tipo liberal. Entretanto, a “dignidade da pessoa humana”, como ela costuma ser chamada, não se limita ao reino da unidade universalizável (o ser humano entendido como um indivíduo, um parte-de-nada). Pelo contrário, “após a Segunda Guerra Mundial, a ideia de dignidade humana [...] se tornou uma *meta política*, um fim a ser alcançado por instituições nacionais e internacionais”<sup>2</sup>.

Para avançar e assegurar a dominância da ideologia liberal e da concepção individualista de dignidade que lhe é acessória, todo um universo de valores não contemplados nesta concepção deve ser preterido, descontinuado e terminado: aqueles que dão a forma do mundo ao redor do pertencimento étnico-cultural, da centralidade de um bem comum supraindividual e da organicidade sócio-política. Sob o peso da arremetida liberal, para muitos, o horizonte de suas transformações parece não mostrar alternativa. Se assim for, deve esse momento passar sem que esses valores não possam ser consideradas nem “humanas”? Não podem eles, em seu momento de crise, reclamarem, em sua própria linguagem, a sua dignidade? Não são eles, também, “dignidade humana”?

Assim sendo, torna-se necessário investigar os limites ideológicos que a concepção de dignidade humana avançada pela ordem liberal encontra na extensão das experiências de dignidade preteridas e como essas podem ser traduzidas, a partir de suas próprias perspectivas e dos limites do sistema dominante, em termos de dignidade humana. Em outras palavras, este é um projeto de produção de conhecimento sobre a dignidade humana a partir dos limites do liberalismo; o que é precisamente o que está sendo proposto empreender aqui. O que significa descentralizar a noção de dignidade dos limites do liberalismo e devolvê-la a raízes não individualizáveis e não universalizáveis a partir do sentido de dignidade que aparece *aí*? Não

---

<sup>1</sup> BARROSO, Luís Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. 2012, p. 9.

<sup>2</sup> Ibid., p. 61.

obstante, produz-se igualmente o conhecimento sobre a noção de dignidade humana da posição liberal, o que possibilita possuir uma compreensão mais apurada do que se passa por dignidade e humanidade neste discurso.

A verdade é que, no Ocidente, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, sob o vertiginoso avanço da ordem liberal, o horizonte étnico-cultural como lugar da vida digna se fez ausentar não por ter sido provado errado ou por necessidade histórica, mas por ter sido derrotado em batalha e pela vontade dos vitoriosos. Muito mais do que a simples derrota de países ou ideologias específicas, a derrota do mundo da pluralidade de identidades locais, culturais e étnicas se fez perceber inclusive, e talvez até com mais força, nos países “vitoriosos”; a partir daí, a expansão do individualismo e do universalismo liberal para todo o globo se tornou a missão messiânica das elites dominantes do Ocidente.

Não se pode esquecer que muitos homens Ocidentais morreram pelo seu lar e por seu povo lutando nesta Guerra maligna, de todos os lados; mas nenhum deles pegou no rifle ou levou um tiro porque desejavam um mundo onde a própria noção de dignidade excluísse o valor do lar que lhes movia o coração e lhes inspirava o heroísmo. Partindo da perspectiva dos homens que falaram com o seu sangue – não daqueles que lutaram, depois, com palavras –, por qualquer métrica que leve em conta as suas razões para participarem da peleja cuja conclusão marcou a virada definitiva do Ocidente para essa nova etapa “messiânica” do liberalismo, não é possível dizer que houve um lado vitorioso e outro derrotado, mas, sim, um lado traído e uma totalidade derrotada. Deve ser mesmo este o caso, já que toda a defesa dos modos de vida social e política como ela deveria ser defendida, na imaginação destes homens, mesmo aqueles do Ocidente “liberal”, é hoje atacada com a palavrinha mágica iniciada com “f”, entre outras, tendencialmente seguindo-se de ostracismo social, visitas dos agentes de segurança pública e prisão, a depender do grau de evolução do quadro de liberalismo. Sendo assim, é também pensando neles e nos lares e povos pelos quais eles lutaram e sacrificaram que se opta por autores da tradição não liberal (não individualista) Ocidental para desenvolver um estudo comparativo junto aos autores liberais selecionados. Sua memória – com o certo e absoluto valor que ela tem –, escreve esse trabalho junto ao autor, embora o mesmo possa valer para qualquer ser humano com coração, sacrifício e perda análogos.

Contudo, não é, ainda, o caso de se falar em vitórias ou derrotas definitivas. O momento unipolar do poder americano e do avanço aparentemente irrefreável da frente liberal após a queda da União Soviética terminou. Essa é a era do mundo multipolar. Países como a China, a Rússia, o Irã e a Síria, entre outros, conseguiram se consolidar política e

economicamente e prosperam a despeito dos ataques do Ocidente; essas nações mantêm seus sentidos culturais e nacionais da melhor maneira que podem, ingressando no mercado global sem abrir mão da proteção estatal sobre sentidos de dignidade coletiva intransponíveis para a ordem liberal – e sem condicionar parcerias econômicas e geopolíticas estratégicas às transformações do liberalismo. No leste Europeu, o populismo político dos últimos anos solidificou no poder um discurso popular da defesa da identidade cultural e do interesse nacional. Até mesmo no coração da coisa liberal, o *lobby* mais poderoso a influenciar o governo norte-americano – o pró-Israel, consegue manter um Estado de *apartheid*, supremacia étnico-religiosa, limpeza étnica e genocídio bem sucedido (embora mais liberal que a Palestina) enquanto o EUA tenta justificar sua (até recente) presença militar no Afeganistão sob a pretensão de proteção aos direitos iguais das mulheres afegãs<sup>3</sup> (agora terminada em completa derrota e humilhação).

Desde que o poder armado Americano, embora hoje decadente (mas ainda extremamente poderoso), se posicionou como a polícia do mundo, já é possível esperar do Ocidente qualquer tipo de ação legitimada por qualquer interesse que possa ser expresso sob a linguagem de promoção da igualdade de direitos (de um Direito liberal), não importa o quão alienígena e destrutivo isso possa ser para a cultura ou coletividade abordada (ou para qualquer outra que seja), ou o quão hipócrita, desde que haja o poder e o interesse para tanto – só não se pode esperar consistência. Sendo assim, em boa parte do mundo, o direito universal a uma dignidade humana igual a todos os indivíduos não está, de modo algum, assegurada; mas também já não é possível – nem assim promete o horizonte – dizer que tudo o que se pode saber sobre dignidade humana é o que parte da doutrina liberal sem perder a capacidade de compreender o ponto de vista de metade do planeta (seja a metade que aparece no mapa, seja a que não) e sem lhe impor a indignidade de não poder falar do sentido de dignidade próprio, como se não fosse humano.

Isso posto, faz-se verdadeiramente humano buscar desenvolver ao máximo todo o escopo do sentido de dignidade possível, até o ponto em que ninguém possa dizer que a dignidade humana está completamente contida na consistência da própria visão moral ou política. Na produção textual aqui desenvolvida, deixa-se aos defensores do liberalismo, do individualismo e do universalismo desenvolver o discurso da dignidade que lhes cabe; onde

---

<sup>3</sup> HANSLER, Jennifer; MARQUARDT, Alex. US intelligence report warns Afghan women's rights at risk after troop withdrawal. CNN, 05/05/2021. Acesso em: 06/06/2021. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2021/05/04/politics/intel-report-womens-rights-afghanistan/index.html>.

eles esgotam a sua capacidade para falar de dignidade e ainda manter-se ideologicamente consistentes, aí procurar-se-á a expansão do escopo. Este é o trabalho.

Com vistas a essa produção, adota-se a hipótese de que é possível, desenvolvendo um estudo sobre como é disposto teoricamente o sentido de dignidade moderno e liberal utilizado hoje para explicar e legitimar os sentidos de organização social e política desta sociedade Ocidental, e comparando-o com um estudo paralelo de produções teóricas defensoras de sentidos não modernos e não liberais de sociedade e humanidade, registrar uma disposição da ideia de dignidade capaz de representar sentidos de organização social ou política, assim como de ser humano, que não são, ou não podem ser, sustentados pela disposição do sentido atual.

A questão norteadora pergunta como os valores de formação de mundo (orgânicos, culturalmente particulares, não individualistas ou universalistas) preteridos na escolha civilizacional do individualismo igualitário da ideia atual de dignidade da pessoa humana podem se fazer representar através de um discurso de dignidade próprio e que os tome como ponto de partida legítimo para considerações existenciais, éticas, políticas.

Para buscar responder a essa questão se elege a metodologia do levantamento bibliográfico e da revisão de literatura ao longo de todo o trabalho. Visando dar alguma ordem e forma a este esforço, esse estudo teórico é dividido ao longo de quatro capítulos em modelo ensaístico, cada um buscando, na discussão sobre alguma categoria central do Ocidente liberal, dentro da qual as diferenças entre os diferentes valores podem aparecer, tratar do objetivo central do trabalho: a reunião dos valores preteridos sob um mesmo discurso de dignidade pensado a partir deles. É possível dizer que todos eles buscam seguir, mais ou menos, o seguinte *script*: como pode-se entender a dignidade de acordo com o liberalismo a partir do tema desse capítulo, segundo os diversos autores pró-liberais e antiliberais e como a humanidade não liberal aparece a partir dos limites encontrados aí; finalmente, como essa “outra” humanidade pode falar a sua própria linguagem de dignidade a partir dos limites discutidos.

No primeiro capítulo, “A dignidade: um esforço preliminar de clarificação”, busca-se, como o título sugere, clarificar o que se entende hoje por dignidade, como esse entendimento veio a ser, quais as suas pressuposições ideológicas centrais e quais são, a título de levantamento de um paralelo preliminar, os elementos mais básicos para uma linguagem de dignidade que podem ser extrapolados do confronto com os limites ideológicos dessas pressuposições. Feito esse esforço, os próximos capítulos exploram o problema do trabalho a partir de categorias caras ao liberalismo e presentes em sua ordem.

No segundo capítulo, “A democracia liberal: política e cidadania do indivíduo universal”, foca-se na categoria central da democracia liberal. Pergunta-se pelos sentidos da democracia e da cidadania assessoradas pela concepção liberal da dignidade humana e que outros sentidos existiram – e podem existir – que fundamentalmente desafiam a relação liberal entre democracia e dignidade. Como o sentido de dignidade se transforma ao ser deslocado da democracia liberal para essas outras acepções de democracia e cidadania?

No capítulo terceiro, “Os direitos humanos: o messianismo da dignidade do indivíduo”, o ponto de reflexão é a categoria liberal de direitos humanos como expressão de uma ideologia messiânica. Esses direitos são o instrumento mais reconhecido para a construção de conexões concretas e poderosas entre a projeção liberal da dignidade humana e sua implementação e sucesso social e político. Aqui pergunta-se como a imaginação acerca da dignidade liberal do indivíduo se desenvolve para tomar a forma de direitos e como é a visão de mundo que vem a se consolidar sob sua expansão. Reflete-se, então, sob como é possível pensar a dignidade deslocando-a da perspectiva individualista e universalista do indivíduo, presente na política de direitos, para uma perspectiva orgânica do bem comum. Finalmente, inquire-se por uma compreensão de dignidade da pessoa *como indivíduo* possível *fora* do discurso liberal e dos direitos que vêm daí.

No capítulo quarto, “A sociedade aberta: de povos sem Estados a um mundo sem povos”, a reflexão toma como ponto de partida a ideia de sociedade aberta, tal como ela foi desenvolvida por Karl Popper e, com variação na nomenclatura, também promovida por outros. Popper, talvez o autor que melhor expressou (e desenvolveu) o espírito do liberalismo a partir da Segunda Guerra Mundial, qualificou, já no título de sua obra principal, todos aqueles contrários à sociedade “aberta” como “seus *inimigos*”. Ao que parece, quanto mais essa sociedade avança, mais inimigos os implicados se tornam: “Ninguém tem um direito à uma vida étnico-cultural”, é possível parafrasear Habermas<sup>4</sup>. Como a noção liberal de dignidade humana se relaciona com o impulso por criar um mundo da hegemonia de indivíduos universais e suas instituições e sem as possibilidades de organização política autossuficiente ou de segurança de continuidade aos povos e culturas? Essa situação de crise de pertencimento reclama por seu próprio discurso de dignidade a partir daqueles taxados como inimigos? Qual seria este?

---

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade; tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2, p. 303-304.

Um sentido de dignidade humana centrado no pertencimento étnico-cultural, na primazia do bem comum e numa imaginação orgânica da sociedade e da política deve representar um radical deslocamento do discurso de dignidade do sujeito liberal: o indivíduo atômico e pré-social. Esse sentido reclama a liberdade dos povos e das culturas de se atribuírem suas próprias leis, observarem seus costumes e manterem suas práticas. Um desuso que um grupo individual faça dessa liberdade precisaria ser criticado no mal uso particular, não na sua liberdade ela mesma<sup>5</sup>. A transformação do sentido de dignidade altera todo o discurso de formação posterior das categorias sociais, institucionais e políticas, além da própria imaginação acerca do ser humano, já não mais baseando-se no indivíduo e na humanidade desenraizados, “mas no povo como organismo coletivo e agente histórico privilegiado”<sup>6</sup>.

Não é o escopo deste trabalho convencer ninguém da maior dignidade de valores aqui explorados, muito menos é expressar qualquer projeto político em vista (nas condições atuais, se a qualquer momento for necessário depender de homens que precisam de esperança, tudo já está perdido). Trata-se simplesmente de manter viva uma chama que não se pode aceitar morrer e que deve ser passada adiante como simplesmente aquilo que tem dignidade e sacralidade, o que não vai acontecer se o monopólio do discurso sobre a dignidade representar para isto um universo abaixo d'água. Para isso, são necessários o desenvolvimento do pensamento alternativo e a pesquisa que o proporcione.

Falar sobre os sentidos da ideia de dignidade, até disputar tais sentidos, é apenas em última instância uma disputa por poder, este grande subversor. É, antes de tudo, uma disputa que se trava consigo mesmo, pela sobrevivência da própria possibilidade de autenticidade dos sentidos e a capacidade de comunicar esses sentidos entre mortais sempre morrendo e sempre nascendo. Nade-se sobre o dilúvio com a tocha acesa.

---

<sup>5</sup> BENOIST, Alain de. Beyond human rights. 2011a, p. 107.

<sup>6</sup> BENOIST, Alain de. The problem of democracy. 2011b, p. 111, tradução nossa.

## Capítulo 1 – A dignidade: um esforço preliminar de clarificação.

A dignidade humana é uma categoria central do pensamento político e moral dos dias atuais. Dificilmente uma matéria de cunho político, social, moral ou legal pode hoje ser discutida sem que essa lhe seja levantada e oposta como uma luz que discerne e discrimina o que favorece ou viola seus próprios termos. Sob essa luz, a legitimidade da política e da existência em coletividade está condicionada à possibilidade de tradução de seu conteúdo como a realização da dignidade humana.

Como se por uma disposição platônica, a possibilidade de legitimidade deve estar para o princípio da dignidade humana como os muitos fenômenos estão para a ideia essencial do Bem; a dignidade humana ocupa o lugar do Ser que informa o ser dos seres no mundo e do Bem que informa o bem e a justiça das coisas. Mas essa não é uma simples relação do Um princípio com os muitos. Existem categorias intermediárias, como os anjos entre o homem e Deus, que possuem uma estável e privilegiada posição como “co-demiurgos” da realização dessa dignidade: instituições como os direitos humanos e a democracia liberal, o modelo de sociedade aberta e a disseminação de ideias como individualismo e o universalismo, etc. Como se tivesse saído das páginas do *Timeu*, as categorias intermediárias transmutam algo metafísico, algo ideal, em algo tangível e humano.

Essas categorias são todas muitas e diferentes, tal como com os Antigos deuses: Apolo não é Atena e Júpiter não é Marte; mas estes são todos olímpicos (ou capitolinos) e cada um deles, a seu próprio modo, informa o homem do bem maior que eles têm em comum: o mistério do herói: a rejeição da heteronomia “titânica” e sua superação pela identificação com a ação, que é a qualidade olímpica<sup>7</sup>. Eis que os deuses olímpicos são muitos, mas o Olimpo é um só. Do mesmo modo, essas muitas ideias e instituições são chamadas a implementar um projeto comum: que a legitimidade das formas políticas e sociais sejam limitadas pela ideia da dignidade humana – como ela é definida.

Contudo, nem todos os deuses são olímpicos; nem há apenas um Monte. Há o Monte Ótris, onde residem os titãs, deuses de uma outra qualidade: há outros modos de ser, de conceber o valor das coisas e de conceder suas formas a partir de seus próprios princípios. A vitória de um Júpiter sobre um Saturno pode significar uma nova situação de coexistência, como um tipo

---

<sup>7</sup> EVOLA, Julius. *Revolt against the modern world: politics, religion and social order of the Kali Yuga*. 1995.

de hierarquia imperial à moda Antiga; mas pode implicar também algo mais radical: que uma forma de vida é jogada no Tártaro e que, tal como uma placa tectônica se sobressai fisicamente e cobre uma outra, um mundo – uma inteira cadeia de princípios e valores e ordens de experiências – engole e esconde um outro. Nessas situações, dos princípios no alto da montanha sagrada, descendo pelas instituições e tradições que, como a água que corre a encosta e conecta o topo como o fundo, até os vales embaixo, onde a vida humana tangível realmente acontece: tudo é revolucionado. No que conta para a corrente época histórica, “Tradition (religion, hierarchy, and family) and its values were overthrown at the dawn of modernity”<sup>8</sup>.

Ao longo deste trabalho, tentar-se-á continuamente, por um lado, “descer”, do topo (o primado da dignidade humana) do que hoje ocupa a posição de um vitorioso Monte Ótris (a ordem liberal), descendo a montanha pelas pedras que lhe forma (pelo corpo das categorias institucionais e intelectuais que lhe sustentam) e, por outro lado, “subir” do mesmo modo, do mais contingente ao mais essencial, sempre perguntando como e por quê chegamos nessa ordem das coisas. Esse exercício poderá possibilitar destravar o Tártaro escondido correspondente aos dias atuais, onde dever-se-á trazer à luz os modos de conceber o valor na vida humana que já não podem criar no mundo e os modos de viver que já não podem ser defendidos na linguagem de seus próprios princípios.

### 1.1 – O que é a dignidade

Mas, primeiro, deve-se começar pela clarificação das mais básicas categorias; e qual pergunta poderia ser mais básica do que aquela que interroga pelo que se entende por dignidade? No que tange aos conceitos, nenhum dos autores desta pesquisa realmente deu uma definição direta, mas apenas e sempre como ela é concebida aqui e ali (talvez, a dignidade seja mesmo tão difícil de definir como o é o ser humano). Assim sendo, é devido fazer o esforço de lhe dar uma definição, ou aceitar não ter os instrumentos básicos para prosseguir, acreditando que a percepção de que a definição que é dada se encaixa razoavelmente com as muitas concepções trabalhadas pelos autores autoriza o feito. Diga-se, então, que digno é a qualidade do que ou de quem é reconhecido e respeitado por um valor que lhe é próprio.

---

<sup>8</sup> DUGIN, Alexandr. *The fourth political theory*. 2012, p. 18. “A tradição (religião, hierarquia e família) e seus valores foram derrubados no alvorecer da modernidade” (tradução nossa).

Não parece valer a pena nenhum esforço em diferenciar respeito de reconhecimento (ou outro qualquer destrinchamento do termo), como, por exemplo, para dizer que “o reconhecimento deve ser concordado e respeito deve ser comportado”, ou dizer que “o reconhecimento implica em respeito, mas o respeito não implica em reconhecimento”, ou vice-versa; isso parece ser inovar o sentido das palavras como elas já são utilizadas em seu uso comum quando se fala sobre dignidade: como equivalentes. Mais importante, respeito ou reconhecimento podem significar, tanto a concordância íntima e pessoal com o valor destacado, assim como o comportamento de quem o respeita; cada uma dessas coisas deverá satisfazer sozinha a ideia geral de dignidade sugerida, sem prejuízo uma da outra. Ainda mais importante, essa ideia geral deverá informar a questão da dignidade como *demanda*, de onde recebe a sua polemicidade e sua urgência. Ao menos no tocante aos debates contemporâneos travados no campo da Filosofia e das Ciências Sociais, como escreve o jurista brasileiro Daniel Sarmento, a opinião corrente é que não se deve tomar a palavra “reconhecimento” meramente como identificação do outro: “O reconhecimento é associado à valorização da pessoa reconhecida, em atitude que lhe expressa o devido respeito”<sup>9</sup>.

De qualquer modo, a forma final que o respeito por uma dignidade obterá entre o mundo íntimo e o interpessoal só pode pertencer à cada situação concreta, tanto para os indivíduos envolvidos, como para o ambiente cultural e histórico de sua inserção. Ao menos até aqui, sem maiores clarificações sobre do que se fala ao falar em dignidade, exceto, talvez, da ciência do fato já registrado do papel que ela cumpre como conceito essencial, essa aparente plasticidade do conceito sobre suas possibilidades concretas parece estar de acordo com o que ensina Carl Schmitt, ao escrever que todos os conceitos da esfera espiritual

[...] are pluralistic in themselves and can only be understood in terms of concrete political existence. Just as every nation has its own concept of nation and finds the constitutive characteristics of nationality within itself, so every culture and cultural epoch has its own concept of culture. **All essential concepts are not normative but existential.** If the center of intellectual life has shifted [...] so have all concepts and words<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> SARMENTO, Daniel. Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetória e metodologia. 2020, p. 270.

<sup>10</sup> SCHMITT, Carl. The age of neutralizations and depoliticizations. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007a, p. 85, grifo nosso. “Todos os conceitos da esfera espiritual [...] são pluralistas em si mesmos e só podem ser entendidos em termos de uma existência política concreta. Assim como cada nação tem seu próprio conceito de nação e encontra as características constitutivas de nacionalidade dentro de si mesma, cada cultura e época cultural tem o seu próprio conceito de cultura. Todos os conceitos essenciais não são normativos, mas existenciais. Se o centro da vida intelectual tiver mudado [...] também terão [mudado] todos os conceitos e palavras” (tradução nossa).

Então, se o princípio da dignidade humana deve ser entendido como um conceito essencial, a comunicar o centro da vida intelectual e a ordem das afirmações existenciais, o que se deve dizer, especificamente, sobre o que ele *é* (e o que *quer*)?

A maioria dos autores que refletem sobre e promovem o conceito de dignidade declaram a proeminente raiz kantiana de sua forma moderna. Para a jurista Béatrice Maurer, a dignidade desenvolvida desta raiz é de um “valor interno absoluto [...] incondicionado, incomparável”<sup>11</sup>. Jürgen Habermas vê nessa forma particular de dignidade um “eco do imperativo categórico de Kant”, de onde pode ser extraído o conceito “filosófico” de dignidade humana, na ideia de que a observação desta “proíbe o Estado de dispor de qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim”<sup>12</sup>. Ao mesmo tempo, “A dignidade da pessoa humana em si [...] intangível, [...] exige uma ação, um agir”<sup>13</sup>, ordenando, assim, esse mesmo Estado ao seu auxílio e concretização. Na mesma linha kantiana, Ricardo Maurício Freire Soares escreve que

[...] o ser humano é um fim em si mesmo, dotado de uma qualidade intrínseca que torna insuscetível de converter-se em meio ou instrumento para a realização de interesses econômicos políticos e ideológicos<sup>14</sup>.

Seguindo destes comentários bastante preliminares, parece possível sugerir a compreensão de que ela é ideia do valor igual de todos seres humanos e da necessidade de seu igual reconhecimento e respeito, a ser concretizado na forma de direitos iguais. É uma dignidade *formal*, isto é, não latente ou potencial, que não reclama um reconhecimento por um valor que deve ou já foi alcançado, mas que já é sempre presente. É um atributo aplicado igualmente à toda a humanidade entendida como a simples soma de unidades portadoras de um valor já completamente presente e igual em cada unidade. Não demanda nenhum tipo de alcance pessoal, mas apenas, e sempre, reconhecimento. Nas palavras de Habermas, “A dignidade humana [...] é uma e a mesma em todo lugar e para cada um”<sup>15</sup>.

Isso implica em ser ela uma noção, também, ao mesmo tempo, individualista e universalista, como duas faces de uma mesma moeda. Essa equivalência do individualismo e do universalismo, fundamental tanto à ideia liberal de dignidade humana como para a dos

<sup>11</sup> MAURER, Béatrice. Notas sobre o respeito da dignidade da pessoa humana... ou pequena fuga incompleta em torno de um tema central. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 136.

<sup>12</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. 1997, v. 2, p. 9.

<sup>13</sup> MAURER, Béatrice. Op. cit., 2013, p. 131.

<sup>14</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: em busca do direito justo. 2010, p. 142.

<sup>15</sup> Ibid., p. 16.

direitos humanos, é bem expressa pelo mencionado autor ao expor que “[...] ‘universalista’ é apenas o individualismo igualitário de uma moral racional que exige o reconhecimento recíproco no sentido da atenção igual para cada um e da consideração recíproca para cada um.<sup>16</sup>”

Sendo assim, já é possível deduzir que o sujeito dessa dignidade é o homem concebido como indivíduo, apenas secundariamente como membro ou parte de qualquer cadeia ou hierarquia de valores externos a si mesmo e, assim, primariamente, *parte-de-nada*. Esse, também, deve ser considerado, para fins de sua dignidade, um homem desconectado de todas as suas qualidades, pois sem nenhuma ordem para avaliação de seu valor, que é interno, absoluto e em todo lugar o mesmo, elas são irrelevantes (o que implica que sua dignidade também o informa como, internamente, parte-de-nada, mas verdadeiramente individual: indiviso, atômico). À vista disso, é possível igualmente depreender como esse sujeito, como sujeito de demanda de reconhecimento, deve reivindicar o valor paradigmático da vida humana para si mesmo e, assim, dominação ideológica onde a vida humana existir, o que obviamente é a dominação do mundo.

Não traindo o liberalismo voluntário de sua educação pós-guerra, para não dizer o messianismo de sua tradição frankfurtiana, ainda coloca Habermas que “Para ocorrer a universalização coletiva, é preciso, primeiro, ter início a individualização”<sup>17</sup>. Sob a perspectiva da Nova Direita francesa (ou Nova Direita europeia), também assim leem a questão, embora de uma forma crítica, o filósofo Alain de Benoist, considerado o pai da *Nouvelle Droite*, e o escritor e diplomata croata Tomislav Sunic ao dizer que, posto no indivíduo o valor fundamental, o todo da humanidade se converte num vasto proletariado sem rosto, ao invés de um rico tecido de nações, culturas e raças; uma consequência inerente tanto ao pensamento liberal quanto ao socialista, para os quais “um se torna primeiro um ‘ser humano’ e apenas então, como se por acidente, um membro de uma específica cultura ou povo”<sup>18</sup>. E é precisamente de *liberal*, como aludido pelos autores, que há de se chamar essa dignidade e seu indivíduo cujo valor atômico inviolável deve ser sempre avançado, *pereat mundus*, assim como “liberal” também deverá ser qualquer ordem que a defenda.

---

<sup>16</sup> HABERMAS, Jürgen. O ocidente dividido. 2016, p. 50.

<sup>17</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. 1997, v. 2, p. 25.

<sup>18</sup> BENOIST, Alain de; SUNIC, Tomislav. Gemeinschaft and Gesellschaft: A sociological view of the decay of modern society. 1994, p. 3-4, tradução nossa.

Em contraste, uma concepção não liberal de dignidade, especialmente quando enraizada na pré-modernidade, é em larga medida determinada culturalmente e na maior parte não é universal nem universalizável. Mesmo uma dignidade passível de ser chamada de meramente formal (como a majestade do rei ou a graça do papa) deve prestar reverência, e referência, a essa qualidade de conteúdo: que a dignidade sempre implica uma certa superação do “indivíduo” (como partes desorganizadas ou, pior ainda, *partes de nada*) para o logro, interno e externo, de um todo uno, orgânico e hierárquico. É também como o vê Habermas, oposto a esse modo de conceber a dignidade, ao dizer que há uma clara descontinuidade semântica entre o conceito de dignidade humana na filosofia grega e no humanismo romano em relação ao sentido igualitário que o conceito carrega na modernidade; em suas palavras

[...] a *dignitas humanas* era explicada a partir da posição, definida ontologicamente, do ser humano no cosmos, a partir da posição específica que o ser humano assumia em virtude das qualidades da espécie, como ser dotado de razão e reflexão, diante de formas de vida “inferiores”<sup>19</sup>.

Expressando a mesma coisa, mas no sentido diametralmente oposto (o que acompanha a sua diametralmente oposta orientação ideológica), Alain de Benoist chama à atenção o fato de que “[...] historically, dignity, attributed to everybody, has replaced honor, which is only present in some. In its present definition, [...] dignity has nothing to do with the merits or the qualities which are proper to each person, [...] it already constitutes an attribute of human nature”. Articula ainda que a dignidade, entendida como um atributo universal, embora já presente na nossa pré-modernidade imediata, era então recebida de Deus (e acrescentamos: posta na relação com Ele), diferente da ideia moderna de que o homem o possui tal atributo “directly from his nature”<sup>20</sup>. Citando o cientista político Pierre Manent, o autor desenvolve mais a diferença entre o que antes se entendeu como respeito pela dignidade de outro ser humano e o que se entende por isso hoje:

“To respect the dignity of another human being”, observes Pierre Manent, “is no longer to respect the respect which he conserves in himself for the moral

<sup>19</sup> HABERMAS, Jürgen. Op. cit., p. 25.

<sup>20</sup> BENOIST, Alain de. Beyond human rights. 2011a, p. 67-68. “[...] historicamente, a dignidade, atribuída a todos, substituiu a honra, que só está presente em alguns. Em sua definição presente, [...] a dignidade nada tem a ver com os méritos ou qualidades que são próprios de cada pessoa, [...] ela já constitui um atributo da natureza humana. [...] Nos modernos, a dignidade é sempre um atributo, mas ao invés de ser um atributo recebido de Deus, ela se torna um traço acarakterísticos que o homem já possui diretamente de sua natureza” (tradução nossa).

law; it is today, more and more, to respect the choice that he has made, whatever this choice may be, in the realization of his rights”<sup>21</sup>.

Uma vez que a “natureza” do ser humano é identificada como individual de tipo liberal, a dignidade pode ser vista como recebida diretamente de sua *ideologia*. Pela regra dessa natureza, quando se procura as qualidades a serem reconhecidas pelo *status* moral de “dignidade”, não se vê aderência a nenhuma ordem orgânica de ser (qualquer uma que implique qualquer forma de participação de partes em um todo, interno ou externo, a ser mantido ou realizado e que as supere em valor); ao contrário, a ordem inorgânica de ser da simples soma de indivíduos ilumina como dignidade apenas qualidades primeiramente não sociais e não relacionais, como a “vontade pessoal”, apenas organizando estas num sistema racional de coexistência das muitas unidades iguais “em realização de seus direitos” ou de seus interesses econômicos.

Porém, para a maioria das culturas, explica Benoist, – assim como na cultura Ocidental original – “o indivíduo em si mesmo é simplesmente não representável”<sup>22</sup>. Ele nunca é concebido como um átomo, essencialmente separado do que o conecta com o mundo a seu redor, desde seus vizinhos imediatos, a comunidade de seres vivos que o cerca e até o universo inteiro. Noções como ordem, moral ou justiça não são elaboradas com o indivíduo em mente, mas com vistas para o grupo, a tradição, as relações sociais e a totalidade da realidade – sempre uma concepção holística. Em tais culturas, falar do ser humano como um tipo irreduzível e autossuficiente não pode fazer sentido. Em todo o caso, não se pode falar em dignidade sem projetar, por cultura ou ideologia, um tipo de sujeito apropriado ao reconhecimento do valor falado.

## 1.2 – As noções de dignidade e de pessoa se constroem juntos

Como ensinou Carl Schmitt, historicamente, o centro fundamental para a qual cada sociedade e civilização direciona as suas energias culturais e intelectuais determina o conteúdo de todos os conceitos; um processo que nunca é, primeiramente, meramente normativo, mas

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 121. “Respeitar a dignidade de outro ser humano”, observa Pierre Manent, ‘já não é respeitar o respeito que ele conserva nele mesmo para a lei moral; isto é hoje, mais e mais, respeitar a escolha que ele tenha feito, o que quer que essa escolha possa ser, em realização de seus direitos” (tradução nossa).

<sup>22</sup> Ibid., p. 9, tradução nossa.

afirmativo de uma qualidade existencial de primeira ordem. Os conceitos de dignidade e de pessoa, centrais para a comunicação liberal de todos os aspectos da vida social e política, não são exceção, tendo chegado até aqui através de longos processos de geração e transformação.

No pensamento filosófico e político da Antiguidade Clássica, ensina o jurista Ingo Wolfgang Sarlet, a dignidade (*dignitas*) da pessoa humana dizia respeito, em regra, a algo que deve ser constantemente posto à prova, e não como uma constante antropológica. Foi com o advento do pensamento estoico que todos os seres humanos passam a ser vistos como dotados da mesma dignidade: “o homem com ser livre e responsável por seus atos e destino”<sup>23</sup>. Segundo Soares, o estoicismo coloca na virtude o único bem do homem e no vício o único mau. “O homem deve dominar as paixões, sobrepondo a elas a razão, e, assim, alcançar a impassibilidade absoluta”.<sup>24</sup> Ambos os autores comentam como foi entre os grandes juristas romanos, especialmente Cícero, com uma orientação estoica, que essa dupla significação da dignidade se estabeleceu: por um lado, a dignidade como dote ou dádiva da razão, e, por outro, mais antigo, a dignidade como “conquista”, resultante das ações e feitos do homem na esfera social.

Aqui, é preciso insistir num fato que muitos autores, ansiosos por já pôr as raízes da concepção moderna de dignidade, entendida como um atributo individual separado da esfera de ação do homem, o tão fundo no tempo quanto possível, costumam deixar passar: *ambas* essas significações, na verdade, não têm natureza oposta – de forma nenhuma. De modo bastante *platônico* (Platão sendo uma das principais influências do mundo Antigo – muito mais próximo do “domínio central” (Schmitt) de então do que qualquer imaginação ou projeção judaico-cristã ou moderna), o *lugar* metafísico de ambas as concepções de dignidade é a mesma: a esfera de ação do homem; a orientação ontológica também é a mesma: a ordem cósmica, holística, hierárquica, do bem comum do todo. A dignidade da ordem interna do homem é um “atributo” dele da mesma maneira que a dignidade é um “atributo” da ordem externa da cidade: ambas são os espaços de ação onde ele realiza as suas potencialidades e o seu dever de acordo com o bem natural. “Virtude” é a ordenação das partes própria ao alcance desse bem; “vício”, o mau contrário. O mesmo julgamento fundamental serve ao homem e à cidade. A dignidade pertence, assim, por essas duas concepções (como serviço à Roma e estoica), *sempre*, à ação individual holisticamente orientada e aos humanos individuais compreendidos sempre como partes de um todo (interno e externo): ela é sempre uma ordenação

---

<sup>23</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade (da Pessoa) Humana e Direito Fundamentais na Constituição Federal de 1988. 2019, p. 33.

<sup>24</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., p. 33.

de partes heterogêneas que *integram* um sentido digno. Desse modo, não há que se falar aqui na dignidade como sendo um atributo do “indivíduo” (não dividido, parte de nada) no sentido moderno: mas ela (a ordenação das partes – uma ação) é, sim, *sempre um atributo do justo local de ação para a sua realização*. O humanismo estoico simplesmente afirmou, sobre a interioridade de todos os homens, a qualidade de ser uma dimensão para a realização da ação virtuosa e orgânica.

Nesse sentido, afirma o jurista brasileiro Luís Roberto Barroso ser categoricamente incorreto “entender a ideia contemporânea de dignidade humana como um desenvolvimento histórico do conceito romano de *dignitas hominis*. [...] **não parece possível, de modo algum, associar ambas as ideias em uma relação linear de sucessão**”<sup>25</sup>. A razão pela qual o jurista está correto é o fato a concepção de dignidade e de pessoa da Antiguidade ser simplesmente organicista, compreendendo o ser humano como internamente e externamente um todo composto de partes, enquanto a concepção moderna é individualista, uma direção do pensamento absolutamente oposta. Nas palavras do jurista Daniel Sarmento, “O organicismo [...] precede em muito o individualismo, sendo absolutamente hegemônico na Antiguidade.”<sup>26</sup>

Ricardo Soares, inclusive, comenta como, na concepção estoica de dever, a atitude racionalmente aceitável é aquela que edifica uma ordem justa<sup>27</sup>. Essa dupla concepção de dignidade, para Ingo Sarlet, “também corresponde à concepção dominante na tradição cristã”<sup>28</sup>. Sarlet leciona que, para São Tomás de Aquino, a dignidade também está fundada na “capacidade de autodeterminação inerente à natureza humana”. Seria possível, então, ler algo de definitivamente moderno e liberal na concepção do Santo, que “por força de sua dignidade, o ser humano, sendo livre por natureza, existe em função de sua própria vontade”<sup>29</sup>. Mas o próprio autor argumenta o contrário ao escrever que

[...] a exemplo do já referido Cícero – também nos escritos de São Tomás o termo *dignidade* não assume sempre o mesmo sentido, pois – ao menos de acordo com a leitura de Michael Rosen – o termo *dignidade* (*dignitas*) equivale ao **valor intrínseco que algo (ou alguém) ocupa de modo apropriado no**

<sup>25</sup> BARROSO, Luís Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. 2012, p. 14, grifo nosso.

<sup>26</sup> SARMENTO, Daniel. Op. cit., 2020, p. 133.

<sup>27</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., p. 34.

<sup>28</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Op. cit., 2019, p. 34.

<sup>29</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Op. cit., 2019, p. 35.

**âmbito da criação divina, [...] a dignidade apresenta aspectos distintos da particular dignidade humana [...].<sup>30</sup>**

Ainda assim, foi apenas com a religião cristã que as bases para a visão de mundo do individualismo e do universalismo modernos. O universalismo pode traçado de volta, como escreve Barroso, ao “monoteísmo hebraico”, que “tem sido considerado como o ponto inicial: a unidade da raça humana é o corolário natural da unidade divina”<sup>31</sup>. Igualmente, “No que se refere ao individualismo, o cristianismo surgiu como uma religião de indivíduos cujo relacionamento com Deus era independente de pertencimento a qualquer comunidade, nação ou Estado.”<sup>32</sup>

Como escreve Stephan Kirste, a compreensão cristã da dignidade humana é de que a imagem de Deus, na qual o homem é construído, constitui a sua dignidade<sup>33</sup>; mas, enquanto esse atributo é ainda um de ordem cósmica, ele também começa a ser um de separação cósmica. Estabelece-se que o principal laço do homem é com uma Deidade radicalmente separada e igualmente oposta à sacralidade do pertencimento: étnico, local e *livre*: a (até então) absolutamente natural liberdade das comunidades humanas de se relacionarem com o *divino* do modo que elas compreenderem que as *preserva* e reproduz os seus interesses culturais mais fundamentais. A ideia de uma Nova Israel, a Igreja ou a Cristandade, certamente deu uma identidade e uma dignidade à civilização que se construiu em larga medida sob essa fé e que muito se lutou para criar e manter. Mas essa ideia universal, muito diferente do projeto ecumênico do Antigo Império, removeu da história, em todos os territórios em que se espalhou, a dignidade da autonomia e da natureza popular do sagrado (o que amaldiçoou até na etimologia da palavra “pagão”, que quer dizer “aldeão”, “rústico”). Ela legitimou o que foi, essencialmente, um projeto de morte e escravização cultural, com um discurso da necessidade absoluta de garantir a acessibilidade universal a uma salvação pessoal a ser ganha, fundamentalmente, com fé e com obediência para, então, ser realizada por um Salvador completamente externo. Essa nova relação de salvação cortou os laços do homem com o mundo de um modo que seria impensável no mundo pagão, para o qual a relação com os ancestrais e os laços com o povo e com a cidade eram de suma e sagrada importância, e o fez a partir de dentro do próprio sentido do sagrado. Embora o homem Ocidental sempre tenha posto um grande valor na individualidade

<sup>30</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Op. cit., 2019, p. 36, grifos nossos.

<sup>31</sup> BARROSO, Luís Roberto. Op. cit., 2012, p. 14-15.

<sup>32</sup> Ibid., p. 15.

<sup>33</sup> KIRSTE, Stephan. A dignidade e o conceito de pessoa de direito. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 185.

(no sentido de “individuação”, de conquista da dignidade pessoal), essa foi uma revolução completamente alienígena e descontínua: e, ainda, essa foi a nova realidade. E foi aqui, na imagem humana do Deus-que-é-completamente-separado (para parafrasear Benoist) que a concepção moderna de dignidade da pessoa humana encontrou, nas palavras de Christian Stark, “o seu embrião”<sup>34</sup>.

Ironicamente, a civilização cristã morreu, também, com os homens lutando pelo reconhecimento (a dignidade) de sua versão particular da mesma fé, com as guerras religiosas, cujo desgaste civilizacional se fez rapidamente suceder por processos massivos de racionalização e secularização: basicamente, o iluminismo e a modernização. Uma reflexão fundamental do pensamento que orientou esse ímpeto transformador pode ser lida na frase de Francis Fukuyama quando diz que “Belief tends to separate rather than bring people together, because there are so many alternatives”<sup>35</sup>. Mas isso precisa ser clarificado, pois não é de modo imediato que a transcendência – o sentido mais alto que supera a imanência imediata do homem e o compele a um deslocamento – cria desavenças, mas pela vida que ela toma na natureza do homem.

Assim que a crença informar o sentido de dignidade do homem, estará correndo o curso daquela terceira parte da alma humana que Platão chamou de *thymos* ou *thumos*: a vontade de reconhecimento de um valor, como parece entendê-la Fukuyama, separada das outras partes da razão e dos apetites. Um conceito quase idêntico ao de dignidade, nos informa mais do que uma tautologia, mas que a dignidade tem seu próprio curso e suas próprias regras. Ela não se resolve racionalmente como se negocia com o dinheiro, nem como se comparam os dados empíricos ou como se debatem as ideias, mas “is something inherently uncompromisable: either you recognize my dignity, or the dignity of that which I hold sacred, or you do not”<sup>36</sup>. Não solucionável na base da razão ou dos compromissos, “The thymotic self demands recognition **for its own sense** of the worthiness of things”<sup>37</sup>. Isso está de acordo com o que

---

<sup>34</sup> STARK, Christian. Dignidade humana como garantia constitucional: o exemplo da Lei Fundamental alemã. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 203.

<sup>35</sup> FUKUYAMA, Francis. The end of history and the last man. 1992, p. 308. “Crenças tendem a separar em vez de unir as pessoas, porque existem tantas alternativas” (tradução nossa).

<sup>36</sup> Ibid., p. 214. “Diferente do dinheiro, que pode simplesmente ser dividido, a dignidade é algo inerentemente intransigente: ou você reconhece a minha dignidade, ou a dignidade do que eu considero sagrado, ou você não o faz” (tradução nossa).

<sup>37</sup> Ibid., p. 172, grifo nosso. “O eu timótico demanda reconhecimento para o seu próprio sentido de valor das coisas” (tradução nossa).

expressa Luís Roberto Barroso ao escrever que “quando uma coisa está acima de todo preço e não pode ser substituída por outra equivalente, ela tem *dignidade*”<sup>38</sup>.

Essas foram precisamente as lições com as quais o Ocidente buscou se reformar na sequência do que passou a ver como as “hopeless ideological disputes” do século dezesseis. A partir desse momento,

Europeans sought a neutral domain in which there would be no conflict and they could reach common agreement through the debates and exchange of opinions. [...] theology, the former central domain, was abandoned because it was controversial, in favor of another – neutral – domain<sup>39</sup>.

Esse é o início do esforço de racionalização e neutralização da vida política e da vontade de reconhecimento que ela implica. Mas qual deveria ser o eixo da nova era? Três observações preliminares: primeiro, o “domínio central”, no sentido schmittiano, deve deixar de ser transcendental e tornar-se imanente<sup>40</sup>. Em segundo lugar, como aponta Fukuyama, a dignidade só pode ser racionalizada quando posta numa base universal e igual<sup>41</sup>. Finalmente, em terceiro lugar, essa base compreende uma dimensão objetiva própria, como ideologias e instituições positivas, mas também requer um tipo de sujeito adequado ao pensamento e criação deste novo mundo.

A nova base, onde a diferença de valores pudesse ser deixada de lado e a questão da dignidade pudesse tomar uma forma não polêmica, encontrou sua forma e seu sentido primariamente na organização racional dos interesses econômicos privados. A lógica desta solução é muito bem expressa pela formulação de Carl Schmitt sobre como, numa era teológica,

---

<sup>38</sup> BARROSO, Luís Robert. Op. cit., p. 71.

<sup>39</sup> SCHMITT, Carl. Op. cit., p. 89. “Europeus buscaram um domínio neutro em que não haveria conflito e em que eles pudessem alcançar um acordo comum através de debates e trocas de opiniões. [...] a teologia, o domínio central anterior, foi abandonada porque ela era controversa, em favor de outro – neutro – domínio” (tradução nossa).

<sup>40</sup> A questão do domínio central é crucial para um esforço de transformação civilizacional que busca resolver seus muitos problemas pela radical mudança de seus fundamentos. Como explica Carl Schmitt, “[...] If a domain of thought becomes central, then the problems of other domains are solved in terms of the central domains – they are considered secondary problems, whose solution follows as a matter of course only if the problems of the central domain are solved”. Ibid., p. 86-87. “[...] todos os conceitos como Deus, liberdade, progresso, concepções antropológicas da natureza humana, o domínio público, racionalidade e racionalização, e finalmente os próprios conceitos de natureza e cultura derivam o seu conteúdo histórico concreto da situação do domínio central, e só podem ser apreendidos a partir daí. Acima de tudo o *Estado* também deriva a sua realidade e poder da perspectiva do domínio central, porque as disputas decisivas dos agrupamentos de amigo-inimigo também são determinadas por ele. [...] Se um domínio de pensamento se torna central, então os problemas dos outros domínios são resolvidos em termos do domínio central – eles são considerados problemas secundários, cuja solução segue como uma coisa natural apenas se os problemas do domínio central estiverem resolvidos” (tradução nossa).

<sup>41</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 200.

as desavenças nunca são irreduzíveis se as questões teológicas estiverem em ordem, do mesmo modo em que, em uma era humanitária-moral, todos os problemas se resolvem pela educação para uma certa moralidade. “Numa era econômica”, diz o autor, “basta resolver adequadamente o problema da produção e da distribuição de bens para fazer supérfluo todas as questões morais e sociais<sup>42</sup>”.

Para que o processo de criação de uma concepção de dignidade *economicamente pacificada* pudesse acontecer, um passo crucial foi que, partindo de dentro da civilização cristã, o sentido de dignidade, como algo em si orientado como uma ação, se afastasse da tarefa paradigmática de virtude da unidade orgânica (do homem consigo, com a comunidade e com Deus) para um paradigma de vontade pessoal. Ideias filosóficas de vertentes da tradição cristã, como a doutrina nominalista de Guilherme de Ockham, passaram a defender a tese de que não existe ser fora do ser individual e que a coletividade é apenas uma justaposição de indivíduos. O nominalismo também mantém, ensina Alain de Benoist, que a lei natural não advém tanto da *ordem* divina quanto da divina *vontade*<sup>43</sup> (pois a vontade de Deus não poderia ser limitada por nenhuma ordem cósmica). Essa transformação na natureza da orientação de Deus para com o mundo – da ordem orgânica para a vontade pessoal – não poderia deixar de afetar aqueles que foram ensinados a encontrar a sua dignidade na *Imago Dei*. Desse modo, o processo de secularização que marca a caminhada histórica em direção à modernidade não secularizou nenhuma “divina ordem das coisas”, mas sim a (igualmente teológica) vontade acima de toda ordem.

Posteriormente, na Renascença, Giovanni Pico della Mirandola defendeu que Deus outorgou ao homem uma natureza indefinida, dotado da capacidade de ser e obter aquilo que desejar, devendo, assim, se tornar o seu próprio árbitro, soberano e artífice. Para os humanistas desse período, a dignidade se torna algo definitivamente pessoal: a capacidade do homem para autodeterminação, subjacente à própria concepção de ser humano que então despontava. Gradualmente, explica Ingo Sarlet, abandonou-se a fundamentação religiosa da dignidade vinculado ao paradigma da imagem de Deus<sup>44</sup>. Embora aqui talvez aprouvesse perguntar até que ponto as transformações da Renascença não haviam sido também elas mesma influenciadas por transformações religiosas e teológicas como a da concepção de Deus, parece mais proveitoso apontar para uma constante: que a dignidade ainda está relacionada ao campo de

---

<sup>42</sup> SCHMITT, Carl. Op. cit., p. 86, tradução nossa.

<sup>43</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 35.

<sup>44</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade (da Pessoa) Humana e Direito Fundamentais na Constituição Federal de 1988. 2019, p. 35.

ação tradicional: a capacidade do homem para “se autodeterminar” é compreendida dentro de uma natureza de ser pela qual, com o uso do intelecto, que é a parte de si capaz da boa ordenação de sua estrutura, é possível tornar-se *divino*. Mesmo na liberdade das possíveis naturezas, tudo é vertical e hierárquico e tencionado para cima<sup>45</sup>.

Para uma virada mais definitiva para uma noção verdadeiramente moderna da dignidade, – homogênea, individual e universal –, deve-se afastar os seus elementos tradicionais de identificação com o próprio campo de ação e replantá-la completamente no campo de ação *dos outros*. Como isso aconteceu como processo histórico, o reconhecimento de valor-próprio pelas ações próprias, pela efetivação nas ordens orgânicas do espírito do homem e da comunidade, pela determinação do próprio destino e do destino coletivo contra o fado: tudo isso começou a perder o seu sustento à medida que a vontade individual substituiu o bem orgânico como domínio central; daí, começou a tomar forma o *indivíduo*: o parte-de-nada. O homem como apenas sua vontade pessoal indivisa, multiplicado em todos os homens, apenas pode reconhecer a si e aos outros, assim como ser reconhecido, como se é de imediato, sem distinção de qualidades. O fim da tarefa de distinção de qualidades de valor, por sua vez, faz desaparecer a relevância das ações próprias para o reconhecimento. O homem como uma unidade abstrata de vontade pessoal precisa tão somente de uma ação dos outros: ser reconhecido como tal. O sentido da existência em sociedade e da moralidade começa a se tornar exatamente a reciprocidade dessa não-qualidade de reconhecimento.

Para Ingo Sarlet, foi apenas a partir da contribuição de Samuel Pufendorf, jurista alemão do século dezessete, que uma ruptura mais clara com a “tradição anterior” (que até então ainda atribuía a dignidade a qualidades distintas) deu lugar à “elaboração do que se pode considerar uma primeira formulação tipicamente secular e racional da dignidade da pessoa humana” fundada “na liberdade moral como característica distintiva do ser humano, ainda que elementos de tal concepção [...] possam ser reconduzidos a desenvolvimentos anteriores”<sup>46</sup>. Isto é, a “liberdade moral”, no desenvolvimento de Pufendorf, ainda fala de uma dignidade que

---

<sup>45</sup> “Let a certain saving ambition invade our souls so that, impatient of mediocrity, we pant after the highest things and (since, if we will, we can) bend all our efforts to their attainment. Let us disdain the things of earth, hold as little worth even the astral orders and, putting behind us all the things of this world, hasten to that court beyond the world, closest to the most exalted Godhead.” MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *Oration on the dignity of man*. 1956, p. 12. “Que uma certa ambição salvadora invada nossas almas para que, impaciente de mediocridade, aspiremos pelas coisas mais altas e (já que, se quisermos, podemos) direcionar todos os nossos esforços para a sua realização. Desdenhemos as coisas da terra, tenhamos pouco apreço até mesmo pelas ordens astrais e, colocando atrás de nós todas as coisas desse mundo, apressemo-nos para aquela corte além do mundo, para próximo da mais exaltada Divindade” (tradução nossa).

<sup>46</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *Op. cit.*, p. 38.

identifica o valor da pessoa num campo de ação pessoal: a faculdade moral (uma crítica também comum a Kant), partindo de uma compreensão do homem como espaço teleológico de ordenação de partes em um todo harmônico e teologicamente ordenado:

By human action we understand not any motion proceeding from the faculties of man, but that motion only which proceeds from and is directed by those faculties which the Creator has given to mankind above the brutes, — I mean that which is undertaken with intellect lighting the way, and at the bidding of the will.<sup>47</sup>

Contudo, uma leitura de Pufendorf revela que a sociabilidade que diz respeito à “lei natural” (a vontade de Deus) não diz respeito tanto a um bem comum no qual o homem individual vê a superação transcendente de seu próprio valor como indivíduo, mas apenas à sociabilidade mínima de que um animal egoísta precisa para sobreviver e continuar a perseguir a sua vontade privada. As muitas partes do homem, caóticas em sua multiplicidade de emoções e desejos, não se relacionam com a orientação do Divino para a conquista de uma *nova* (ou “eterna”) *situação harmônica*; mas o homem permanece sempre caótico e interessado em si. A “vontade de Deus”, expressa na sociabilidade da lei natural, aparece como necessidade na “vontade dos outros”, ou seja, como *medo* (uma herança hobbesiana): medo de Deus (absolutamente necessário de se acreditar) e medo dos outros (absolutamente necessário de se reconhecer). Nesse quadro, ser “um bom membro da sociedade humana” não é tanto realizar nada positivo, mas é muito mais *seguir a Lei que mantém o seu animal individual à salvo*<sup>48</sup>.

Embora Pufendorf ainda insista que os homens, em última análise, reconheçam uns aos outros como igualmente estimáveis por todos terem a própria natureza plantada na mesma dignidade da faculdade da livre vontade<sup>49</sup>, misturado a apelos de que “somos todos falhos”, posto no todo, o argumento aparece como muito arbitrário, desconectado da pintura feita da

---

<sup>47</sup> PUFENDORF, Samuel. On recognition of the natural equality of men. In: PUFENDORF, Samuel. On the duty of man and citizen according to the natural law. 1673. Livro I, Capítulo I, § 2º. Disponível em: <https://lonang.com/library/reference/pufendorf-duty-man-and-citizen/puf-107/>. Acesso em 22/08/2021. “Por ação humana nós entendemos não qualquer movimento procedendo das faculdades do homem, mas aquele movimento que procede das e é dirigido por aquelas faculdades que o Criador deu à humanidade acima dos brutos, – Refiro-me àquilo que é realizado com o intelecto iluminando o caminho e segundo as ordens da vontade” (tradução nossa).

<sup>48</sup> É tanto assim que, nesse sentido, refletindo “Sobre o Reconhecimento da Igualdade Natural dos Homens”, Pufendorf escreve que o homem não é menos voltado à autopreservação animal do que à manutenção de uma sensível autoestima implantada em sua natureza. Por força dessa Natureza, “[...] ninguém está perfeitamente disposto ou capaz de se associar a outro, que não o estime como ao menos igualmente um homem e um participante na natureza comum [...]” (Ibid., Livro I, Capítulo VII, § 1º, tradução nossa). E qual é a primeira razão que o autor confere para esse reconhecimento igual? Qual é o seu primeiro exemplo de “natureza comum”? Que os homens adultos possuem maios ou menos a mesma capacidade para matar uns aos outros!

<sup>49</sup> Ibid., Livro I, Capítulo VII, § 5º.

natureza do homem. Contudo, isso proporciona uma lição crucial. Se forem comparadas, de um lado, as pinturas da natureza humana por autores como o liberal Hobbes e o iluminista Pufendorf e, de outro lado, a do renascentista Pico della Mirandola, a imagem moderna do homem como uma *partícula* (sem partes e parte de nada) que tem uma vontade “livre” que caracteriza sua “dignidade” surge historicamente entre duas imagens a si antecedentes e muito diferentes. Pelo lado renascentista, a dignidade do homem reside na autonomia de seu *intelecto* (uma parte *superior* de seu ser *ordenado*) para decidir para si uma meta de qualidade orgânica e cósmica de ser; pelo lado daquelas teorias do “estado de natureza” como um estado de medo e perigo – e de onde, supostamente, a *razão* deve ser extraída –, é a internalidade do homem que aparece como universo de partículas de orientação de ação (vontade) desconexas, erráticas e violentas, universalmente espelhadas no desenho mundo. É a raiz hobbesiana dos inícios do pensamento “iluminado”, secular e racional, acerca da questão da dignidade que permitiu que esta fosse capturada pela bolha liberal que prende as possibilidades de compreensão da vida humana como, primariamente, arbitrariedade, caos e perigo em todas as relações internas e externas à pessoa singular.<sup>50</sup>

A lição é que a “dignidade” do indivíduo autônomo é posterior à pulverização do ser humano como um todo e suas partes à uma partícula mínima de comunicação de separação fundamental: *o lobo*. Se isto está correto, a conclusão mais grave seria a de que o indivíduo *humano* é uma mentira, que ele não existe; ele vem da entrada da história em uma noite amaldiçoada e, se observado sob a lua certa, mostra a sua verdade. De todo o modo, a dignidade liberal de ser reconhecido como autônomo e livre tem sua raiz no reconhecimento de ser *arbitrariamente temido*. A “qualidade intrínseca” que “demanda reconhecimento” é uma *ameaça*, cuja própria lógica funcional é “realizar uma não realização”, logrando apenas uma ação do outro: o reconhecimento da qualidade intrínseca. A ação e a qualidade atual que não são requeridas para o reconhecimento – e que *criam* o reconhecimento sem requisição – são, precisamente, a ação que não deve acontecer e a qualidade que não deve ser atualizada. É claro, o entendimento liberal atual de dignidade não é (a princípio de seu discurso) centrado para essa orientação, mas, estruturalmente, pode-se dizer, “*ele tem os olhos da mãe*”.

---

<sup>50</sup> “Para se encontrar uma completa e perfeitamente consciente teoria individualista é preciso chegar a Hobbes, que parte da hipótese de um estado de natureza em que **existem apenas indivíduos separados uns dos outros** por suas paixões e por seus interesses contrapostos, indivíduos forçados a se unir de comum acordo numa sociedade política para fugir da destruição recíproca.” BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia; tradução de Marco Aurélio Nogueira. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 46.

Ainda assim, o pensamento do qual Samuel Pufendorf era um representante logrou avançar uma noção crucial à dupla tarefa de modernização da noção de dignidade (que o campo de ação próprio ao homem e o do reconhecimento de sua dignidade sejam completamente separados e que esse reconhecimento seja alheio a qualquer heterogeneidade de valor, reconhecendo um valor em si igual de todos os indivíduos): a paridade da pessoa moral, isto é, a ideia de que todas as pessoas moralmente capazes tem o mesmo valor *aí*. Como escreve Kirste, a filosofia iluminista de Pufendorf e de Christian Wolff elaborou a ideia (na sua origem, escolástica), da natureza do ser humano como parte do mundo moral: a “*persona moralis*”. Ser uma pessoa moral existiria para o ser humano como uma “segunda natureza”, da qual ele obtém a sua dignidade especificamente humana. O ser humano, diz o autor, é então dividido em “duas pessoas”; a “pessoa moral” não tem nenhuma relação com as qualidades e as ações do indivíduo em particular. “*Persona moralis*”, escreve, “é, então, a posição de possuir direitos e deveres morais”<sup>51</sup>.

Mas, entre os iluministas, é Immanuel Kant o mais reconhecido contribuinte para o desenvolvimento da concepção atual de dignidade da pessoa humana a partir do conceito de pessoa moral, com sua máxima de proibição do uso de seres humanos como um meio para um fim e não como fim em si mesmo. Segundo Kant,

A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente a sua dignidade [...].<sup>52</sup>

Para Daniel Sarmiento, é essa vedação da instrumentalização do ser humano para um fim que não seja a si mesmo o que forma a ideia de “*valor intrínseco*” com elemento fundamental da dignidade da pessoa humana<sup>53</sup>. O imperativo categórico moral kantiano permitiu um desenvolvimento particularmente liberal dos conceitos de pessoa e de dignidade que tomam como ponto de partida a ideia de que cada pessoa singular é um indivíduo em risco que deve ser protegido do poder de sua própria comunidade e das outras. Como ensina Luís Roberto Barroso, o “sentido contemporâneo, desenvolvido e aprofundado após a Segunda

---

<sup>51</sup> KIRSTE, Stephan. Op. cit., p. 192.

<sup>52</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. 2013, p. 272.

<sup>53</sup> SARMENTO, Daniel. Op. cit., p. 89.

Guerra Mundial” de dignidade é baseado exatamente no “valor intrínseco objetivo do indivíduo”<sup>54</sup>; e este valor intrínseco, segundo Sarmiento,

[...] veda que se conceba cada indivíduo como um órgão do Estado ou da comunidade política, ou mesmo como apenas um membro de alguma coletividade ou de um grupo identitário. Cada pessoa é e deve ser tratada como um fim em si, e não como uma *parte* de uma entidade maior, estatal ou não, cujos fins subordinem os seus direitos e a sua autonomia.<sup>55</sup>

Estando acima das vicissitudes sociais, este valor se constitui como “elemento ontológico” da humanidade, estando ele mesmo lá antes de toda atividade da comunidade humana, demandando assim um reconhecimento oposto àquele devido a um valor atribuído<sup>56</sup>. Essa “ideia de pessoa” entra na ordem jurídica que adota essa ideia dignidade da pessoa humana como princípio jurídico como uma “premissa ontológica [...] vital para a definição dos contornos do princípio” que fundamenta a mesma ordem jurídica, ainda que não expressamente articulada em texto legal<sup>57</sup>.

Como esse valor intrínseco, ontológico, é igual em todas as pessoas, além de dever ser sempre a primeira coisa que ordena o seu reconhecimento como tal, “ser tratado como gente”, como põe Daniel Sarmiento, deve significar que, independentemente da comunidade cultural e política ou das relações de pertencimento e lealdade, qualquer um seja tratado com o exato mesmo respeito e consideração, como equivalente a todos os demais. Essa é a “premissa sentimental”. “Ao fim e ao cabo, é para isto que deve servir o princípio da dignidade da pessoa humana.”<sup>58</sup> A ideia de dignidade se converte em uma missão universalista messiânica, nas palavras de Barroso, “**destinada a assegurar o mesmo valor intrínseco para todos os seres humanos [...]**”<sup>59</sup>.

Esse é o conceito [...] que está na origem dos direitos humanos, particularmente dos direitos à liberdade e à igualdade. Essas ideias estão agora consolidadas nas democracias constitucionais [...]. Em algum lugar do futuro, com a dose adequada de idealismo e de determinação política, a dignidade humana se tornará a fonte do tratamento especial e elevado destinado a todos

<sup>54</sup> BARROSO, Luís Roberto. Op. cit., 2012, p. 59.

<sup>55</sup> SARMENTO, Daniel. Op. cit., 2020, p. 141.

<sup>56</sup> BARROSO, Luís Roberto. Op. cit., 2012, p. 76.

<sup>57</sup> SARMENTO, Daniel. Op. cit., 2020, p. 82.

<sup>58</sup> Ibid., p. 31.

<sup>59</sup> BARROSO, Luís Roberto. Op. cit., 2012, p. 112-113, grifo nosso.

os indivíduos: cada um desfrutando o nível máximo atingível de direitos, respeito e realização pessoal.<sup>60</sup>

Todavia, é aqui onde começa a ficar nítido que a máxima de Kant foi levada a um significado bastante distante do que pretendeu o seu autor. Para Kant, “[...] a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”<sup>61</sup>. Por um lado, essa passagem é possivelmente uma das mais compatíveis com o sentido atual de dignidade na medida em que ambos plantam o conceito na atividade moral abstrata, dando às relações históricas concretas uma relevância secundária e até negativa. Por outro lado, Kant planta essa dignidade na pessoa moral, que age como capacidade pessoal, e não na pessoa sentimental, que sofre o seu não reconhecimento e é em quem o sentido atual de fato se concentra. Como escreve o próprio Kant, “dignidade” é justamente “o valor de uma tal disposição de espírito”<sup>62</sup>, o da pessoa moral. Em suas palavras,

Somente o homem considerado como *pessoa*, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, **nem mesmo para seus próprios fins**, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma *dignidade* (um valor interno absoluto), pela qual ele constrange todos os outros seres racionais do mundo a ter *respeito* por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade.<sup>63</sup>

A dignidade aparece como um “dever” para o qual cada pessoa deve “esforçar-se [...] para que seja digno da humanidade que nele habita”<sup>64</sup>. O homem “abdica” de sua personalidade ao “se utilizar” para fins estranhos aos da razão pura da pessoa moral<sup>65</sup>. Há uma “verdadeira humanidade”, a única que tem dignidade, que apenas brota “De nossa comparação sincera e exata com a lei moral (com sua santidade e rigor) [...] o fato de o homem (físico) sentir-se constrangido a venerar o homem (moral)”<sup>66</sup>. Num ponto de mais completo contraste com o espírito de como a dignidade humana é compreendida hoje, Kant escreve que “A lamúria e o gemido e mesmo o grito por uma dor corporal” são uma demonstração de “indignidade” e que

---

<sup>60</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>61</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 2007, p. 77-78.

<sup>62</sup> Ibid., p. 78.

<sup>63</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. 2013, p. 247, grifo nosso.

<sup>64</sup> Ibid., p. 198.

<sup>65</sup> Ibid., p. 237.

<sup>66</sup> Ibid., p. 249.

há “enobrecimento” na morte de alguém “pela firmeza com que ele morre”. “Ajoelhar-se ou protestar-se sobre a terra [...] é contrário à dignidade humana.”<sup>67</sup>

O “princípio da obrigação” pelo qual a dignidade deve ser respeitada, então, não está fundado em nenhum fator da experiência humana, “mesmo um preceito em certa medida universal”<sup>68</sup>, como a capacidade de sofrer. “[...] nenhum fundamento moral, como bem se crê, funda-se em *sentimento* algum [...]”<sup>69</sup> “[...] todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a priori na razão, [...] exactamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade [...]”<sup>70</sup> A obrigação de respeito à dignidade é assim posta por Kant não como devido à pessoa moral em detrimento de uma humanidade “real” sentimental, mas concebendo a humanidade como *a mesma coisa* que a pessoa moral e racional, o resto sendo apenas “animal”.

Outro conceito de contraste entre a “dignidade da pessoa humana” e aquela defendida por Kant é o elemento fundamental da *autonomia*, que o filósofo iluminista inscreve da mesma maneira nos limites da pessoa moral: “*Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.”<sup>71</sup> Como elemento da concepção atual, para Luís Roberto Barroso,

*Autonomia* é a qualidade de uma vontade que é livre. [...] A ideia central é que os indivíduos estão sujeitos apenas às leis que dão a si mesmos. Um indivíduo autônomo é alguém vinculado apenas à sua própria vontade e não àquela de alguma outra pessoa (uma vontade heterônoma).<sup>72</sup>

Mas essa autonomia entende perfeitamente dar-se leis cujo móbil é “animal”, isto é, sentimental ou que tem a felicidade como meta da conduta. Em Kant, autonomia significa, como regra para a pessoa moral, estritamente

[...] não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição [...] inteiramente *a priori*.<sup>73</sup>

---

<sup>67</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>68</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 2007, p. 15-16.

<sup>69</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. 2013, p. 186.

<sup>70</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 2007, p. 46.

<sup>71</sup> Ibid., p. 79.

<sup>72</sup> BARROSO, Luís Roberto. *Op. cit.*, 2012, p. 71.

<sup>73</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 2007, p. 85.

Para Kant, a *liberdade* do sujeito em relação a si mesmo ou a outros é medida somente como “conceito puro da razão”, não podendo ser averiguada em nenhuma experiência possível<sup>74</sup>. A liberdade é assim apenas real como “propriedade *negativa*” interna à pessoa moral, como capacidade “de não sermos necessitados a agir por nenhum fundamento de determinação sensível”<sup>75</sup> e “jamais pode ser colocada no fato de o sujeito racional poder chegar também a uma escolha conflitante com sua razão”<sup>76</sup>. Enquanto a qualidade de vontade heterônoma apontada por Barroso é também disposta por Kant, no seu conceito de liberdade, como “independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro” considerada um “direito [...] que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade”<sup>77</sup>, o mesmo filósofo acaba por concluir que a sua própria filosofia moral não se sustenta sem uma instância última de *heteronomia internalizada*: “[...] nós não podemos muito bem tornar intuitiva a obrigação (necessitação moral) sem nela pensar um *outro* e sua vontade (da qual a razão universalmente legisladora é apenas o porta-voz), a saber, Deus.”<sup>78</sup>

Para uma visão de mundo moderna avançada, isto só pode significar subordinar a liberdade do indivíduo a um fim cultural e, assim, a deixar de considera-lo como fim em si mesmo. Como adverte Barroso, a adoção do princípio da dignidade da pessoa humana pelos Estado Constitucionais modernos exige uma “perspectiva filosófica [...] laica, neutra e universalista”<sup>79</sup> para o seu manuseio. A exigência da *neutralidade* determina que não se associe a dignidade a “qualquer visão perfeccionista, ideológica ou política particular”; como coloca o autor, “A ideia de neutralidade é um ponto central do pensamento liberal contemporâneo [...]. [...] um esforço para libertar a dignidade humana de qualquer doutrina religiosa ou política abrangente [...]”<sup>80</sup>

Por fim, Kant não se esquivava do opróbrio enxergado pelo consenso teórico atual acerca da dignidade humana, assim como pela ideologia liberal, individualista e igualitária geral sobre a qual esse consenso se constrói, no uso de linguagem organicista e deferência à cultura moral majoritária como regra para a boa constituição de um Estado; por exemplo, quando ele diz que

<sup>74</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. 2013, p. 22.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 43-44.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>79</sup> BARROSO, Luís Roberto. *Op. cit.*, 2012, p. 72.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

entre as “pessoas morais [...] uma pessoa é parte complementar da outra para a integridade [...] da constituição política [...]”<sup>81</sup> e também quando escreve que

[...] a legislação [...] a constituição civil), enquanto permanecer ainda bárbara e incompleta, é responsável por não coincidirem os móveis de honra no povo (subjetivamente) com as providências que (objetivamente) são adequadas a seu propósito, de tal modo que a justiça pública procedente do Estado torna-se uma *injustiça* em vista daquela procedente do povo.<sup>82</sup>

Na verdade, é impossível não concluir que, embora a forma da disposição kantiana sobre a dignidade (como vedação do uso do indivíduo como um meio para um fim que não o tome como um fim em si mesmo) tenha sido adotada por um enviesamento essencialmente *liberal* de sua teoria que colocou a comunidade histórica como um fim estranho ao sujeito enquanto enevoou as diferenças entre “fim em si mesmo” e “seus próprios fins”, em seu conteúdo essencial, a “relação linear de sucessão”, para utilizar uma expressão de Barroso, da dignidade de Kant pertence totalmente à linhagem da *dignitas hominis* romana, associada “com a razão e com a capacidade de tomar livremente decisões morais”<sup>83</sup> e separada do prazer carnal, que “não está à altura da dignidade do homem”<sup>84</sup>. Com sentidos totalmente opostos, enquanto a dignidade do Ocidente do pós-II Guerra promete nobreza (e além)<sup>85</sup> como mero reconhecimento – algo completamente presente somente na ação dos outros – a dignidade de Cícero e de Kant abre a todos os seres humanos a capacidade de algo real.

A ideia da autonomia moral, à medida que se afastou de todo sentido análogo à *dignitas* original, assim como de qualquer contexto orgânico e hierárquico de compreensão do valor na vida humana, e se permitiu confundir com qualquer expressão da vontade individual viável dentro de um horizonte liberal, permitiu que progredisse em seu nome o abandono e aviltamento de toda noção de que o homem é constituído para uma tarefa de autoaperfeiçoamento ético e virtude e de que o merecimento de seu reconhecimento reside nessa capacidade.

Igualmente, a moralidade deixa de ser aquilo que permite, em grupo, o desenvolvimento das qualidades particulares, sejam estas naturais ou culturais, para o bem do todo, que devem compor, e a resultante elevação do(s) homem(s) (que é um sentido que não

<sup>81</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. 2013, p. 122.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>83</sup> BARROSO, Luís Roberto. *Op. cit.*, 2012, p. 16.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 14-15, nota de rodapé.

<sup>85</sup> “Todas as pessoas serão nobres. [...] E mais à frente ainda, como o desejo e a ambição são ilimitados, os homens vão querer ser deuses.” *Ibid.*, 113.

cabe *dentro* do conceito de indivíduo). Ao invés disso, reduz-se a hierarquia ontológica dos diferentes estados de ser em uma dimensão plana de unidades homogêneas, colocando acima dela uma hierarquia, agora, puramente normativa, responsável pela planura abaixo. Apenas nessas condições, é possível falar em “pessoa moral” e não querer dizer nada além do normativo. A única capacidade que pode, então, ainda ser chamada de dignidade, é a de ser reconhecido como idêntico membro de um mesmo universo de normas e obrigações.

A partir daí, foi um pulo teórico, através de figuras como Immanuel Kant, Friedrich Carl von Savigny, Friedrich Puchta e Hans Kelsen, para que a ideia de pessoa moral alcançasse o seu desenvolvimento atual: a pessoa de direito, isto é, a pessoa humana que é reconhecida como tal e igual a outras pela atribuição de direitos individuais iguais. Como salienta Ingo Sarlet, o próprio ser humano passa a ser compreendido a partir de seu papel como sujeito de direitos, através do qual a dignidade humana aparece sobretudo na condição de um “direito de defesa” que tem por objetivo “a proibição de intervenção na esfera da liberdade pessoal de cada indivíduo e a salvaguarda da integridade física e psíquica de cada pessoa contra toda e qualquer ação estatal e particular”<sup>86</sup>.

O Direito se tornou, assim, o campo de ação medular para o reconhecimento da dignidade da pessoa para sociabilidade liberal-moderna, assim como a pessoa reconhecida por seus direitos não o é por nenhuma distinção de qualidade senão a sua capacidade igual de ser assim reconhecida. Aquilo que antes determinava o campo de ação para o reconhecimento como digno: a expectativa de ou capacidade para um resultado que organize partes heterogêneas em um todo holístico e hierárquico, é agora plenamente invertido: começando do “resultado” da ação de confirmação do valor igual em si mesmo (um ponto de partida *homogeneizante*), o dever de garantia do valor fundamental do átomo de direito comunica que não há nenhuma dignidade naturalmente coletiva que seja indispensável reconhecer, manter ou realizar<sup>87</sup>.

### 1.3 – A dignidade jurídica da pessoa de direito

<sup>86</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. 2017, p. 74.

<sup>87</sup> É interessante pensar como, dentro da transformação da noção de dignidade desde a Antiga Roma até os dias atuais, não é tanto que se alcançou para a dignidade um sentido de paridade como se algo do tipo nunca tivesse existido; é mais o caso de se perceber que o sentido moderno de dignidade como paridade apenas é alcançado quando toda a possibilidade de atualidade do sentido de dignidade contida na noção Antiga de *primus inter pares* é esgotada. Isto é, que até mesmo os “pares” obtêm sua dignidade ao estarem voltados para um bem que os supera, e que alguém pode estar mais próximo desse bem que os seus iguais.

Se Thomas Hobbes, no berço da modernidade liberal, pôde conceituar a dignidade como “A estima pública de um homem, que é o valor que lhe é conferido pelo Estado”<sup>88</sup>, a versão atualizada dessa assertiva pode ser lida nas palavras de Stephan Kirste ao escrever que “a dignidade da pessoa é uma dignidade jurídica que provém de sua participação na esfera jurídica”<sup>89</sup>. Analisando a primeira sentença da Lei Fundamental da República Federal da Alemanha, “A dignidade humana é inviolável”, o jurista atenta que essa não pode ser considerada uma afirmativa ontológica: as violações da dignidade são a própria causa dessa frase existir; ao contrário, se a dignidade deve conter qualquer direito, essa deve ser uma sentença jurídico-normativa, o que deve pressupor a compreensão da dignidade humana na condição de subjetividade jurídica. “Ser sujeito de direito é possuir a maior dignidade que o Direito proporciona”, explica o autor, “O direito que a dignidade humana proporciona é o da reivindicação do reconhecimento da capacidade jurídica de cada ser humano.”<sup>90</sup>

Do mesmo modo que, para a moral, a capacidade do aperfeiçoamento ético pessoal é a condição fundamental para o reconhecimento da personalidade (moral); para o Direito, é o reconhecimento da personalidade (jurídica) que fundamenta todos os direitos. Também assim, a liberdade da personalidade autônoma, na moral, é a base para a dignidade, enquanto, no Direito, a subjetividade jurídica é a base para a dignidade da liberdade. “A transformação da dignidade em lei inverte fundamentação e resultado:”, escreve Kirste, “a dignidade que segue a autonomia, na ética, é a base para as liberdades no direito”<sup>91</sup>, ecoando o que foi descrito ao final do subcapítulo anterior. Uma vez compreendida como princípio jurídico, “Parece fazer parte da dialética da dignidade humana”, o autor conclui, “o fato de ela perder importância jurídica na medida em que seja onerada com conteúdo extrajurídico, bem como o fato de ela cumprir sua função na medida em que seja reduzida ao fundamento subjetivo do sistema jurídico”<sup>92</sup>.

A dignidade da moral pergunta pela capacidade para um “ponto de chegada”, enquanto a dignidade do direito pergunta pela capacidade para o “ponto de partida”. Qualquer comprometimento desta regra enfraquece o sentido normativo da máxima “A dignidade humana é inviolável”. Para o sujeito de direito, ser reconhecido como tal já constitui a sua

---

<sup>88</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e pode de um estado eclesiástico e civil*. 2014, p. 82.

<sup>89</sup> KIRSTE, Stephan. *Op. cit.*, p. 194.

<sup>90</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>92</sup> *Ibid.*, loc. cit.

dignidade<sup>93</sup>. Essa dificuldade de delinear com alguma precisão o significado jurídico da dignidade da pessoa humana, segundo Ingo Sarlet,

[...] reside no fato de que [...] se trata [...] de uma qualidade tida [...] como inerente (melhor seria atribuída e/ou reconhecida) a todo e qualquer ser humano. É precisamente nesta perspectiva que a dignidade passou a ser habitualmente definida como constituindo **o valor próprio que identifica o ser humano como tal**, definição esta que, todavia, acaba por não contribuir muito para uma compreensão satisfatória do que efetivamente é o âmbito de proteção da dignidade na sua condição jurídico-normativa.<sup>94</sup>

Superando a noção “ainda extremamente influente no pensamento filosófico e jurídico contemporâneo” de que a dignidade *é* a essência inata do ser humano, seria mais correto afirmar, acredita o autor, que a dignidade *representa* “um valor especial e distintivo” *reconhecido a* cada ser humano (Sarlet mantém, apesar da ideia da frase, “reconhecido em” cada ser humano) “como sendo merecedor de igual respeito, proteção e promoção”<sup>95</sup>.

Contudo, ser sujeito de direito não abraça o todo da experiência humana, que não esgota o seu sentido de valor, nem sua busca por reconhecimento, na esfera jurídico-normativa. Ciente desta inerente tensão sobre o conceito de dignidade, Stephan Kirste sugere um ceticismo perante a tarefa do desenvolvimento de um conceito autônomo de dignidade humana no geral<sup>96</sup>. Reduzida a um conceito jurídico, a ideia de dignidade já não pode ser afastada ou relativizada da tarefa central do Direito: “impedir infrações de direitos”. Essa dignidade já “não pode ser definida positivamente, mas apenas negativamente, a partir de suas possíveis violações”<sup>97</sup>. Nas palavras do autor,

Esse é o aspecto positivo do qual tal teoria pode, de fato, partir, e em relação ao qual ações injustas podem ser qualificadas como atos a serem negados. Tal argumentação não está ancorada em vertentes não-jurídicas por intermédio das quais possa se apoiar em uma fundamentação filosófica ou teológica da dignidade humana, mas sim no próprio direito, em sua função, e aborda o conceito de dignidade humana a partir da prevenção jurídica de quaisquer violações<sup>98</sup>.

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 198.

<sup>94</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Op. cit., p. 56-57.

<sup>95</sup> Ibid., p. 60.

<sup>96</sup> KIRSTE, Stephan. Op. cit., p. 178.

<sup>97</sup> Ibid., p. 180.

<sup>98</sup> Ibid., p. 181.

As tentativas de especificar o conteúdo geral do conceito de dignidade humana terminam por forcejar fortes pressupostos filosóficos ou teológicos para dentro do sistema jurídico, disputando o sentido puramente normativo da linguagem sobre a dignidade, reduzindo-a, da categoria de direito, para uma de princípio objetivo, ou, ainda, de axioma não-normativo. O risco aí contido é a possibilidade da ocorrência de situações nas quais as consequências jurídicas concretas de uma violação da dignidade sejam ofuscadas. Por outro lado, a pura forma jurídica da dignidade pode esvaziar o conceito, a partir de seu interior, de seus conteúdos de valor. Portanto, “A tarefa existente consiste”, segundo Kirste, “em apresentar uma concepção de dignidade humana que combine a relevância formal de um direito subjetivo com o conteúdo tradicional do qual a dignidade humana é o valor supremo na filosofia moral”<sup>99</sup>.

Se a pura autorreferência da exigência de proteção da dignidade arrisca esvaziá-la de seu conteúdo concreto, o argumento que procura fixá-la numa qualidade metafisicamente inviolável esvazia o sentido de sua exigência de proteção. Para o jurista Ulfried Neumann, à toda “ontologização” da dignidade deve corresponder uma correlata “desnormatização” e perda de força protetiva. A dignidade *não* fala, na linguagem transcendente dos “modelos metafísicos com alcance para além das características empíricas do homem”, o que deixou de falar sobre os “sofrimentos reais do homem, das suas necessidades empíricas e de seus interesses efetivos”<sup>100</sup>. Na leitura desse autor, nenhum modelo de valor metafísico ampara a necessidade de relacionar a dignidade à “realidade” de sua criatura.

Seguindo essa lógica, a rejeição radical de todo modelo característico de dignidade não nega a máxima do indivíduo como um fim em si mesmo, mas ocorre precisamente para *afirmá-la*. Para a ideologia liberal, da qual origina-se a atual ideologia de direitos (e, nesse aspecto, mantém-se fiel à raiz), os “fins” do indivíduo são justamente a sua proteção e a proteção de seus “bens”: sua vida, sua autonomia privada, sua integridade física, sua autoestima, sua igualdade perante à lei, sua propriedade, etc. – tudo o que é perfeitamente passível de ser extensamente contemplado pelo Direito; o que ele propriamente *não* tem é qualquer característica ou disposição como “fim” essencial. Qualquer afirmação metafísica dá à categoria do indivíduo, especialmente contemplado na forma de sujeito de direito, uma dimensão que não lhe interessa ter. A dignidade deve ser apenas aquilo que é passível de ser protegido pelo

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 189.

<sup>100</sup> NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 238-239.

Direito. Por essa lógica, *são dignos todos aqueles que o Direito pode reconhecer*, pela atribuição de direitos.

Nesse sentido, segundo Neumann, para que o sistema jurídico-normativo de sustentação do sujeito de direito possa funcionar, a “dignidade” que lhe é reclamada não pode compreender nenhum conteúdo *substancial*, (já que não há nenhuma substância específica a afirmar sobre o indivíduo que não seja ele mesmo), mas meramente *relacional* (entre indivíduos). A garantia de dignidade humana “não deve ser vista como o reconhecimento de uma característica especial do homem, mas sim como promessa comunitária”<sup>101</sup>.

A solidariedade fundamental implicada na ideologia liberal é a condição de reconhecimento mútuo e igual entre todos aqueles sobre os quais se pode *projetar* os interesses vitais da categoria do indivíduo – o que é toda a humanidade. O princípio da dignidade da pessoa humana é um particular desenvolvimento histórico e uma vertente especial dessa implicação; ela é, na verdade, uma atualização; um ponto de chegada de partes ideológicas e teóricas que “viajaram” em velocidades diferentes. Embora possa ser observado como parte do sentido atual de dignidade já estava presente nas formulações teóricas mais primordiais do *sentimento* liberal (como em Hobbes: o medo, estar à salvo dos outros), mesmo quando as novas ideias sobre a Natureza do homem, da sociedade e de suas necessidades já haviam deixado de sustentar os sentidos tradicionais de “dignidade” (como em Pufendorf), o *páthos positivo* do sentido da palavra sobreviveu *todo* o processo de modernização até o colapso dos grandes projetos afirmativos do fascismo e do comunismo. Agora, o seu *páthos* fundamental já não pode ser nenhum sentimento de elevação, ou realização, um prazer, pelo qual se atribui a algo ou alguém a característica de dignidade; mas é, sim, em vistas do *sofrimento*, do rebaixamento, da degradação, da humilhação... a excitação da *indignação* para a sua prevenção, denúncia e correção.

Esse sentimento de repulsa da degradação ocupou um vácuo, dentro da palavra dignidade, que foi deixado pela insustentabilidade de qualquer outro sentido dentro da história da civilização Ocidental moderna; e, talvez, esse mesmo sentido viesse a ser posto de qualquer outra forma, podendo ter qualquer outro nome: o bem... a moral... a humanidade... qualquer um serviria, porque, hoje, de qualquer modo, o princípio da dignidade da pessoa humana comunica a todos eles. Aqueles que falam em seu nome dizem: “O interesse fundamental de todos os seres humanos de não serem degradados: *esse* é o que *elegemos* ser o princípio máximo (jurídico) a

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 239.

reger toda a ação do Estado e (moral) a comunicar toda a sociedade; esse é o nosso ‘princípio da dignidade da pessoa humana’”.

Compreendida assim, a dignidade da pessoa humana não pode ser outra coisa senão justamente a promessa universalmente projetada de que todos os seres humanos sejam igualmente alvo desse *páthos negativo*, se não pela iniciativa dos indivíduos na sociedade, certamente pela força do Estado Constitucional de Direito. Para que o cumprimento dessa promessa “não se desvaneça como mero apelo ético”, previne Ingo Sarlet, “impõe-se que seu conteúdo seja determinado no contexto da situação concreta da conduta estatal e do comportamento de cada pessoa humana”<sup>102</sup>. Por sua vez, que o *conteúdo* da dignidade seja determinado em contextos de conduta e de comportamento está perfeitamente em consonância com a regra da exclusividade do sentido relacional do princípio, como orienta Ulfried Neumann:

Ponto de partida para a definição do âmbito de proteção do princípio normativo da dignidade humana não seria a questão sobre em que consiste essa dignidade, mas sim outra completamente diferente, qual seja, por intermédio do que os indivíduos são humilhados, que ações implicam um tratamento indigno de outrem. O ponto de referência é, então, **a lesividade do homem sob o ponto de vista do menosprezo social**.<sup>103</sup>

Para a ideologia da dignidade da pessoa humana, há uma clara preferência e urgência em organizar o poder do Estado e educar a sociedade para aquelas coisas que (como quer que venham a ser assim compreendidas) diminuem a estima dos indivíduos aos olhos uns dos outros, em comparação à observação das coisas que aumentariam (ou deveriam aumentar) a estima dos homens aos olhos dos outros, dos seus próprios e de seus *superiores* (esse anátema linguístico – *cospe!*).

Precisar o sentido do conteúdo de seu princípio para além desse *páthos* mestre é um empreendimento muito difícil, talvez até inútil. Essa parece ser a conclusão, no mínimo, implícita em todos os textos de juristas estudados para esse trabalho. E, ainda assim, para muitos dos autores, mesmo sem um dedo no conceito, a dignidade universal do ser humano é certificada como a coisa mais autoevidente e amplamente aceita de toda a cultura do Ocidente

---

<sup>102</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013b, p. 28.

<sup>103</sup> NEUMANN, Ulfried. Op. cit., loc. cit., grifo nosso.

liberal, senão do mundo, de toda a história e da própria condição humana. Em todos os casos, de um modo ou de outro, uma de duas coisas acontece, ou ainda acontecem as duas: ou a apresentação do *páthos de indignação* (que sublinha sentimentalmente a norma) toma o lugar do conceito, ou a dignidade é introduzida como conceito jurídico-normativo (que transcreve o sentimento para o Direito). Nesse sentido, ilumina Ingo Wolfgang Sarlet a lição de Michael Sachs:

[...] não há como negar [...] que uma conceituação clara do que efetivamente é a dignidade da pessoa humana [...] se revela no mínimo difícil de ser obtida. [...] Uma das principais dificuldades [...] reside no fato de que [a] dignidade da pessoa humana [...], não se cuida de aspectos mais ou menos específicos da existência humana [...], mas, sim, de uma **qualidade tida [...] como inerente a todo e qualquer ser humano**, de tal sorte que a dignidade [...] passou a ser habitualmente definida como constituindo **o valor próprio que identifica o ser humano como tal**, definição esta que, todavia, **acaba por não contribuir muito** para uma compreensão satisfatória do que efetivamente é o âmbito de proteção da dignidade [...].<sup>104</sup>

O grande impasse parece ser justamente o trabalho desfavorável, mas, talvez, inescapável, de fundamentar a ideologia em alguma característica substancial fundamental. A tarefa ingrata de apresentar como “dignidade” – *algo* – de mais essencial ao homem e à toda a humanidade, mas ao qual não se pode atribuir nenhum outro sentimento senão indignação. “[...] não restam dúvidas de que a dignidade é **algo** real, algo **vivenciado** concretamente por cada ser humano, já que não se verifica maior dificuldade em identificar claramente muitas das situações em que é **espezinhada e agredida** [...]”<sup>105</sup>. Esse “algo”, o que quer que seja: “[...] a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade [...]”<sup>106</sup>.

#### 1.4 – A dignidade como um princípio liberal e burguês

A tensão fundamental do tipo de mente que desponta no liberalismo é que todo o risco e a violência devem ser afastados tanto quanto o possível; para isso, devem se tornar previsíveis

<sup>104</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Op. cit., p. 17-18, grifos nossos.

<sup>105</sup> Ibid., p. 18, grifos nossos.

<sup>106</sup> Ibid., p. 37.

e, para isto, racionais. O amor dos homens por suas visões de ordem coletiva (religiosa) demanda reconhecimento, sendo assim tímótico, e, assim, irracional e, daí, imprevisível e, disso, arriscado. Da mesma maneira, o lobo do homem, que não é domado por nenhuma religião, é bastante tímótico, mas também tem um grande apetite. O homem pode ser então racionalizado e tornado previsível e não arriscado se a sua parte da alma da Razão for direcionada para o seu Apetite sempre privado (a Economia) e se o seu *Thymos*, a sua necessidade de reconhecimento, for fixado em uma forma que não demande o reconhecimento de nenhuma qualidade *partícipe*, mas simplesmente *particular* (o Direito).

A transcrição de um domínio central do homem privado, “neutro”, para o plano político, contudo, não é uma tarefa simples, afinal, o tímótico *Recognition*, sempre o problema central do político, como professa Fukuyama, não é um elemento contingente, mas uma peça intrínseca à natureza humana e sua experiência de dignidade. “All political communities must make use of the desire for recognition.”<sup>107</sup>, explica o autor. Esse fato, natural do universo político, faz imperativo que uma nova classe de homens deve ser criada para realizar especificamente essa tarefa: fazer uso de seu desejo de reconhecimento – e de seu correspondente senso de dignidade – para dar forma à nova comunidade política. Esses precisam ser homens cujos interesses de classe não apenas sejam compatíveis, mas sejam logicamente privilegiados e avançados por essa forma.

O primeiro e o mais emblemático dos resultados deste esforço, assim como o que constitui o modelo para os interesses de outras classes historicamente subsequentes (como a classe trabalhadora moderna), é o sujeito burguês. Nas palavras de Francis Fukuyama, “The *bourgeois* was an **entirely deliberate creation** of early modern thought, an effort at social engineering that sought to create social peace by changing human nature itself”<sup>108</sup>.

Rotineiramente equiparado ao tipo do comerciante ou do capitalista, provavelmente devido à influência da tradição marxista, o burguês é seu próprio tipo, sem prejuízo da possibilidade de alguém possa ser, ao mesmo tempo um comerciante burguês ou um burguês capitalista. A confusão é geralmente advinda da impressão de que burguês é alguém distinto por seu interesse em dinheiro acima de outras coisas, o que é parcialmente correto, mas não é exato; uma confusão justificada, uma vez que o burguês se originou com o comerciante e se

---

<sup>107</sup> FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. 1992, p. xxi. “Todas as comunidades políticas devem fazer uso do desejo por reconhecimento” (tradução nossa).

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 185, grifo nosso. “O *burguês* foi uma criação inteiramente deliberada do pensamento moderno inicial, um esforço de engenharia social para criar paz social modificando a própria natureza humana” (tradução nossa).

desenvolveu no capitalista. Para elucidar essa questão, veja-se como ele se destaca, por exemplo, do tipo do comerciante, que lhe precede e lhe ascende.

O que destaca o comerciante não é tanto ele ser o mesmo em qualquer lugar (um poderia dizer isso também do camponês ou do rei), mas, sim, todo lugar ser o mesmo para ele: um lugar para fazer dinheiro. O sujeito burguês, por sua vez, pode *se sentir* diferente sobre diferentes lugares, ele pode ser romântico, pode-se até falar de um nacionalismo burguês, seja isso real ou não; ele nem precisa um ser um comerciante ou um capitalista; ele é menos marcado por todo lugar ser o mesmo para ele do que por ele mesmo ser o mesmo em todo lugar. Ele pode amar seu país e então ocupar-se com uma administração pública mais racional e eficiente; ele pode amar o seu povo e então trabalhar por uma situação geral mais favorável de ingresso no mercado de trabalho; ele pode amar a sua cultura (na verdade, ele ama a cultura, ele ama todas culturas – ele não mataria e morreria por nenhuma, mas ele as ama, ele *sente* que ama), então ele vai trabalhar para transformar toda a cultura numa mercadoria o mais acessível possível, e para que todas as culturas sejam contempladas pela mesma igualdade de direito<sup>109</sup>. Mas essas são todas coisas que ele já faria, quer sinta que as faz pela coletividade, quer não, pois essa é a natureza de suas ações e a forma de seus interesses: tudo o que ele pode transformar, ele transforma em algo politicamente não arriscado e que se aproxime o mais possível justamente de seu bem mais estimado, a vida privada sem riscos políticos<sup>110</sup>. Nos termos mais simples possíveis, se o comerciante está interessado em dinheiro, o burguês está interessado na felicidade que o dinheiro pode comprar.

Do mesmo modo, muito já foi dito sobre como o capital é uma força revolucionária que transforma todas as relações em relações de circulação de mercadorias. Mas enquanto um “capitalista”, no sentido consciente do termo, trabalharia nesse sentido como um meio para chegar até um fim, que é o lucro, o tipo burguês realizaria as mesmas ações como fim em si mesmo, pois as mercadorias são sempre privadas e falam de uma igualdade formal (e, portanto, indiscutível) do valor de todos os homens, a igualdade do mercado, sendo assim, também, politicamente neutras (o mesmo vale para o campo do reconhecimento pelo Direito, como campo de direitos individuais iguais). É assim que a dignidade do sujeito liberal, o indivíduo, que é ser afirmado e protegido como autossuficiente e autolegitimado, vem a coincidir com o interesse essencial do sujeito burguês, que é a racionalização individualizadora de todos os

---

<sup>109</sup> “[...] o pequeno burguês que, apesar de isolado completamente de seus semelhantes, sente-se unido à sua pátria ou aos símbolos desta.” FROMM, Erich. *O medo à Liberdade*. 1983, p. 26.

<sup>110</sup> SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. In: SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. 2007b, p. 62.

interesses. Não é à toa que proferiu Adorno ser a “human dignity, the supreme bourgeois concept”<sup>111</sup>, enquanto Habermas afirmou que, orientando a constituição da ordem jurídica, ela funda a comunidade política como uma “associação voluntária de livres e iguais”<sup>112</sup>. Igualmente, foi seguindo essa mesma linha de reflexão que Alain de Benoist pôde concluir que

All modern egalitarianism is basically built on the monetary model, which is also by definition the sphere of profitability. One man and another man, one dollar and another dollar: the same. [...] men are perceived as interchangeable in the way that money is defined as the universal equivalent, and as that which permits the reduction of everything to the equivalence of commodification and calculability, once its qualities are removed and reduced to quantities<sup>113</sup>.

Esse novo homem, o homem moderno e iluminado, que, o primeiro assim na história, *oficialmente* não tem qualidades, não simplesmente abandonou o mais-de-milênio de sua constituição cristã, mas peneirou e poliu precisamente os seus elementos mais solipsistas. Theodor Adorno e Max Horkheimer o definiram como

O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação<sup>114</sup>.

Um homem de razão e interesses privados, que não conhece nenhum primado de afirmar a diferença no mundo, necessariamente desloca a política, de objetivos fundamentalmente públicos (pelo qual o reconhecimento deve sempre ser ritualmente atualizado), para objetivos fundamentalmente privados (nos quais a dignidade, já presente, deve ser apenas reconhecida e defendida). Esse movimento se consuma, saindo de uma política de reconhecimento de valores diferentes (hierarquias tradicionais, diferenças religiosas, etc.), passando por movimentos de transformação histórica dos valores políticos para aqueles de igualdade de valor (como o povo-nação, hoje *passé*, mas também a ideia de direitos iguais), até

<sup>111</sup> ADORNO, Theodor W. *Prisms*. 1955, p. 270. “[...] a dignidade humana, o conceito burguês supremo [...]” (tradução nossa).

<sup>112</sup> HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 17.

<sup>113</sup> BENOIST, Alain de. *On the brink of the abyss: the imminent bankruptcy of the financial system*. 2015, p. 158-159. “Todo o igualitarismo moderno é basicamente construído no modelo monetário, o que também por definição a esfera da lucratividade. Um homem e outro homem, um dólar e outro dólar: o mesmo. [...] os homens são percebidos como intercambiáveis da maneira que o dinheiro é definido como equivalente universal, e como aquilo que permite a redução de tudo à equivalência da mercantilização e calculabilidade, uma vez que suas qualidades são removidas e reduzidas a quantidades” (tradução nossa).

<sup>114</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 1985, p. 36.

a completa saída do campo político para desbocar no campo da economia, no qual a “dignidade” pode ser infinitamente negociada e renegociada, mas sem nunca deixar de ser a mesma. Onde isso aconteceu, ali concretizou-se o projeto liberal de submeter a vontade de reconhecimento, o *thymos*, à conjugação da razão com os apetites privados – e isso aconteceu em quase todos os lugares<sup>115</sup>.

Naturalmente, afirma Alain de Benoist, a principal forma de política que resulta desse processo, a democracia liberal, se converte em todos os lugares num tipo de plutocracia endogâmica, que, pelo seu controle monopolístico da mídia e do capital de peso político, pode se dar ao luxo de tratar as eleições como formalidades rituais, nas margens das quais é exercida a verdadeira governança tecnocrática, sempre protegida dos humores voláteis de eleitores que costumam “votar mal” (populismo). Uma vez que a política, entendida como o campo de realização da disputa fundamental sobre a possibilidade de decidir sobre os valores devem constituir o caráter essencial da coletividade (e que, por esse conceito, afirma o sentido de ser humano como algo irredutivelmente aberto e livre), sedimenta-se no reconhecimento da coletividade como a soma inorgânica de unidades de interesses privados concorrentes, já não existe organismo coletivo que possa servir de alicerce para a denúncia da dominação política dos ricos como uma influência parasitária, que, por sua vez, consegue se passar por técnica administrativa neutra. Ecoando uma ideia de Carl Schmitt, Benoist atenta para uma “neutralização da política”, oriunda, tanto do vício do mercado, quanto “vício da moralidade” presente na “ideologia dos direitos humanos”, isto é, a compulsoriedade do reconhecimento da igualdade universal dos indivíduos (a dignidade humana) e sua incompatibilidade com a autonomia axiológica inerente à esfera política. O resultado, que o autor conclui ser a maior característica da modernidade tardia, é a sempre crescente separação do que é, propriamente dito, a política, do simples poder<sup>116</sup>.

Liberal, isso não é um problema fundamental para Francis Fukuyama. Em 1992, com o livro que o fez famoso, ele sugeriu a possibilidade de que, se há uma direção na história, como Hegel havia sugerido, no sentido de universalização da paz, estabilidade e igualdade, seria possível dizer que a história havia alcançado seu destino com a vitória do modelo de democracia liberal contra o império soviético; a contraparte disto é que governos “autoritários”, isto é, governos que usam do poder para realizar projetos cuja dignidade *supere* a do indivíduo,

---

<sup>115</sup> A razão e o desejo são fáceis de privatizar – eles já são, por si só e em ampla medida, privadas. Não são fundamentalmente marcadas por uma *tensão com o outro*, como o é a vontade de reconhecimento. A razão acontece na mente individual e o desejo acontece no corpo individual. *Thymos* acontece *entre sujeitos*.

<sup>116</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 163.

necessariamente terminam em caos e colapso, e de volta para a estrada da democracia liberal. Nesse nexos, autor sustenta que o completo colapso da União Soviética através dos anos 80 foram apenas uma parte do padrão maior dos eventos que sucederam a Segunda Guerra Mundial. Posto em suas palavras, aponta que “ditaduras autoritárias de todos os tipos, tanto de Direita quanto de Esquerda, têm entrado em colapso. Em alguns casos, o colapso levou ao estabelecimento de prósperas e estáveis democracias liberais.”; e determina: “o autoritarismo tem sido seguido de instabilidade”<sup>117</sup>.

Ainda hoje, Fukuyama pensa pouco da possibilidade de os movimentos mais notáveis de insatisfação com a democracia liberal desde a publicação de seu *magnum opus*, o islamismo e o populismo, puderem alterar a corrente da ordem das coisas como a previu. Largamente, eles falharam em tomar o poder; onde o tomaram, perderam logo em seguida; onde o mantiveram, não puderam ou não souberam (ou nem imaginaram) expurgar muitos dos elementos da ordem liberal; e, finalmente, não lograram o descrédito do sistema, que é, ainda, o mais resiliente. Mais do que tudo, este autor parece prestar uma confiança imbatível na força moral da democracia liberal e da ideologia dos direitos humanos. Parece haver algo de habermasiano nessa posição, transposto da filosofia moral para a filosofia da história. Decerto, Habermas disse que “O universalismo moral e jurídico é imbatível no sentido de que a práxis incorreta só poder ser criticada com base em seus próprios padrões.”<sup>118</sup>

Porém, outros eventos aconteceram – ou, mais importante, *não* aconteceram – que desafiam o prognóstico de Fukuyama. O regime iraniano da Revolução de 1979 não caiu, a despeito de pesadas sanções e constantes ataques terroristas americanos e israelenses. A Rússia se realinhou ao redor Vladimir Putin e retomou sua tradição milenar de fortes líderes autoritários e manutenção (e até expansão, como no caso da tomada da península da Crimeia) de sua identidade imperial, novamente, a despeito de constantes sanções e pressões externas. Há também um sentimento geral de que o prestígio do garantidor maior da ordem liberal internacional, os Estados Unidos da América, já há muitos anos não para de ruir, devagar, mas certamente. Esse sentimento é ecoado pelo próprio Fukuyama em artigo para o *The Economist* sobre a recente queda do Afeganistão para o Talibã após vinte anos de ocupação militar americana e “government building”:

The truth of the matter is [...] the end of the American era [...] the world has been reverting to a more normal state of multipolarity [...], with China, Russia,

---

<sup>117</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 12, tradução nossa.

<sup>118</sup> HABERMAS, Jürgen. O ocidente dividido. 2016, p. 51.

India, Europe and other centres gaining power relative to America. [...] **The United States is not likely to regain its earlier hegemonic status, nor should it aspire to.**<sup>119</sup>

Ademais, algo de que as vacilantes ondas populistas parecem ser mais um sintoma do que a causa, a busca por identidade e as chamadas “políticas de identidade”, que se alastrou pela cultura política do Ocidente, preocupou Fukuyama o suficiente para ele escrever uma obra só sobre esse assunto (*Identity: the demand for dignity and the politics of resentment*. 2018).

Mas o desenvolvimento mais preocupante para a ordem liberal tem de ser a China<sup>120</sup>. O regime chinês, já não mais exatamente “comunista” (Alexandr Dugin, entre outros, chama-o de “confuciano”), não apenas não ruiu, mas goza de solidez e estabilidade. A economia chinesa é a segunda maior do mundo, além de ser, em larga medida, baseada em produção real, ao invés da economia financeira americana, o que implica numa população relativamente bem integrada ao mercado de trabalho e consumo – ou ao menos bem o suficiente para que o povo chinês não dê grandes sinais de desejo de adotar o liberalismo político Ocidental. Tecnicamente, a China tem se sobressaído de seus competidores no mercado internacional e empresas chinesas com suporte estatal lideram em inovação. Ela conseguiu demonstrar que desenvolvimento econômico e inovação podem ser atingidos sem democracia ou liberalismo. Internacionalmente, a China desafia a hegemonia dos EUA: ela tem o potencial de oferecer a países menores e cansados da interferência política e dominância cultural americana uma alternativa ao desenvolvimento adestrado que regime americano “oferece”. Basicamente, a China parece ter pouco interesse em dizer aos seus parceiros econômicos como eles devem viver.

Isso principia um grande problema para a ordem liberal: a possibilidade de um desatar não apenas pacífico, mas economicamente viável de sua rede internacional de pressão política, cultural e econômica. Essa é uma janela de oportunidade para o retorno daquilo que todo o projeto de modernização no sentido liberal trabalhou para expurgar: o político; mais especificamente, o político como ele é entendido por Carl Schmitt e muito acertadamente

---

<sup>119</sup> FUKUYAMA, Francis. Francis Fukuyama on the end of American hegemony. *The Economist*, 18/08/2021. Disponível em: <https://www.economist.com/by-invitation/2021/08/18/francis-fukuyama-on-the-end-of-american-hegemony>. Acesso em: 28/08/2021, grifo nosso. “A verdade é [...] o fim da era Americana [...] o mundo tem se revertido para um estado mais normal de multipolaridade [...], com a China, a Rússia, a Índia, a Europa e outros centros ganhando poder em relação à América. [...] É improvável que o Estados Unidos recupere seu status hegemônico anterior, nem ele deveria aspirar a isso” (tradução nossa).

<sup>120</sup> WOODS, Keith. The coming decline of liberalism or, how I learned to stop worrying and love multipolarity. *The Unz Review*, 21/07/2020. Disponível em: <https://www.unz.com/article/the-coming-decline-of-globalism/>. Acesso em: 04/11/2020.

traduzido por Habermas como a “autoafirmação de uma identidade coletiva contra a identidade coletiva de outra natureza”<sup>121</sup>. Isso significa a libertação do *thymos* (a necessidade natural de reconhecimento para valores e interesses) para além dos paradigmas do primado da Economia, do Direito liberal e da dignidade do indivíduo autônomo, igual e universal; para onde o homem não é partícula, mas *parte de algo*.

### 1.5 – O sentido de dignidade é aberto

Opiniões verdadeiramente políticas, disse Fukuyama, “são uma expressão de amor próprio, inextricavelmente amarradas à avaliação que fazemos de nós mesmos e de nosso próprio valor”<sup>122</sup>. Até mesmo a tradição kantiana, da qual a noção corrente de dignidade da pessoa humana – e a política liberal que ela fundamenta – em muito deriva, seguindo a tradição cristã, estabelece a dignidade universal do ser humano na faculdade igual de decidir viver ou não pela lei moral (que detém o critério da dignidade, embora suposto universalmente). Esta dignidade proferida por Kant, aponta Fukuyama, está condicionada à possibilidade do homem de dizer quais são os atos contrários à lei moral e, por isso, maus. Por essa doutrina, para realmente alcançar a dignidade – “To truly esteem oneself” – devemos ter a chance de sentir vergonha e repulsa por não viver à altura de uma certa expectativa e não simplesmente receber a dignidade como vinda de fora<sup>123</sup>. Como ensina o Ingo Sarlet, para Immanuel Kant, a “dignidade parte da autonomia ética”<sup>124</sup>. Mas a liberdade de dizer certo e errado, bom e mau é senão uma variação da liberdade maior de dizer o que alguém realmente ama, o que realmente vale a pena, advinda da abertura de sentidos inexorável da faculdade humana de afirmar valores no mundo.

Com o declínio do prestígio e do poder geopolítico do império liberal, a possibilidade de decidir sobre o que realmente constitui a dignidade e, mais crucialmente, que concepções da vida humana e da vida política prometem seu alvorecer, começa a não parecer tanto com um sonho distante, mas mais com a possibilidade de um despertar. Como argumenta o escritor Russel Ronald Reno III,

<sup>121</sup> HABERMAS, Jürgen. Op. cit., p. 44.

<sup>122</sup> FUKUYAMA, Francis. The end of history and the last man. 1992, p. 187, tradução nossa.

<sup>123</sup> Ibid., p. 302-303.

<sup>124</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade (da Pessoa) Humana e Direito Fundamentais na Constituição Federal de 1988, 2019, p. 39.

[...] as sociedades Ocidentais estão se dissolvendo, a globalização econômica estraçalha o contrato social, um multiculturalismo anti-Occidente priva um número cada vez maior de jovens de sua herança cultural, a imigração em massa altera o panorama social e o casamento e a família já não formam a nossa imaginação moral<sup>125</sup>.

A maioria das pessoas no Ocidente, mira o autor, são ideologicamente inertes, drogados por abundância de consumo e privados das instituições tradicionais da sociedade. Ainda assim, afirma que, estranhamente, há uma histeria generalizada sobre o retorno de autoritários e de fascistas. Essa paranoia aflige não as pessoas comuns, mas as “elites”, habituadas que são a fantasiar os desafios políticos apresentados pelo populismo (nos campos da economia, da imigração, da política externa, etc.) como um confronto civilizacional do bem contra o mau. Em suas próprias palavras, “[...] our leadership class treats unwelcome political challenges as phobias to be denounced rather than ideas to be grappled with on their own terms. [...] powerful mental habits [...] transform political opposition to their rule into moral crimes.<sup>126</sup>”

Reno descreve a cultura política do pós-Segunda Guerra como marcada pelo que chama de “*anti imperatives*”, cujo objetivo é, muito claramente, dissolver as crenças fortes e as lealdades poderosas<sup>127</sup> – as formas tradicionais de solidariedade, que nascem dos amores e lealdades que os homens compartilham *e reconhecem* uns nos outros, uma solidariedade que qualquer ser humano normal procura<sup>128</sup>. Na segunda metade do século vinte, discorre o autor,

[...] we came to regard the first half as a world-historical eruption of the evils inherent in the Western tradition, which can be corrected only by the relentless pursuit of openness, disenchantment and weakening. **That pursuit was already implicit in liberalism**<sup>129</sup>.

O projeto liberal põe o horizonte da dignidade humana na quebra dos laços tradicionais que os homens sempre buscaram preservar e que falam profundamente com a nossa natureza

---

<sup>125</sup> RENO, R. R. *Return of the strong gods: nationalism, populism, and the future of the West*. 2019, p. ix, tradução nossa.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 142-143. “[...] nossa classe de liderança trata desafios políticos indesejados como fobias a serem enfrentadas nos seus próprios termos. [...] hábitos mentais poderosos [...] transformam oposição política ao seu governo em crimes morais” (tradução nossa).

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. vii.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. viii.

<sup>129</sup> *Ibid.*, loc. cit., grifo nosso. “Na segunda metade do século vinte, viemos a considerar a primeira metade como uma erupção histórico-mundial dos males inerentes na tradição Ocidental, os quais podem ser corrigidos apenas pela incansável procura por abertura, desencantamento e enfraquecimento. Essa procura já estava implícita no liberalismo” (tradução nossa).

humana. A dignidade humana liberal não é compatível com a preservação de nenhum lar coletivo ou sentido ético que transcenda o indivíduo por si só e que detenha as suas mais altas aspirações, ou que pelo menos possa reclamá-las dele; ao contrário, ela só pode ser realizada quando cada pessoa aceita a posição de um indivíduo autônomo que, dentro de um paradigma racional universal e igual, persegue seus próprios interesses privados. É preciso concluir que não é possível forçar um conceito de dignidade humana sem forçar a humanidade inteira para dentro de um conceito que não é apenas uma completa inovação da Modernidade, mas também é necessariamente falso. Pelo contrário, “To be human”, diz R. R. Reno,

is to seek transcendent warrants and sacred sources for our social existence. [...] We do not want to rest in our solitary selves [...]. We desire to live shoulder to shoulder with our fellow man in the service of shared loves.<sup>130</sup>

Esse apelo à nossa natureza humana é ecoado por Alain de Benoist e Tomislav Sunic quando escrevem

Man evolved in cooperating groups united by common cultural and genetic ties, and it is only in such a setting that the individual can feel truly free, and truly protected. **Men cannot live happily alone and without values or any sense of identity**: such a situation leads to nihilism, drug abuse, criminality and worse<sup>131</sup>.

Através da racionalização da dignidade na forma dos direitos próprios à ordem liberal, alguma forma de respeito foi, de fato, estendida a todos os homens; mas esse reconhecimento, se, por um lado, pode proteger um indivíduo contra uma série de demandas contrárias ao seu significado abstrato, por outro lado permanece para muitos algo insatisfatório e vazio de significado concreto. Até Francis Fukuyama se vê forçado a admitir que a vida associativa privada é muito mais imediatamente satisfatória do que a mera cidadania em uma larga democracia moderna. Enquanto o reconhecimento pelo Estado é necessariamente impessoal, diz o autor, a vida comunitária, em contraste, reconhece os seus membros de uma forma pessoal. Todavia, uma vida comunitária forte, para não dizer minimamente tangível, o autor continua a

---

<sup>130</sup> Ibid, p. 139. “Ser humano é procurar garantias transcendentais e fontes sagradas para a nossa existência social. Não queremos residir em nossos eus solitários [...]. Desejamos viver ombro a ombro com o nosso companheiro em serviço de amores compartilhados” (tradução nossa).

<sup>131</sup> BENOIST, Alain de; SUNIC, Tomislav. Op. cit., p. 2, grifo nosso. “O homem evoluiu em grupos cooperativos unidos por laços culturais e genéticos comuns, e é apenas em tal arranjo que o indivíduo pode sentir-se verdadeiramente feliz, e verdadeiramente protegido. O homem não pode viver feliz sozinho e sem valores ou qualquer sentido de identidade: tal situação leva ao niilismo, abuso de drogas, criminalidade e pior” (tradução nossa).

reconhecer, é constantemente ameaçada nas sociedades contemporâneas. “[...] what threatens the possibility of meaningful community”, adverte, “is not a force external to the community, but those very principles of liberty and equality”<sup>132</sup>.

Consistentemente, muitos dos influentes autores liberais, bem como autores de liberalismo (e iliberalismo) questionável e autores abertamente antiliberais concluem que os princípios liberais estão na raiz do declínio da vida em comunidade. Fukuyama termina sua análise determinando que nenhum retorno fundamental à vida comunitária será possível “a não ser que os indivíduos devolvam certos de seus direitos às comunidades, e aceitem o retorno de certas formas históricas de intolerância”<sup>133</sup>.

Esse retorno é, evidentemente, impensável sob os princípios da ordem liberal; e, como nós já vimos, nenhuma sociedade ou comunidade política pode resolver seus problemas se não observando seus próprios princípios. O problema medular (tanto no sentido de fundamental quanto no de orgânico), entretanto, é, como também já tratado, que a ordem liberal não pode simplesmente ver os desafios contra si mesma como de forma nenhuma legítimos, mas apenas como o mau moral. O liberalismo é uma ideologia completamente autorreferenciada, do mesmo modo de seu sujeito histórico, o indivíduo, e não pode respeitar outros valores *como valores*.

O tom hegemônico do discurso político que herdamos da segunda metade do século vinte, o “consenso do pós-guerra”, como o chama R. R. Reno, “the atmosphere of opinion that sustains the *anti* imperatives”, apenas reflete e exacerba uma objeção que já é estrutural. Dentro desse consenso, a esquerda do pós-guerra fixa sua atenção em questões de liberdade moral e de desregulação cultural; a direita, por sua vez, foca em liberdade econômica e desregulação dos mercados por razões “antitotalitárias”<sup>134</sup>. Não sem ironia, o consenso liberalizante do pós-guerra, extrapola a “antipolítica” da política liberal e se converte em uma poderosa influência

---

<sup>132</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 323. “[...] uma forte vida comunitária [...] está constantemente ameaçada nas sociedades contemporâneas. [...] o que ameaça a possibilidade de uma comunidade significativa não é uma força externa à comunidade, mas aqueles mesmos princípios de liberdade e igualdade” (tradução nossa).

<sup>133</sup> Ibid., p. 326, tradução nossa.

<sup>134</sup> Essa é precisamente a opinião, muito desconcertante, que muito do mundo não ocidental e não liberal tem do *liberal West* hoje. O proeminente intelectual chinês, Jiang Shigong, escreve que “The rise of world empire completely changed traditional political and ideological distinctions between left and right. [...] The right wing, which traditionally defended free markets, has now shifted toward populism, while the left wing has changed its tune and now defends the vested interests of globalization.” SHIGONG, Jiang. The internal logic of super-sized political entities: empire and world order; tradução de David Ownby. 2019. Disponível em: <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-empire-and-world-order.html>. Acesso em: 12/09/2020. “A ascensão do império mundial mudou completamente as distinções políticas e ideológicas tradicionais entre esquerda e direita. [...] A direita, que tradicionalmente defendia o livre mercado, agora mudou para o populismo, enquanto a esquerda mudou o seu tom e agora defende os interesses investidos da globalização” (tradução nossa).

cultural, enfatizando “abertura” e “enfraquecimento”, assim como em diversidade, inclusividade e multiculturalismo<sup>135</sup>.

Abertura, enfraquecimento e desencantamento, explica o autor, são vistos como necessários para prevenir o retorno dos “deuses fortes”. “The strong gods are the objects of men’s love and devotion, the sources of the passions and loyalties that unite societies.”<sup>136</sup> O resultado desse enfraquecimento, Reno termina por concluir, é que, hoje, cada vez mais é aparente que a nossa herança só é acessível como um produto de consumo ou que existe somente em sonhos nostálgicos, vívidos na imaginação, mas não penetrável na realidade em que vivemos. O ocaso da tradição da herança cultural no Ocidente, especialmente a *do* Ocidente, afeta diretamente uma dignidade muito mais velha e muito mais profundamente enraizada: a de que ao homem pertence um lar e que este lar comunica à sua vida um propósito intergeracional *para o qual ele entra ao entrar no mundo*.

O que isso revela é que a dignidade da tradição, isto é, a dignidade que conecta as muitas gerações de um povo, uma cultura, uma história e uma civilização, embora dê ao homem meios pelos quais, individualmente, ele possa transcender a própria mortalidade e precariedade da vida, significa mais do que um mero potencial pessoal de transcendência. Significa que o mundo tradicional *já é um espaço transcendal* no qual o homem pode se expandir e alcançar um sentido que é, ao mesmo tempo, seu *e* do seu mundo; ele realiza uma transcendência que *já está aí* para ser realizada, sempre esteve e sempre vai estar.

Essa não é uma dignidade que simplesmente opõe a dignidade de nascimento à de realização pessoal, e vice-versa; mas é também, e talvez principalmente, uma dignidade que une as duas na realização de uma história que detém um sentido comum. Um homem nascido para tal dignidade *comunitária* está na via inversa a do homem moderno e iluminado de Adorno; um homem que tem rosto, corpo, origem, raízes, comunidade, história, tradição, propósito, destino e, talvez o mais importante, “algo de mitológico”. Há um elemento de imortalidade em sua dignidade que o separa absolutamente do indivíduo; esse, nasce radicalmente apenas a si mesmo, vive uma vida sem laços com o mundo a seu redor, e morre *completamente*, tranquilo de seu lugar na posteridade como sujeito de direitos e assegurado de sua dignidade da pessoa humana; aquele, entretanto, nunca realmente nasce e nunca realmente morre, mas *retorna*. Esse é o eterno retorno daquilo que realmente deve sempre voltar a viver: não o homem

---

<sup>135</sup> RENO, R. R. Op. cit., p. xi.

<sup>136</sup> Ibid., p. xii. “Os deuses fortes são objetos do amor e da devoção dos homens, as fontes das paixões e lealdades que unem sociedades” (tradução nossa).

simplesmente, mas o retorno dos “deuses”, isto é, dos princípios que preservam um sentido de mundo. Afinal, como ensinou Heráclito, “Mortals are immortals and immortals are mortals, the one living the other’s death and dying the other’s life”<sup>137</sup>.

Todavia, isso será mal entendido se deixar-se passar o aspecto mais basilar do que está sendo dito: que, apesar de o homem *poder se tornar* extraordinário sob essa constituição, não se trata de um homem que seja *a princípio* extraordinário, nem que ele *precise* se tornar extraordinário, apesar de estar certamente convidado ao feito, mas, apenas e simplesmente, o homem como ele sempre foi, de acordo com a sua natureza e sua cultura. Não a capacidade moderna para participar de direitos e deveres, mas a capacidade tradicional para pertencer.

Essa concepção do ser humano, que, segundo de Benoist e Sunic, parece mais compatível com o seu caráter evolucionário e sociobiológico, goza da presunção de um legado nativo e cultural específico, uma noção que reconhece a importância do parentesco e da nacionalidade. A humanidade, professam os autores,

[...] comprises a complex phylogenetic and historic network, whereby the freedom of the individual is guaranteed by the protection of family by his nation, which provide him with a sense of identity and with a meaningful orientation to the entire world population<sup>138</sup>.

Pertencer à humanidade é, assim, um fato sempre mediado pela cultura e pela coletividade<sup>139</sup>: ninguém tem ingresso nesse pertencimento sem o intermédio de um dada cultura ou coletividade em particular<sup>140</sup>. As ações do indivíduo, Benoist e Sunic esclarecem, representam um ato de participação na vida de seu povo. Nesse ambiente, a liberdade de ação é muito real, uma vez que, compartilhando valores com seus associados, o indivíduo dificilmente irá buscar ameaçar os valores básicos da comunidade com que ele se identifica. Sociedades carentes deste sentido básico de unidade nacional, pelo contrário, são inerentemente propensas a sofrerem com repetidas situações onde os valores opostos e interesses

---

<sup>137</sup> HERÁCLITO. *Fragments*; tradução de John Burnet, Arthur Fairbanks e Kathleen Freeman. Disponível em: [https://antilogicalism.files.wordpress.com/2016/12/heraclitus\\_fragments\\_final.pdf](https://antilogicalism.files.wordpress.com/2016/12/heraclitus_fragments_final.pdf). Acesso em: 28/02/2020. “Mortais são imortais e imortais são mortais, um vivendo a morte do outro e morrendo a vida do outro” (tradução nossa).

<sup>138</sup> BENOIST, Alain de; SUSIC, Tomislav. Op. cit., p. 3-4. “[...] a humanidade compreende uma complexa rede filogenética e histórica, pela qual a liberdade do indivíduo é garantida pela proteção da família por sua nação, que provém a ele um sentido de identidade e uma orientação significativa para toda a população mundial” (tradução nossa).

<sup>139</sup> BENOIST, Alain de. *Beyond human rights*. 2011a, p. 108.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 146.

incompatíveis de seus membros egoístas conflitem uns com os outros<sup>141</sup>. As consequências disto são a reversão a uma situação de perda de liberdade decorrente da ausência de confiança e boa vontade no corpo social e a contração da qualidade de vida.

Aonde, então, ir daqui? As antigas alternativas ao liberalismo, o comunismo e o fascismo, deslinda Alexandr Dugin, o principal autor da escola da Quarta Teoria Política<sup>142</sup>, foram superados pela história e descartados, cada um em seu próprio fado, e demonstraram sua ineficácia e incompetência. Daqui para frente, a procura por uma alternativa ao liberalismo “must look somewhere else”<sup>143</sup>. Encoraja ainda o autor, ao dizer que

É agora seguro instituir um programa político que foi uma vez proscrito pela modernidade. Isto já não parece como tolice ou condenado ao fracasso como antes, porque tudo na pós-modernidade parece tolice e condenado ao fracasso<sup>144</sup>.

Tal programa político é aberto para todos os povos e todas as culturas que desejem pensar um futuro próprio não apenas a despeito do liberalismo, mas para além do liberalismo, ao alcance de sua *própria* dignidade. Em todos os cantos do mundo, escreveu René Guénon, o pai da escola Tradicionalista e uma das principais inspirações para a Quarta Teoria Política, ainda existem aqueles que gostariam de evitar a comoção moderna, mas que já não podem fazê-lo. “A maioria”, explicou, “arroga-se do direito de esmagar as minorias, as quais, nos seus olhos, evidentemente não têm nenhum direito de existir, já que sua mera existência desafia a mania igualitária por uniformidade”<sup>145</sup>. Talvez seja oportuno atualizar parcialmente esta passagem e dizer que, sob a ótica liberal, que, no fundo, não respeita “maioria” nenhuma (afinal, enquanto ordem *liberal* ela é, primeiro, liberal, e somente depois, talvez, democrática) é justamente o indivíduo universal, como a maioria absoluta implícita na minoria absoluta, (ou, em termos bastante guenonianos, a redução de toda qualidade em unidades de quantidade), que se arroga desta prerrogativa. Ao atualizar a passagem dessa maneira, ilumina-se a conclusão do pensamento do autor: “Mas se o todo da humanidade for levado em consideração, ao invés de

---

<sup>141</sup> BENOIST, Alain de; SUNIC, Tomislav. Op. cit., p. 4.

<sup>142</sup> A Quarta Teoria Política pode ser equiparada a um projeto em construção de uma grande Arca, onde os muitos povos e culturas do mundo podem se juntar para tentar sobreviver ao Dilúvio do liberalismo. Rejeitando as três primeiras teorias políticas da modernidade, o liberalismo (1ª), o comunismo (2ª) e o fascismo (3ª), é, hoje, um trabalho fundamentalmente *aberto*: todos podem participar e trazer seu o contributo de como sobreviver e, talvez, superar o liberalismo, de modo que nós possamos continuar a, como sempre gosta de dizer o Professor Dugin, “stay human”.

<sup>143</sup> DUGIN, Alexandr. Op. cit., p. 24.

<sup>144</sup> Ibid., p. 19, tradução nossa.

<sup>145</sup> GUÉNON, René. The crisis of the modern world. 2001, p. 91, tradução nossa.

meramente o mundo Ocidental,” (moderno, liberal) “[...] a maioria de que nós falamos se torna então uma minoria” (o indivíduo). “Um argumento diferente é então usado nesse caso”, continua, “e por uma estranha contradição é que em nome de sua ‘superioridade’ que esses ‘igualitários’ procuram impor sua civilização no resto do mundo, e que eles trazem problemas para pessoas que nunca os pediram nada.”<sup>146</sup>

A intolerância imanente ao solipsismo anticomunitário e anticultural do pensamento liberal não o permite o mais básico modo de mútua compreensão entre as culturas e civilizações: o reconhecimento comum de que certos princípios vinculam e obrigam o indivíduo às formas de vida de sua coletividade. O Ocidente liberal, afirma Guénon, é baseado precisamente na negação de princípios<sup>147</sup>. É precisamente aqui onde um outro sentido de busca pela dignidade, separada do conceito de dignidade da universalidade liberal, pode encontrar sua própria universalidade: na busca dos outros (povos, culturas, civilizações) por seus próprios princípios de dignidade. Aqui, pode-se encontrar muitos amigos, ou, ao menos, inimigos de inimigos. Nenhum regime é capaz de satisfazer todos os homens em todos os lugares, disse Francis Fukuyama, e “Isso inclui a democracia liberal. [...] aqueles que permanecerem insatisfeitos sempre terão o potencial de reiniciar a história.”<sup>148</sup>

A dignidade da vida humana como é possível vir a pensá-lo a partir daí, tal como o “mundo do futuro”, como o projeta Alexandr Dugin, deve ser caracterizada

pela multiplicidade; a diversidade deve ser tomada como a sua riqueza e o seu tesouro, e não como uma razão para o conflito inevitável: muitas civilizações, muitos pólos, muitos centros, muitos conjuntos de valores em um planeta e em uma humanidade. Muitos mundos.<sup>149</sup>

## 1.6 – A abertura do sentido de dignidade é ética

Seria proveitoso fechar esse primeiro capítulo fazendo menção a uma particular tradição do Ocidente como ela é compreendida e confessada por Alain de Benoist, a tradição pagã. Por essa herança sentido, valor e dignidade não podem derivar de uma instância a

<sup>146</sup> Ibid, p. 91-92, tradução nossa.

<sup>147</sup> Ibid., p. 21.

<sup>148</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 334.

<sup>149</sup> DUGIN, Alexandr. Op. cit., p. 159-160, tradução nossa.

princípio separada da ação do homem – como o Deus cristão –, mas apenas se realizar *em* um domínio em que o homem, realizando-se, é ele também o agente da atualização da qualidade do que ele considera digno. Nas palavras de Benoist, “Man is preeminently a giver of meaning. In paganism, meaning is not non-existent; it is tied to man's will [...]. All human life is inseparable from the meaning man gives it.”<sup>150</sup>

Não é difícil de enxergar como, nessa visão de mundo, uma clara continuidade entre o cristianismo e o liberalismo é compreendida como um processo de desenraizamento; mas é menos imediatamente evidente que essa continuidade é também *sentida*. Essa sensibilidade é própria de homens e mulheres que, apesar de “plantados” historicamente nesse processo, têm outras raízes plantadas *neles*, as quais essa história não deixou intocadas, mas que também não logrou desenraizar. O sentido do paganismo na contemporaneidade, explica Benoist, não é a ereção de altares ou a ressurreição de cultos, mas “um certo número de valores que, como herdeiros de uma cultura, pertence a nós e nos dizem respeito diretamente”. Consequentemente, infere o autor, isto leva à “reinterpretação da história dos últimos dois milênios como a estória de um conflito fundamentalmente espiritual”<sup>151</sup>. Esse conflito nos obriga, determina o autor, a tomar a nossa posição diante da escolha ética que se evidencia. Essa escolha é explanada por Alain de Benoist da seguinte forma:

According to the profound convictions of every individual, one of these ethics will take on the face of the devil, the other the face of God, and each individual will have to decide which one is God and which one is the devil. This is just how it is on every level of life. [...] Nothing spares us from making this choice, in which our plans and personal ideas play a role, but where shared identities exist as well; what we belong and to what we have inherited. Everyone of us will have to decide, “which is God and which is the devil.” It is in the full awareness of this calling that our human status resides<sup>152</sup>.

O *sentido* da dignidade do ser humano é sempre um *a posteriori* de uma escolha ética inesgotável, renovada em cada novo ser humano. Negar-se a trazer para si mesmo essa ética de

---

<sup>150</sup> BENOIST, Alain de. On being a pagan. 2004, p. 200. “O homem é preeminentemente um atribuidor de significado. No paganismo, o significado não é não existente; ele está amarrado à alma do homem [...]. Toda a vida humana é inseparável do significado que o homem dá a ela” (tradução nossa).

<sup>151</sup> Ibid., p. 15, tradução nossa.

<sup>152</sup> Ibid., p. 2-3. “De acordo com as profundas convicções de cada indivíduo, uma destas éticas tomará a face do diabo, a outra, a face de Deus, e cada indivíduo terá de decidir qual é Deus e qual é o diabo. Isso é assim em cada nível da vida. [...] Nada nos poupa de fazer essa escolha, na qual os nossos planos e ideias pessoais cumprem um papel, mas onde identidades compartilhadas existem também; ao que pertencemos e o que nós herdamos. Todos nós teremos de decidir, ‘qual é Deus e qual é o diabo.’ É na plena consciência deste chamado que reside o nosso status humano” (tradução nossa).

correalização do sujeito com a dimensão de dignidade que lhe é cara corresponde à escolha de “não mais participar da intimidade do mundo”, o que faz de alguém “para sempre um objeto”<sup>153</sup>. Tendo chegado até aqui, já não se encontra, mas se é encontrado e desafiado por, talvez, duas concepções de dignidade – e que, como o instrumento de reconhecimento do coração humano, também são as possibilidades de reconhecimento do humano e do político. De um lado, se é enxergado pela dignidade humana do liberalismo, para a qual o ser humano, concebido como o indivíduo, é uma máxima moral suprapolítica e o princípio supremo de toda e qualquer possibilidade de legitimidade política. Do outro lado, – e não completamente clara, pois, de outro modo, não seria necessário realizar este trabalho – parece-se ser fitado pelos olhos verdes de uma outra *dignitas*: que o ser humano deve se realizar pelo intermédio de sua comunidade cultural, na qual pode encontrar o seu lugar no mundo e na história. Sob essa perspectiva, parece difícil escapar ao veredito de Carl Schmitt, para o qual “A humanidade não é um conceito político, e nenhuma entidade política ou sociedade e nenhum *status* corresponde a ela.”<sup>154</sup>

Assim, é concluído esse esforço inicial e deve-se mover adiante, para aprofundar o tema e estender a análise e reflexão sobre alguns dos tópicos e categorias que hoje tocam mais delicadamente a questão da dignidade: a democracia liberal, os direitos humanos, a sociedade aberta, entre outros. Esse é um esforço do qual não se pode prescindir, pois, mesmo se aqui fosse afirmado o apoio à continuação do mundo criado pelo liberalismo e o individualismo, indeléveis à ideia operante de dignidade humana, é parte fundamental dos objetivos deste trabalho esclarecer o mundo que está sendo preterido nesse suporte, a dimensão da gravidade desse preterimento, assim como a linguagem com a qual ele pode reclamá-lo em seus próprios termos e em sua própria dignidade.

---

<sup>153</sup> Ibid., p. 41, tradução nossa.

<sup>154</sup> SCHMITT, Carl. Op. cit., p. 55, tradução nossa.

## Capítulo 2 – A democracia liberal: política e cidadania do indivíduo universal

A ideologia política correspondente ao ideal de dignidade liberal e burguês é a democracia liberal. Esta é a ideologia dominante na política do Ocidente desde a segunda metade do século vinte e é amplamente creditada como condição para a garantia e realização da dignidade exaltada. O que se intenta saber nesse capítulo é que tipo de compreensão do ser humano e de relações humanas estão sendo implicados e promovidos por essa ideologia e sua política, que outro tipo de compreensão está preterido por esse esquema e como essas possibilidades divergentes se traduzem numa linguagem de dignidade, algo que buscar-se-á destrinchar ao longo do texto. Para realizar esses fins, deve-se primeiro perguntar o que se entende por democracia liberal e, em seguida, que tipos humanos são chamados a realizar a sua vida política e, assim, dar sustentação política ao sentido de dignidade contemplado por essa ideologia.

### 2.1 – Democracia e Liberalismo: uma questão de Direito?

Pelo que, então, devemos entender a expressão “democracia liberal”? A primeira coisa que se pode observar é que se trata de um termo duplo, indicando que algo deve ser, ao mesmo tempo e conjugadamente, por um lado, “democrático” e, por outro lado, observante do liberalismo, totalizando uma doutrina composta. Assim sendo, essa doutrina não pode ter o seu sentido revelado sem que se entenda o que – para ela – significa a democracia e o liberalismo.

Aqui, não poucos dos autores visitados têm uma sensível diferença em como eles definem a democracia e discorrem sobre a sua versão liberal. O que primeiro é possível notar é que essas diferenças parecem obedecer em algum grau ao tema dos seus respectivos textos; isso é dizer que a escolha e o desenvolvimento do tema parecem afetar o esforço de conceitualização. Também não é surpreendente que essas diferenças de definições variem mais ou menos nas linhas ideológicas de quem as escreve. Porém, parece mais importante notar que, a despeito das discordâncias ideológicas, essas diferenças não são necessariamente sempre um contraste direto entre as definições em si, mas apenas dão um diferente foco sobre aquilo que é tentado descrever. É essa diferença em foco – uma diferença entre aquilo que se acredita ser mais importante – que parece criar definições a partir daquilo que se quer mostrar e dizer. O

valor que a intenção (e o coração por detrás) dá as coisas não parece aqui simplesmente informar a razão, mas também a forma num nível conceitual. Parece, assim, oportuno tentar montar essa figura da democracia liberal a partir do que nos parece ser um objeto comum a esses muitos focos.

Dito isso, pode-se prosseguir e dizer que a dificuldade da necessidade de esclarecimento de um sentido conjunto de democracia e liberalismo pode começar a ser explorada pela substituição desses termos por outros que expressem seus sentidos mais diretamente e de forma tentativamente menos tautológica. É precisamente isto o que parece fazer Fukuyama ao dizer da *liberal democracy* que ela é “the doctrine of individual freedom and popular sovereignty”<sup>155</sup>. Quando esse autor separa o liberalismo da democracia (afirmando sua separação conceitual), ele não se refere àquele simplesmente como o “liberalismo”, como se sua separação conceitual da democracia o tornasse politicamente suspenso, mas, ao contrário, imediatamente após a afirmação da separação conceitual do conceito de democracia ele se refere a um “Political liberalism”, que vem então a definir basicamente como um “rule of law” a reconhecer certos direitos individuais e liberdades contra o controle governamental<sup>156</sup>.

Uma leitura similar dessa composição conceitual é avançada pelo jurista e constitucionalista alemão Peter Häberle ao ensinar que o fundamento do Estado Constitucional de Direito (sob a forma do qual muitas democracias Ocidentais atuais se constituem) é duplo: “soberania popular e dignidade humana”<sup>157</sup>. Quanto ao fundamento da dignidade humana – que é claramente mais marcado pelo elemento liberal, assim como a soberania popular é mais marcada pelo democrático – Häberle o apresenta como sendo “**um direito** público subjetivo, direito fundamental do indivíduo *contra* o Estado (e contra a sociedade)” que não deixa de ser também, ao mesmo tempo, “um encargo constitucional endereçado ao Estado, no sentido de um dever de proteger o indivíduo em sua dignidade humana em face da sociedade (ou de seus grupos)”<sup>158</sup>. Mais um desenvolvimento neste sentido em comum de destrinchar a dualidade liberalismo-democracia na esfera do Estado constitucional é posto por Ricardo Maurício Freire Soares ao lecionar que “[...] Estado de Direito e democracia correspondem a dois modos de ver

<sup>155</sup> FUKUYAMA, Francis. *Identity: the demand for dignity and the politics of resentment*. 2018, p. 42. “[...] democracia liberal, a doutrina da Liberdade individual e da soberania popular” (tradução nossa).

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>157</sup> HÄBERLE, Peter. A comunidade humana como fundamento da comunidade estatal. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2013, p. 83.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 89, grifo nosso.

a liberdade, concebida, na primeira hipótese, como liberdade negativa e, na segunda hipótese, como liberdade positiva”<sup>159</sup>.

E qual é o sentido da liberdade positiva democrática e da soberania popular neste sistema de democracia liberal sob o Estado constitucional? Segundo Ingo Wolfgang Sarlet, a essência e a razão de ser do Estado constitucional moderno reside “justamente no reconhecimento e na proteção da dignidade da pessoa humana e dos direitos fundamentais do homem”<sup>160</sup>. Ora, se a razão do Estado é a sua esfera da liberdade negativa, então a democracia que ele encerra também deve ter a mesma razão. Como ensina Soares,

O Estado Constitucional moderno corresponde a mais do que o Estado de Direito, visto que o elemento democrático serve não só **para limitar** o Estado, mas também **para legitimar** o exercício do poder político. [...] o princípio da soberania popular [...] permite harmonizar os pilares do Estado de Direito e do Estado democrático [...] <sup>161</sup>.

Se todo exercício político só pode ser legitimado no sentido já dado de atribuição, reconhecimento e proteção de certos direitos do indivíduo, o princípio e o limite último da liberdade positiva (a democracia, a soberania popular) acabam (e começam) sendo a promoção da liberdade negativa – o absoluto político da principiologia liberal. Será isso, então, um princípio de possibilidade de apreensão de um universo político próprio ao liberalismo – não simplesmente um universo moral ou legal que se acopla a uma forma política, mas algo político em si mesmo?

Para tentar chegar a essa mais política dimensão do liberalismo pode ser útil também tentar separá-lo de sua concepção econômica (relacionadas embora sejam). Usando a definição que esta recebe de Fukuyama – “In its economic manifestation, liberalism is the **recognition of the right** of free economic activity and economic exchange based on private property and markets”<sup>162</sup> –, descobre-se mais algo que aproxima do que separa essas dimensões: a centralidade do direito. É também oportuno notar que Fukuyama não diz apenas “the right”, mas, sim, “the recognition of the right”; isto nos remete de volta à nossa discussão sobre o reconhecimento e sua relação com a política. Para o liberalismo político, a dignidade (e os

<sup>159</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: em busca do direito justo. 2010, p. 59.

<sup>160</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais. 2008, p. 42.

<sup>161</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., loc. cit., grifos nossos.

<sup>162</sup> Ibid., p. 44, grifo nosso. “Em sua manifestação econômica, o liberalismo é o reconhecimento do direito da livre atividade econômica e da troca econômica baseadas na propriedade privada e nos mercados” (tradução nossa).

interesses) do indivíduo como tal é o ponto de inflexão para a legitimidade dos regimes políticos, para a imaginação moral universal e para a identificação da coletividade com um regime. Isto é expresso de modo simples e preciso por R. R. Reno ao afirmar que “[...] liberal theories shape our political imaginations. They are called “liberal” because they seek to identify a basis for civic loyalty in self-interest.”<sup>163</sup>

Será possível então, dessa maneira, compreender a expressão “liberalismo político”? Isto é, como um sentido de cidadania, até de “pertencimento”, ao redor da garantia de liberdades negativas? É curioso. Por um lado, isso parece atender ao conceito do político de Carl Schmitt, pelo qual há, de fato, uma ideia de que a política tem a ver com uma afirmação de “quem somos nós”, com as perguntas de pelo que se tem lealdade e para o que se deve obediência, por qual qualidade de ser coletivamente aceita-se matar e morrer e de onde vem a decisão soberana de definição de um nós cognoscível e limitado a partir da qual é possível definir amigos e “inimigos” (aqueles que, no poder, nos fariam adotar politicamente uma noção de “nós” distinta). Contudo, o próprio Carl Schmitt recusa a possibilidade de que exista um liberalismo propriamente político. Todo individualismo consistente, diz o autor, leva necessariamente à desconfiança contra todas as formas concebíveis de governo e força política, mas nunca produz a sua própria teoria positiva de Estado, governo ou política, ou seja, nunca afirma *uma* qualidade distinta de *uma* coletividade, o que seria necessário para a formação do político. O liberalismo não pode ter, então, uma teoria política, mas possui apenas uma crítica da política. Nesse sentido, pode haver uma “liberal policy” (“política” no sentido de um procedimento) na forma de uma oposição polêmica contra todas as instituições que restringem a liberdade individual, mas não pode haver nenhuma “liberal politics”. Nas palavras do autor, “The systematic theory of liberalism concerns almost solely the internal struggle against the power of the state.”<sup>164</sup>

Deve-se então entender a democracia liberal como um liberalismo político que busca se legitimar através dos poderes de persuasão da ideia e da prática democrática? Ou seria mesmo uma expressão de uma antipolítica? Ainda dentro da definição de Fukuyama, “Democracy, on the other hand, **is the right** held universally by all citizens to have a share of

---

<sup>163</sup> RENO, R. R. Return of the strong gods: nationalism, populism, and the future of the West. 2019, p. 155-156. “[...] teorias liberais formam nossas imaginações políticas. Elas são chamadas “liberais” porque elas procuram identificar uma base para lealdade civil no interesse próprio” (tradução nossa).

<sup>164</sup> SCHMITT, Carl. The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007b, p. 70. “A teoria sistêmica do liberalismo lida quase exclusivamente com o esforço interno contra o poder do Estado” (tradução nossa).

political power, [...] to vote and participate in politics”.<sup>165</sup> Até aqui, já não foi inútil dizer que o esforço de definição dos autores é marcado pelos temas e objetos da investigação que eles promovem em seus respectivos textos, assim como por suas próprias predileções. Fukuyama é um liberal (-democrata); está aqui a se perguntar se a democracia liberal é a forma política revelada por uma razão da história como final e definitiva; escreve em um momento de vitória histórica contínua do modelo de sua preferência: nessas condições ele procura dizer o que é a democracia. O liberalismo detém um status de “recognition of the right”: a democracia é “the right”. O direito (a democracia) reconhece o cidadão como membro do povo e o povo como o detentor da soberania (do poder de decisão). Mas o cidadão é sempre tão somente um titular de direitos; o povo, a multiplicação dos titulares; e a soberania, a legitimidade para decidir sobre como o direito à titularidade é melhor reconhecido. De teóricos americanos a juristas alemães ou brasileiros, a democracia é conceituada a partir das necessidades do liberalismo.

A “opção por um estado juridicamente ordenado”<sup>166</sup>, segundo Kurt Seelman, isto é, que a normatividade ocupa o espaço político para afirmação existencial, tem como consequência o reconhecimento recíproco como titular de direitos, o que inaugura a possibilidade de dignidade. Ausente o reconhecimento recíproco, a situação de dignidade termina e começa a situação de “degradação”: a recusa da subjetividade jurídica do outro e de sua condição de sujeito como indivíduo particular. “Aquele que não reconhece o outro como livre”, escreve o jurista, “isso é, não o reconhece como igual na competência da titularidade de direitos ou como indivíduo particular com suas necessidades específicas, degrada-o”<sup>167</sup>.

Como desenvolvido no capítulo anterior, a dignidade do indivíduo que a ideologia liberal busca reconhecer, que toma forma expressa na qualidade de dignidade jurídica reconhecida ao sujeito de direito, declara um modelo de homem cujo valor não é parte de nada. Como tal, suas demandas morais de reconhecimento são sempre puramente horizontais, não havendo nenhum princípio moral verticalmente prevalente, transcendente a esse valor do indivíduo, que comunique um todo do qual os homens são parte e que ordene as relações entre estes de modo a conferir à coletividade uma dignidade orgânica.

<sup>165</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 43-43, grifo nosso. “A democracia, por outro lado, é o direito possuído universalmente por todos os cidadãos de terem uma parte do poder político, [...] de votar e participar na política” (tradução nossa).

<sup>166</sup> SEELMAN, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 118.

<sup>167</sup> Ibid., p. 114.

Procurando a raiz desse padrão horizontal de sentido, o filósofo Alexandr Dugin escreve como, pelos princípios postos já no início da Modernidade, a produção do conhecimento é toma a postura de uma rejeição consistente de toda hierarquia, desde na ontologia até nas relações humanas. Daí resulta o paradigma ontológico e epistêmico do mundo moderno como essencialmente *bidimensional*: todas as coisas são individuais (atômicas – a primeira dimensão) e ficam lado-a-lado em uma única superfície ontológica (a segunda dimensão). “This *plane* paradigm”, ele escreve,

[...] is at the core of both the natural and social sciences. [...] All modern science, from philosophy to natural disciplines, is precisely *a projection, a flat diagram*. [...] The absence of three-dimensional logos in political philosophy led to *bourgeois egalitarianism, capitalism, and liberal democracy*. [...] the individual citizen (that is, the bourgeois, the city dweller) was taken as the only ontological basis of the political structure [...].<sup>168</sup>

A dignidade é, nesse esquema, precisamente o reconhecimento da mútua horizontalidade do *homem da mesma demanda moral*. O átomo social só pode existir como tal num plano existencial-para-o(s)-átomo(s), o que deve ser sempre um plano primariamente normativo, ou seja, de Direito. Somente a igualdade normativa dos homens, como escreve Häberle (comentando um desenvolvimento de Adalbert Podlech), “que apenas permite desigualdades fáticas justificáveis”, garante a dignidade<sup>169</sup>. A imagem metafísica hegemônica da modernidade, desse modo, sugere por si só a necessidade de algo como um Estado Constitucional de Direito: “The metaphysical image that a definite epoch forges of the world has the same structure as what the world immediately understands to be appropriate as a form of its political organization.”<sup>170</sup>

Visto do topo de seus princípios, o Estado, como a sociedade politicamente organizada, se torna tão somente um espaço para a autocompreensão e autodesenvolvimento do mesmo sujeito de direito multiplicado. A rejeição moderna da taxonomia ontológica (Dugin)

<sup>168</sup> DUGIN, Alexandr. DUGIN, Alexandr. 3D Logos. Geopolitika.ru, 10/07/2021. Disponível em: <https://www.geopolitika.ru/en/article/3d-logos>. Acesso em: 22/07/2021. “Esse paradigma *plano* está no núcleo de ambas as ciências naturais e sociais. [...] Toda a ciência moderna, da filosofia às disciplinas naturais, é precisamente *uma projeção, um diagrama plano*. [...] A ausência do logos tridimensional na filosofia política levou ao *igualitarismo burguês*, ao *capitalismo* e à *democracia liberal*. [...] o cidadão individual (isto é, o burguês, o habitante da cidade) foi tomado como a única base ontológica da estrutura política [...]” (tradução nossa).

<sup>169</sup> HÄBERLE, Peter. Op. cit., p. 76.

<sup>170</sup> SCHMITT, Carl. Political theology: four chapters on the concept of sovereignty. 2005, p. 46. “A imagem metafísica que uma época definida forja do mundo tem a mesma estrutura que o que o mundo imediatamente entende ser a forma apropriada de sua organização política” (tradução nossa).

no domínio intelectual que informa todos os outros (Schmitt), não termina na ausência de qualquer estrutura tridimensional (vertical, piramidal, hierárquica) na sociedade (seja organizando-a internamente ou separando-a da jurisdição das outras), mas, entre o átomo subjetivo como princípio categórico (topo) e a dimensão plana de sua pura multiplicação (base), se abre uma pirâmide taxonômica de *puro valor normativo*. Por esse sistema, mesmo que haja conflitos de valores na sociedade real, e mesmo que os valores conflitantes sejam representados no direito, o buraco de agulha do reconhecimento igual do sujeito de direito, presente em todos os pontos da geometria normativa, ao menos em teoria, garante a integridade sistêmica interna. Esse sentido parece poder ser refletido nas palavras de Stephan Kirste ao escrever que o conteúdo da dignidade humana é o reconhecimento universal do sujeito de direito, que, por sua vez, é o *alicerce* exigido pela dignidade para que essa possa existir como conceito jurídico. “Esse conceito” – o topo da pirâmide – “está livre de qualquer valor extrajurídico”, (o que realmente significa: livre de valores que não sejam *liberdade negativa*), “evitando, assim, conflitos de valor na interpretação da dignidade humana [...]”<sup>171</sup>.

O sujeito de direito é a tradução jurídica (assim como a vitória política) do indivíduo da moral liberal, assim como a dignidade da pessoa humana é a demanda moral liberal transformada em conceito. Tudo o mais de essencial desaparece dos poderes de organização social do Estado quando oposto à demanda fundamental do espaço normativo: que a condição universal de sujeito de direitos seja sempre atual; que a condição formal para a dignidade – que *inicia* a dignidade – esteja sempre presente. Novamente, esse sentido poder lido nas letras de Kirste quando este escreve que

“O Estado existe para o ser humano, e não o ser humano para o Estado”. Este objetivo debatido pelos autores da Lei Fundamental alemã só pode ser alcançado por um Estado que obedece ao império da lei mediante o Direito. Como esse Estado existe para o indivíduo, ele alcança o referido objetivo garantindo direitos para o indivíduo. O Estado, portanto, transforma o ser humano pré-jurídico em ser humano jurídico, vale dizer, em uma pessoa de direito.<sup>172</sup>

A tradução, que deve necessariamente se seguir daí, de uma teoria da democracia numa teoria de direitos não é uma operação nada neutra, afinal de contas, como diz Alain de Benoist,

<sup>171</sup> KIRSTE, Stephan. A dignidade e o conceito de pessoa de direito. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 195-197.

<sup>172</sup> Ibid., p. 197.

“For theoreticians of rights, politics [...] in order to be legitimate, must be at the service of the individual and give up defining itself as an action taken by a collective being [...]”<sup>173</sup> Um sentido de ser cidadão, um sentido da política e, assim, um sentido da democracia já foi posto *a priori*. O liberalismo *define* uma democracia e reconhece o que ele definiu: “*essa* democracia”, então afirma o liberalismo; e isto é a democracia liberal, é a democracia *para* o liberalismo. Se isto é certo, então, em sua própria concepção, a democracia liberal já é protegida contra a possibilidade da emergência de um problema próprio à não coincidência entre o liberalismo e a democracia: que o povo politicamente organizado decida algo contra a primazia do indivíduo. Essa possibilidade reside na discrepância última entre a ideia de liberdade democrática e a ideia de liberdade liberal: sob o liberalismo, juntos pelo direito, cada um é individualmente livre; sob a democracia, pelos direitos conferidos a cada um, a coletividade é livre junta, potencialmente, como uma unidade agregada e orgânica. É uma diferença sutil, mas são as sutilezas dos níveis mais basilares que, ao se desenvolverem, criam as maiores diferenças.

Mas, assim, aproxima-se de uma extremamente misteriosa concepção da liberdade na democracia liberal: que a coletividade é livre quando o indivíduo é livre da coletividade livre. Possibilite-se, então, aqui, a Alain de Benoist jogar alguma luz sobre esse problema; diz Benoist:

Democracy is first and foremost a “-cracy”, i.e., a form of power; as such, it implies authority. Liberalism is a doctrine concerned with the *limitation* of power and based on suspicion of authority. Democracy is a form of government and political action; liberalism, an ideology for the *restriction* of all government, which devalues politics in such a way as to make it dependent upon economics. Democracy is based on popular sovereignty; liberalism, on the rights of the individual.<sup>174</sup>

A democracia como conceito autônomo é então aberta para a manifestação de diferentes possibilidades, inclusive a possibilidade liberal; o liberalismo, assim como sua teoria

---

<sup>173</sup> BENOIST, Alain de. Beyond human rights. 2011a, p. 129. “Para os teóricos de direitos, a política [...] para ser legítima, deve estar a serviço do indivíduo e desistir de definir a si mesma como uma ação tomada por um ser coletivo” (tradução nossa).

<sup>174</sup> BENOIST, Alain de. The problem of democracy. 2011b, p. 45. “A democracia é em primeiro lugar uma ‘-cracia’, i.e., uma forma de poder; como tal, ela implica autoridade. O liberalismo é uma doutrina preocupada com a *limitação* de poder e baseada na suspeita de autoridade. A democracia é uma forma de governo e ação política; o liberalismo, uma ideologia para a *restrição* de todo governo, o que desvaloriza a política de tal forma que faz dependente da economia. A democracia é baseada na soberania popular; o liberalismo, nos direitos do indivíduo” (tradução nossa).

de direitos, é fechado sobre si mesmo. Não é difícil resolver essa equação, a equação da liberdade na democracia liberal. Karl Marx expôs a posição hegeliana de que “[...] a *liberdade concreta* consiste na identidade [...] do sistema de interesses particulares (da família e da sociedade civil) com o sistema do interesse geral (do Estado)”<sup>175</sup>. “O *fato*”, nota, contudo, o autor, “é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil”<sup>176</sup>. A “liberdade concreta”, como o autor falou, ou a “democracia concreta”, como se pode adaptar, encontra a especificidade de seu caráter concreto não apenas espelhada, mas originada nos membros da comunidade política. “O Estado é um *abstratum*.”, diz Marx, “Somente o povo é *concretum*. [...] é notável que Hegel atribua [...] qualidade viva ao *abstractum*”<sup>177</sup>. Qual é então essa “qualidade viva” que informa então o Estado que Marx vê se formando sob a égide do discurso de Hegel? Não poderia ser outra senão a do indivíduo, afinal de contas,

[...] a única existência que ele encontra para sua qualidade de cidadão do Estado é sua *individualidade* nua e crua [...] apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado*. Sua existência como cidadão do Estado é uma existência que se encontra fora de suas exigências *comunitárias* [...].<sup>178</sup>

E o que fazer então das “exigências comunitárias”? Ora, essas são uma preocupação do que se deve chamar de “a sociedade mágica, tribal ou coletivista, *sociedade fechada*”, segundo Karl Popper, possivelmente o maior ideólogo da ordem liberal em sua configuração vigente (uma sociedade aberta que vê inimigos em todos os “fechados”); oposta a esta está “a sociedade em que os indivíduos são confrontados com decisões pessoais” a qual “chamaremos *sociedade democrática*”<sup>179</sup>. A ideologia de Popper leva a relação entre democracia e liberalismo à máxima de que, fora do liberalismo e de seu individualismo, a democracia simplesmente não tem sentido. Escrevendo por volta do mesmo período que Popper, Erich Fromm, influente teórico crítico e ideólogo da Escola de Frankfurt, desenvolve um argumento similar ao sustentar que

O futuro da democracia depende da concretização do individualismo [...]. **A vitória da liberdade só será exequível se a democracia evoluir para uma sociedade em que o indivíduo, seu crescimento e sua felicidade sejam a**

<sup>175</sup> MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. 2013, p. 33.

<sup>176</sup> Ibid., p. 37.

<sup>177</sup> Ibid., p. 54.

<sup>178</sup> Ibid., p. 101.

<sup>179</sup> POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão. 1974a, v. 1, p. 188.

**meta e a finalidade da cultura**, [...] uma sociedade em que a consciência e os ideais do homem não sejam a interiorização de exigências externas, mas sejam realmente *dele* e expressem os objetivos oriundos da peculiaridade de seu próprio ego.<sup>180</sup>

Para não deixar escapar a oportunidade de deixar clara a sua posição acerca do sentido “verdadeiro” da democracia, ele vai à distância de dizer que

Há um meio de definir o verdadeiro sentido da diferença entre democracia e fascismo. A democracia é um sistema que cria as condições econômicas, políticas e culturais para o pleno desenvolvimento do indivíduo. O fascismo é um sistema que, não importa sob que nome, subordina o indivíduo a finalidades extrínsecas e entibia o desenvolvimento da individualidade genuína.<sup>181</sup>

Se for mesmo o caso de que a democracia e o liberalismo necessariamente correspondem, embora com o primado do segundo sobre a definição da primeira, então esse trabalho está derrotado em seu esforço antitautológico para definir a democracia liberal e o que se precisa mesmo é entender o liberalismo. Alexandr Dugin o define como uma filosofia e uma ideologia política e econômica que incorpora em si mesma as “linhas de força” (“force-lines”) mais importantes da modernidade, ou seja, as idiossincrasias que, em conjunto, dão à modernidade sua forma liberal; entre estas, que o autor elenca, as mais oportunas para o nosso destaque são:

A compreensão do indivíduo como a medida de todas as coisas; [...] a abolição de qualquer autoridade governamental, religiosa e social que reivindique “a verdade comum”; [...] a criação de uma sociedade civil sem raças, povos e religiões no lugar de governos tradicionais; a dominância das relações de mercado sobre outras formas de política (a tese: “economia é destino”); a certeza que o percurso histórico dos povos e países Ocidentais é um modelo universal de desenvolvimento e progresso para o mundo inteiro, que deve, numa ordem imperativa, ser tomado como o padrão.<sup>182</sup>

Essas são as “linhas de força” que devem então, também, informar os caminhos da democracia. Feita fiel ao reducionismo intrínseco ao liberalismo, para o qual a sociedade só pode ser apreendida pelo ponto de vista do indivíduo e entendida como a soma dos indivíduos

<sup>180</sup> FROMM, Erich. O medo à liberdade. 1983, p. 214, grifo nosso.

<sup>181</sup> Ibid., p. 217.

<sup>182</sup> DUGIN, Alexandr. The fourth political theory. 2012, p. 112, tradução nossa.

e das utilidades individuais, a democracia é impermeabilizada contra a noção de *bem comum*, isto é dizer, contra um bem cuja fruição está situada antes de qualquer possibilidade de compartilhamento e que então se torna “meaningless in its eyes”. “‘There is no such thing as society’, said Margaret Thatcher!”<sup>183</sup> Tudo ao que o liberalismo pode atribuir reconhecimento e, em última instância, dignidade, é a diversidade das aspirações egoístas, como assevera Alain de Benoist. Sob esse sistema, a harmonia e a felicidade geral de todos não podem ser reconciliadas com uma aderência coletiva a uma ideia compartilhada da boa vida. Do ponto de vista da cegueira liberal, existem apenas valores individuais, não há valores realmente coletivos e nenhum projeto coletivo pode ser legitimamente estruturado nestes<sup>184</sup>.

## 2.2 – Uma questão de cidadania?

Dando-se por satisfeito o inquérito preliminar sobre a democracia liberal, o significado da democracia para o liberalismo, deve-se passar agora à questão de quem deve viver essa política da democracia liberal; quem é essa pessoa que, pela participação nessa política, vive a dignidade de existir politicamente? Essa é uma questão que extrapola a mera qualidade de sujeito de direitos; é a questão do *cidadão*. Não obstante, como já visto, a categoria de cidadão, na democracia liberal, se refere a um tipo de sujeito de direitos. Esses direitos são o ponto de relação do sujeito com a sociedade liberal e sua comunidade política. Por um lado, eles o constituem no ideal de sua proteção como indivíduo; por outro lado, eles o possibilitam de participar da reprodução da comunidade política que une a sociedade liberal ao redor desses mesmos direitos. Desse modo, o liberalismo faz com o cidadão o mesmo que faz com a democracia: ele o constrói tal como o precisa. Isso é o que permite a Alain de Benoist dizer que “At the core of society, man is thus not defined straightaway as a citizen, but first as a member of the ‘civil society’ (or private sphere).”; e reafirma o que comentamos sob o papel do direito nesse processo ao assinalar que “That is indeed why the theory of human rights gives priority to the private rights of individuals.”<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> BENOIST, Alain de. On the brink of the abyss: the imminent bankruptcy of the financial system. 2015, p. 150-151. “Não existe tal coisa como a sociedade, disse Margaret Thatcher!” (tradução nossa).

<sup>184</sup> Ibid., p. 151.

<sup>185</sup> BENOIST, Alain de. Beyond human rights. 2011 a, p. 129. “No núcleo da sociedade, o homem é então definido imediatamente não como um cidadão, mas como um membro da ‘sociedade civil’ (ou esfera privada). [...] É por isso que a teoria de direitos humanos dá prioridade aos direitos dos indivíduos” (tradução nossa).

O cidadão é a base e o suporte da democracia no nível das pessoas singulares; o indivíduo é o suporte da ordem liberal, mas também é o “ideal de pessoa”<sup>186</sup>, a razão desse sistema e o seu símbolo e senso de sacralidade. O cidadão é o suporte para algo que vai além de si mesmo, o bem comum, que dá a uma comunidade política o seu propósito particular; o indivíduo é o suporte da ordem liberal porque ele é o seu núcleo ideológico e nada o alcança ou supera. Não é correto, assim, dizer que o cidadão está para a comunidade política (servindo-a) como o indivíduo está para a sociedade civil, mas, sim, que está para a comunidade política como a sociedade civil está para o indivíduo (servindo-o). Se a comunidade política deve servir à sociedade civil, então cidadão e indivíduo estão separados por uma longa hierarquia de propósitos, e é fácil de perceber em que ordem de posição<sup>187</sup>.

Apenas o cidadão pode extrair um senso de dignidade de sua participação na vida de sua comunidade política. O senso de dignidade do indivíduo é puramente negativo: não estar restrito pelo arbítrio, aparente ou manifesto, da comunidade política organizada (e.g., o Estado) ou pela sociedade como ela pode existir para além dos confins da sociedade civil (e.g., demandas relacionadas à tradição, demandas de lealdade e sacrifício ao coletivo). Esse senso é, novamente, um bem *formal*: o gozo da ausência e da garantia de ausência destes supostos males. Isso revela um caráter essencialmente *positivo* da dignidade do cidadão frente à do indivíduo e traz à discussão sobre a dignidade a diferença entre liberdade negativa (contra algo) e liberdade positiva (para algo). O sentido de ser livre é um sentido disputado. Ser livre deve assim sempre ser livre contra alguma liberdade. Se for o caso de que à presença de algum modo liberdade sempre haja a presença de algum modo de dignidade, então ser digno (ou ter dignidade) pode sempre corresponder ao preterimento de uma outra possibilidade de dignidade. Assim o sendo, qualquer senso de dignidade específico que se pretenda político deve almejar organizar hierarquicamente a seus critérios a ideia de dignidade “em geral”, ou seja, *em suas possibilidades*, para que a ideia de dignidade que ele expõe possa aparecer soberana.

A capacidade humana para a dignidade, seja como ideia, sentimento ou experiência, é geral o suficiente para poder se configurar em diversos tipos diferentes de pessoas, de comunidades, de tradições e formar tipos identificáveis, que podem ser conhecidos em suas hierarquias de valores divergentes. Então, poderia ser dito: esse tipo, e este e aquele: eles não

---

<sup>186</sup> DUARTE, Luiz Fernando Dias. Pessoa e indivíduo. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. 2012, p. 143.

<sup>187</sup> É por isso que Fukuyama pode dizer que, na teoria liberal (Anglo-Saxã), os “deveres são imperfeitos porque são derivados dos direitos” e “a comunidade existe apenas para proteger esses direitos”. FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 323.

podem ser formados e reproduzidos pela mesmo ambiente ou instituição, nem pela mesma circulação de valores, pois entre eles há um contraste fundamental. O sentido de dignidade então é, assim, também disputado e hierarquizado; uma comunidade política deve ter o seu próprio sentido de resolução destas disputas e senso de hierarquia de valores ou arriscar a desintegração.

Uma sociedade liberal, pode-se alegar, é justamente uma sociedade “plural” e para a qual o sentido democrático e, assim, o sentido da cidadania pode ser justamente participar do esforço de viabilização dessa pluralidade de valores dentro de uma mesma comunidade política. Numa sociedade liberal democrata plural, os sentidos de dignidade positivos e comunitários, além daquele puramente individual, negativo e formal, podem ser, por um lado, o gozo das associações voluntárias que visam certa reprodução étnica ou cultural, às vezes amparadas, às vezes restrita pelo Estado e pelos direitos, sempre em observação da manutenção do núcleo duro das liberdades da sociedade civil, assim como, por outro lado, a dignidade do esforço compartilhado de viver juntos apesar das diferenças. O sentido de dignidade do cidadão pode ser, assim, justamente a participação nesse esforço, assim como pode ser também, no modelo de lealdade civil liberal apontado por R. R. Reno, a capacidade de participar na preservação política da sociedade civil, dos direitos e liberdades individuais e da solidariedade abstrata para com a totalidade de indivíduos autônomos – e de *se identificar* com isso.

Diferentemente das sociedades compostas por comunidades étnica e culturalmente homogêneas que precederam o corrente arranjo liberal, “Os laços de cooperação e solidariedade em sociedades como a nossa se constituem não no campo do parentesco e da troca”, diz Paula Montero, “e sim no âmbito da esfera pública, que é o espaço de mediação entre a sociedade civil e o Estado em que se produzem o entendimento social e a cidadania.” Da expansão dos direitos civis iniciada no século dezoito, as antigas filiações comunitárias dão espaço a novas formas de integração social para as quais, segundo a autora, a cidadania desponta justamente “como uma forma abstrata e generalizada de solidariedade”<sup>188</sup>. Todavia, o processo de expansão da ideia de cidadania, ao incluir os direitos às diferenças culturais, inverteu-se num paradoxo com o fundamento universalizante que lhe deu origem. Montero acredita que “a própria proliferação da política da diferença mina os pressupostos universalistas da cidadania moderna, pois duvida justamente da universalidade como critério de validade da demanda por direito”<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> MONTERO, Paula. Cidadania, direitos e obrigações. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. 2012, p. 272-273.

<sup>189</sup> Ibid., p. 274.

A dignidade que pode ser extraída do gozo ou exercício da cidadania de quem está interessado em valores e perpetuações culturais próprias, pela estrutura da cidadania sob a ideologia liberal, está então fundada na questão da conquista e manutenção de direitos. Esses são direitos que todos os agentes sociais e políticos da comunidade política plural buscam ter e opor uns *contra* os outros. É precisamente essa natureza conflituosa que parece induzir Montero a dizer que há uma necessidade de “superar o dilema implícito no suposto de que cada cultura é portadora de direitos inerentes às suas próprias particularidades”<sup>190</sup>. O direito à particularidade do valor ou da cultura não pode estar fundado em si mesmo numa sociedade liberal democrática, mas ele deve ser encontrado no próprio espírito da corrida liberal por direitos que é a ideia liberal de não estar submetido aos valores da coletividade.

Qualquer dignidade retirada daí está fundamentalmente oposta àquela para a qual a cidadania é, por um lado, o exercício do dever para com o próprio povo, o dever para com a comunidade política imediatamente identificada com o que se é e o que se ama, e, por outro lado, o gozo de estar entre cidadãos fundamentalmente interessados nos destinos do mesmo ser comum que também é o bem comum e o amor comum. O pluralismo democrático, na medida em que é fundamentalmente uma instituição liberal, fundado em direitos e na sociedade civil, – um pluralismo institucional –, deve então sempre chamar pela ausência dos amores e sentimentos poderosos, capazes de demandar o sacrifício pessoal por valores dissidentes, dos sentidos circulantes de dignidade e seus discursos, ou arriscar toda a instituição. Uma sociedade cultural e etnicamente coesa, ou ao menos partida em comunidades com esse caráter, é muito mais perigosa ao sistema do indivíduo do que uma em que muitas minorias estão sempre procurando, umas contra as outras, direitos e recursos do sistema liberal. Dessa forma, assim como o liberalismo e seu sistema de reconstrução civilizacional pela expansão de direitos e de sua demanda sobre os escombros das preteridas lealdades serviu de base para a propagação *deste* pluralismo, a prática institucional e o modo de exercício de cidadania que canaliza as energias das comunidades particulares para essa prática servem aos interesses do liberalismo, ao menos enquanto os efeitos dessa canalização superarem as tendências desintegradoras da “idolatria” das identidades. Dividindo um mesmo ambiente político-institucional, “os diversos sistemas de significação em interação são obrigados a competir e a questionar-se mutuamente. Apenas desse **confronto que ressignifica os sentidos**”, conclui a autora, “poderá emergir um

---

<sup>190</sup> Ibid., p. 274-275.

**consenso** em torno das formas aceitáveis de solidariedade e desigualdade num determinado contexto social”.<sup>191</sup>

A multitude de sentidos deve ser ressignificada em um consenso; esse consenso corresponde a um cerceamento do risco sistêmico e uma neutralização. Novamente, surge a ideia de que as diferenças não podem estar politicamente legitimadas em si mesmas sob o mesmo teto político e identidade cidadã. Alain de Benoist escreveu que não deveríamos confundir o pluralismo de opiniões com o pluralismo de valores, que é incompatível com própria noção de povo. “Pluralism finds its limit in subordination to the common good.”<sup>192</sup> Em algum nível crucial, parece que essa incompatibilidade também é válida para a noção de democracia liberal plural, o “limite do bem comum” sendo que o pluralismo de identidades não bote em risco a base de sua própria legitimidade: a balança de igualdade dos sujeitos de direitos.

Por essa exata razão é que as “sociedades democráticas constantemente tendem a mover-se da simples tolerância de todas as formas alternativas de vida para uma asserção de sua igualdade essencial”<sup>193</sup>, diz Francis Fukuyama. O problema imediato dessa afirmação de igualdade, para o projeto liberal, é que ela é uma igualdade afirmada... e só. É uma igualdade externa, proferida, formal; internamente, não há nenhuma igualdade ou reconhecimento fundamental de igualdade (frequentemente, há o contrário). A mesma razão então continua na direção de alterar a base das sociedades humanas, do *thymos*, para o “more secure ground of desire”<sup>194</sup>, como já foi discutido no capítulo anterior.

É nesse sentido, o do desejo privado do indivíduo, um desejo que deve ser *desenraizante*, como materialidade daquilo que deve tomar forma no individualismo para que ele alcance sua finalidade: espantar o “tabu” das demandas da identidade coletiva, que Karl Popper disse que “[...] só a democracia fornece um arcabouço institucional que permite a reforma sem violência e, assim, o uso da razão nos assuntos políticos”<sup>195</sup>. “Democratização” significa aqui introdução da competição individualista, ou seja, *dissolução* das relações sociais em relações de mercado<sup>196</sup>. Embora mais atento do que Popper ao fato de que nem tudo na vida do indivíduo pode ser competição (ou ele abandonará sua identidade individual para competir

<sup>191</sup> Ibid., p. 274-275, grifos nossos.

<sup>192</sup> BENOIST, Alain de. The problem of democracy. 2011b, p. 116-117. “O pluralismo encontra o seu limite na subordinação ao bem comum” (tradução nossa).

<sup>193</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 324, tradução nossa.

<sup>194</sup> Ibid., p. 333. “O projeto liberal moderno tenta deslocar a base das sociedades humanas do *thymos* para o solo mais seguro do desejo” (tradução nossa).

<sup>195</sup> POPPER, Karl. Op. cit., p. 18.

<sup>196</sup> Ibid., p. 189.

em aliança com outros, fortalecido), o mesmo sentido de racionalidade política é exposto por Erich Fromm ao diferenciar autoridade racional da irracional: enquanto autoridade social orgânica é irracional, “A autoridade racional – como ideal autêntico – representa as metas de crescimento e expansão do indivíduo.”<sup>197</sup>

Com a igualdade “atingida” dos muitos valores e formas de vida, assim como com o escanteamento dessas mesmas formas pela ocupação do centro de atenção e prática social para a reprodução dos sujeitos sociais pela figura do indivíduo, com seus desejos privados universalizáveis nas formas de direitos iguais e mercadorias (intimamente ligados pela ideia de liberdade contratual), pode se arriscar interpretar a máxima burguesa da neutralização da política como alcançada. Essa neutralização assume uma imagem descritivamente estranha: uma política que é um procedimento *democrático neutro*. “Politics” é compreendida, segundo Alain de Benoist,

[...] from this perspective, only in the form of a procedural neutrality reduced to mere technical expertise and to rational management administration, a process of neutralization which is equivalent to ignoring and eliminating the very essence of politics. That is to say, that **a good political decision always comes down to deciding among several possibilities in the name of values which are incarnated in the people.**<sup>198</sup>

Uma política como um procedimento democrático neutro quer dizer que o *demos* (ou o *ethnos*, politicamente organizado) não incarna, ou não expressa, valor intrínseco algum; mais que isso, não reconhece a própria ideia de valores coletivos intrínsecos que surpassem e obriguem o *medium* do procedimento político e o force a decisões que quebrem a sua pretensão de neutralidade liberal. O processo “democrático”, isto é, burguês e liberal, é uma discussão contínua a permitir que essa decisão seja evadida, considerou Donoso Cortés, segundo Carl Schmitt. “The essence of liberalism”, escreveu Schmitt, “is negotiation, a cautious half measure, in the hope that the definitive dispute, the decisive bloody battle, can be transformed into a parliamentary debate and permit the decision to be suspended forever in an everlasting

<sup>197</sup> FROMM, Erich. Op. cit. 1983, p. 213.

<sup>198</sup> BENOIST, Alain de. On the brink of the abyss: the imminent bankruptcy of the financial system. 2015, p. 151, grifo nosso. “Já para a política, ela é entendida, desta perspectiva, apenas como a forma procedimental neutralmente reduzida à mera perícia técnica e à administração de gestão racional, um processo de neutralização que é equivalente a ignorar e eliminar a própria essência da política. Isso é dizer, que uma boa decisão política sempre se resume a decidir entre várias possibilidades em nome de valores que estão incarnados no povo” (tradução nossa).

discussion”<sup>199</sup>. Essa é a marca registrada burguesa de evitar a todo o custo o confronto polêmico que ultrapassa o traduzível em interesses privados. Contudo, “se alguém busca concordância a todos os custos, não há caminho senão abandonar inteiramente a questão pelo que é correto”, ensina Leo Strauss sobre o pensamento de Carl Schmitt. Segundo este autor, para Schmitt, concordar dessa forma só é possível ao custo do sentido da vida humana, “pois concordar a todos os custos é possível apenas se o homem renuncia perguntar a questão do que é correto; e se o homem renuncia esta questão, ele renuncia ser um homem”<sup>200</sup>. Todavia, se a pergunta ou busca pelo que se acredita ser o correto for disposta de modo politicamente “sério”, a disputa até a morte será reacesa e a humanidade será reagrupada em amigos e inimigos, o que, por sua vez, extrairá sua justificativa da própria “seriedade” da questão do correto<sup>201202</sup>.

A eterna discussão afasta a seriedade política e a decisão sobre o que se toma por correto. Assim afastada a decisão sócio politicamente vinculativa, está posta a situação favorável para a supremacia do indivíduo como o valor que supera e obriga o poder político estatal. Mas se a política se vê reduzida a um procedimento que está assim obrigado, então a democracia também deve recair nestes mesmos procedimento e obrigação para com o valor pré-posto do indivíduo; isto é também dizer que o próprio *demos* já está igualmente assim obrigado, o que parece contradizer a ideia de democracia como soberania popular. Mas isso só significa que a ideia liberal de quem é, o que é e para quê é “o povo” é posta sobre algo mais geral que detém muitas possibilidades de ser, mas que não aparece. Desse modo, o tipo de discurso político próprio ao procedimento liberal democrata de reprodução de todo o sistema não somente afasta decisões, mas esconde as decisões feitas mais fundamentais e apresenta uma situação criada como normal, natural ao sistema. Leo Strauss explica a posição de Carl Schmitt

<sup>199</sup> SCHMITT, Carl. Op. cit., p. 63. “A essência do liberalismo é negociação, uma cuidadosa meia medida, na esperança que a disputa definitiva, a batalha sangrenta definitiva, possa ser transformada no debate parlamentar e permitir a decisão ser suspensa para sempre na discussão eterna” (tradução nossa).

<sup>200</sup> STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt, The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political 2007, p. 118, tradução nossa.

<sup>201</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>202</sup> Strauss conclui que, para Schmitt, a afirmação do político só é possível como afirmação do estado de natureza, a partir do que é possível implicar que o sentido da vida também só poderia ser possível num tempo e espaço em que esse estado é atual. Contudo, e curiosamente, Strauss vê nesse pensamento de Schmitt um tipo de liberalismo às avessas, afinal, “Ele que afirma o político como tal respeita todos que querem lutar; ele é apenas tão *tolerante* quanto os liberais – mas com a intenção oposta: enquanto os liberais respeitam e toleram todas as convicções “*honestas*” desde que elas meramente reconheçam a ordem legal, a *paz*, como sacrossanta, ele que afirma o político como tal respeita e tolera todas as convicções “*sérias*”, isto é, todas as decisões orientadas para a real possibilidade de *guerra*. Assim, a afirmação do político como tal prova-se ser o liberalismo com a polaridade oposta.” (Ibid., p. 120, tradução nossa). Seria oportuno contestar esse julgamento de Strauss trazendo muitos elementos do liberalismo que, no fundo, não diriam mais nada senão que o liberalismo não é simplesmente “tolerância”. Porém, é mais proveitoso perceber o que não está escrito, mas dito nas entrelinhas: a negação do liberalismo não é a negação da tolerância, mas é, sim, de fato, *uma* negação de tolerância – o que, discursivamente, no modo de argumento de Strauss, é o mesmo que é o liberalismo: *uma* intolerância.

sobre esse fenômeno ao dizer que, embora o domínio da ideologia liberal tenha levado a política a ser engajada por meios de um modo de discurso “antipolítico”, o liberalismo não termina o político em si, isto é, o momento da decisão (que difere do tecnocratism definitivamente não político das “respostas corretas”), mas apenas “mata” a compreensão e a sinceridade acerca do político<sup>203</sup>.

Para Strauss, a presença do indivíduo privado dentro da qualidade de valor máximo pré-político (e, assim, superpolítico), é algo já presente nas origens do liberalismo, com o seu fundador, Thomas Hobbes. Em suas palavras,

The right to the securing of life pure and simple – and this right sums up Hobbes’s natural right – has fully the character of an inalienable human right, that is, of an individual’s *claim* that takes precedence over the state and determines its purpose and its limits; Hobbes’s foundation for the natural-right claim to the securing of life pure and simple sets the path to the whole system of human rights in the sense of liberalism [...].<sup>204</sup>

Todas essas pistas sobre a natureza da coisa liberal apontam juntas para o fato de que, para alcançar o modelo social, político e econômico ótimo dentro destes parâmetros, o empenho do sujeito social como cidadão é funcionalmente muito inferior à sua participação resignada, se não apaixonada (no sentido de realização de desejos e “apetites” privados, ou ainda sentidos de valor próprio, e, assim, de *thymos*, privatizável) no mercado como indivíduo produtor e consumidor de mercadorias. Como ensina Alexandr Dugin, “liberals [...] see in the market and in the sacredness of private property a pledge for the realization of their optimal socioeconomic model”, contudo, esses mesmos liberais,

[...] theoretically considering that the government must sooner or later die out, opening up a place for the world market and world civil society, [...] for pragmatic reasons, support the government if it is bourgeois-democratic, facilitates the development of the market, guarantees to “civil society” safety

---

<sup>203</sup> Ibid., p. 100.

<sup>204</sup> Ibid, p. 107. “O direito ao asseguramento da vida pura e simples – e esse direito resume o direito natural de Hobbes – tem plenamente o caráter de um direito humano inalienável, isto é, da reivindicação de um indivíduo que toma precedência sobre o Estado e determina o seu propósito e limites; o fundamento de Hobbes para a reivindicação do direito natural à ao asseguramento da vida pura e simples põe o caminho para todo o sistema dos direitos humanos no sentido do liberalismo [...]” (tradução nossa).

and protection against aggressive neighbors, and staves off “the war of all against all” (Hobbes)<sup>205</sup>.

Essa “guerra de todos contra todos”, um conceito originário caro ao liberalismo, é para Hobbes o “state of nature” da humanidade, a partir do qual as relações com o Estado-Leviatã – e a sociedade civil liberal que deve se formar sob este – devem aparecer como naturais e necessárias. Mas o estado de natureza de Hobbes é fundamentalmente diferente do de Schmitt: para Hobbes, trata-se de uma guerra entre indivíduos; para Schmitt, ele é a guerra entre grupos e nações. Nas palavras de Strauss, “For Hobbes, in the state of nature everyone is the enemy of everyone else; for Schmitt, all political behavior is oriented toward *friend* and enemy.”<sup>206</sup> Mas é justamente nesse mundo hobbesiano de “todos contra todos” que é as relações sociais podem ser “racionalizadas” como “democracia” no sentido de Popper, ou seja, como competição individualista e administração (quando não engenharia) social para esta, e afastar o mau maior da relação amigo-inimigo.

Já o cidadão como alguém que é cidadão *de algum lugar*, membro de *algum povo*, engajado com o destino deste, sempre carrega consigo o risco de se tornar “politicamente sério” e atualizar uma figura de atos excepcionais e posições “polêmicas” antagônica a toda a ordem de interesses e princípios burgueses e liberais. O Clássico *homem, vir*, aquele ser de *virtú*, de destaque aristocrático e distinção social por suas ações (sem necessária relação com seu nascimento ou classe), que está pronto para ações excepcionais de benefício de sua comunidade e espera o reconhecimento de sua dignidade nestes termos, o que implica que a comunidade também está aí para espera-lo e reconhecê-lo. Ele é perigoso? É a comunidade que o dignifica perigosa? É ele grande em fama e carisma? Tem ele muitos amigos, concidadãos seus, que lhe são similares? São estes homens excelentes capacitados por um caráter “antieudemonístico”<sup>207</sup> (mais preocupado com o dever do que com a felicidade – mesmo a felicidade *imediate* do grupo)? O cidadão como *primus inter pares*, o homem público ideal em oposição aos menos engajados homens privados da massa – e que, assim o sendo, os (in)forma enquanto o que realmente é ser cidadão: algo que está *incompleto até deixar de ser uma formalidade*,

<sup>205</sup> DUGIN, Alexandr. Op. cit., 113-114. “[...] os liberais [...] vêem no mercado e na sacralidade da vida privada um compromisso para a realização do seu modelo econômico ideal. Além do mais, considerando teoricamente que o governo deve extinguir-se mais cedo ou mais tarde, abrindo um lugar para o mundo do mercado e o mundo da sociedade civil, os liberais, por razões pragmáticas, apoiam o governo se ele for democrático-burguês, facilitar o desenvolvimento do mercado, garantir à ‘sociedade civil’ segurança e proteção contra vizinhos agressivos, e afastar a ‘guerra de todos contra todos’ (Hobbes)” (tradução nossa).

<sup>206</sup> STRAUSS, Leo. Op. cit., p. 106. “Para Hobbes, no estado de natureza todos são inimigos de todos os outros; para Schmitt, todo o comportamento político é orientado para *amigo* e inimigo” (tradução nossa).

<sup>207</sup> EVOLA, Julius. Men among ruins: postwar reflections of a radical traditionalist. 2002, p. 124, tradução nossa.

inconcebível como uma engrenagem de uma política reduzida a um procedimento racional ou instrumento de sua legitimação; não um homem de técnica, mas de decisão e ação; que faz a diferença e a faz história; – e de amigos (e que amigos!). Esse homem é perigoso? É a comunidade que o espera e canta sua glória perigosa? Uma sociedade que é organizada de modo organicista e autocompreendida em termos organicistas, mas composta e mantida, em suas melhores partes, por homens de *grande independência e exceção* que inspiram os demais. Aqueles para quem o que se é jamais pode ser separado do que se precisa tornar-se (uma qualidade de ser *humanamente difícil* – uma dignidade não universalizável). Homens sob os olhos verdes de Atena! Cidadão! Homem! Herói!

É contra *isto*, *estes* homens, *estes* cidadãos, *estes* povos, que o liberalismo faz a sua oposição mais definitiva. É contra o estado de natureza que pode ser encontrado *aí* que ele se constrói. O liberalismo não se constrói *contra* a guerra de todos contra a todos, mas, sim, *para a racionalização* da guerra de todos contra todos *contra* a guerra dos grandes amores e paixões, das coletividades que elas excitam e que lhe suportam, e do *thymos* e da *virtú* dos grandes homens que elas destacam.

Que as coisas se passam de fato desta forma é um conhecimento que pode ser extraído das infinitas maldições e generosidade de veneno contra a *dignitas* cidadã Clássica que brotam do texto que, sem risco de exagero, pode ser considerado o testamento definitivo do liberalismo desde sua confecção (como o sugere Alexandr Dugin): a Sociedade Aberta *e seus inimigos*, de Karl Popper. Para esse autor, é crucial “educar o homem a uma sadia avaliação de sua própria importância em relação aos outros indivíduos” – o que deve necessariamente resultar em sua adesão ao individualismo liberal –, mas isso

[...] é inteiramente obscurecido por essa ética da fama e do destino, por uma moralidade que perpetua um sistema educacional ainda baseado nos clássicos, com sua visão romântica da história do poder e sua romântica moralidade tribal que remonta a Heráclito; um sistema que tem sua base final na adoração do poder.<sup>208</sup>

Essa visão romântica da participação da cidadania como participação na história e no destino de um povo na verdade não passaria de uma “história do poder político”; e o que se pode dizer desta se não que “*a história do poder político nada mais é do que a história do crime*

<sup>208</sup> POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos: a preamar da profecia. 1974b, v. 2, p. 284.

*internacional e do assassinio em massa*”<sup>209</sup>. Essa é uma história imoral, que não pode mais ser, que deve acabar. É uma história “irracional”, mas é também uma história *falsa*, afinal de contas, “A vida dos esquecidos, do homem individual desconhecido; suas tristezas e alegrias, seus sofrimentos e morte, este é o conteúdo real da experiência humana através das idades.”<sup>210</sup> Esta é a *verdadeira* história: a história do indivíduo. São as humilhações *dele*, as perdas *dele* que são *a verdade*. O indivíduo é a verdade: essa é a mensagem.

Isto está perfeitamente de acordo com a origem hobbesiana do liberalismo, em que essa “verdade” é uma verdade do medo, especificamente, o medo da perda violenta da vida e da propriedade privada. Refletindo sobre essa origem, Vladimir Safatle compreende que “sistemas políticos que se compreendem como fundamentados na institucionalização de liberdades individuais são indissociáveis da gestão e produção social do medo”<sup>211</sup>. Justamente o medo, explica o autor, constrói e mantém uma imagem paranoica da sociedade, presa

“[...] à lógica securitária do que deve se imunizar contra toda violência que coloca em risco o princípio unitário da vida social. Imunidade que precisa da perpetuação funcional de um estado potencial de insegurança absoluta vinda não apenas do risco exterior, mas da violência imanente da relação entre indivíduos.”<sup>212</sup>

Ciente disto, conclui Safatle que o liberalismo não pode ser superado sem a superação de sua base fundamental no medo e de sua suplantação por outras bases afetivas. “[...] só nos liberaremos de tais modos de determinação de sujeitos à condição de mostrar a viabilidade de pensar a sociedade a partir de um circuito de afetos que não tenha o medo como fundamento”<sup>213</sup>. Talvez, então, justamente o medo revele mais uma verdade sobre a questão da cidadania para a perspectiva liberal e como ela se diferencia daquela da tradição Ocidental Clássica: que a cidadania liberal é construída no medo e que a Clássica é construída na coragem. É precisamente essa cidadania da coragem, uma cidadania *compartilhada* da coragem, com o seu amor comum pelo lar comum, sua dignidade da diferença e apreço por atos excepcionais que deve ser reconhecida como o risco e a crise insuportáveis.

O liberalismo hobbesiano e lockeano, explica Francis Fukuyama, procura justamente afastar esse elemento timótico da cidadania ao ancorar a vida coletiva na “pursuit of rational

<sup>209</sup> Ibid., p. 279.

<sup>210</sup> Ibid., p. 280.

<sup>211</sup> SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2016, p. 8.

<sup>212</sup> Ibid., p. 10.

<sup>213</sup> Ibid., p. 8.

self-interest”. Mas como a parte timótica não pode ser afastada do todo humano, uma muito mais completa e proveitosa abordagem do problema do *thymos* não é o seu afastamento, mas o seu reenquadramento para a “recognition on a universal basis” (o Estado liberal de Direito), para a qual a teoria hegeliana atribui uma direção apocalíptica inscrita na história. Segundo Fukuyama, Hegel traz o reconhecimento da dignidade à uma universalização “in which the dignity of each person as a free and autonomous human being is recognized by all”.<sup>214</sup> O senso de valor próprio se torna algo *privado* e cuja a realidade coletiva existe a princípio apenas como direito individual. Se a comunidade política Clássica reconhece o valor dos cidadãos *pelo e para* aquilo e aqueles que ela considera mais elevado, “liberal democratic state values us at our own sense of self-worth”<sup>215</sup>.

### 2.3 – Uma questão de povo?

Uma questão já levantada no capítulo anterior. Fukuyama pergunta:

[...] is the recognition that one receives by virtue of citizenship in a large contemporary democracy necessarily more satisfying than the recognition that people used to receive as members of small, tightly-knit, pre-industrial agricultural communities?<sup>216</sup>

Embora os cidadãos destas últimas não gozassem de direitos políticos no sentido moderno, “eles eram membros de grupos sociais pequenos e estáveis, unidos por laços de parentesco, trabalho, religião e afins, que mutuamente ‘reconheciam e respeitavam uns aos outros’<sup>217</sup>. Em contraste, compara o autor, o Estado moderno liberal pode “reconhecer” seus cidadãos e indivíduos sob sua jurisdição, com seus direitos e proteções institucionais, mas essas pessoas residem em gigantescas metrópoles cosmopolitanas, moram em blocos de apartamentos desconexos e são essencialmente estranhas para as pessoas com quem vivem e trabalham. Não

<sup>214</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 200. “Se o liberalism Hobbeseano e Lockeano pode ser interpretado como a perseguição do interesse próprio racional, o ‘liberalismo’ Hegeliano pode ser visto como a perseguição do reconhecimento racional, isto é, o reconhecimento numa base universal em que a dignidade de cada pessoa como um ser humano livre e autônomo é reconhecida por todos” (tradução nossa).

<sup>215</sup> Ibid., loc. cit. “[...] Estado liberal-democratas nos valorizam em nosso próprio sentido de valor próprio” (tradução nossa).

<sup>216</sup> Ibid., p. 303-304. “[...] é o reconhecimento que alguém recebe em virtude da cidadania em uma larga democracia contemporânea necessariamente mais satisfatório do que o reconhecimento que as pessoas costumavam receber como membros de pequenas, fortemente unidas, comunidades agrícolas pré-industriais?” (tradução nossa).

<sup>217</sup> Ibid., loc. cit., tradução nossa.

se pode dizer que essas são apenas simples consequências de transformações técnicas da vida humana (o próprio Fukuyama deixa isso claro). Em todos os cantos, a ideologia liberal espalha a dissolução das visões tradicionais de mundo e de seus meios de ser – e onde há, de fato, uma crise levada pelo desenvolvimento técnico, é também o liberalismo que levanta a barreira ideológica contra as forças políticas que poderiam dar forma à continuação do “antigo” sobre o “novo”.

Para de Benoist e Sunic, a transformação individualizante dos meios de vida social, na verdade, *bota o indivíduo em risco* ao minar a estabilidade da sociedade de onde ele recebe seu senso de si, sua identidade, assim como os valores e propósitos e o nexos cultural e biológico ao qual ele deve seu próprio ser<sup>218</sup>. É crucial perceber que não se trata apenas da perda de atributos recebidos passivamente por uma situação para a atribuição de um outro tipo de reconhecimento igualmente passivo em outro. Isso pode ser verdade para o esquema liberal de dignidade e direitos, no qual a ideia de dignidade está desatrelada, quando não oposta, ao senso de pertencimento e responsabilidade com o destino supra-individual do povo. Nesse caso, a dignidade do indivíduo como cidadão está diretamente relacionado com a sua capacidade para atos de participação na vida de seu povo. Essa dignidade ganha sua realidade pelo fato de que ela é compartilhada, comum aos muitos cidadãos como capacidade e espaço para a ação, e não como simples direitos a serem opostos uns aos outros. Isto só é possível quando e porque existe identidade, ou ao menos semelhança, de valores e amores – nós poderíamos até dizer, não necessariamente o romantismo de que “cidadão” e “irmão” sejam sempre o mesmo, mas, sim (e isto é muito mais importante), que eles sejam pré-politicamente, no sentido de uma anterioridade *contínua e perene* ao Estado, o mesmo, nas raízes. Isto significa a possibilidade de dizer “estamos juntos porque *somos juntos*”, ou, mais ainda, “*não somos iguais* perante um terceiro (o Estado), *somos o mesmo* perante nossos próprios olhos”. Como mencionado no capítulo anterior,

[...] sharing in the values of his associates, the individual will seldom seek to threaten the basic values of the community with which he identifies. Societies which lack this basic sense of national unity are inherently prone to suffer from repeated situations wherein the opposing values of its egotistical members conflict with each other.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> BENOIST, Alain de; SUNIC, Tomislav. *Gemeinschaft and Gesellschaft: A sociological view of the decay of modern society*. 1994, p. 2.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 4. “[...] partilhando dos valores de seus associados, o indivíduo irá raramente procurar ameaçar os valores básicos da comunidade com a qual ele se identifica. Sociedades que faltam esse sentido básico de unidade

Segundo estes autores, a “liberdade coletiva”, isto é, “a liberdade dos povos de serem a si mesmos e de continuarem a gozar o privilégio de terem um destino”, não pode resultar da simples adição de liberdades individuais. As liberdades garantidas aos indivíduos pelos poderes liberais estão em direta oposição à liberdade coletiva – a qual, embora, também é possível a um indivíduo dela se beneficiar. Para haver essa liberdade e esse proveito, não é suficiente ser livre contra algo, nem tampouco livre *para* algo inespecífico, mas o que é preciso é a “capacidade hábil” (“one's ability”) para participar na determinação do curso de eventos históricos. Perante a liberdade coletiva, a tradição liberal é “permissiva” apenas até o ponto em que os preceitos da ordem vigente privam a população de qualquer participação real nos processos de tomada de decisão que fazem a diferença, o que é o mesmo que não a reconhecer<sup>220</sup>. Isto é o não reconhecimento de uma forma de dignidade. Em contraste, na Antiguidade, segundo Carl Schmitt, “[...] the idea of freedom of the individual would be independent of the political freedom of his people and of the state would have been considered absurd, immoral, and unworthy of a free man”<sup>221</sup>.

Devido a essas transformações radicais de perspectiva e prática, já não se pode dizer que a democracia é a forma política que permite que a legitimidade política seja claramente encontrada no caráter e na soberania do povo e que, por isso, é fiel a sua “inspiração intrínseca”, como sugere Benoist, que impulsiona os cidadãos a uma maior participação e engajamento nos assuntos públicos. Democracias liberais já não representam e nem podem representar nada *comum*, entende o autor francês, mas são hoje meros aparatos nas mãos da “*New Class*”. O povo já não é representado e nem consegue se fazer representar, e é por isso que cada vez mais ele dá as costas à política<sup>222</sup>. A consequência disto é que a autoridade última perante a qual os cidadãos devem obediência já não é a dos seus “líderes” eleitos, mas a de autoridades e jurisdições internacionais que, falando em nome de uma verdade revelada própria – a verdade dos valores liberais –, não têm a menor legitimidade democrática<sup>223</sup>.

Já disto, por sua vez, o resultado é a degeneração geral do sistema na confusão entre política e técnica, à medida que a democracia se transforma em tecnocracia. “Técnicos”, explica

---

nacional são inerentemente propensas a sofrer de repetidas situações em que valores opostos de seus membros egoístas entram em conflito uns com os outros” (tradução nossa).

<sup>220</sup> Ibid., p. 5, tradução nossa.

<sup>221</sup> SCHMITT, Carl. *Constitutional theory*. 2008, p. 198. “[...] a ideia de que a liberdade do indivíduo seria independente da liberdade política do seu povo e do Estado seria considerada absurda, imoral, e indigna de um homem livre” (tradução nossa).

<sup>222</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 178.

<sup>223</sup> BENOIST, Alain de. *Beyond human rights*. 2011a, p. 141.

Benoist, “por virtude de seu treinamento, cultivam a ilusão de que é possível racionalmente e ‘objetivamente’ determinar não apenas os meios, mas também os objetivos da ação política”. Isto é a despossessão da política pela economia e pela tecnologia. Toda a especulação nesse sentido sobre a “complexidade da sociedade tecnológica” voltasse para a transmutação de governo em administração<sup>224</sup>. Querendo se desincumbir da responsabilidade de *decidir*, os tecnocratas passam a clamar pelo fim da “inércia ideológica”. A mensagem (e o desejo) sublinhados aqui, explica Benoist, é que todos os objetivos são (ou devam ser), em última instância, reduzidos a um só: a resposta técnica correta. Todo o discurso é então preparado para fazer acreditar que apenas uma abordagem política é possível; “em outras palavras, que *não há escolha*”. O problema com isso, julga o autor, é que “a política é por definição a arte de fazer escolhas”<sup>225</sup>.

Benoist, contudo, insiste que “a vasta maioria dos cidadãos de hoje – especialmente quando eles têm uma clara percepção de seu pertencimento comum – são perfeitamente capazes, se dados os meios, de fazer uma escolha real”. Desde que não sejam enganados por demagogia ou propaganda, poderão identificar os atos políticos mais apropriados para o bem comum<sup>226</sup>. Por isso, afirma o autor, não se deve subestimar a importância da consciência nacional ou popular (“folk”) enquanto fenômeno genuíno. Através desta, as possíveis representações coletivas de uma mesma ordem sócio política são ligadas por uma visão compartilhada e um sentimento de pertencimento que apresentam a cada cidadão “imperativos que transcendem rivalidades e tensões particulares”<sup>227</sup>.

O criticismo antidemocrático da necessidade técnica aproxima-se da perspectiva liberal na medida em que adota um “individualismo metodológico”. Sob essa ótica, um povo nada mais é do que a soma dos indivíduos que o compõem, não havendo nenhuma razão ou sentido relativo ao todo que descaracterizaria a legitimidade do argumento técnico como algo que simplesmente opera sobre uma massa de assuntos cientificamente previsíveis. Isto se encaixa perfeitamente com a noção liberal de que o indivíduo antecede a sociedade e que esta é simplesmente formada por indivíduos perseguindo os seus próprios interesses particulares. A combinação desses elementos resulta numa visão atomista dos seres sociais que “torna povos e nações em superestruturas transientes que têm pouco sentido”<sup>228</sup>. Assim, ambos os criticismos

---

<sup>224</sup> BENOIST, Alain de. The problem of democracy. 2011b, p. 39.

<sup>225</sup> Ibid., loc. cit., tradução nossa.

<sup>226</sup> Ibid., p. 40-41, tradução nossa.

<sup>227</sup> Ibid., loc. cit., tradução nossa.

<sup>228</sup> Ibid., 44-45, tradução nossa.

técnico e liberal terminam por negar a própria noção de *um* povo. Trata-se, então, de uma “escolha de valores” para aqueles que podem compreender a questão em seu aspecto amplo, aberto. Nos termos de Benoist,

It is possible to consider the people to be a negligible value. But if, on the contrary, it is taken as a fundamental category in the history of societies — as in our case — then one cannot escape the idea that the national and folk community ultimately constitutes the very source of political *legitimacy*.<sup>229</sup>

O que é, então, *um* povo? O que é essa base do valor da cidadania e da dignidade que ela confere? Um povo é muito mais que apenas a soma das características individuais de seus membros, afirma Benoist,

**A people is an organic whole**, possessing as such a distinct specificity. It differs from the *mass* [...]. The mass is simply comprised of a transient plurality of isolated and rootless individuals. **A people is instead a crucible by which citizens are given form**.<sup>230</sup>

Já Rousseau, comenta Benoist, não hesitava em definir o povo como um organismo coletivo, dotado de sua própria vontade geral particular, distinta de todas as demais<sup>231</sup>. As democracias liberais modernas, todavia, não suportam considerações ao povo como unidade orgânica; pelo contrário, as políticas que implementam contribuem para o desmantelamento dessa organicidade e a desconfiguram em facções de todos os tipos, além de alienar os cidadãos uns aos outros até sua redução como indivíduos mutuamente irreconhecíveis. Completamente desenraizadas do espírito da democracia Antiga, essas democracias liberais estão, ao invés, embasadas no “individualismo Cristão”, no “racionalismo do Iluminismo” e no “espírito Anglo-Saxão Protestante”<sup>232</sup>. Nessas democracias, o cidadão já não é mais aquele que “*habita* a história e o destino através de seu pertencimento em um dado povo”; ele é, agora, uma *abstração*, um ser atemporal e universal, sem pertencimentos, mas dotados apenas de “direitos

---

<sup>229</sup> Ibid., p. 42. “É possível considerar o povo como um valor insignificante. Mas se, ao contrário, ele for tomado como uma categoria fundamental na história das sociedades – como é o nosso caso – então não se pode escapar da ideia de que a comunidade nacional do povo em última instância constitui a própria fonte da *legitimidade* política” (tradução nossa).

<sup>230</sup> Ibid., loc. cit., grifos nossos. “O povo é um todo orgânico, possuindo como tal uma especificidade distinta. Ele se difere da *massa* [...]. A massa é simplesmente comprometida de uma pluralidade transitória de indivíduos isolados e desenraizados. Um povo é, em vez disso, um cadinho pelo qual os cidadãos são *dados forma*” (tradução nossa).

<sup>231</sup> Ibid., p. 61.

<sup>232</sup> “[...] Anglo-Saxon [...] liberal democracy does away with the notion of the people (Italian *popolo*, German *Volk*), since the English language does not even have a word to describe it.” Ibid., p. 44. “A democracia liberal Anglo-Saxã acaba com a noção de povo (Italiano *popolo*, Alemão *Volk*), já que a língua Inglesa não tem nem uma palavra para descrevê-lo” (tradução nossa).

humanos”, recebidos de longe, declarados com inalienáveis. O que perfaz então a população, já não mais povo, é o “Homem, exclusivamente definido por sua habilidade de sentir dor e prazer”<sup>233</sup>.

No caso da democracia liberal americana, que Benoist alcunha como “both metaphysical and Christian”, a Declaração de Independência de 1776 apresenta como “self-evident truths” a ideia de que “all men are created equal” e que “they are endowed by their Creator with certain unalienable rights”. O problema com esse esquema é que a igualdade política necessária à democracia já não pode derivar da cidadania, do pertencimento comum, do próprio povo, mas de uma distância universal equidistante perante o Criador. Por ter direitos absolutos ordenados por uma instância separada e superior à comunidade política, a soberania popular, a liberdade Clássica de existir como um povo capaz de dar a si às próprias leis, é, na realidade, substituída pela soberania de Deus<sup>234</sup>. Sobre a experiência geral da teoria liberal Anglo-Saxã, Francis Fukuyama prefere dizer que não é nem a Deus nem à ordem natural do cosmo que as obrigações morais são reunidas para a democracia liberal, mas da superveniência dos próprios direitos à política<sup>235</sup>.

Não obstante a qualquer que seja a posição metafísica que obriga, de cima e de fora, a comunidade política, Carl Schmitt mantém que essa será sempre uma situação essencialmente não democrática. “[...] all democratic thinking centers on ideas of *immanence*”, ensina o autor; qualquer tipo de transcendência introduzida na vida política de um povo leva a distinções de qualidades entre governantes e governados, o que é incompatível com a natureza da democracia<sup>236</sup>. Todavia, o que é possível notar é que a radicalidade do individualismo liberal, embora certamente possa criar a situação real antidemocrática daqueles que são “mais democráticos” que o povo (como as elites antipopulistas, que insistem na legitimidade superior de suas crenças liberais e de seu direito daí derivado de governar), não é o único modo de interferência de um elemento “transcendental” sobre a qualidade da democracia. Talvez, muito mais radical sejam as distinções de qualidades que se estabelecem mesmo entre os governados (o que rotineiramente se convertem em um excelente instrumento de controle), que se

<sup>233</sup> Ibid., p. 43, tradução nossa.

<sup>234</sup> Ibid., p. 44. “A base da democracia moderna ‘Americana’ é metafísica e Cristã. A Declaração de Independência de 1776 apresenta como ‘verdades auto evidentes’ as ideias de que ‘todos os homens são criados iguais’ e de que ‘eles são investidos pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis’. A igualdade política aqui já não deriva da cidadania, mas da posição igual de todas as almas individuais perante o seu ‘Criador’. A ‘soberania popular’ torna-se um mero fingimento: pois ela é na verdade submetida à soberania de Deus” (tradução nossa).

<sup>235</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 323.

<sup>236</sup> SCHMITT, Carl. Op. cit., p. 266. “[...] todo o pensamento democrático centra-se em ideias de *imanência*” (tradução nossa).

diferenciam e alienam-se progressivamente, minando mais intimamente as bases identitárias e sentimentais do sentido da vida comum e, assim, da cidadania e da participação democrática. Em contraste, sob uma lógica estritamente democrática, apenas a vontade comum do povo pode entrar em cena, porque “Deus não pode aparecer no reino político senão como o deus de um povo em particular”. A implicação aqui é que a democracia rejeita *todas* as influências políticas que não tenham sua origem na “homogeneidade substancial” do próprio povo<sup>237</sup>.

Retorna-se, então, ao problema da divergência entre liberalismo e democracia; a superveniência dos direitos, sem a qual não pode haver liberalismo, compete com a superveniência da vontade comum do povo, sem a qual não pode haver democracia. O *Rechtsstaat* burguês, leciona Schmitt, é baseado na “rule of law”; sendo assim, ele rejeita o “rule” de pessoas, cuja vontade toma o lugar da norma geral<sup>238</sup>. A “regra” deve ser sempre, ao contrário, uma regra legal. O problema é que, politicamente, segundo Schmitt, “lei é vontade e comando concretos e um ato de soberania” e, numa democracia, a lei é a vontade do povo entendido como uma entidade coletiva distinta por qualidades que lhes são particulares. Um Estado de Direito liberal “logicamente completo e consistente” deve então poder suprimir o conceito político da lei, a sua aparência geral como vontade, fazendo desaparecer da política a característica distintiva do povo e, com ela, o único sentido possível à sua soberania democrática, sob o véu da “soberania da lei”<sup>239</sup>.

“[...] modern Rechtsstaat”, diz Carl Schmitt, “means that the liberty sphere of the individual is *unlimited* in principle, while the powers of the state are *limited* in principle”<sup>240</sup>; o “Estado”, todavia, é o *status* de um povo: o status de unidade política<sup>241</sup>. A instituição de um *Rechtsstaat* liberal-burguês deve estar então oposta a ideia de um Estado verdadeiramente democrático. Esse Estado como unidade política popular, por sua vez, se conjuga sob dois princípios formativos: identidade e representação<sup>242</sup>. A representação “atualiza” a unidade política do povo na medida em que este não pode estar imediatamente presente em sua identidade e assim apto para agir<sup>243</sup>; a identidade é a “autoidentidade de um povo como unidade política”<sup>244</sup>. A democracia como uma forma de Estado corresponde justamente a esse princípio

<sup>237</sup> Ibid., p. 267, tradução nossa.

<sup>238</sup> Ibid., p. 181, tradução nossa.

<sup>239</sup> Ibid., p. 187, tradução nossa.

<sup>240</sup> Ibid., p. 197-198. “[...] o Estado de Direito moderno [...] significa que a esfera da liberdade do indivíduo é *ilimitada* em princípio, enquanto os poderes do Estado são *limitados* em princípio” (tradução nossa).

<sup>241</sup> Ibid., p. 239.

<sup>242</sup> Ibid., p. 247-248.

<sup>243</sup> Ibid., p. 239

<sup>244</sup> Ibid., 247-248, tradução nossa.

de identidade<sup>245</sup>. Isto quer dizer, por um lado, que ela é composta de membros similares uns aos outros, unidos por uma vontade comum de existir politicamente<sup>246</sup> e, por outro lado, que o Estado democrático tem, primeiro, essa ideia de democracia como o aspecto central de seu próprio conceito de Estado, e não a sua aceção ideológica como mero terceiro garantidor de direitos.<sup>247</sup>

Schmitt deixa claro que a representação não pode ser confundida com um mero evento normativo, um processo ou um procedimento, mas é algo existencial. Representar significa fazer visível um ser invisível através de um ser publicamente visível. Algo “morto”, “inferior”, “sem valor”, “baixo”, não pode ser representado. O que serve apenas interesses privados pode certamente ser defendido, mas não representado. Na representação vem à tona um tipo mais alto e mais intenso de ser: um povo existindo como uma unidade política, distinto da mera “existência natural de algum grupo humano vindo junto”<sup>248</sup>

O princípio de identidade é também a “qualidade existencial” com a qual um povo se delimita contra quaisquer outros tipos de igualdade<sup>249</sup>. A igualdade democrática é essencialmente a semelhança entre os membros de um povo. “The central concept of democracy is *people* and *not humanity*.”, ensina o autor. “If democracy is to be a political form at all, there is only a *people’s* democracy and not that of *humanity*.”<sup>250</sup> Um Estado democrático deve necessariamente afirmar e preservar algo distinto, as qualidades e caráter específicos de um povo em particular; mas nada distinto pode ser derivado da igualdade humana em geral, pelo contrário, esta pode apenas servir para eliminar as distinções e barreiras que formam e mantêm os diversos povos, culturas e tradições. As distinções particulares podem advir das mais

---

<sup>245</sup> Ibid., p. 255.

<sup>246</sup> Ibid., p. 264.

<sup>247</sup> Schmitt reconhece que Rousseau estava absolutamente certo quando afirmou que, sob essa pressuposição de similaridade e vontade, “the people will is always good”. Essa conclusão não é acertada com base em alguma norma, mas está correta porque “a existência de um povo é baseada em sua homogeneidade”. Ibid., p. 264-265, tradução nossa. A despeito de ser Rousseau conhecido como um teórico “Do contrato social”, para esse autor, nenhum contrato social é a base para a formação do Estado e para a obediência a este, mas, ao contrário, apenas a identidade homogênea é essa base. Nas palavras de Schmitt, sobre essa nuance do pensamento de Rousseau, “One [...] subjects oneself to the majority [...] because the substantial similarity of the people is so considerable that all intend the same thing based on the common substance. Consequently, **the state rests on the homogeneity and self-identity of the people, not on contract**. That is the strongest and most logically consistent expression of democratic thinking.” Ibid., p. 260, grifo nosso. “Alguém [...] se submete à maioria [...] porque a similaridade substancial do povo é tão considerável que todos pretendem a mesma coisa baseada na substância comum. Consequentemente, o Estado se baseia na homogeneidade e autoidentidade do povo, e não em contrato. Essa é a mais forte e mais logicamente consistente expressão de pensamento democrático” (tradução nossa).

<sup>248</sup> Ibid., p. 243.

<sup>249</sup> Ibid., p. 264.

<sup>250</sup> Ibid., p. 263. “A igualdade democrática é essencialmente similaridade [...] similaridade entre o povo. O conceito central da democracia é *povo* e *não humanidade*. Para que a democracia seja uma forma política, existe apenas uma democracia do povo e não uma da humanidade” (tradução nossa).

diversas áreas da vida humana: pensamento, tradição, religião, ética, moralidade, história, parentesco, etc.; mas “Nothing distinctive, either in religious or moral terms or in political or economic ones, may be derived from the fact that all persons are human.”<sup>251</sup> Uma situação política de dissolução da distinção particular de um povo sob a ideia de uma humanidade só pode significar que um povo perdeu a vontade – ou a capacidade perante um poder maior (antidemocrático) – de afirmar que a sua distinção detém sua própria validade e legitimidade política.

Sendo que o povo como uma identidade coletiva particular dotado de *status* de sujeito coletivo – o povo como *um* povo – é óbvia e necessariamente um conceito iliberal, o Estado de Direito, liberal e burguês, para tomar as rédeas da legitimação democrática, deve deter o seu próprio conceito de povo e *inventar o povo* a partir deste conceito. O momento dessa invenção é o momento da criação do Estado Constitucional democrático como desdobramento do Estado de Direito. O ponto de partida desse movimento criativo é sempre a preocupação liberal com o indivíduo como princípio jurídico. Para se tornar funcional, essa preocupação se torna a “dignidade humana na condição de princípio jurídico”<sup>252</sup>. O “povo” é então constituído como derivado do indivíduo através de sua derivação do direito. Nas palavras de Peter Häberle

O povo constitui menos uma grandeza *natural* pressuposta, do que uma grandeza constituída culturalmente no âmbito de uma Constituição estatal [...]. Constitui-se de “titulares de direitos fundamentais”, portanto, de cidadãos. Destes é que decorre, em última instância, todo o poder (estatal). [...] A soberania popular possui na dignidade humana seu “último” e primeiro (!) fundamento. O povo não constitui uma grandeza mística, senão uma coordenação de muitos homens dotados, cada um, de dignidade própria: [...] uma “multidão de homens” debaixo de leis jurídicas [...].<sup>253</sup>

Aqui, o povo como uma coletividade que possui sua própria dignidade particular como tal, ou ainda, que detém uma dignidade particular a conferir ou a demandar dos cidadãos (e assim constituir a cidadania) simplesmente não existe: “há, apenas, dignidade do homem”<sup>254</sup>. Onde, então, aparece o “povo” do Estado Constitucional? Explica Häberle:

<sup>251</sup> Ibid., p. 257-258. “Nada distinto, seja em termos religiosos ou morais ou políticos ou econômicos, pode ser derivado do fato de que todas as pessoas são humanas” (tradução nossa).

<sup>252</sup> KIRSTE, Stephan. Op. cit., p. 181.

<sup>253</sup> HÄBERLE, Peter. Op. cit., p. 85.

<sup>254</sup> Ibid., loc. cit.

A “soma” desses titulares de direitos fundamentais como homens individuados significa, num sentido ideal, também **uma soma de direitos fundamentais**, que **constitui o povo** num Estado constitucional<sup>255</sup>.

Esse conceito novo, criado, de povo, transforma o critério funcional schmittiano de homogeneidade democrática. Por que? Como? Porque *o sujeito muda*. Quando o sujeito político é uma afirmação existencial de qualidade *distinta* (étnica, cultural, histórica...) *que supera a soma das partes*, a democracia exige a homogeneidade da vontade de existir positivamente de um modo particular, ou seja, um povo reconhece a si mesmo (“What is definitive is the commonality of historical life, conscious willing of this Community, great events and goals”<sup>256</sup>).

Porém, quando o sujeito político é a simples multiplicação do sujeito de direito em coletividade normativa, o “povo” vira uma mera categoria jurídica, e o critério de homogeneidade democrática passa a requerer apenas o reconhecimento igual dos indivíduos aos olhos do Direito, em outras palavras, o povo é o Direito, que só precisa reconhecer a si mesmo. Como explica Stephan Kirste, “[...] a dignidade, como conceito jurídico, expressa o reconhecimento de cada ser humano como pessoa de direito.”<sup>257</sup>; e também ao “conceito de pessoa de direito” implica a “posição de um substrato homogêneo no Direito”<sup>258</sup>: “todos os sujeitos jurídicos são iguais”<sup>259</sup>.

A substituição do existencial orgânico pelo existencial normativo acarreta também na intensificação do processo já comentado de substituição do político, que é polêmico, disputado e perigoso, pelo técnico, a dimensão jurídica, que é, em comparação, segura, previsível e incontroversa. A decisão política já não diz a situação de normalidade, como exposto por Carl Schmitt, mas a norma diz a decisão técnica. As normas jurídicas, menos sujeitas à controvérsia política (mesmo que a controvérsia *técnica* seja eventualmente grande), devem deter, para a satisfação de seu caráter e sujeito liberais, todos os problemas que podem advir de seres humanos vivendo sob o mesmo Estado sem uma identidade existencial positiva comum *como sempre já politicamente* (apenas ainda não tecnicamente) *decididos e resolvidos*. Esse é precisamente o sentido que pode ser derivado das palavras de Soares ao proferir que

<sup>255</sup> Ibid., p. 87, grifo nosso.

<sup>256</sup> SCHMITT, Carl. Op. cit., p. 261-262. “O que é definitiva é a comunalidade da vida histórica, o desejar consciente dessa comunalidade, grandes eventos e objetivos” (tradução nossa).

<sup>257</sup> KIRSTE, Stephan. Op. cit., p. 178.

<sup>258</sup> Ibid., p. 191.

<sup>259</sup> Ibid., p. 193-194.

[...] dentre as funções exercidas pelo princípio fundamental da dignidade da pessoa humana, destaca-se, pela sua magnitude, o fato de ser, simultaneamente, elemento que confere unidade de sentido e legitimidade a uma determinada ordem constitucional [...]. [...] a dignidade sempre também cumpre uma **função política** [...] visto que **torna incontroversa [...] a decisão** em si mesma **do reconhecimento da dignidade da pessoa humana** no âmbito de um consenso sociocultural [...].<sup>260</sup>

Aprofunda também a tomada da dimensão dessa transformação de sentido de povo no advento do Estado Constitucional de Direito a leitura de Ulfried Neumann ao escrever que “As aptidões humanas especiais que constituem o âmbito de proteção da dignidade específica do homem não se referem, aqui, à disposição para o social”<sup>261</sup>. Então, o sentido da cidadania não está fundado em nenhuma disposição para o social e também nem tampouco em nenhum sentido particular positivo *de ser humano*, como parece indicar Kirste:

A dignidade em si expressa o reconhecimento ou a reivindicação de reconhecimento; ela é um princípio normativo. Não há, necessariamente, uma conexão entre qualquer antropologia [...] e a reivindicação desse reconhecimento.<sup>262</sup>

E segundo Häberle, até mesmo quando a garantia jurídica é invertida para a possibilidade de afirmação do coletivo existencial

na perspectiva de “direitos dos povos”, [...] a dimensão pragmática da dignidade e a compreensão dos direitos fundamentais específicos [...] faz da dignidade humana, e não “do povo”, o último ponto de referência antropológico cultural do Direito e do Estado, da Constituição e do bem comum.<sup>263</sup>

O valor do povo simplesmente se torna o valor do indivíduo.

## 2.4 – A cidadania democrática: uma tradição do Ocidente Antigo

<sup>260</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., p. 95-96.

<sup>261</sup> NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 240.

<sup>262</sup> KIRSTE, Stephan. Op. cit., p. 188.

<sup>263</sup> HÄBERLE, Peter. Op. cit., p. 101.

O sentido original da democracia no Ocidente tem raízes em sentidos vertiginosamente diferentes. Em todas as comunidades Europeias Antigas, ser um homem livre significava ter direitos políticos<sup>264</sup>. No norte Europeu, a tendência ao *zusammenleben* (“viver juntos”) se desenvolveu sob a forma de uma tradição democrática fundada em assistência mútua e um sentimento de responsabilidade compartilhada, movida por fortes sentimentos comunitários, em que as pessoas levavam em conta os interesses comuns acima de todos os outros<sup>265</sup>. Similarmente, para as democracias Helênicas, o elemento central não são os homens livres que as compõem, como indivíduos, mas a *polis*, a cidade como a comunidade organizada, de cujo governo e destino estes homens são chamados a participar<sup>266</sup>. A cidade, todavia, não podia ser separada do povo que a formava; a cidadania constituía uma politização dos laços coletivos de parentesco e a coerência da democracia advinha dos interesses comuns que aí ganhavam sentido.

Diferentemente da ideia liberal e moderna de cidadania, para a qual a sua fonte reside nos direitos e numa dignidade ou igualdade universal genérica, o traço mais fundamental da cidadania na democracia Antiga é a origem e a herança do homem:

[...] one had to be born of an Athenian mother and father in order to become a citizen. [...] Citizenship as a function thus derived from the notion of citizenship as a status which was the exclusive prerogative of birth.<sup>267</sup>

Nesse esquema, as ideias de liberdade, de “ser um homem livre” e de cidadania convergem todas para um mesmo sentido de origem e de pertencimento, que detém a matriz pré-política da possibilidade democrática. Isto é, inclusive, etimologicamente verdadeiro, como aponta Alain de Benoist, ao ensinar que

In Greek, just as in Latin, liberty stems from one’s origin. Freeman, *\*(e)leudheros* (Greek *eleutheros*), is primarily he who belongs to a certain “stock” (cf. the Latin word *liberi*, “children”). “To be born of good stock is to be free”, Émile Benveniste writes, “it comes to the same thing.” Similarly, in Germanic, the kinship between the words *frei*, “free”, and *Freund*, “friend”,

<sup>264</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 13.

<sup>265</sup> Ibid., p. 14.

<sup>266</sup> Ibid., p. 19.

<sup>267</sup> Ibid., p. 19-20. “A característica mais essencial da cidadania era a origem e a herança de alguém: [...] era preciso nascer de mãe e pai Atenenses para ser cidadão. [...] A cidadania como uma função assim derivada da noção da cidadania como um status que era a prerrogativa exclusiva do nascimento” (tradução nossa).

shows that originally freedom sanctioned a mutual belonging. The Indo-European root *\*leudh-*, from which both the Latin *liber* and the Greek *eleutheros* are derived, also served to designate ‘people’ as belonging to a given folk (cf. the Old Slavonic *ljudú*, “folk”, and German *leute*, “people”). These terms all derive from a root evoking the idea of “growth and development”.<sup>268</sup>

O sentido original de ser “livre” é estar entre amigos e familiares. “Liberdade”, assim, nasceu de não mais do que de uma tentativa de expressar fraternidade. De forma alguma, assevera Benoist, pode ser dito que o sentido original da palavra “liberdade” sugere a ideia de “liberação” no sentido de emancipação de um indivíduo (ou muito menos *do* indivíduo, no sentido totalitário liberal) contra sua comunidade. Ao contrário, afirma o autor, essa palavra implica em uma *forma de pertencer*, pois é o próprio pertencimento que confere a liberdade. Os Gregos não falavam de liberdade no sentido de um direito de escapar da interferência da cidade nos fins particulares dos indivíduos, ou de se desobrigar dos encargos da cidadania e dos limites e expectativas postos por esta; o direito à cidadania que eles tinham em mente era a garantia legal da capacidade política de participar na vida da cidade<sup>269</sup>. “Esta não era *liberdade como autonomia*”, esclarece Benoist, “mas *liberdade como participação*”. Participar era justamente o contrário de se proteger do governo da cidade: consistia, ao contrário, justamente em se expor ao teste e à provação como um membro da comunidade e assumir corajosamente o papel ativo implicado nesta identidade<sup>270</sup>.

Entre esses Antigos, os indivíduos eram livres apenas na medida em que sua cidade era livre. Para essa liberdade prevalecer “In a ‘community of freemen’”, os interesses do indivíduo nunca deveriam prevalecer sobre os interesses comuns. Este é um sentido de liberdade para o qual a liberdade de um indivíduo sem nenhuma forma de pertencimento é completamente vazia de sentido. A liberdade (e a dignidade!) de participar politicamente não pode advir de uma superveniência transcendental de direitos que reconhecem uma dignidade

---

<sup>268</sup> Ibid., p. 20. “Em Grego, assim como em Latim, a liberdade deriva da origem de alguém. O homem livre [‘Freeman’], *\*(e)leudheros* (Grego *eleutheros*), é primariamente ele que pertence a uma certa ‘estirpe’ (cf. a palavra em Latim *liberi*, ‘crianças’). ‘Nascer de boa estirpe é ser livre’, escreve Émile Benveniste, ‘se reduz à mesma coisa.’ De modo similar, em Germânico, o parentesco entre as palavras *frei*, ‘livre’ [‘free’], e *Freund*, ‘amigo’ [‘friend’], mostra que, originalmente, a liberdade sancionava um pertencimento mútuo. A raiz Indo-Europeia *\*leudh-*, da qual tanto o Latim *liber* e o Grego *eleutheros* são derivados, também servia para designar ‘pessoas’ [‘people’] como pertencendo a um certo povo (cf. o Eslavo Antigo *ljudú*, ‘povo’ [‘folk’], e o Alemão *leute*, ‘pessoas’ [‘people’]). Esses termos todos derivam de uma raiz evocando a ideia de ‘crescimento e desenvolvimento’” (tradução nossa).

<sup>269</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>270</sup> Ibid., p. 108, tradução nossa.

desenraizada e igual a todas as outras dentro de uma democracia entendida como uma forma de administração coletiva de uma massa de indivíduos sem laços, mas apenas de um povo capaz de realizar a ideia de um bem comum próprio. Isto é dizer que a liberdade do cidadão – uma liberdade que *é* ser cidadão – e sempre cidadão *de algum povo* – precisa necessariamente ser uma liberdade derivada e secundária, a fonte primária sendo a liberdade *do povo*, a fonte imediata de todo o sentido da palavra “liberdade”<sup>271</sup>.

A igualdade entre os cidadãos, por sua vez, era entendida muito especificamente como uma igualdade de direitos políticos derivados da liberdade comum, do povo, e a serviço *deste*<sup>272</sup>; esta igualdade política, por sua vez, também derivava da origem comum dos cidadãos, algo que era reconhecido e sancionado pela mesma lei que a estabelecia<sup>273</sup>. A igualdade, então, servia à liberdade; isto é a igualdade como um *meio* para a democracia, não a sua causa e não o seu fim. Sendo apenas um meio apropriado para a habilidade política, ela permanece sempre *exterior* ao homem<sup>274</sup>. Essa igualdade de direitos, baseada no pertencimento político da cidadania, como um meio exterior, *é o único* princípio de igualdade no qual a democracia Antiga está fundada, e é completamente diferente do princípio liberal de igualdade natural de todos os seres humanos e da dignidade de sua participação como tal. Nas palavras de Alain de Benoist,

In a democratic system, citizens all hold equal political rights not by virtue of any alleged inalienable rights possessed by the “human person”, but because they all belong to the same national and folk community [...]. At the basis of democracy lies not the idea of “society”, but of a community of citizens who are all heirs to the same history and/or wish to carry this history on towards a common destiny.<sup>275</sup>

Por fim, nenhum conceito fundamental da democracia Antiga pode ser apreendido sem se compreender que não pode haver democracia sem *um povo*<sup>276</sup>. Estabelecido isso, é possível, então, desenvolver certos conceitos da democracia Antiga. Pode-se definir a cidadania como *o pertencimento que se torna político*, a liberdade como *o circuito de pertencimento*

---

<sup>271</sup> Ibid., p. 21.

<sup>272</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>273</sup> Ibid., p. 20.

<sup>274</sup> Ibid., p. 22.

<sup>275</sup> Ibid., p. 116. “Num Sistema democrático, os cidadãos todos detêm direitos políticos iguais não em virtude de alegados direitos inalienáveis possuídos pela ‘pessoa humana’, mas porque eles todos pertencem à mesma comunidade nacional e popular [...]. Na base da democracia está não a ideia da ‘sociedade’, mas da comunidade de cidadãos que são todos herdeiros da mesma história e/ou desejam carregar a história adiante em direção a um destino comum” (tradução nossa).

<sup>276</sup> Ibid., p. 109.

*politicamente acessível*, e a democracia como *um povo politicamente organizado, visando o seu próprio bem comum, através da cidadania*. Um sentido de dignidade (de ser cidadão) deve ser encontrado aí.

Essa clarificação não permite mais confusões entre as democracias Antiga e moderna – muito menos que o sentido liberal de democracia seja o único verdadeiro ou possível. A diferença reside em duas concepções do homem e de seus laços sociais, assim como suas visões de mundo, *completamente sem paralelos ou noções comuns*. “Ancient democracy was communitarian and ‘holistic’”, ensina Benoist,

“[...] whereas modern democracy is primarily individualistic. Ancient democracy defined citizenship by one’s origin, and gave citizens the opportunity to participate in the life of the city. Modern democracy organizes atomized individuals into citizens, primarily viewing them through the lens of abstract egalitarianism. Ancient democracy was based on the idea of organic community; modern democracy, as an heir to Christianity and the philosophy of the Enlightenment, on the individual. **The meaning of the words “city”, “people”, “nation” and “liberty” radically changes from one model to the other.**<sup>277</sup>

Todas essas diferenças vêm a formar o plano categórico da separação radical entre esses modos de ser, implicando também em modos divergentes da experiência da dignidade cidadã e política. Muito já foi dito acima sobre a questão das possibilidades de sentido da dignidade cidadã para o democrata liberal e para o cidadão Antigo. O que é interessante lembrar aqui, o essencial, é que a dignidade na democracia liberal nos parece ser basicamente *negativa* e baseada no medo e rejeição que se sente pelos outros cidadãos e das possibilidades de sua potencial unidade forte. A dignidade Clássica Antiga é, longe disso, *positiva, ativa e participativa*: há uma ideia de bem comum para afirmar (ou disputar); há uma vida para viver – para *se estender* – na direção das energias coletivas do destino comum; há a gozo da solidariedade fundamental entre os cidadãos marcando a vida comum. Há também a grande

---

<sup>277</sup> Ibid., p. 23-24, grifo nosso. “A democracia Antiga era comunitária e holística, enquanto a democracia moderna é primariamente individualista. A democracia Antiga definia a cidadania pela origem de alguém, e dava aos cidadãos a oportunidade de participar na vida da sociedade. A democracia moderna organiza indivíduos atomizados em cidadãos, os vendo primariamente pela lente do igualitarismo abstrato. A democracia Antiga era baseada na ideia da comunidade orgânica; a democracia moderna, como herdeira do Cristianismo e da filosofia do Iluminismo, no indivíduo. O significado das palavras ‘cidade’, ‘povo’, ‘nação’ e ‘liberdade’ mudam rapidamente de um modelo para o outro” (tradução nossa).

inspiração para essa vida que é o *amor de pertencer*, o amor pelo próprio povo que pode ser entendido, ao mesmo tempo, como amor pelo lar e pela família estendida.

Perto disto, a experiência política liberal, ao final de um curso próprio de eventos pelo qual ela busca justamente castrar a soberania popular, efetivamente legitima a apatia política<sup>278</sup>. Sem o valor da participação – sempre uma participação comum aberta a todos os cidadãos – para uma democracia que é amada, toda a noção de “números, sufrágio, eleições ou representação” perde o sentido. Não são as instituições que fazem uma democracia, mas a participação do povo nas instituições. O máximo democrático, assim, não coincide com o “máximo de liberdade” ou o “máximo de igualdade”, mas, sim, com o máximo de participação<sup>279</sup>. A evolução das democracias modernas liberais, na contramão, sempre parece alcançar novos *mínimos* de participação. O liberalismo degenerou o ideal democrático; ele corrompeu as condições para a reprodução do princípio democrático central, que é a participação, e o substituiu pelo princípio contrário, a apatia política<sup>280</sup>.

Mas a democracia, levada ao pé da letra, só pode significar *o poder do povo*, assim como *um* povo só pode significar uma comunidade orgânica. Ausentes as condições de autopercepção e autoafirmação do povo, os indivíduos são reduzidos à condição de átomos sociais (e vice-versa). “Todo sistema político que requer a desintegração ou nivelamento dos povos para poder operar”, conclui assim Benoist, “– ou a erosão da consciência dos indivíduos de pertencerem em uma comunidade popular [‘folk’] orgânica – deve ser considerado como não democrático [‘undemocratic’].”<sup>281</sup>

## 2.5 – A democracia liberal rejeita o pertencimento

Precisamente isso possibilita perceber a grande contradição democrática das chamadas democracias “liberais”. Como explica Francis Fukuyama, a razão pela qual as democracias liberais ainda não se tornaram universais, no sentido de presentes em todo o globo e aceitas de modo plácido e ordeiro,

---

<sup>278</sup> Ibid., p. 109.

<sup>279</sup> Ibid., p. 116.

<sup>280</sup> Ibid., p. 117.

<sup>281</sup> Ibid., p. 118, tradução nossa.

[...] lies ultimately in the incomplete correspondence between peoples and states. States are purposeful political creations, while peoples are pre-existing moral communities. [...] States impose themselves on top of peoples.<sup>282</sup>

A democracia liberal, diz o autor, busca expandir o seu “cálculo frio” às custas dos horizontes morais e culturais que a precedem, onde quer que ela se instale. O Estado liberal “engages in a protracted **struggle with its own people. It seeks to homogenize** their variegated traditional cultures”<sup>283</sup>. Esse esforço de homogeneização e neutralização é simplesmente o esforço liberal de dissolução da força dos laços comunitários e é um esforço de individualização dos seres humanos envolvidos nesse encadeamento; ele fala de uma igualdade que se conquista, mas é uma igualdade *que separa*. A “racionalização” (inclusive da dignidade) que se diz acompanhar esse processo (e que, como já visto, apenas é possível na base de uma igualdade de “individualização universalizadora”, que é o que se passa com a luta por direitos), na verdade é um nivelamento *por baixo*, começando pela tradução dos princípios fundamentais da vida nos medos da morte, da arbitrariedade e da despossessão. O Estado liberal vem a se formar, então, primeiramente, sobre um solo de dignidade comunitária, participativa e centrada nos deveres comuns, para então, depois, primeiro discursivamente e depois realmente, falsificar e substituir esse mesmo solo por um da competição de todos contra todos numa expressão individualista (o que, finalmente, não é uma situação que ele vêm a remediar, mas uma a que ele precisa para as suas próprias categorias fundamentais poderem fazer sentido) contra o perigo maior de muitos organizados como não indivíduos.

Essa noção, como desenvolvimento subsequente daquela racionalização liberal, vem a dar forma, através do Estado democrático, à satisfação de uma demanda pela “igualdade *dos indivíduos*”, algo completamente diferente da igualdade própria ao “bem *dos comuns*”, seja em relação aos bens compartilhados, à dignidade de pertencimento, ou a igualdade cidadã de deveres exigidos e participação (a partir da qual a *boa* desigualdade naturalmente aparece). Essa demanda só passa a fazer sentido após os afetos tradicionais já terem começado a desmoronar “por cima”, nos troncos do poder político e econômico, através da liberação e moralização do egoísmo individualista e da mentalidade burguesa. Apenas nessa situação faz sentido os indivíduos, sem nada em comum para identificarem uns nos outros o *comum* para o qual vale a

---

<sup>282</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 212-213. “A razão pela qual a democracia moderna não se tornou universal (...) reside em última instância na correspondência incompleta entre povos e Estados. Estados são criações políticas propositadas, enquanto povos são comunidades morais pré-existentes. Os Estado se impõem sobre os povos” (tradução nossa).

<sup>283</sup> Ibid., p. 214, grifos nossos. “O Estado liberal [...] engaja em uma peleja prolongada com o seu próprio povo. Ele busca homogeneizar as suas variadas culturas tradicionais” (tradução nossa).

pena viver e sacrificar, se organizarem negativamente na forma de sujeitos de direitos e entidades privadas; e foi exatamente o que aconteceu. Não que já não existisse, antes da modernidade liberal, o covarde, o idiota, o plutocrata, o hipócrita..., mas eles não eram necessariamente a norma e, mais importante, eles não eram *a referência* – aquilo *que deve* aparecer e em referência ao qual a coletividade (como portadora da ideia do bem comum que lhe é qualitativo e distintivo) também *nos chama* a aparecer. A referência do cidadão veio a ser substituída pelo nivelamento por baixo do indivíduo privado.

É por esse motivo que Karl Popper tem muito cuidado ao dizer que o problema das sociedades tradicionais não é que elas não possam ter mudanças e melhorias nas condições sociais, mas que essas mudanças não se baseiam em tentativas “*racionais*”<sup>284</sup>, o que *sempre* quer dizer, nesse contexto, individualizar, desagregar, esquecer. Popper vai à distância de dizer que toda a “responsabilidade de grupo” é simplesmente um “tabu” (!) que deve ser entendido como um mero “precursor” para a responsabilidade pessoal<sup>285</sup>. Para a perspectiva liberal, aquilo que é racional deve também ser individual e aquilo é individual deve ser racional; nada mais é capaz de razão. As paixões privadas – privatizáveis – do indivíduo *são* a razão. *A sua dignidade é a racional*. O cidadão Clássico deve ser um cão!

Essa é uma crítica comum ao liberalismo, talvez *a* crítica comum, mas é também a crítica que há, de fato, de ser fazer por quem tem, para com as arrogâncias do liberalismo, uma insatisfação fundamental. René Guénon, o pai da escola Tradicionalista do pensamento, de radical objeção à modernidade em suas muitas faces: liberalismo, individualismo, materialismo, igualitarismo, nacionalismo, racismo, etc., claramente destaca a forma liberal de pensar pela sua recusa de aceitar qualquer autoridade acima do indivíduo, “as well as any means of knowledge higher than individual reason [...]”<sup>286</sup>.

Uma dupla arrogância: por um lado, a arrogância dos obtusos; por outro, a dos vitoriosos. Alexandr Dugin notou em seu livro, *A Quarta Teoria Política*, que, embora o século vinte tivesse sido um de disputa ideológica acirrada em um nível geopolítico global, tão amplo e total quanto o vazio da modernidade, ao final deste século, com a vitória do liberalismo, ninguém já fala deste como ideologia vitoriosa ou dominante, mas, ao contrário, há uma unissonância sobre o fim das ideologias. “Por quê?”, pergunta. O triunfo do liberalismo

---

<sup>284</sup> POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão*. 1974a, v. 1, p. 187.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>286</sup> GUÉNON, René. *The crisis of the modern world*. 2001, p. 60. “O individualismo implica necessariamente a recusa de aceitar qualquer autoridade acima do indivíduo, assim como quaisquer meios de conhecimento acima da razão individual [...]” (tradução nossa).

coincidiu com o seu “fim”, mas esse paradoxo é apenas aparente. Possuindo aquela arrogância de monopólio da razão, com a sua insistência de redução (antipolítica) da política (da arte de escolher e decidir) à racionalidade técnica, o liberalismo, que sempre trabalhou de modo a desentafizar os sentidos pelos quais a política ganha importância, nas palavras de Dugin, “tomou a decisão de abolir completamente a política após o seu triunfo” e o fez por uma razão muito simples: “its political agenda had simply expired with the absence of ideological rivals”<sup>287</sup>. Uma ideologia essencialmente negativa, cujo teor central é se opor à imposição e à parcialidade de valores pelas autoridades políticas, resolve que a política em si já não faz sentido após conseguir levar a cabo o seu trabalho e trazer ao chão todas as condições de destino e aspiração coletiva, comunitária ou identitária.

A refrega ideológica da modernidade permitia às várias nações e sociedades manifestarem suas preferências históricas por diferentes tipos de sujeito: classe, raça, povo, Estado, indivíduo. O fim da disputa ideológica também foi o fim da disputa pelo modo de reconhecimento do sujeito e o resultante enquadramento de um único tipo de dignidade, normativa e mandatória, para toda a humanidade: aquela do homem como átomo social. Resta, então, o indivíduo, o sujeito da ideologia liberal, como o último sujeito histórico – e que, agora, deve “fechar a cortina”, “corrigir os erros” e “terminar a história”; também é ele, assim, o seu sujeito político – ainda que tome por objetivo natural o fim da política. Isso não é um paradoxo, não é uma contradição: é apenas niilismo; niilismo estrutural. Uma ideologia negativa interpreta a realidade e conceitua a humanidade com essa mesma negatividade. Tem o ser atomizado, nivelado, desenraizado (talvez “corrigido”, “purificado”) como objetivo final, mas também o toma como dado referencial, como primordial. “All forms of **collective identity** — ethnic, national, religious, caste, and so on — **impede an individual’s awareness of his individuality.**”<sup>288</sup>: e ele deve ser lembrado de quem ele realmente é, ele deve ser salvo de si mesmo.

Essa característica fundamental é provada e reafirmada em toda grande vitória histórica e política do liberalismo, sempre aumentando em intensidade. Ao fim do século vinte, nas palavras de Alexandr Dugin, “Man is freed from his ‘membership’ in a community and from any collective identity, and the ideology of ‘human rights’ becomes widely accepted, at

---

<sup>287</sup> DUGIN, Alexandr. Op. cit., p. 8, tradução nossa. “[...] sua agenda política tinha simplesmente expirado com a ausência de rivais ideológicos” (tradução nossa).

<sup>288</sup> Ibid., p. 28, grifos nossos. “Todas as formas de identidade coletiva – étnica, nacional, religiosa, casta, e assim por diante – impedem a consciência de um indivíduo de sua individualidade” (tradução nossa).

least in theory, and is practically compulsory.”<sup>289</sup> Esta é a face do “fim da ideologia”. Sob esta situação, o indivíduo, valioso como tal, antes claramente um produto ideológico da *opção* liberal, agora obscurece todo o horizonte de possibilidades distintas de ser humano e ser social. Também o liberalismo, já não somente *uma* ideologia,

[...] becomes not proper liberalism, but [...] consensus. This corresponds to the switchover from the epoch of modernity to postmodernity. In postmodernity, liberalism, preserving and even increasing its influence, ever more rarely projects an intelligent and freely adopted political philosophy; it becomes unconscious, self-understood and instinctive. [...] the classical principles of liberalism [...] have become unconscious [...].<sup>290</sup>

Contra essa “realidade”, Dugin constrói a sua Quarta Teoria Política com um inimigo em mente: o liberalismo, e identifica o indivíduo como o seu componente mais básico. Tendo “undermined” (enfraquecido, debilitado) o indivíduo como figura constitutiva legítima, acredita o autor, podemos pôr um fim ao liberalismo<sup>291</sup>. Para essa empreitada, a posição teórica (e o princípio ético) que deve ser tomada é aquela pela qual, “Entendendo o que o inimigo teme mais”, todas as identidades humanas são reconhecidas, aceitas e justificadas, *exceto a do indivíduo*. “O homem é qualquer coisa menos indivíduo.”<sup>292</sup> A “liberdade”, conclui Dugin, deve ser adotada, da teoria liberal, pelos quarto-teóricos, mas essa deve ser entendida como uma liberdade *humana*, não a do indivíduo<sup>293</sup>. Essa humanidade é dotada de uma pluralidade constitutiva e construtiva, não dissolutiva (de lares, comunidades e pertencimentos) e a sua liberdade é uma liberdade da cultura, da sociedade e da política. Dentro de uma certa tradição Ocidental, poderíamos até dizer, uma liberdade do cidadão.

## 2.6 – A fraternidade como dignidade cidadã

---

<sup>289</sup> Ibid., p. 13. “O homem é libertado de sua ‘filiação’ em uma comunidade e de qualquer identidade coletiva, e a ideologia de ‘direitos humanos’, se torna amplamente aceita, ao menos em teoria, e é praticamente compulsória” (tradução nossa).

<sup>290</sup> Ibid., p. 120. “O liberalismo se torna não propriamente liberalismo, mas [...] consenso. Isso corresponde à mudança de época da modernidade para a pós-modernidade. Na pós-modernidade, o liberalismo, preservando e até aumentando a sua influência, sempre mais raramente projeta uma filosofia política inteligente e livremente adotada; ele se torna inconsciente, autocompreendido e instintivo. [...] os princípios clássicos do liberalismo [...] se tornaram inconscientes [...]” (tradução nossa).

<sup>291</sup> Ibid., p. 38.

<sup>292</sup> Ibid., p. 38-39, tradução nossa.

<sup>293</sup> Ibid., p. 39.

A dignidade política de ter um lar e uma comunidade, assim como uma ideia de destino e lugar na história, de ser continuidade e ter continuação: essa é a dignidade de existir como membro de um povo, um povo *livre*. Esta é a dignidade preterida por aqueles que preferem um mundo de indivíduos livres, inclusive livres de todos os povos e tradições; e a democracia liberal se constrói a partir desse preterimento e lhe dá a sua forma política. Para entender o espírito e a dignidade do que está ocultado e defasado pelos anos de democracia liberal e de seus agentes, é preciso rever os conceitos de democracia, liberdade e soberania popular que, menos do que verdadeiros, servem a ordem operante. Este esforço de revisão conceitual deve ser erguido em paralelo às fontes históricas da democracia genuína. Como diz Alain de Benoist, “A democracia deve [...] **redescobrir o sentido** que os inventores da democracia Grega atribuíram às noções de *povo e liberdade*”<sup>294</sup>.

Se deve-se apostar na democracia como meio próprio de realização da dignidade, ao povo – onde ele existir –, deveria ser dado a chance de decidir, livre e diretamente, de modo mais extenso o possível<sup>295</sup>. As democracias liberais são, na maior parte, democracias representativas, em que grandes números de pessoas são “representados”, como uma massa, por alguns poucos que, por sua vez, por razões várias, já não expressam os valores e interesses de seus povos se não como agrupamentos de indivíduos, reduzidos aos interesses mais básicos (e os menos polêmicos). Contra a ideia da democracia direta, é corriqueiramente arguido, pelos defensores da prevalência da representação, que a democracia Grega pôde ser uma democracia direta porque o número de seus cidadãos era relativamente baixo, comparado com os números atuais. Mas essa é uma explicação demasiadamente simplista e erra o alvo. “Direct democracy need not be associated with a limited number of citizens.”, diz Benoist, “It is rather primarily associated with **a relatively homogeneous people conscious of what makes it such.**”<sup>296</sup> Segundo o autor, o funcionamento efetivo dessa Antigas democracias, desde a Grega até a Islandesa, era devido, acima de tudo, à coesão cultural e a um claro senso de pertencimento compartilhado. Este é o conteúdo que dá a distância entre as democracias Antiga (verdadeira) e moderna; uma distância que é uma separação de qualidade e não de quantidade. Benoist resume bem essa distância com a seguinte passagem:

---

<sup>294</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 110, tradução nossa, grifo nosso.

<sup>295</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>296</sup> Ibid., p. 24-25, grifo nosso. “A democracia direta não precisa estar associada com um número limitado de cidadãos. Ela está na verdade primariamente associada com um povo relativamente homogêneo consciente do que o constitui como tal” (tradução nossa).

The closer the members of a community are to one another, the more likely they are to have common sentiments, identical values, and the same way of viewing the world and social ties, and the easier it is for them to make collective decisions concerning the common good without the need for any form of mediation. Modern societies, in contrast, require a range of *intermediaries*, as they have ceased to be places of collectively lived *meaning*. The aspirations expressed in these democracies spring from contradictory value systems that can no longer be reconciled through any unified decision.<sup>297</sup>

Além da falsa compreensão da lógica quantitativa da democracia, é crucial entender, para a crítica que a verdadeira democracia direta pode oferecer à democracia representativa corrente, que a democracia direta não é um remédio para o problema de transparência da representação, o qual seria possível suplantado com um tipo de transparência social “face a face”, pois nenhum nível de transparência pode fazer aparecer um conteúdo comum onde não existir nem puder vir a existir nenhum. Enfrentar-se uns aos outros de modo totalmente transparente, mas com interesses completamente opostos, é algo mais próximo de uma guerra civil do que de uma democracia. Retornar a um conceito Grego de democracia, ao contrário, significaria reapropriar da Antiguidade e adaptar ao mundo moderno as noções de povo e de comunidade eclipsadas por dois mil anos de igualitarismo abstrato, racionalismo e exaltação do indivíduo sem raízes<sup>298</sup>. Esta seria uma democracia genuinamente fundamentada no espírito original e verdadeiro da cidadania e oposta ao seu desvio liberal e moderno, fundado em direitos abstratos e laços cortados; ao contrário, confirmaria o pertencimento a um determinado povo (“that is, a culture, history and destiny”) e afirmaria a estrutura política de seu desenvolvimento e reprodução<sup>299</sup>. As liberdades que daí se podem extrair – assim como o próprio conceito de liberdade –, ao invés de serem deduzidas de uma abstração moral (ela mesma derivada de uma abstração do humano), resultam da identidade dos cidadãos como membros de seu povo: “a liberdade do povo comanda todas as outras liberdades”<sup>300</sup>.

Ter-se-ia, então, aí proposta, uma democracia divergente do paradigma liberal, que é baseado no desenraizamento da humanidade; esta democracia, de modo oposto, seria baseada

---

<sup>297</sup> Ibid., loc. cit. “Quanto mais próximos os membros de uma comunidade são uns contra os outros, mais provável será que eles hão de ter sentimentos comuns, valores idênticos, e o mesmo modo de ver o mundo e laços sociais, e mais fácil é para eles fazer decisões coletivas no que concerne o bem comum sem precisar de qualquer forma de mediação. As sociedades modernas, ao contrário, exigem uma variedade de *intermediários*, pois elas deixaram de ser lugares de *sentido* coletivamente vivido. As aspirações expressas nessas democracias advêm de sistemas de valores contraditórios que já não podem ser reconciliados através de nenhuma decisão unificada” (tradução nossa).

<sup>298</sup> Ibid., p. 25.

<sup>299</sup> Ibid., p. 111. “[...] isto é, uma cultura, história e destino [...]” (tradução nossa).

<sup>300</sup> Ibid., loc. cit., tradução nossa.

no povo “como um coletivo orgânico e agente histórico privilegiado”. Se é possível chamar aquela de “democracia liberal”, esta poderia ser denominada uma “*democracia orgânica*”. Esta seria uma “evolução lógica da democracia Grega” e uma continuidade das correntes de pensamento que colocam no centro da vida social e política noções como “a ajuda mútua, a harmonia de opostos, [...] a dialética entre autoridade e consentimento, a igualdade de direitos políticos, a participação, e a identificação mútua dos governos com os governados”<sup>301</sup>.

Para a democracia orgânica, a soberania popular deve ser libertada de sua prisão liberal e a chave para essa libertação pode muito bem ser, segundo de Benoist, a ideia de *fraternidade*. Esta não seria, entretanto, tratado como um termo vago como o foi no passado, quando foi usado para significar coisas como “assistência”, “caridade”, “humanismo”, “filantropia”, “paz universal”, ou até “amor” — “all notions with a strong Christian ring to them”. Tudo isso mostra que, ao invés de sua dimensão nacional, é a dimensão hipotética de transnacionalidade da fraternidade que tem sido enfatizada, eticizada e naturalizada. De modo oposto, as pátrias (“fatherlands”) são os ambientes naturais da fraternidade quando o termo é utilizado em referência aos deveres daqueles que compartilham uma herança<sup>302</sup>.

A humanidade, explica Alain de Benoist, é necessariamente pluralista e apresenta sistemas de valores incompatíveis. Ela é composta de diferentes famílias, mas não constitui nenhuma família em si mesma (a “espécie”, afirma, é uma noção biológica sem nenhum valor histórico ou cultural). Em suas palavras, “As únicas famílias em que relações genuinamente “fraternais” podem ser entretidas são as culturas os povos e as nações”<sup>303</sup>. Precisamente porque a base fraternal é uma de sentidos e sentimentos que são genuínos e autênticos tanto o quanto o são precisamente porque compartilhados, é que dessa base podem brotar tanto a solidariedade quanto a justiça social, assim como o patriotismo e o desejo de participação democrática (que é um desejo tanto de participar quanto de ter os outros participando).

Refletindo sobre a história de seu próprio país, Benoist conclui que, a despeito do lema fundador da República Francesa consistir das três palavras: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, as democracias liberais exploraram a “liberdade”; a partir desta, tanto a igualdade quanto a fraternidade foram ora preteridos, quanto foram ora também conceituados sobre sua sombra e divulgados sob sua luz, avançando a causa liberal. As democracias “populares”, partindo do liberalismo, tentaram fazer o pêndulo balançar para longe das consequências de seu

---

<sup>301</sup> Ibid., loc. cit., tradução nossa.

<sup>302</sup> Ibid., p. 111-112.

<sup>303</sup> Ibid., loc. cit., tradução nossa.

individualismo intrínseco, e o fizeram tentando tomar para si o lema da igualdade. “A democracia orgânica”, por sua vez, “fundada na soberania nacional e popular, pode ser a democracia da *fraternidade*”<sup>304</sup>. A fraternidade não pode aparecer na cidadania como igualdade jurídica, como traz Béatrice Maurer a observação do filósofo Gabriel Marcel, pois o domínio do direito, que é reivindicador, só pode dar conta da igualdade formal. Citando o filósofo, a autora escreve como “A dignidade é egocêntrica: eu finjo ser o teu igual. A fraternidade é heterocêntrica: [...] posso me alegrar da tua superioridade [...] a fraternidade se apoia nos seres, enquanto que a igualdade [...] só diz respeito aos direitos.”<sup>305</sup>

E é aqui onde já é possível dizer: que a dignidade do cidadão é participar, mas também é pertencer; é sobre sua composição sob estes dois aspectos que se torna possível falar da cidadania como uma dignidade fraterna, de participar tanto quanto de pertencer e, por isso, impassível de atribuição de seu princípio ao indivíduo como tal. Nisto, o elemento de fraternidade é precisamente o que permite até diferenças verticais entre pessoas (classe, posições de autoridade, etc.) *sem* implicar em nada a degradação de qualquer uma delas e, com isso, ressentimento social destrutivo.

É claro, hoje, muitas das condições para fraternidade popular ou nacional estão a muito defasadas, quando não conscientemente afastadas, em todo o Ocidente ou onde mais a democracia liberal se enraizou e cresceu de modo mais intenso. Pensar, então, a fraternidade como um projeto de resgate da dignidade própria a ter um povo (que é ter uma vida étnico-cultural), talvez passe por aquele projeção de Heidegger em seus Cadernos Negros, como traz Dugin em seu livro, o *Political Platonism*: que deve-se ter como um objetivo próximo, organizada a comunidade para o propósito, de que o povo (“narod”) estabeleça a si mesmo a partir da perda das raízes e da participação excessiva no Estado, o qual, como máquina ou técnica administrativa, se confunde com o povo e leva este a perder a si mesmo<sup>306</sup>.

Todos nós, reflete R. R. Reno, somos tentados a imaginar a nossa vida coletiva como de algum modo sagrada, dando à comunidade uma reivindicação legítima de nossa lealdade. “Popper considera isso como pensamento ‘mágico’, uma forma de ‘propaganda anti-humanitária.’ Apenas o indivíduo é sagrado.”<sup>307</sup> Mas isso é política e humanamente ao avesso:

<sup>304</sup> Ibid., p. 112, tradução nossa.

<sup>305</sup> MARCEL, Gabriel. *Testament philosophique*. In: *Homenaje a X. Zubiri*, vo. 1, Editorial Moneda y Credito, Madrid, 1970, p. 330-331, apud MAURER, Béatrice. Notas sobre o respeito da dignidade da pessoa humana... ou pequena fuga incompleta em torno de um tema central. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2013, p. 141, nota de rodapé.

<sup>306</sup> DUGIN, Alexandr. *Political Platonism*. 2019, p. 99.

<sup>307</sup> RENO, R. R. Op. cit., p. 4, tradução nossa.

nenhuma república pode ser meramente um sistema de governo; para reter o seu sentido, ela deve ser aquilo que é mantido como o bem comum de um povo em particular, a começar pelo bem comum do meio de vida comum, o qual deve gozar de amplo consentimento. Todavia, explica o autor, o consentimento não pode ocupar o espaço do *amor*. As teorias liberais tentam nos enfeitiçar a pensar que as meras técnicas procedimentais democráticas, o consentimento produzido (junto com a escassez de alternativas) ou ainda argumentos razoáveis e construções racionais em prol deste ou daquele sistema de governo podem dar vida a um povo<sup>308</sup>. Em muito o oposto, pode-se concluir, todo o aspecto sistêmico, talvez especialmente o que se passa por “democrático”, da democracia liberal funciona de modo a desconfigurar, usurpar e suplantar a própria categoria de povo. Um povo tem um valor que supera toda a abstração valorativa, seja econômica, técnica ou moral e que é, assim, por isso, inaceitável à democracia liberal, que deve ocupar o seu lugar precisamente com princípios abstratos, a começar pela atomização do sentido de ser humano e de sua dignidade. No fim das contas, o objetivo da democracia para o liberalismo só pode ser a sua autossubversão, a mobilização permanente da política contra o político, trabalhando sempre para a deslegitimação e o expurgo do que lhe é dissidente e poderia representar, *democraticamente*, uma alternativa.

O liberalismo é antipolítico; sua extensão sobre a democracia é a democratização da antipolítica. Sendo uma ideologia moral negativa, sua legitimação não pode ser separada da deslegitimação e do medo das obrigações morais comunitárias e enquadramentos éticos identitários. O abutre liberal busca superar, em definitivo, o amor pelo pertencimento e o sonho do lar, assim como a virilidade e independência do pensamento e da vontade necessária para combatê-lo. Ciente disto, ele voou longas distâncias para espalhar a sua sombra e defasar ao máximo tudo o que poderia lhe oferecer resistência e até derrota; nisto, ele logrou inegáveis sucessos. Mas bem sabe: esse amor e esse sonho, essa *dignidade*, sempre vai existir desde que os povos, *especialmente povos particularmente heroicos*, ainda possam ser imaginados entre os humanos realmente existentes. Paranoico por natureza, ele vê todo lugar onde a luz ainda brilha, onde a vida ainda não se dobrou completamente à sua presença, um lugar onde o arco e a flecha possam ser postos juntos contra ele e desbaratá-lo de vez. Ainda ele deve voar e voar.

---

<sup>308</sup> Ibid., p. 150-156.

### Capítulo 3 – Os direitos humanos: o messianismo da dignidade do indivíduo

As instituições políticas e jurídicas da maioria dos países Ocidentais (ou ocidentalizados) são informadas pelo código moral preponderante da ideia da dignidade humana liberal e secular, igual, individual e universal. Os direitos humanos são os meios reconhecidos em geral como os mais adequados para a concretização dessa ideia. Sob a forma de direitos humanos, essa dignidade tem o poder normativo para constringer e obrigar os Estados à sua observação (que, por sua vez, obrigam todo o resto da sociedade) e, assim, para transformar o mundo a sua própria imagem. Sendo assim, os direitos humanos são o principal instrumento para a realização da tarefa liberal de universalização e individualização do sentido de ser humano, condicionando a legitimidade dos regimes políticos e a moralidade (quando não a legalidade) dos discursos e políticas ao seu princípio suprapolítico e suprademocrático, a dignidade da pessoa (indivíduo) humana (universal).

Se alguém se dispõe a pensar criticamente a chamada “dignidade da pessoa humana”, isto é, – como algo que não é sagrado e que pode ser criticado, seja no sentido marxiano de crítica da religião ou no nietzschiano de filosofar com um martelo –, pode ser de imediato percebida a redundância de dizer “pessoa” e “humana”, como essas palavras tem seu uso genérico e equivalente. Todavia, entendendo a dualidade de indivíduo e universalidade da ordem liberal que informa esse conceito, começa a ser possível diferenciar os dois termos: *uma* pessoa não precisa ser uma categoria universal, enquanto *a* humanidade sempre a é; uma pessoa é formada de cada categoria cultural, histórica, natural e coletivo-particular (não universal) e a ideia de pessoa pode ser assim percebida; por sua vez, a essa ideia de pessoa também deve corresponder uma ideia de humanidade, que é universal: que as pessoas são constituídas por suas semelhanças tanto quanto por suas diferenças e, mais importante, que por suas semelhanças e diferenças *elas vem a ser pessoas*. Sendo assim, a “humanidade”, por esse ponto de vista, é, naturalmente, uma base comum, compartilhada (não necessariamente “igual”), mas cresce para além dessa base e existe sempre nesse crescimento, pela diferenciação e especialização de seus membros. Essas diferenças, por sua vez, em nada necessariamente privilegiam o que é individual, mas constituem-se também pelo que é compartilhado, repetido, histórico, cultivado. A pessoa é o desenvolvimento de um sentido já presente em um corpo social, e que não pode ser apreendido desconsiderando este. O sentido enraizado de ser pessoa e o sentido da humanidade plural, que são, ambos, a existência étnica e cultural, têm e reclamam

a sua própria dignidade, que é também a forma predominante de compreensão da dignidade fora da inversão do liberalismo, isto é, fora do sentido liberal de ser humano.

Dando continuidade a essa linha de pensamento, é possível estabelecer que a predominância de ideologia liberal da “pessoa universal” sobre os sentidos que a pessoa recebe da cultura a qual pertence posiciona um elemento de igualdade de base sobre (e contra) um de diferenças desenvolvidas e particularizadas. Mas, muito antes do liberalismo, já as religiões abraâmicas colocaram a dominação da dignidade individual e universal (igual) sobre os particulares (desiguais) na relação com o Outro radical (YHVH); contudo, há de se notar uma diferença fundamental: até mesmo quando essas tradições acusavam (e acusam) outras tradições de “idolatria” por se fugirem à submissão ao referencial universal supremo “revelado”, elas reclamam de sua multitude de direções ou do erro destas, mas não da ideia ela mesma de um referencial que esteja acima do indivíduo como tal e para e a partir da qual ele se oriente e se constitua; isto é exclusivo ao liberalismo, que seculariza e radicaliza aspectos cristãos e messiânicos como a intolerância contra a liberdade existencial dos povos e a absolutização do valor da salvação individual.

Tomemos então o nosso primeiro passo para entender essa base comum da humanidade liberal na sua ponte com o passado. O Deus cristão traz um sentido a ser implementada igualmente por toda a humanidade. Para assim falar a todos, o argumento universal projeta uma base universal: o sofrimento, e promete sobre essa base: sofrimento eterno ou o fim do sofrimento através da eternidade de não sofrimento. Mas, enquanto a eternidade prometida não chega, Ele também traz uma mão amiga. Ele ajuda e encoraja as pessoas a viverem suas vidas e segura a mão necessitada daqueles já curvados sob o peso do mundo, de onde, um dia, os remove, cada um individualmente, para o alívio da tensão de existir. A secularização liberal, por sua vez, totaliza o indivíduo curvado sobre si mesmo e o completa numa esfera atômica, sempre preocupado que as bordas duras do mundo (em outras palavras, as demandas sociais e políticas *iliberais*, que não se adequam à condição das formas de *partícula*, mas, sim, de *parte*, e que, assim sendo, sempre aparecem ao “indivíduo” como arbitrárias) possam furar a sua bolha individual de medo e de dor (cujo sentido sempre se atualiza quando a autonomia do indivíduo é negada em princípio).

Um desenho é então completo: o de uma pessoa reduzida ao sofrimento individual e orientada em todos os seus interesses a partir daí; a moral liberal é projetada deste desenho. Sob o julgo dessa moral, que vem a ocupar o lugar de Deus, a regressão intrauterina do “paraíso” é removida da morte e forçada sobre o mundo histórico (o lugar *pagão* da Divindade, como

sugere Benoist<sup>309</sup>). Para apaziguar o interesse fundamental, “natural”, assim posto, o mundo deve se tornar “sem bordas”, igualmente esférico, perfeitamente receptivo à forma “humana” sem conteúdo ou sentido específico, exceto o de estar curvado sobre si mesmo. A esfera privada torna-se um princípio metafísico, como um demiurgo, tanto do mundo quanto do espírito humano. Na esteira desse processo, nenhum preço pago pela dignidade de pertencer é alto demais para a proteção da dignidade do indivíduo.

Numa direção do espírito radicalmente diferente, ter um lar (seja no sentido de lugar, povo ou tradição), *se o lar também possui você*, tem um efeito enobrecedor sobre o indivíduo. Ele que tem uma certa relação íntima com um lar tem algo *no mundo* que lhe dá aí o senso de eternidade e continuidade e de uma ordem e beleza das coisas que supera em valor as experiências e vicissitudes de sua vida privada e finita – aquilo pelo qual vale a pena viver, sofrer e morrer. Quando ocorre a realização na consciência de que o lar detém a primazia na referência de valor, não desaparece a noção do valor de estar protegido do medo e do sofrimento como indivíduo, mas esse valor torna-se subalterno à vida supraindividual do sentido transmitido e à responsabilidade para com este; o drama privado de viver (genuinamente universal e humano) vem a compor um quadro no qual ele aparece, sim, como um fator da vida, mas no qual ele já não pode ser a figura central.

Todavia, ele que não tem nenhuma relação enobrecedora com um lar, o que não é simplesmente “pertencer” no sentido mais fático do termo, mas assumir a tensão vertical da demanda de responsabilidade pela continuidade dos elementos desse lar que o transcende (assim como usufruir da dignidade atrelada a essa responsabilidade), não pode descentralizar a noção do sofrimento e do medo porque ele não pode descentralizar a si mesmo como mera vida autorreferencial. Nas palavras de Alain de Benoist e Tomislav Sunic,

With the spread of purely egotistic goals at the expense of the altruistic regard for family and nation, the individual begins to talk of his rights rather than his duties, for he no longer feels any sense of destiny, of belonging to and being a part of a greater and more enduring entity.<sup>310</sup>

---

<sup>309</sup> BENOIST, Alain de. *On being a pagan*. 2004, p. 30.

<sup>310</sup> BENOIST, Alain de; SUNIC, Tomislav. *Gemeinschaft and Gesellschaft: A sociological view of the decay of modern society*. 1994, p. 2-3. “Com a proliferação de objetivos puramente egoístas às custas do respeito altruísta à família e à nação, o indivíduo começa a falar de seus direitos ao invés de seus deveres, pois ele já não sente nenhum sentido de destino, de pertencimento e de ser parte de uma entidade maior e mais duradoura” (tradução nossa).

O colapso desta relação é um projeto liberal desde seu berço, reiterado e esclarecido em cada momento de expansão e vitória da doutrina liberal, como já foi discutido nos capítulos passados. Ele implica na transformação e a inversão, em cento e oitenta graus, dos sentidos da dignidade da pessoa e da moral em suas disposições pré-modernas: da dignidade e da moral que refletem os valores históricos de um povo, para a dignidade e supremacia moral do indivíduo a-histórico, sem povo e sem tradição, assim como – e isso é o que é especialmente importante para o liberalismo – sem um sentido de responsabilidade e de *valor próprio* atrelado à defesa e continuidade desse povo ou tradição.

É a este colapso que corresponde a “humanização” das “pessoas”: o ser humano de tipo sozinho, criado, promovido e selecionado pela sua falta de horizonte de sentido no qual o seu sofrimento poderia tomar, perante a si e a outros, uma dimensão trágica e heroica, pela a qual *não se pode manchar o valor incondicional do lar* (e que, pelo contrário, pode acrescentar ao valor deste). Mas, ao contrário, um tipo de exilado *a priori* e vítima universal da história é sobreposto sobre todas as pessoas de todas as culturas e povos e efetivamente declarado a lente pela qual toda a “humanidade” é revelada, pondo o próprio tipo de sujeito cuja experiência dita o sentido e o valor de ser humano e a sua verdade moral. Sob essa análise, o sentido do projeto liberal de dignidade da pessoa humana, como essência dos direitos humanos, é apenas a projeção da ideia liberal de dignidade a partir da idealização desse tipo de sujeito e da posição da humanidade como nada mais do que a sua multiplicação.

### 3.1 – Um Direito messiânico

O que, então, o sistema da dignidade humana liberal pelos direitos humanos entende por “humano” e por “pessoa”? Em termos simples, é possível dizer: o sujeito da demanda moral liberal, capacitado para o reconhecimento de uma qualidade normativa, mas não de uma substancial. Isso já pode começar a ser compreendido quando o problema da positivação de uma concepção comum do sentido e valor da humanidade é abandonado pelo projeto logo no seu berço; como escreve Benoist,

When UNESCO had decided, in 1947, to launch a new Universal Declaration of Human Rights [...] 150 intellectuals from all countries were asked in this way to determine the philosophical basis of the new Declaration of Rights. This approach ended in failure, and its promoters had to limit themselves to

registering the irreconcilable divergences between the responses obtained. [...] the Commission on Human Rights of the UN **decided not to publish** the results of this inquiry. [...] **one thus decided to give up justifying what one wished to affirm.**<sup>311</sup>

O problema da fundamentação (arriscadamente próximo de um problema de legitimidade) da Declaração provocou Norberto Bobbio a afirmar que, “apesar da crise dos fundamentos”, quase todos os governos existentes em seus dias haviam proclamado a Declaração Universal dos Direitos Homem e que “depois dessa declaração, o problema dos fundamentos perdeu grande parte do seu interesse”<sup>312</sup> “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje,” diz Bobbio, “não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protege-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”<sup>313</sup>.

Por “humano” se pressupõe a universalidade do indivíduo liberal, projetada para cada pessoa. Como tal, ele é também a pressuposição de uma demanda moral subjetiva que o constitui em permanente disputa existencial e política contra outros tipos de sujeito, especialmente sujeitos de vontade coletiva (como o Estado e a comunidade popular ou cultural) que não se traduzem simplesmente nos termos comuns de sua afirmação (como os direitos individuais). Declarada a demanda moral, tudo o que importa dizer sobre o sentido de “humanidade” já está posto. Trazer filósofos e intelectuais de todos os cantos do mundo para discutir o valor ou sentido filosófico do humano, quando o mundo é de sentidos heterogêneos, erra a marca ao ignorar que o projeto liberal de direitos humanos já põe o sentido único para a homogeneização planejada e logicamente implicada na universalização do tipo de sujeito destes direitos. Ao contrário de precisar de qualquer legitimação a ser buscada no “multiculturalismo” e no “livre mercado de ideias” das muitas mentes e culturas do mundo todo, a ideologia dos direitos humanos só pode se entender como já superior a toda forma social e política que lhe anteceda ou dela se afaste<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> BENOIST, Alain de. *Beyond human rights*. 2011a, p. 52, grifos nossos. “Quando a UNESCO havia decidido, em 1947, a lançar a nova Declaração Universal de Direitos Humanos [...] 150 intelectuais de todos os países foram requisitados desse modo a determinar a nova base filosófica da nova Declaração de Direitos Humanos. Essa abordagem terminou em fracasso, e seus promovedores tiveram de se limitar a registrar as divergências irreconciliáveis entre as respostas obtidas. [...] a Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas decidiu não publicar os resultados desse inquérito. [...] assim, decidiu-se desistir de justificar o que se desejava afirmar” (tradução nossa).

<sup>312</sup> BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 2004, p. 22-23.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>314</sup> BENOIST, Alain de. *Op. cit.*, p. 29.

Nesse sentido, ao indicar que não é possível separar a conceituação de dignidade humana da concepção do modo de como o homem se torna pessoa (reconhecido), Peter Häberle questiona “até que ponto se pode partir de um conceito de identidade interculturalmente válido (e com isso ‘universal’)”<sup>315</sup>. Como nota Ricardo Maurício Freire Soares, quando se trata de legitimar um ordenamento jurídico, aparece a necessidade de espelhar, no direito, padrões valorativos e estimativas sociais em um ambiente histórico-cultural e sua comunidade humana<sup>316</sup>. Notadamente, o autor deixa uma certa ambivalência. O espelhamento dos valores deve acontecer no direito, mas não fica claro de onde eles vêm. Menos do que uma necessidade de origem no lugar cultural e histórico, parece que é apontada, por muitos autores, uma necessidade de “conectar” os valores ao lugar. Parece ser concordado que “o Direito” se desenvolve com uma certa tensão dialética entre experiência histórica do lugar em si e o problema do reconhecimento que nunca realmente pertence a lugar nenhum. Mas mais interessante é perscrutar a ambivalência do próprio sentido de sugerir que o valor “se origina” na cultura do lugar histórico. Os discursos do reconhecimento de direitos humanos e fundamentais e de legitimação de seu ordenamento jurídico parecem se desenvolver justamente aqui. Quando se fala da relação do reconhecimento dos direitos com as muitas culturas pré-existentes – o que é necessário já que a proposta é de trazer a todos sob o mesmo signo –, aparenta-se progredir um discurso composto.

De modo imbricado, por um lado, um discurso que poderia ser chamado de *paternalista* de legitimação projeta o progresso em direção à universalidade como teleológico à própria ideia de cultura humana e, a partir desta, de todas as culturas. Por essa lógica, afirmar a ideologia universalista não é negar culturas claramente contrárias a ela, pois elas existem precisamente como tensão e dissenção dialética interna em produção de formas ainda imperfeitas de dignidade, mas ultimamente orientadas à sua perfeição. “Diálogo intercultural” se torna precisamente “corrigir” todas as diferentes culturas para o fim comum “que já era delas”. Isto é dizer que o particular nunca esteve realmente orientado para a sua própria eternidade, mas, sim, talvez secretamente, para a sua dissolução na eternidade do Outro universal ou, ao menos, à assunção de uma posição minimamente acessória, mas *certa*, a esse.

Por outro lado, um discurso *messiânico* de legitimação efetivamente sustenta que toda “cultura” é fundada em “idolatria” (autorreferência existencial política) e já detém em si mesma

---

<sup>315</sup> HÄBERLE, Peter. A comunidade humana como fundamento da comunidade estatal. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 77.

<sup>316</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: em busca do direito justo. 2010, p. 24.

o mal *histórico* do não reconhecimento do referencial universal único e correto, um erro que é urgente retificar: o mundo está quebrado e deve ser reparado com o fim da história (dos povos, da idolatria). Atentando-se ao fato de ser um elemento indissociável do messianismo a maldição contra a história (como será aprofundado mais à frente), esse discurso entrega o jogo justamente quando começa a falar em termos das raízes “*histórico-culturais*” da compreensão da dignidade humana. O modo como a história deve ser interpretada (e as culturas que lhe compõem) é botado de antemão, com o objetivo da conclusão já em mente. Segundo Soares (a título de exemplo),

**[...] a dignidade da pessoa humana figura como um valor [...] que brota da própria experiência axiológica de cada cultura humana [...]. [...]** longe de ser enclausurado como um ideal metafísico, absoluto e invariável, o princípio da dignidade da pessoa humana **deve ser compreendido** em sua dimensão histórico-cultural.<sup>317</sup>

Há a retroação de um sentido, no caso, o de dignidade. Isto não é completamente desonesto, pois a história não é mais fato do que é narrativa. O sentido da história é um de fatos empíricos, mas é também um de poesia narrativa, que parte do que o sujeito sente, entende e quer. Nenhum sentido dos fatos, como tal, é menos do que qualquer outro. Esses discursos de explicação do desenvolvimento do Direito e de sua legitimidade, com acento após a Segunda Guerra Mundial, como, efetivamente, pretensão de ciência da história, têm um paralelo com o materialismo histórico de Walter Benjamin (o messiânico essencial). Como Benjamin escreve,

*Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.<sup>318</sup>*

<sup>317</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., 2010, p. 129, grifos nossos.

<sup>318</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. 2005, p. 41.

Essa “teologia” de Benjamin, escreve o pensador marxista Michel Löwy, não tem nenhum objetivo em si mesma, não está centrada em nenhum egoísmo existencial, mas apenas “está a serviço da luta dos oprimidos”<sup>319</sup>; ela é nem mais nem menos que “o espírito messiânico, sem o qual o materialismo histórico não pode ‘ganhar a partida’”<sup>320</sup>. “Ganhar a partida” quer dizer precisamente, por um lado, “**interpretar corretamente a história, lutar contra a visão da história dos opressores**” e, por outro lado, “vencer o próprio inimigo histórico”<sup>321</sup>, que, por sua vez, é tanto, poder-se-ia dizer, “o mau eterno do momento” como é *a história como o inimigo*. Por essa historicismo, o progresso mecânico, a mudança empírica, a história como a ciência dos fatos, sempre é favorável à narrativa de quem vence; mas a história como a ciência *do que se quer dizer dos fatos* é outra história.

Nenhuma teoria da vontade de criar um novo mundo fundamentado na proteção e promoção do indivíduo como tal – um mundo do Direito – vai chegar muito longe simplesmente descrevendo a história do poder político, que sempre está a afirmar outro tipo de sujeito: coletivo, existencial, competitivo, predatório, assassino, monstruoso, *idólatra*. Ela deve ser a ciência da permanente perturbação de todas as “vitórias” (o que inclui todas as ordens culturais): a teoria crítica.

Mas, nesse ponto, seja a “teoria crítica” ou o “pensamento messiânico”, corresponde-se perfeitamente com o simples sentimento existencial e moral geral do liberalismo, como já foi descrito: “as demandas sociais e políticas *iliberais*, que não se adequam à condição das formas de *partícula*, mas, sim, de *parte*, [...] sempre aparecem ao “indivíduo” como arbitrarias” que nega em princípio a autonomia do indivíduo e atualiza a compreensão de um grande mau moral, que apenas comunica injustiça e indignação. Por isso mesmo, quando a teoria liberal dos direitos anuncia “diálogo intercultural”, o “reconhecimento de nossa humanidade comum nas muitas culturas”, ou algo do tipo, *ela vai fazer teoria crítica* – perturbação messiânica, anão escondido ou não, a intenção messiânica explícita ou não, consciente ou não. Ela *vai* fazer – ela *tem* de fazer, ou ela vai fracassar, por que ela deve demandar, em efeito, o fim da história da política como uma herança de povos ou culturas organizadas para si mesmas, que deve ser sempre a história do domínio político de *grupos* (os muitos, falsos, deuses), em benefício do

---

<sup>319</sup> LÖWY, Michel. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. 2005, p. 45.

<sup>320</sup> Ibid., p. 42.

<sup>321</sup> Ibid., p. 41-42, grifo nosso.

domínio universal da *Lei* (o Verdadeiro Deus, que sempre foi o Deus do livro da *Lei*) que é a mesma para todos.

“Segundo Reale”, escreve Soares,

o fundamento último [...] **deve ser procurado** na dignidade intrínseca da própria vida humana [...]. A partir desse valor-fonte, torna-se possível alcançar o **fundamento peculiar do Direito**, remetendo ao **valor-fim próprio do Direito** que é a **Justiça**, entendida não como virtude, mas [...] **como uma ordem** [...].<sup>322</sup>

Agora, já se pode entender melhor como “deve ser procurado” um sentido específico na história do espaço político-ainda-cultural sobre o qual esse Direito busca se estabelecer. Quanto ao sentido *dessa* “Justiça”, que, “não como virtude”, não busca nenhuma ordem de princípios que mantém coesa um todo coletivo de sentido particular feito de pessoas entendidas como partes e não como partículas (“Que deuses nos mantém como nós somos, como sempre fomos e gostamos ser?”), ela fala de uma “ordem” *do Direito, da Lei*, que somente diz respeito à coincidência de sentimentos dos sentidos liberal e messiânico: arbitrariedade, injustiça e indignação – uma referência puramente moral (e tendencialmente normativa) e desnecessitada de conteúdos característicos. A “justiça” que não é “virtude”, não pode falar de princípios que querem simplesmente manter algo que já é conhecido: *um bem cultural que detém a ideia de dignidade*, o que é a declaração monstruosa última, seja pela leitura liberal (como, por exemplo, Popper) ou pela messiânica, melhor expressa por Benjamin. Leiam-se suas palavras:

*[...] como quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? [...] Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma providência que ele não pode considerar sem horror. [...] Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. [...] o materialista histórico [...] considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo.*<sup>323</sup>

<sup>322</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., 2010, p. 130, grifos nossos.

<sup>323</sup> BENJAMIN, Walter. Op. cit., p. 70, grifos nossos.

A dignidade, pelo contrário, só pode aparecer na história sendo “retirada” desta, removida da zona de perigo dos “bens culturais”; já a situação de indignidade, parte da ideia de que a dignidade é culturalmente definida. O sentido abstrato de justiça sempre aparece da situação concreta de indignação e só é satisfeito com a sua resolução.

**O que importa não é a definição da justiça – dependente sempre da cosmovisão dominante em cada época histórica –, mas sim o seu processo experiencial através do tempo, visando a realizar cada vez mais o valor da dignidade da pessoa humana [...]. [...] a justiça deve ser entendida como um valor franciscano, na condição de **valor-meio**, [...] em razão da dignidade da pessoa humana, [...] o valor-fim da ordem jurídica.**<sup>324</sup>

A justiça que não é “valor-fim”, mas apenas “valor-meio”, não tem nenhum objetivo a realizar antes da situação de indignação, mas o “valor-fim da ordem jurídica”, a dignidade da pessoa humana, cujo conteúdo ou é irrelevante ou inexistente fora da possibilidade concreta dessas situações, reside precisamente na sua resolução, para a qual a “justiça” não passa de um processamento no Direito, que simplesmente dá o sustento, como elemento de ordem (que só aí aparece), à desordem intrínseca da moralidade pura (mas que talvez, – segue o argumento essencial –, seja melhor que a desordem da história e dos bens culturais).

Ocorre que, como a condição ontológica do ser humano é de um ser mutável, dinâmico e submetido aos influxos históricos-sociais, o conceito de dignidade da pessoa humana não será propriamente lógico-jurídico, porquanto não se pode defini-la em termos universais e absolutos. **A delimitação do significado ético-jurídico de que o ser humano é um fim em si mesmo deve ser buscada em cada contexto histórico-cultural, no plano real de afirmação dos valores que integram a experiência concreta e permanentemente inconclusa dos direitos humanos fundamentais.**<sup>325</sup>

O sentido da dignidade humana é sempre inconcluso. A partir disto, é *pagão*, pode se dizer, que os homens, em grupos, tomem essa inconclusão para si mesmos, como liberdade *positiva*, e criem seus próprios sentidos de dignidade (e a si mesmos, como culturas) a partir de suas próprias conclusões. E como, via de regra, os homens já nascem na continuidade da cultura, a principal orientação dessa inconclusão de sentidos *aberta* à criação cultural é, naturalmente, a continuação e o acréscimo de um bem tradicionalmente transmitido. A

<sup>324</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., 2010, p. 131, grifos nossos.

<sup>325</sup> Ibid., p. 142, grifos nossos.

dignidade, desse modo, “pertence” em um duplo sentido, de um direito de propriedade e de pertencimento contextual cultural e tradicional, que não pode ser separado em si sem desconfigurar o todo. Por conseguinte, a dignidade entra na vida do microcosmo do homem “individual”, primeiro e desejosamente sempre, como comunicação de responsabilidade por um todo macrocósmico: o bem cultural, o qual, finalmente, possui ele mesmo o retorno da disposição de criar, agora, o homem – *para ambos*, “de onde ele veio”.

Porém, quando a Criação é apenas uma, todas as outras são erros; os bens culturais que “abriram” a inconclusão da dignidade para dela dispor e tomar forma são abominações e falsos ídolos. Ao sentido da dignidade da pessoa humana, como um sentido que “pertence” ao direito liberal, voltado ao microcosmo da liberdade negativa do indivíduo contra os grupos (os agentes da cultura), também corresponde o macrocosmo de uma indignação moral de pretensão messiânica contra os mesmos, cuja forma funcional é o domínio da abstração normativa universal. Esse sentido não “pertence”, no duplo sentido, a nenhum poder ou disposição humana, o que seria necessariamente um grupo, mas “pertence”, por um lado, ao microcosmo do indivíduo, que, contudo, como tal, não tem poder (político-existencial) nenhum e nem pode dispor de “sua” própria dignidade como criação ou continuação de algo (o que também implicaria necessariamente em um grupo). Também, o seu “pertencimento contextual” é precisamente “pertencer a nada”: nenhum grupo e lugar nenhum. Esse “nada” é, contudo, um espaço social, ideológico e político de “pertencimento” bastante real, que igualmente comunica aos homens uma responsabilidade pessoal e comum perante o “outro lado” ao qual pertence o mesmo tipo de disposição quanto a inconclusão do sentido de dignidade: a dimensão macrocósmica da ordem liberal dos direitos, do Império da Lei, do Estado Constitucional de Direito que pode ser o mesmo em todo lugar.

O macrocosmo do domínio universal do Direito como máxima abstrata, que expulsa e termina a história do domínio dos muitos grupos de homens, é uma forma funcional do propósito messiânico. A Lei como “*Reino de homem nenhum*”, sob o qual todos os homens são o mesmo sujeito de direitos e, assim, *súditos* de um mesmo Direito, é o “lugar de pertencimento” para o aparecimento daquilo que é o legítimo proprietário da inconclusão da dignidade: o espírito de indignação moral, – o Deus. A esse Espírito *apenas* pertence o poder de dispor da inconclusão do sentido da dignidade dos homens, a qual está sempre *fechada* à sua posse como bem cultural. O roubo, pelos homens, dessa prerrogativa divina: o conhecimento de saber – e *dizer* – o que é o bem, qual o seu conteúdo positivo, fazendo deste uma posse humana e sua tradição, *é pago com a história*.

Deste preço, o propósito messiânico é justamente a redenção: por um lado, o fim da história e a restituição do paraíso perdido, onde os grupos de homens não existem, falam e agem a partir das distinções que um dia reservaram para si mesmos, o que o filósofo Gershom Scholem, lendo Benjamin (seu amigo pessoal), entendeu como, segundo Löwy, “a restituição messiânica do estado originário de harmonia divina quebrado”<sup>326</sup> e, por outro lado, parafraseando o que Löwy considera ser mais próximo da intenção escrita de Benjamin, “o novo Paraíso” – não aquela volta pura e simples à pré-história perdida, mas a “síntese dialética” de “todo o passado da humanidade”. É fácil de ver como o que então se segue no texto: “A verdadeira história universal, baseada na lembrança universal de todas as vítimas sem exceção – o equivalente profano da ressurreição dos mortos”<sup>327</sup>, com menos poesia, ou seja, *com uma teologia escondida*, é reproduzido de alguma forma como justificativa moral em todos os textos de apologia à ordem universal dos direitos do homem – porque, de fato, é o que se passa.

Já é possível conhecer, então, quando um Peter Häberle, entre muitos outros, escreve: “a dignidade é ‘inata’ à existência humana. Ela constitui [a] ‘natureza’ do ser humano; ela constitui, porém, também ‘cultura’, **atividade** de muitas gerações e **dos Homens em sua totalidade (da “humanidade”): a ‘segunda Criação’**”<sup>328</sup>, a teologia específica desse sentido de dignidade. Fica claro também como não somente a crítica messiânica legitima o discurso paternalista – ou o dispensa de todo –, mas como o próprio discurso paternalista “puro”, em última instância, escoa para o microcosmo e o macrocosmo do sentido de dignidade reclamado pelo messianismo: respectivamente, os “oprimidos” (os não reconhecidos que elicitam uma indignação, e que existem implicitamente no conceito moral liberal de “indivíduo”) e a organização de toda a humanidade para esse reconhecimento, sob um único significado jurídico superlativo. Esse discurso que interpreta (e reinterpreta) todo o sentido de ser humano, toda a história e toda a cultura, traz, subversivamente, aos pés daquele Espírito fundamental, o seu próprio “cortejo triunfante” dos bens culturais.

À medida que toda a referência a esses bens “do passado” se perde entre, em uma mão, seus elementos que “preparavam” o paradigma de hoje e, em outra mão, a imagem *útil* do próprio mau, toda a possibilidade de apreensão de um mundo humano de valor e dignidade além dessa doutrina de indignação moral universal e de direitos individuais logo desaparece.

---

<sup>326</sup> LÖWY, Michel. Op. cit. 2005, p. 94.

<sup>327</sup> Ibid., p. 95.

<sup>328</sup> HÄBERLE, Peter. Op. cit., p. 101, grifos nossos.

Nesse sentido, Ricardo Maurício Freire Soares escreve como “[para Fábio Konder Comparato,] a dignidade da pessoa humana reúne em si **a totalidade dos valores**”, tem em si mesma “o supremo critério axiológico para orientar a vida humana” e que, como “convicção [...] de que o ser humano não pode ser degradado ou coisificado [, ...] constitui a base da convivência humana em sociedade”<sup>329</sup>. Essa “fé profunda, inabalável [...] pura fé religiosa”<sup>330</sup>, como põe Rizzato Nunes, ocupa todo o horizonte positivo da imaginação (mesmo que ele só imagine negações) e se torna, nas palavras de Ingo Wolfgang Sarlet, “meta permanente da humanidade”<sup>331</sup>. Aqui está proscrita, ao menos em teoria, mas, ainda assim, *finalmente*, toda a história do poder político de grupos culturais. Esse é o sentido messiânico do projeto de direitos humanos.

### 3.2 – As raízes liberais da indignação messiânica moderna

Para a teoria liberal dos direitos, o ser humano não pode ser conhecido na diferença das culturas e tradições, nem na sua disposição para o comunitário, para o cultural ou para o ético. Ela não pode contemplar o fato de que *a mesma humanidade é diferente em si mesma*, diferente na vida dos corpos sociais e culturais distintos, cada um possuindo sua própria compreensão de valor e dignidade; ao invés, postula uma extração de sua própria natureza como ideologia liberal e inaugura uma natureza humana universal completamente independente de época e lugar. Essa postulação, segundo Alain de Benoist, tem como características básicas uma tripla separação:

[...] entre o homem e os outros seres vivos (o homem é o único possuidor de direitos naturais), entre o homem e a sociedade (o ser humano é fundamentalmente o indivíduo, e o fato social não é pertinente para conhecer a sua natureza), e entre o homem e o todo cósmico (a natureza humana não deve nada à ordem geral das coisas).<sup>332</sup>

O problema com essa tripla separação (um entre muitos), reflete o autor, é que ela não existe na vasta maioria das culturas não Ocidentais, mesmo naquelas que afirmam reconhecer

<sup>329</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. Op. cit., 2010, p. 143, grifo nosso.

<sup>330</sup> NUNES, Rizzato. O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana. 2018, p. 31.

<sup>331</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade (da Pessoa) Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988. 2019, p. 28-29.

<sup>332</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 90-91, tradução nossa.

algum gênero de natureza humana. Além disso, embora haja conflitos em todas as culturas, na maioria delas a visão de mundo predominante *não é uma visão conflituosa* (o indivíduo contra o grupo), mas uma visão “cósmica”, “organizada de acordo com a ordem e a harmonia natural das coisas”<sup>333</sup>. Sendo assim, para um grande número de culturas (a maioria, fora da ordem liberal), a imposição dos direitos humanos deve representar uma aculturação cuja realização arrisca a erradicação de suas identidades coletivas, identidades estas que também cumprem um papel na formação das identidades individuais<sup>334</sup> (seres humanos tão reais quanto, ou ainda mais do que, o indivíduo pré-social). “The first theoreticians of human rights were not wrong to refer to human nature.”, escreve Benoist, “But it is the notion that they formed of it that was inconsistent. [...] man is a social being [...] the existence of men did not precede their coexistence [...]”<sup>335</sup>.

A ideologia dos direitos humanos, ao tentar impor uma norma moral particular sobre todos os povos, permite ao Ocidente a mais uma vez instalar-se como o modelo e a denunciar como “bárbaros” aqueles que se recusem a segui-lo. “Ela é acima de tudo um instrumento de dominação”<sup>336</sup>. Hoje, um governo considerado autoritário é reprovado muito menos por faltar com os princípios democráticos do que por não respeitar os direitos humanos. A democracia foi redefinida como “o regime que respeita os direitos humanos”, o que é o mesmo que dizer que ela foi reduzida à democracia liberal e que qualquer desvio aí é *intelectualmente irreconhecível*. Todavia, isto é muito expediente politicamente aos interessados nesse instrumento de dominação, já que os permite rejeitar como contraditória toda decisão democrática que vá contra a ideologia de direitos humanos<sup>337</sup>.

Todavia, o expurgo programático de todo sentido de dignidade que possa ser traçado de volta a uma posse da prerrogativa de seu reconhecimento por uma comunidade ou cultura, e não pelo indivíduo associalmente concebido, bota em cheque o próprio significado do reconhecimento. Levados às últimas consequências, que satisfação poderiam os homens extrair de ter em comum nada em comum? Que conteúdo de valor ou princípio, sob as vistas do qual eles poderiam, talvez, ser projetados como iguais, ser ainda reconhecido, que faria essa

---

<sup>333</sup> Ibid., p. 93, tradução nossa.

<sup>334</sup> Ibid., p. 96.

<sup>335</sup> Ibid., p. 146. “Os primeiros teóricos de direitos humanos não estavam errados em se referir à natureza humana. Mas é a noção que eles formaram dela que era inconsistente. [...] o homem é um ser social [...] a existência dos homens não precedeu a sua coexistência” (tradução nossa).

<sup>336</sup> Ibid., p. 26, tradução nossa.

<sup>337</sup> Ibid., p. 42.

igualdade um bem desejável de qualquer maneira? Essa parece ser a natureza do problema sobre o qual Francis Fukuyama se vê, então, impelido a refletir; como ele escreve:

[...] a maior ameaça à democracia seria **a nossa própria confusão** sobre o que está realmente em jogo. Pois enquanto as sociedades modernas têm evoluído em direção à democracia, o pensamento moderno tem chegado a um impasse, incapaz de chegar a um consenso sobre o que constitui o homem em sua dignidade específica, **e conseqüentemente incapaz de definir os direitos do homem**.<sup>338</sup>

Derivando o seu entendimento de Hegel, Fukuyama coloca o sentido dos direitos no reconhecimento da dignidade pessoal, que seria o desejo e motivador humano principal<sup>339</sup>. A democracia, por sua vez, apenas derivaria deste interesse, como forma política e social pela qual direitos iguais devem garantir um reconhecimento de igual dignidade, sem distinção, para todos os cidadãos. Esse sentido de cidadania democrática, como já discutido no capítulo anterior, está completamente fora daquele da dignidade de participação na vida da comunidade e da distinção do valor desta e de seus costumes sobre o indivíduo privado e suas idiossincrasias, assim como em nada distingue o valor de quem participa e se destaca no avanço dos interesses comunitários sobre quem não se faz valer por seus iguais direitos de participar.

A cidadania, segundo Fukuyama, assim como para o liberalismo de que ele é adepto, deve significar, ao contrário, a qualidade de ser um sujeito possuidor de direitos iguais que expressam o reconhecimento de sua dignidade igual e universal como indivíduo pré-social. Nessa imaginação, não é exatamente o homem como cidadão que ocupa o núcleo da sociedade (o que implicaria num sentido de dignidade de primazia de deveres para com a comunidade antes dos direitos contra esta), mas como membro da sociedade civil, “enraizado” em sua própria esfera privada. Essa é a imaginação operante na teoria dos direitos humanos, como aponta Alain de Benoist; a projeção antropológica irreduzível de seu caráter liberal, que é também a razão pela qual essa teoria dá prioridade aos direitos privados dos indivíduos<sup>340</sup>.

Mas, partindo do primado da dignidade do indivíduo como tal, não há limites para a demanda por mais direitos que forem postos nestes termos (igual dignidade como indivíduo pré-social), em nada importando as repercussões sociais ou políticas. Nas palavras de Fukuyama, “Once the principle of equal recognition of each person's human dignity – the

<sup>338</sup> FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. 1992, p. 337, tradução nossa, grifos nossos.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. xviii.

<sup>340</sup> BENOIST, Alain de. *Op. cit.*, p. 129.

satisfaction of their *isothymia* – is established, there is no guarantee that people will continue to accept the existence of natural or necessary residual forms of inequality.”<sup>341</sup> São precisamente as tensões criadas sobre os laços sociais e políticos que partem desta abertura de indefinição para demandas de reconhecimento possivelmente antissociais, ou que permitam o desenvolvimento de situações de fato de incompatibilidade dos sentidos de dignidade entre os diferentes seguimentos do corpo político e, assim, a inviabilização de seu reconhecimento mútuo, que configuram a dimensão *estrutural* (“a nossa própria confusão”) da “ameaça à democracia” de que fala Fukuyama. Uma democracia construída ao redor de algo maior do que a dignidade do indivíduo não teria esse problema, pois este se solucionaria no sentido mesmo de sua cidadania. Todavia, como coloca Benoist, qualquer ideologia de reconhecimento de direitos liberais – como os são os direitos humanos – só pode reconhecer indivíduos abstratos, ainda que fale a língua da democracia, que só pode reconhecer cidadãos<sup>342</sup>.

A “maior ameaça” para o liberalismo, então, residiria na ameaça mesma que ele representa para o mundo não liberal: a sua ideia-chave da oposição em princípio entre o indivíduo e a comunidade. Ela consiste na possibilidade de que os indivíduos não consigam dissolver absolutamente a sua sociabilidade na sociedade civil e que, no exercício dessa dissolução fracassada, ela se torne insustentável, a sociedade civil perca a sua autoridade moral, e a linguagem da coesão comunitária seja politicamente restituída. Melhor seria, diante tal possibilidade, que o indivíduo siga sempre ameaçado em princípio pela vida humana. É melhor que mantenha o princípio de oposição pelo qual apenas afirmando as suas prerrogativas como indivíduo contra aquelas da coletividade na qual ele está inserido (direitos) ele pode estar realmente *protegido*. Uma estranha solução: estar sempre ameaçado pela vida social. Ele deve seguir acreditando que nem a família, nem a comunidade, nem as relações sociais, nem a cultura, nem a religião, nem a tradição, nem a cidade, nem o povo, nem a civilização são melhores do que o seu estado de ameaça permanente. É uma aposta; mas, quando ela paga, é também “a origem da necessidade de garantir às ações individuais uma esfera inviolável e ‘sagrada’”<sup>343</sup>. Sendo assim, o mesmo elemento antagônico que põe o sistema em risco é a primeira coisa a garantir as suas regras mais básicas – e a última a sustentá-lo quando todo o mais parece inclinado ao fracasso, incluindo o desejo de reconhecimento igual.

---

<sup>341</sup> FUKUYAMA, Op. cit., p. 294. “Uma vez que o princípio do reconhecimento igual da dignidade de cada pessoa humana – a satisfação de sua *isothymia* – é estabelecido, não há garantia de que as pessoas vão continuar a aceitar a existência de formas residuais de desigualdade naturais ou necessárias” (tradução nossa).

<sup>342</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 139.

<sup>343</sup> Ibid., p. 129-130.

Para Fukuyama, a *isothymia* (o desejo de reconhecimento igual) é a base das relações sociais na democracia liberal, mas pode a *isothymia* garantir a identificação da esfera privada com a própria humanidade? Ou, somente através do coração ideológico da ameaça constante e do medo permanente como os fundamentos da vida social, tão caro à ideologia burguesa liberal, a esfera privada se torna identificada com a humanidade? Essas questões são secundárias; mas elas são aspectos importantes de um mesmo fato: a necessidade ideológica de confirmação do valor supremo do indivíduo. Assim sendo, não é tão importante qual é o conteúdo da igualdade, mas, sim, que todos os iguais sejam indivíduos.

Carl Schmitt, ao escrever o seu tratado sobre teoria constitucional, já havia estabelecido que, quando o Estado de Direito burguês fala em “humanidade”, ele já está falando sobre “igualdade humana” e, falando desta, sobre a igualdade do direito de autonomia perante a comunidade. Qualquer constitucionalismo burguês consistente não pode preterir essa equivalência; ela é necessária ao individualismo liberal que o alicerça, assim como ao princípio de direitos básicos que ele deve avançar<sup>344</sup>. Esses direitos básicos são essencialmente os direitos que a pessoa individual livre tem contra o Estado<sup>345</sup>. Para a perspectiva do sistema de direitos, “o individual como tal é o portador de um valor absoluto”<sup>346</sup>, enquanto o Estado é apenas um meio para a observação deste valor e satisfação de sua dignidade. Anterior a Schmitt, e contemporâneo de estágios históricos de formação e definição da democracia liberal e do Estado de Direito burguês, já havia disto também se apercebido Karl Marx ao discorrer sobre como “None of the so-called rights of man [...] go beyond egoistic man [...] an individual withdrawn into himself [...] separated from the community. [...] it is not man as *citoyen*, but man as private individual (bourgeois) who is considered to be the *essential* and *true* man.”<sup>347</sup>

O tipo de reconhecimento necessário a este tipo de ser humano não pode ser uma qualidade que este receba da comunidade, ou ainda uma qualidade distinta sua, mas cujo valor ainda precisaria ser comunitário para que a sua dignidade se averiguasse, especialmente para o aferimento de uma dignidade igual através de direitos iguais; menos ainda poderia ser a dignidade que ele dá a si mesmo ao tomar para si uma dimensão de destino e até de sacrifício cujo sentido retira de alguma dinâmica do mundo em que está inserido – essas apenas podem

---

<sup>344</sup> SCHMITT, Carl. *Constitutional theory*. 2008, p. 258.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>347</sup> MARX, Karl. *On the jewish question*. 1843, p. 13. “Nenhum dos assim chamados direitos do homem [...] vão além do homem egoísta [...] um indivíduo retraído em si mesmo [...] separado da comunidade. [...] ele não é o homem como *citoyen*, mas como homem privado (burguês) que é considerado ser o homem *essencial* e *verdadeiro*” (tradução nossa).

ocorrer como variações de algo outro, mais próximo em princípio da essência do tipo, o que só pode ser a *autonomia em face da sociedade*. Os muitos direitos que sugestionam um reconhecimento de dignidade igual têm, assim, uma raiz comum no direito de igual autonomia perante a comunidade; autonomia que deve constituir, então, um aspecto inescapável da ideia de dignidade que o liberalismo e a ideologia de direitos promovem. Fukuyama vê nessa dimensão do liberalismo justamente a ideia Hegeliana do esforço de racionalização do reconhecimento como reconhecimento numa base *universal* a partir da qual a dignidade de cada pessoa “como um humano livre e autônomo” é reconhecida *por todos*<sup>348</sup>.

Assim como esse autor expressa como a racionalização do reconhecimento só pode se ocasionar por uma base universal e igual, a busca dessa base parece ser o princípio mesmo da “ética liberal”, como a explica Benoist, “caracterizada coletivamente pela busca de um princípio formal, axiologicamente neutro, que possa constituir um critério universalizável”<sup>349</sup>. Essa busca da base é um princípio que pode ser percebido desde a raiz intelectual do liberalismo hobbesiano, no qual o direito de assegurar a vida pura e simples – o direito natural fundamental – “tem o caráter pleno de um direito humano inalienável”, ensina Leo Strauss, “isto é, o da reivindicação de um indivíduo que toma precedência sobre o Estado e determina os seus propósitos e limites”. A partir da fundação, por Hobbes, da naturalidade do direito de assegurar a vida pura e simples – o primeiro, mais básico e imediato (e, assim, igual e universalizável) dos critérios de dignidade – foi posto “o caminho para todo o sistema de direitos humanos no sentido do liberalismo”<sup>350</sup>.

Já a posição kantiana, seguindo nos passos da cristã, segundo Fukuyama, tentou botar o critério base de universalização da dignidade humana na suposta faculdade de todos os seres humanos de poder decidir viver ou não sob a norma moral. Todavia, essa concepção de dignidade universal depende da habilidade e disposição do ser humano em compreender certos atos como contrários à lei moral e aquém do seu senso de dignidade. A capacidade de estimar a si próprio e, assim, desfrutar da própria dignidade, estaria desse modo limitada pela capacidade de autorreprovação e vergonha de si mesmo em não viver à altura de certo padrão<sup>351</sup>. Esse sentido kantiano de dignidade, explica Häberle, existe naquelas pessoas “aparelhada[s] com identidade moral e autorresponsabilidade, dotada[s] de razão prática e capacidade de

<sup>348</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., 200, tradução nossa.

<sup>349</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 66, tradução nossa.

<sup>350</sup> STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt, The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007, p. 107, tradução nossa.

<sup>351</sup> FUKUYAMA, Francis. Op. cit., p. 302-303.

autodeterminação racional”<sup>352</sup>, o que permanece aquém de certa universalidade e, assim, da *verdadeira* universalidade, se ela existir.

Para a posição marxiana o princípio universalizável, que deteria a possibilidade de “emancipação”, é uma *classe*, “[...] da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os outros estamentos, de uma esfera que possua um **caráter universal mediante sofrimentos universais**”; tal classe é o proletariado, ela mesma a “**dissolução da sociedade**”<sup>353</sup>. Mas, como citado Habermas em capítulo passado, “é preciso individualizar para universalizar”; “classe” ainda é uma identidade coletiva com demandas comunitárias de primazia das prerrogativas sobre a autonomia individual. Esqueça-se, então, a “classe” por um momento e preste-se atenção em *o que ela é* e que a faz ter o seu caráter revolucionário: *o sofrimento que dissolve a sociedade*; o sofrimento *universal* que destrói as relações da sociedade... e leva à “emancipação”, à mais igual e mais universalmente reconhecida *autonomia*...<sup>354</sup>

Avançando um século, esse sujeito universal do sofrimento que dissolve as relações sociais é o sujeito de direitos do sistema liberal de direitos humanos. Sua natureza passa a ser melhor explorada e definida justamente pelos teóricos liberais do pós-II Guerra, que escrevem acompanhando o espírito contemporâneo da Declaração Universal de Direitos Humanos. Alguém como Popper, como discutido no capítulo anterior, talvez seja quem melhor promoveu intelectualmente esse tipo de sujeito como o modelo para a imaginação da dominação ideológica liberal. Quando Popper diz: “A vida dos esquecidos, do homem individual desconhecido; suas tristezas e alegrias, seus sofrimentos e morte, este é o conteúdo real da experiência humana através das idades.”<sup>355</sup>, ele expressa o mesmo conteúdo ideológico e político presente no sentido da Declaração, mas por outros modos. Norberto Bobbio também passa a escrever ostensivamente sobre como “[...] está crescendo um novo direito, que podemos

<sup>352</sup> HÄBERLE, Peter. Op. cit., p. 71.

<sup>353</sup> MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. 2013, p. 126, grifos nossos.

<sup>354</sup> A leitura da introdução de Marx à sua Crítica da Filosofia do Direito de Hegel claramente já revela todos esses elementos do liberalismo messiânico do pós-II Guerra: a primazia da indignação moral sobre o argumento de convencimento racional para a legitimidade do projeto político; o caráter supremo do indivíduo abstrato como representante da universalidade humana posta como a verdadeira natureza do homem; o alívio da pressão da sociedade sobre o indivíduo e a satisfação do ressentimento deste para com aquela através da negação de suas relações e afetos tradicionais como necessidade moral e política de primeira ordem. Leia-se: “[...] a crítica [...] Seu objeto é seu inimigo, que ela não quer refutar, mas *destruir*. [...] Seu *páthos* essencial é a *indignação*, seu trabalho essencial, a *denúncia*. Trata-se de retratar a pressão sufocante que todas as esferas sociais exercem umas sobre as outras [...]” Ibid., p. 153. Igualmente, “A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem* [ou seja, o homem, como abstração moral, é o ser supremo para todos], portanto, com o *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível.” Ibid., p. 157.

<sup>355</sup> POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos: a preamar da profecia. 1974b, v. 2, p. 280.

chamar, com as palavras de Kant, de ‘cosmopolita’, [...] direito de todo homem a ser tratado como amigo, e não como inimigo, qualquer que fosse o lugar onde estivesse [...]”<sup>356</sup> e como isto implica uma transformação em todas as sociedades, de um modelo orgânico de autocompreensão, para um individualista. Com Habermas, a pretensão de transformação política e social a nível mundial implícita no sistema liberal de direitos humanos fica ainda mais clara: “Os direitos humanos dependem de sua incorporação institucional em uma sociedade mundial constituída politicamente.”<sup>357</sup>

Habermas faz explícita a ideia de que há um “vínculo do conceito sistemático de direitos humanos com o conceito genealógico de dignidade humana”, como um mecanismo, a partir do qual “as experiências da dignidade humana violada promovem uma dinâmica conflituosa de indignação que dá um impulso renovado à esperança de uma institucionalização global dos direitos humanos”<sup>358</sup>. Ao sujeito-indivíduo do sofrimento universal acrescenta-se então um elemento de “indignação” que desloca a legitimidade de seu sistema, do discurso racional de sua naturalidade, para o discurso de um impulso emocional que se fez irresistível. “O apelo aos direitos humanos”, escreve o autor, “alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana”<sup>359</sup>. Desta dignidade, “O homem passa a ser definido exclusivamente por sua habilidade de sentir prazer e dor”, como já citado Benoist<sup>360</sup>.

O primeiro sentido da sociabilização liberal é a dor. Antes da *isothymia*, que é necessária à postulação dos direitos humanos (iguais), há a “indignação” (de não ser igual), a qual, sem lhe retirar nenhuma concretude histórica, apenas atualiza o medo hobbesiano da sociedade. Mas ainda antes de tudo isso, deve haver *dor*. *É a dor que busca o reconhecimento*. Porém, nada pré-individual pode ser considerado para resolver em princípio a dor de existir em sociedade. Pois essa é precisamente a dor daquela oposição fundamental entre o indivíduo e sua comunidade, perante a qual ele se encontra então em aporia, pois ele deve ser conceitualizado fora dela, mas ainda deve ser reconhecido nela; ele deve ter as qualidades que comandam a sua estima concebidas fora dela, mas o seu valor humano depende completamente da estima que deve encontrar nela. Talvez isso signifique que o ser humano não pode apreender sua própria dignidade sem tomar dimensão de algo que o supera ao qual ele precisa aderir, isto é, sem tomar a sua qualidade de parte de um todo maior.

---

<sup>356</sup> BOBBIO, Norberto. Op. cit., p. 96.

<sup>357</sup> HABERMAS, Jürgen. Sobre a constituição da Europa: um ensaio. 2012, p. 5.

<sup>358</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>359</sup> Ibid., p. 11.

<sup>360</sup> BENOIST, Alain de. The problem of democracy. 2011b, p. 43, tradução nossa.

Mas a busca de uma base universal igual pressupõe a universalidade do indivíduo, o que significa que sua dor constituinte não deve ser resolvida, mas tomada como a sua verdadeira dimensão humana. Nas palavras do filósofo francês, “The individual person is here reduced to narcissistic subjectivity on the basis of a principle of equality.”<sup>361</sup> Isso implica que a comunidade de reconhecimento simplesmente não pode ter a *suas próprias concepções* de dignidade reconhecidas como o princípio de resolução da estima de seus membros, – o que é o mesmo que dizer que não se reconhece nela nenhuma dignidade. Ora, não se reconhece nem que ela tenha *membros*, pois seres humanos já não podem ser concebidos como parte de algo, – o que, por sua vez, é o mesmo que dizer que *ela não existe*.

Assim definido o ser humano e o valor de suas experiências, já não se pode evitar o atropelo de todas a alteridade da ideia de dignidade, especialmente aquelas que entendem o valor do indivíduo a partir daquilo para o qual ele pertence. A busca da base de reconhecimento igual se enreda em um projeto de *tábula rasa*. Logo, concepções de dignidade étnico-culturais devem se tornam expressões de um rival político, se não necessariamente portadoras do mal moral e, assim, um *inimigo*, no sentido schmittiano. Na verdade, partindo do discurso dos direitos humanos, toda a existência política fora da observação religiosa de sua linguagem de dignidade *já é uma dissidência política*, assim como um problema moral e técnico a ser resolvido com o tempo, mas nunca uma entidade com um valor em si, *um povo*, reconhecido em sua própria *suficiência*. A ideologia dos direitos humanos é uma ideologia *messiânica* secularizada, dedicada à uniformização da humanidade sob um único sistema de valores e ao término da história dos povos, contra a qual possui linguagem atualizada para a sua maldição como idolatria e abominação.

Quando Habermas escreve que “Em virtude de sua universalidade abstrata, os direitos humanos precisam ser concretizados em cada caso particular.”<sup>362</sup>, é possível projetar como esse procedimento pode afetar cada cultura ou identidade coletiva histórica particular: a particularidade deve ser desfeita para dar lugar ao valor da abstração universal, ou ao menos relativizada, o que é o mesmo que negar-lhe a sua condição de sujeito coletivo legitimado em si mesmo. Também quando escreve: “A experiência da violação da dignidade humana tem uma função de descoberta [...]. À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas *outras* dimensões do sentido da dignidade humana.”<sup>363</sup>, é possível perceber como, a partir da

---

<sup>361</sup> Ibid., loc. cit. “O indivíduo é aqui reduzido à subjetividade narcísica com base em um princípio de igualdade” (tradução nossa).

<sup>362</sup> HABERMAS, Jürgen. Op. cit., p. 12.

<sup>363</sup> Ibid., p. 14.

experiência do seu sujeito privilegiado, toda a experiência de dignidade preterida por esse sistema está completamente à mercê de qualquer nova manifestação de “indignação” a partir dos sentidos mais privados e socialmente desconexos de desvalorização pessoal. Através da linguagem da dignidade humana, o liberalismo encontrou, como põe o próprio autor, o “portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito”. A tradução desta linguagem no discurso dos direitos humanos permitiu ao liberalismo uma via de universalização secular, ao mesmo tempo, por um lado, da condenação moral da independência moral dos povos e culturas e, através dessa, da sua independência política, ou seja, pôde universalizar a ideia de dissidência política (especialmente no sentido schmittiano de afirmação existencial coletiva particular) *como dissidência moral*, e, por outro lado, o mecanismo prático de sua intervenção e dominação cultural e política, a “utopia concreta”<sup>364</sup>.

Não está incorreto compreender, como explica Alain de Benoist, o homem genérico e abstrato como “o coração da ideologia dos direitos do homem”<sup>365</sup>; mas é preciso entender o que isso significa: o homem sem laços constitutivos com um povo, um lar, uma cultura ou uma herança histórica e cujo sentido de dignidade não está constituído com nenhum destes. Este é a projeção de um indivíduo em si mesmo, cuja dignidade está fundada, ao contrário, em sua autonomia com entidade atômica e pré-social. Trata-se de uma pessoa identificada de modo imediato com o seu sofrimento narcísico privado, não solucionável a princípio por qualquer alicerce cultural ou comunitário. Torna-se, então, *inevitável* que a interpretação pré-social do sofrimento individual se torne *a única linguagem possível* de moralidade para uma sociedade que se pretende composta de indivíduos. É isso o que dá a entender Benoist quando escreve que

The ideological bible of human rights stipulates explicitly that the rights of which it speaks are those of man in himself, that is to say, of a man divested of all his associations. **From this it is deduced that the moral status (rights) can never be the function of membership in a group.** Now, humanity indeed constitutes a group. [...] one affirms that all associations should be held as invalid even while considering one, the membership in humanity, as decisive.<sup>366</sup>

<sup>364</sup> Ibid., p. 12.

<sup>365</sup> BENOIST, Alain de. On being a pagan. 2004, p. 125, tradução nossa.

<sup>366</sup> BENOIST, Alain de. Beyond human rights. 2011a, p. 70-71. “A bíblia ideológica de direitos humanos estipula explicitamente que os direitos dos quais ela fala são aqueles do homem em si mesmo, isto é, do homem despojado de todas as suas associações. Disto é deduzido que o status moral (os direitos) nunca podem ser a função da filiação em um grupo. Agora, a humanidade de fato constitui um grupo. [...] afirma-se que todas as associações deveriam ser consideradas inválidas mesmo quando considerando uma, a adesão à humanidade, como decisiva” (tradução nossa).

O foco no sofrimento privado, de certa forma, já estava presente em Thomas Hobbes, no berço intelectual do liberalismo, sob a forma da reclamação da obrigação do Estado perante o valor absoluto da mera vida. Porém, essa reclamação não implica, necessariamente, numa indignação moral, mas sim num terror que funda esse direito *na natureza humana*. Uma tradição foi então iniciada, a partir de Hobbes, de embasamento dos direitos do homem na natureza humana. Mas “Os nossos contemporâneos já não embasam esses direitos na natureza humana [...]. Em vez disso, procuram conservar a noção de ‘dignidade’”, como escreve Alain de Benoist<sup>367</sup>. O que isto quer dizer? Que uma legitimidade *natural*, pretensiosamente baseada na *razão*, foi substituída, – junto com todos os outros argumentos naturalistas –, por algo mais efetivo: a legitimidade *irresistível*, abertamente baseada nas emoções da indignação e de demanda morais postas como irresistíveis – “imbatível”, para usar uma palavra de Habermas. Uma ideologia de direitos humanos posta desta maneira não apenas torna o conflito com as categorias sociais e políticas da verdadeira diferença – a diferença cultural do sentido de dignidade e valor na vida humana – inevitável, *mas o toma como sua missão permanente*. Com isso em mente, Benoist alude à lição de Carl Schmitt:

"[...] the replacement of politics by morality, far from leading to the extinction of conflicts, instead leads to their aggravation. (...) from the moment conflict falls under a moral interpretation - and a morality that poses good and evil as absolutes - it becomes *inextinguishable*."<sup>368</sup>

Essa inexauribilidade do conflito, antes de toda consideração propriamente política ou geopolítica, tem como ponto de partida uma ideologia de conflito estrutural permanente entre os sentimentos pessoais e a autoridade da cidade dos homens, – *que é o que ficou de natural*. Há, assim, uma clara linha de desenvolvimento entre o terror hobbesiano, que é a base real do Leviatã, e o horror moral que fundamenta a ordem internacional (e pretensamente global) dos atuais Estados Constitucionais de Direito.

### 3.3 – A dignidade como sentido de observação

<sup>367</sup> Ibid., p. 121, tradução nossa.

<sup>368</sup> BENOIST, Alain de. *On being a pagan*. 2004, p. 146. “[...] a substituição da política pela moralidade, longe de levar à extinção dos conflitos, ao invés disso leva à sua agravamento. [...] do momento em que o conflito recai sob uma interpretação moral – e uma moralidade que põe o bem e o mal como absolutos – ele se torna *inextinguível*” (tradução nossa).

Em *Beyond Human Rights*, Alain de Benoist inicia a discussão se perguntando “o que a Europa trouxe ao mundo”, o que a caracteriza em particular. “A melhor resposta é talvez isto:”, diz o autor, “a noção de objetividade”. Todas as demais qualidades desta civilização brotam disso: a ideia do indivíduo e de sua liberdade, o bem comum distinto de interesses particulares, a justiça como equidade em oposição à justiça como vingança, a ética científica, o pensamento filosófico emancipado da crença, a liberdade para pensar o mundo e questionar a verdade, os valores da moderação e da autocrítica, a abertura ao diálogo, até mesmo a sua noção da verdade<sup>369</sup>.

Mas a noção de objetividade não é compatível com o universalismo, não pode ser mantida por este e é por ele corrompida. Ao passo que a objetividade é atingida a partir de coisas particulares, ensina Benoist, o universalismo define o particular segundo noções abstratas postas arbitrariamente. “Ao invés de deduzir a consciência a partir do ser, ele procede na direção oposta.”<sup>370</sup>, isto é, o universalismo não conhece ou trata as coisas com base na pretensão de objetividade para com estas, satisfazendo-se com o conhecimento que elas oferecem e produzem a partir de si mesmas, mas impõe uma abstração abrangente a partir da qual todo o conhecimento da natureza das coisas e os procedimentos para com estas deve prosseguir.

O erro do universalismo representaria o oposto simétrico da “metafísica da subjetividade”, que reduz o bem ao julgamento ou opinião pessoal. “A tradição Europeia”, pelo contrário, “sempre afirmou a necessidade do homem de lutar contra a sua subjetividade imediata”<sup>371</sup>. O subjetivismo leva necessariamente ao relativismo (tudo é válido) e, daí, à mesma conclusão igualitária do universalismo (todos são importantes), ainda que por uma via oposta. O bem não pode ser proferido pelo relativismo exceto pela declaração que a minha visão sobre ele deve prevalecer pela mera razão de ser minha, o que implica forçosamente no abandono das ideias de justiça e de bem comum. “The entire history of modernity, says Heidegger, is a history of the unravelling of the metaphysics of subjectivity.”<sup>372</sup> A ideologia dos direitos humanos é a combinação desses dois erros, diz o autor,

---

<sup>369</sup> BENOIST, Alain de. *Beyond human rights*. 2011a, p. 23, tradução nossa.

<sup>370</sup> *Ibid.*, loc. cit., tradução nossa.

<sup>371</sup> *Ibid.*, loc. cit., tradução nossa.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 23-24. “A história inteira da modernidade, disse Heidegger, é a história do desenvolvimento da metafísica da subjetividade” (tradução nossa).

[...] universalist insofar as it wishes to impose itself everywhere without consideration for relationships, traditions and contexts. [...] subjectivist insofar as it defines rights as the subjective attributes of a single individual.<sup>373</sup>

O direito natural Clássico, de modo oposto, nunca se concentra em um indivíduo isolado, nem tampouco com a categoria vazia do homem genérico; pelo contrário, ele sempre busca o bem holístico e orgânico do homem com a comunidade e a justiça (dar a cada um o que lhe é devido) visando a harmonia do grupo. Nesse sistema, não há lugar para universalismo, relativismo, subjetivismo ou contratualismo e pensar o direito a partir de uma pessoa fora de toda a vida social é impensável. “Direitos” não poderiam nunca ser atributos humanos, mas apenas os alicerces de uma justiça essencialmente distributiva<sup>374</sup>. Apenas com o Cristianismo é introduzida a primeira ruptura com essa tradição. O cristianismo “retira da relativa existência do ser humano”, a relatividade específica à relação entre o indivíduo e o seu grupo social, “a ancoragem ontológica que agora está reservada para a alma”<sup>375</sup>. A partir deste ponto, “A consciência interna substitui o mundo como o lugar da verdade”<sup>376</sup>. Ao homem é conferida uma dignidade não apenas separada de suas qualidades pessoais ou de seu pertencimento a um coletivo em particular, mas superior a estas, radicada em um bem abstrato essencialmente separado do mundo e, assim, absoluta perante tudo o que existe nele<sup>377</sup>.

Para o amor cristão, por exemplo, o “vizinho” não é tão amado por ser ele mesmo, seja por suas qualidades, por amizade, ou pelo sentido que ele tem para a relação de vizinhança, mas mais por sua origem comum como uma alma de Deus; ou seja, ele deve ser amado já “apenas por aquilo que não o diferencia fundamentalmente de outros homens”<sup>378</sup>. A *agapè* cristã é a origem do ideal moderno da prática benevolente universal para a qual todos os seres humanos devem ser tratados com igual respeito em vista à dignidade igual *que lhes constitui* (e que lhes é, assim, de direito o reconhecimento) presente nas ideologias da dignidade humana e dos direitos humanos<sup>379</sup>. “[...] direitos humanos são apenas a lei contaminada pela moralidade”, escreve Benoist, mas uma moralidade que já não tem nada em comum com aquela dos Antigos: “[...] já não [...] o que é bom *de ser*, mas o que é correto *fazer*”. Essa é a mudança essencial.

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 24. “A ideologia dos direitos humanos combina esses dois erros. Ela é universalista na medida em que deseja se impor em todos os lugares sem consideração para relações, tradições e contextos. Ela é subjetivista na medida em que define os direitos como os atributos subjetivos de um único indivíduo.

<sup>374</sup> Ibid., p. 30-31.

<sup>375</sup> Ibid., p. 32, tradução nossa.

<sup>376</sup> Ibid., p. 33, tradução nossa.

<sup>377</sup> Ibid., p. 31.

<sup>378</sup> Ibid., p. 34, tradução nossa.

<sup>379</sup> Ibid., loc. cit.

“Já que o correto precede e comanda o bem, **a moralidade já não está interessada no que tem valor em si mesmo**”<sup>380</sup>.

É o porquê da constante dificuldade dos teóricos da dignidade da pessoa humana (como os juristas) em expressá-la substancialmente. Como discutido no primeiro capítulo, a palavra “dignidade”, histórica e tradicionalmente, sempre expressou um valor positivo e afirmativo de alguma qualidade clara, o que pode ter se tornado inapropriado quando ela passou a ser utilizado para expressar um *páthos* negativo de indignação. Juristas como Christian Kirste e Ulfried Neumann são, nesse sentido muito diretos; eles efetivamente dizem: “Parem de insistir na dignidade como uma qualidade característica *porque nós não temos nada o que fazer com isto*; o que nos interessa é somente um princípio moral de governo das ações das pessoas, *uma norma*; ‘dignidade da pessoa humana’ é apenas um modo de expressá-la”. Inclusive, quando Neumann, citando Spaemann, escreve: “a omissão da prestação de socorro em situações de necessidade ou carência poderia lesar de qualquer forma a dignidade humana quando o menosprezo do indivíduo se manifestasse nela.”<sup>381</sup>, fica claro como a norma da dignidade humana não apenas parece não informar sobre nada interno ao reconhecido, mas, do avesso, tem grande interesse no que se passa dentro do reconhecedor.

E essa pode ser a verdade sobre o que realmente se passa com o que correntemente se passa por “dignidade”: que ela não tem seu princípio no reconhecido, mas no reconhecedor. Isto já está evidente quando se pensa na alma cristã, uma vez que essa passa a ser pensada completamente removida de seu lugar no mundo ou “deplatonizada” para fora da *Grande Cadeia do Ser*, ou seja, reduzida de *parte* para *partícula*. Em outras palavras, remove-se tudo o que é “Eu vejo o desenho Dele; eu vejo minha parte no todo e o que eu devo fazer, o que os outros devem fazer também; eu vejo a dinâmica das muitas qualidades e o caminho de sua harmonia e superação para outras ainda mais altas...” e o que sobra é “Ele que está olhando pra mim; e que me ama, que me mantém, que tem piedade de mim...”. Igualmente, para as “partes”, todo tipo de reconhecedor é possível e necessário, sendo o dever de cada uma delas reconhecer as outras *por suas qualidades*. Mas, para “partículas”, apenas um reconhecedor é tanto possível quanto indispensável – o mesmo sujeito universal, abstrato e igual para todos, o qual todos tem o dever de reproduzir mutuamente.

---

<sup>380</sup> Ibid., 40-41, tradução nossa, grifo nosso.

<sup>381</sup> NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2013, p. 240, nota de rodapé.

Será então o caso de que, para aqueles que insistem na compreensão da dignidade como uma qualidade *sensível*, que estão a reproduzir este sentido secularizado de alma e, com este, *primeiro*, este sentido secularizado de Deus? Pois, do que, nessa época secular, podem estar falando quando dizem: “Eu *sinto* que essa pessoa tem essa qualidade intrínseca...”, “Eu *percebo* que é a mesma que eu tenho dentro de mim, que todos a tem...”, “Eu *acredito* nisso”? Será a relação com algum princípio metafísico ordenador superior? Não, isso foi a primeira coisa a ir embora na modernidade. Será a capacidade para o agir moral? Não, há muito tempo. Será a capacidade moral de demandar um reconhecimento? Não, porque, se o fosse, quem não pode demandar não teria dignidade. Será, então, a capacidade de elicitar compaixão moral? Não, porque a dignidade seria relativa à capacidade e disposição dos outros a esse sentimento e reconhecimento.

É possível que, ao menos psicologicamente, se está reconhecendo menos a secularização da ideia da “alma” como essência subjetiva (qualidade de sujeito), – que, francamente, poderia ser reconhecida de mil e uma maneiras e não implica, necessariamente, absoluto moral nenhum, – do que como aparência (qualidade de objeto do sujeito) de uma essência escondida em que a beleza não está exatamente nos olhos de quem vê, mas “por detrás” dos olhos de quem vê: na internalização da identidade secularizada do Deus Cristão? Não é, afinal, *isto* que eles sentem quando dizem que sentem? E não é *isto* que se reclama na indignação do não reconhecimento?

O princípio da dignidade da pessoa humana poderia muito bem ser entendido como a demanda universal dessa internalização e a norma de que todos procedam de acordo com ela. Afinal, se é excluída toda qualidade distinta da essência da dignidade, restando apenas o reconhecimento *puro*, o qual, por sua vez, deve ser sempre um ato de uma pessoa, que outro sentido poderia haver senão o de uma ação de reconhecimento que está perenemente atual mesmo quando “ninguém” a realiza? E o que poderia ser isso, senão um ato de Deus? A dignidade da pessoa humana, como *um tipo de* alma, então se torna real, – tão real quanto esse ato. Por essa linha de raciocínio, o sentimento de indignação contra o não reconhecimento da dignidade, defrontado com o que percebe ser uma situação de desrespeito, retroage messianicamente (Benjamin), reclamando e posicionando um observador que “deveria” ter estado lá – e que, se há dignidade, *estava* lá. Então, reclamar que não se haja contra a “minha dignidade” é reclamar que não se haja contra meu reconhecedor – minha coisa mais interna, *completamente externa*.

Deus, assim, por força de uma herança cristã, se torna completamente identificado e confundido com o ser humano – a única condição pela qual Ele poderia ter sobrevivido à “secularização” –, uma imagem preparada por dois mil anos de Pai e Filho sendo a mesma Pessoa, *com a mesma dignidade* e, de uma só vez, oculto nas nuvens e visível na cruz. O Deus universal e o ser humano genérico e abstrato unidos por uma qualidade, universal, genérica e abstrata: o sofrimento. Embora a dignidade da pessoa humana não possa ser confundida com a possibilidade de aferição do sofrimento, não apenas é a sua expressão mais comum, mas ela se vale de sua estrutura subjetiva, pois, no sofrimento, os limites ordinários entre sujeito e objeto, assim como entre o interno e o externo, são desafiados: por um lado, a alteridade dos objetos e da externalidade do mundo são colapsados na unidade individual dramática, o que já quebra toda organicidade na partícula e mata os sentidos do mundo; por outro lado, assim como o *páthos* desse colapso é puramente negativo (“eu rejeito esse sofrimento que se tornou tudo”), a identificação desse sujeito consigo mesmo é também negativa (“eu sou essa rejeição de tudo”), o que não implica na restauração dele como um sujeito que reconhece parte e todo, mas na inauguração de um *segundo* sujeito, dissociado do mundo e da dor, a única coisa no mundo não alterada por esta, o último objeto: o sujeito *puro* – Deus, ou a alma, Sua imagem.

O indivíduo se torna, assim, o ser humano *purificado* de todas as ilusões organicistas, como o sofrimento que reconhece a si mesmo; prontamente, ele dá a todos os outros o mesmo reconhecimento último na forma de sua própria imagem. Cada ação de desrespeito à dignidade humana, logo, “crucifica Cristo”, mas também “persegue os judeus”, “escraviza os negros”, “discrimina o diferente”, etc.; porque o reconhecedor é o mesmo e a métrica do reconhecimento é a mesma. A história toda, então, acumula um único sentido: o sentido do tempo messiânico, reconhecendo, – retroagindo – e realizando a todos como o mesmo indivíduo. E esse é, assim, ainda mais outro caminho pelo qual as rotas do individualismo moderno, com sua moralidade liberal, e do messianismo coincidem, perfeitamente expresso nas notas de Franz Kafka:

The Messiah will come as soon as the most unbridled individualism is possible in faith – as soon as nobody destroys this possibility and nobody tolerates that destruction, that is, when the graves open. And this is perhaps the Christian doctrine, both in the actual demonstration of the example for emulation, an individualistic example, and also in the symbolic demonstration of the resurrection of the Mediator in the individual human being.<sup>382</sup>

---

<sup>382</sup> KAFKA, Franz. The Blue Octavo Notebooks, 1917-19, 30 de novembro. “O Messias virá assim que o individualismo mais desenfreado for possível na fé – assim que ninguém destruir essa possibilidade e ninguém

O Deus “secularizado” é, desse modo, muito mais Deus “deplatonizado”, removido de toda hierarquia e organicidade de Ser, isto é, de toda relação entre partes e todos no mundo. Diante da “dignidade da pessoa humana”, todos os “bens culturais”, como prerrogativas legitimadas em si mesmas, jazem por terra como arbitrariedades. Os homens, logo, passam a reconhecer uns aos outros apenas por aquilo que não os diferencia, como escreveu Alain de Benoist, – *mas apenas derivadamente*. Eles, primeiro, veem uns aos outros pelo mesmo reconhecedor, que segura o lugar de essência, permitindo que eles vejam, através do mesmo-que-vê, uns aos outros como os mesmos, suplantando todo o conteúdo de diferença, especialmente, rei entre todos, a autoridade sobre o conhecimento do bem, que bota o homem numa ordem objetiva de mundo (como o bem objetivo de cada objeto particular: de coisas, a pessoas, a povos) e rompe com a categoria do indivíduo (cujo bem é relativo *nele*).

É, então, de um esquema inorgânico, moderno e liberal, que a compreensão da política (e da vida humana) se inicie com o indivíduo (ponto inicial), que sofre, com um outro indivíduo, um encontro de iguais, o qual, sem nenhum sentido social ou cultural prévio a ser reproduzido por nenhum dos dois, mas reconhecendo mutuamente o mesmo valor abstrato, recai em uma situação de moralidade *pura* (segundo ponto, intermediário). Neste passo, a demanda e o questionamento pela ação moral não estão restritos nem orientadas por nenhuma relação prévia; um momento intersubjetivo que não deixa de ser tão somente subjetivo. Apenas desse encontro é possível emanar qualquer tipo de ordem legítima (terceiro ponto, final), em que a relação objetiva aparece apenas como resultado do esforço de garantia das subjetividades. É uma inversão do esquema Clássico, para o qual o ponto inicial é *a ordem de acordo com o bem comum objetivo*; a moral, sempre intermediária (mas cujo sentido muda radicalmente a depender da ordem do que a antecede e sucede), apenas regula e distribui o devido à manutenção de relações que antecedem os indivíduos. O indivíduo mesmo só aparece ao final, o momento subjetivo já extensamente (in)formado pela ordem objetiva; educado, iniciado, *cidadão. Roma, os Romanos, o Romano, pode-se dizer*.

A ideia de que o direito (como objetivação da moral) apenas viabiliza uma dada ordem prévia, isto é, uma ideia primeira do que é bom de ser – esta é Clássica; e a ideia de que a ordem devida só pode aparecer após a moral e o direito tiverem separado da soberania política toda a afirmação prévia do bem objetivo de ser, o que significaria a autoridade cuja dignidade está

---

tolerar a sua destruição, isto é, quando os túmulos abrirem. E esta talvez seja a doutrina cristã, tanto na própria demonstração do exemplo para emulação, um exemplo individualista, quanto na demonstração simbólica da ressurreição do Mediador no ser humano individual” (tradução nossa).

acima do indivíduo como tal – esta é moderna e liberal. Para a primeira, o bem comum vem primeiro, pela afirmação da comunidade, da cultura e de sua tradição como o lugar primário da dignidade; para a segunda, a moral e o direito vêm primeiro, pela afirmação da sociedade como encontro de indivíduos pré-sociais (a sociedade civil) como o lugar primário da dignidade.

A igualdade do reconhecimento de “Deus” (quem, de modo moderno, “secular”, tem sua imagem como demanda moral individualista-universalista, mas que, mais importante, em seu sentido político original, como ensina Alain de Benoist em *On Being a Pagan*, sempre significou *o ódio contra toda autoridade política humana*), realiza a equidistância em princípio de todas as partículas perante a suposta inadequação e arbitrariedade de todos os coletivos orgânicos e de suas compreensões de bem holístico (bom para a parte e para o todo). Implica-se assim, imediatamente, na igual distância entre os particulares para todas as considerações sobre a vida humana. Sob a condição de que essa distância não seja transgredida, torna-se permanente deslocada a pergunta sobre o que é “bom de ser”, isto é, qual hierarquia de partes deve ser posta em ordem para a realização de um bem específico. Responder a essa pergunta seria positivar a tirania inerente de *decidir* contra a ordem simétrica e plana de Deus, roubando-lhe as Suas prerrogativas, tornando-as *políticas*. No sentido reverso,

The Bible does not acknowledge any political specificity. In the perspective it establishes, politics is continually brought back to morality, sovereignty to the Law. The sovereign political power exercised by men cannot possess the slightest tinge of divine nature; only Yahweh is sovereign. Subsequently, justice is entirely distinct from power. It is what will provide happiness [ou dignidade?]: men will be "happy" when the justice of Yahweh reigns.

It is the *judges* and sages, not the *kings*, who represent the political ideal of the Bible.<sup>383</sup>

O sentido do Seu Reino e da Sua Lei é, então, precisamente, o afastamento dos homens da possibilidade de realizar essa decisão. A pergunta da situação primariamente moral, “O que é correto fazer?”, é, logo, sempre precedida e condicionada pela pergunta “O que afasta a

---

<sup>383</sup> BENOIST, Alain de. *On being a pagan*. 2004, p. 128. “A Bíblia não reconhece nenhuma especificidade política. Na perspectiva que ela estabelece, a política é constantemente trazida de volta à moralidade, soberania da Lei. O poder político soberano exercido pelo homem não pode possuir o menor toque de natureza divina; apenas Yahweh é soberano. Subsequentemente, a justiça é inteiramente distinta do poder. É o que proverá felicidade [ou dignidade?]: os homens serão “felizes” quando a justiça de Yahweh reinar. São os *juízes* e sábios, não os *reis*, que representam o ideal político da Bíblia” (tradição nossa).

decisão?”, pois é precisamente esta última que prepara a sua situação. Perguntar, assim, “O que diz a Lei?” é a técnica mais antiga no Livro.

### 3.4 – O direito puro termina a história

Parece apropriado encaminhar essa reflexão projetando esta oposição nos pensamentos de Carl Schmitt e Walter Benjamin, através dos quais ela própria foi possível. Em sua *Teologia Política*, Carl Schmitt escreveu: **“Every claim of a decision must be evil for the anarchist, because the right emerges by itself if the immanence of life is not disturbed by such claims.”**<sup>384385</sup> Segundo Giorgio Agamben, essa obra de Schmitt causou uma impressão na figura marxista... anarquista... – “messiânica”, que é o Walter Benjamin, o que deu início a um diálogo entre os dois autores<sup>386</sup>. Benjamin é um autor enigmático, críptico, talvez até esotérico; comparado ao alemão Schmitt, que sempre tenta ser o mais claro e exato o possível, o autor judeu frequentemente não pode ser pensado sem um esforço de interpretação que exige pensar o autor como um todo e não apenas em passagens ou na lógica linear de uma obra; esse esforço vale para Agamben e outros e deve valer também para o corrente empenho investigativo. Isto quer dizer que o ele escreve sempre pode e vai significar “mais” do que foi interpretado; para os fins aqui visados, contudo, basta que signifique o que se interpreta *também*.

Benjamin mantém (bem próximo do já citado Popper), que a herança cultural é uma dimensão da barbárie de uma história que deve acabar. (“*Nunca há um documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie.*”<sup>387</sup>). O direito, como ele acontece e se repete nessa história, representa uma espécie de “ordem do destino”<sup>388</sup> que marca mais um ciclo na história da barbárie da vitória temporal de quem afirma uma situação do que é bom de ser, sendo posto e mantido por uma violência ilegítima, o que implica na também ilegitimidade

<sup>384</sup>SCHMITT, Carl. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. 2005, p. 66, grifo nosso. “Cada afirmação de uma decisão deve ser maligna para o anarquista, porque o direito emerge por si mesmo se a imanência da vida não for perturbada por tais afirmações” (tradução nossa).

<sup>385</sup> Um anarquista não é um liberal, como Schmitt não o confunde; mas, para a discussão aqui desenvolvida, ele só pode representar uma radicalização de princípios liberais.

<sup>386</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2004, p. 83.

<sup>387</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. 2005, p. 70.

<sup>388</sup> BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. 1986, p. 165.

do poder de quem o mantém – a ilegitimidade de *qualquer* poder *dentro dessa história* – e, daí, na ilegitimidade última de todas as existências políticas culturais e históricas.

Seguindo a leitura de Agamben, Benjamin tentou desenvolver um conceito de justiça que coincide com “um estado do mundo em que este [o mundo] aparece como [...] absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica”<sup>389</sup>. Trata-se de um direito “não mais praticado”, mas “apenas estudado”; que “não é a justiça, mas só a porta que leva a ela”, ou seja, que não diz o justo, mas apenas permite que ele apareça pelo seu silêncio: “O que abre uma passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele.”<sup>390</sup> O direito deve então ser mostrado “em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito”<sup>391</sup>, o que possibilita abrir um espaço para a ação da “verdadeira política” e da “violência *divina*”<sup>392</sup> que termina a “barbárie” (a história) e faz aparecer

[...] um direito “puro”, no sentido em que Benjamin fala de uma língua “pura” e de uma “pura” violência. A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo.<sup>393</sup>

A lei sem a ordem objetiva é anarquia com advogados (o que não deixa de ser um tipo de ordem). O avanço da “Lei de Deus” e o regresso da ordem histórica (*humana*) coincidem para um mesmo objetivo: fazer calar sobre “o que é bom de ser” e fazer ouvir “o que é correto fazer”. A manutenção dos modelos referenciais culturais e históricos, para não falar na possibilidade humana de que criar ou descobrir outros novos, trai o primado da moralidade subjetiva sobre o bem objetivo. Ambos o esquema da imaginação ideológica liberal desenvolvido no subcapítulo anterior e a ética anarquista e messiânica como a desenvolvida por W. Benjamin desautorizam o posicionamento de modelos e objetivos prévios que não se traduzam num universalismo de leituras individualistas de sofrimento humano para todas as reflexões éticas. Esse sentido comum do esquema liberal com o pensamento messiânico parece estar bem expresso na elucubração de Judith Butler sobre os escritos deste autor:

<sup>389</sup> AGAMBEN, Giorgio. Op. cit., p. 98.

<sup>390</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>391</sup> Ibid., p. 133.

<sup>392</sup> BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: Documentos de cultura, documentos de barbárie. 1986, p. 173.

<sup>393</sup> AGAMBEN, Giorgio. Op. cit., loc. cit.

Como forma de interpelação ética, o mandamento é aquilo que **cada indivíduo** deve se confrontar **sem contar com nenhum modelo**. [...] Minha sugestão é a de que esse sentido sagrado ou divino da vida também se associa ao **anárquico**, ao que está além ou fora de princípio. Já vimos esse momento anárquico quando **a pessoa solitária** é vista como aquela que se confronta, **sem modelo ou razão**, com o mandamento.<sup>394</sup>

Ressoando nessa linha de pensamento, a “dignidade da pessoa humana” pode ser considerada um individualismo radical nas considerações éticas. Esse mandamento ético põe o homem em um curso permanente de dissolução dos poderes e autoridades das ordens humanas e de todo particularismo de interesse existencial político ou cultural. O ponto de reflexão para a direção desse curso é sempre o sofrimento individual, que, por sua vez, ultrapassa a qualidade de mero dado empático para se tornar o seu próprio e autônomo método de pensamento:

[...] o homem interior, ligado à preocupação ética, é o lugar da intensidade messiânica. [...] A intensidade messiânica do homem interior é condicionada ou provocada pelo sofrimento, entendido como infortúnio ou destino. [...] a responsabilidade tem de ser entendida como uma forma solitária, embora anarquista, e enfrentar uma exigência ética [...]. [...] Não há uma boa razão para esse sofrimento, tampouco aparecerá uma boa razão com o tempo. O messiânico ocorre precisamente nessa conjuntura, em que **a dissolução parece ser eterna**.<sup>395</sup>

A “dissolução eterna” é o sofrimento como um produto natural da história, “eterno” enquanto essa durar. A história, como um tipo de “moedor universal”, sob a forma sensível de uma *dor*, faz calar todos os outros pensamentos e reflexões sobre o mundo, até que ela possa refletir apenas sobre si mesma, individualmente, e, então, universalmente, por sua aferição da situação análoga ou igual. Todas as razões orgânicas que mantêm esse mundo que produziu o sofrimento aparecem, então, como relações sociais injustas e indignantes. A “dissolução eterna” da história produz a “dissolução eterna” como um tipo de sujeito, – “A vida interior, agora entendida como sofrimento”<sup>396</sup> –, que, então, devolve à história a sua dissolução messiânica: a última e única posição ética possível. Nesse processo de dissolução, “As coisas devem permanecer inacabadas, sem serem coletadas ou juntadas rapidamente em novas formas.”<sup>397</sup>

<sup>394</sup> BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: judaicidade e a crítica do sionismo. 2017, p. 89-90, grifos nossos.

<sup>395</sup> Ibid., p. 92, grifo nosso.

<sup>396</sup> Ibid., p. 93.

<sup>397</sup> Ibid., p. 110.

O que é negado ao ser humano nesse processo, como explica Alain de Benoist, é a qualidade distinta da própria humanidade de não se definir simplesmente de acordo com seus sentidos unitários, que são ou o sentido biológico – que é totalmente vazio de sentido político –, ou o sentido ideológico, que, tendo suas origens na tradição abraâmica, é apenas a postulação de ressentimento contra o poder e a congelamento da experiência humana na fraqueza e no sofrimento. O que é humano, ao contrário, escreve o autor, é a definição da pluralidade: que os homens se constituem sob fontes diferentes, com objetivos e necessidades distintas e de modo consistentemente diverso<sup>398</sup> – que eles são filhos de *deuses diferentes*. Dar aos homens a tarefa de realizar-se como uma unidade de sentido é compeli-los a abolir a si mesmos. O messianismo retalha esse sentido central de ser humano com os seus piores momentos, o que então se torna todos os momentos. A história, conclui Benoist, é, logo, degradada do lugar do sentido *positivo* de eternidade, como *continuidade*, onde os seres humanos sempre encontraram seus lares e sentidos de dignidade, para apenas um parêntese negativo entre um tempo anterior indiferenciado absoluto e um futuro messiânico igualmente absoluto<sup>399</sup>.

A preferência ética pela “dissolução eterna” acusa precisamente uma preferência pela “igualdade de um ser não criado” e uma “privação voluntária” – “the desert of the absolute”<sup>400</sup> – opostos à pluralidade de civilizações e suas conquistas, nascida da vontade criativa dos homens. O objetivo prático final dessa atividade é sempre o mesmo: legitimar a fraqueza e fazer da força algo ilegal. Os fracos são “justos” e o sentido da “justiça” é, no final do dia, humilhar os fortes, que são “orgulhosos”, e fazer de todo o poder humano os espólios de YHVH. Com esse exato espírito, a Bíblia identifica o relacionamento com Deus como “justiça social”. Mas “This conception of social justice”, precisa Benoist, “is **only a means of contesting human authority in principle** and not in one or another of its applications.”<sup>401</sup>

O homem abstrato e universal do direito liberal é apenas o homem mesmo fundado em sua capacidade de sofrer, ou, mais exatamente, sua capacidade de receber de outro a projeção desse fundamento. A dignidade da pessoa humana, como princípio normativo *desse* direito, se refere diretamente a isso. Como uma projeção, ela sempre protege, primeiro, a si mesma, como o sentido ideológico da universalidade. A verdade é que o homem é feliz e “tem dignidade” precisamente pelo bem que escapa à tirania da universalidade abstrata: um lar, estar com *os*

<sup>398</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 124.

<sup>399</sup> Ibid., p. 125.

<sup>400</sup> Ibid., p. 132.

<sup>401</sup> Ibid., loc. cit. “Esse conceito de justiça social [...] é apenas um meio de contestar *a autoridade humana em princípio* e não uma ou outra de suas aplicações” (tradução nossa).

*seus*, com tudo que isso implica, incluindo *a autoridade política do bem cultural*. Unidos por um grande amor compartilhado, o valor do lar e a dignidade dos homens não são desfeitos pelos momentos de peleja e infortúnio, mas são *testados* e feitos *autênticos*. Eles perduram e eles *crecem*.

A cruzada de uma realidade puramente jurídica contra toda existência política independente, movida por uma paranoia odiosa contra a *vontade* e a *força* de homens, a princípio, *livres*, é o que, ao contrário do que essa ideologia defende, “necessariamente leva à impotência, anarquia e um estado geral de injustiça”<sup>402</sup>. A ideia de que a primazia do político sobre o jurídico leva inexoravelmente a uma escalada patológica da força simplesmente não é verdade – é até contradita pela própria experiência histórica, assevera o autor. Nas suas palavras,

All power does not "mount" to extremes. [...] The balance of force and law under the strict control of political sovereignty is the characteristic of every organic society, and it is only the disappearance of one or the other that will lead either to despotism or anarchy. [...] The affirmation of the primacy of politics is therefore a far cry from the legitimization of despotism [...].<sup>403</sup>

A verdade é que, quando a ideia de dignidade da pessoa humana ou dos direitos humanos, como individualismo ético absoluto, é posta sobre os povos como grupos ética e narrativamente independentes, se está projetando sobre eles um sentido universal da história – de *suas* histórias – como algo puramente negativo que simplesmente não existe, pois todos os povos sofrem, mas não deixam de querer ser a si mesmos; eles não renunciam à história, mas a transformam em força e orgulho, com todas as suas dores – coisas que são, também, sentidos de dignidade.

Mas o homem que realmente acredita que ele é, em todo o lugar, o mesmo, e não tem nenhuma boa objetividade/particularidade que lhe anteceda: raízes; nenhuma subjetividade ou intersubjetividade já cultivada, transmitida, herdada para dar voz: ele não tem deuses, ele não ameaça YHVH, o sentido da universalidade abstrata. Naturalmente, todo o sentido que existir em sua subjetividade individual desaparece com o seu tempo de vida; a única coisa que se repete dele é a “liberdade” – essa lei da alienação. *É impossível resistir ao sentido da universalidade*

---

<sup>402</sup> Ibid., p. 141, tradução nossa.

<sup>403</sup> Ibid., loc. cit. “Todo o poder não “sobe” a extremos. [...] A balança entre força e lei sob o estrito controle da soberania política é a característica de cada sociedade orgânica, e é somente o desaparecimento de um ou de outro que levará ao despotismo ou à anarquia. [...] A afirmação do primado da política está, portanto, muito longe da legitimação do despotismo” (tradução nossa).

*sem um sentido de pertencimento. É verdade, o messianismo, como uma ideologia do monoteísmo abraâmico, não é “o liberalismo”, mas o sentido existencial político no universalismo messiânico é o mesmo no liberalismo:*

The key word is that men are everywhere endowed with the same rights because, fundamentally, they are everywhere the same. In the final analysis, the ideology of human rights aims at subjecting all of humanity to a particular moral law rehabilitating the ideology of the Same.<sup>404</sup>

Contra esse estado das coisas, preconiza Benoist, está a tarefa deixada por Nietzsche e Heidegger: “[...] a metaphysics that [...] excludes all mental approaches based on exile or negativity [...] a metaphysics in which setting down roots, staying in one place, dwelling there and thinking there, go hand in hand and are perceived to be the same.”<sup>405</sup> A dignidade do ser humano que tem raízes, e que também deve ser a única dignidade que possivelmente floresce, como jardins de tipos e espécies em rico e verde vale; uma dignidade que não veio do deserto e não pode ser comparada com suas areias: ela é a tarefa.

Carl Schmitt escreveu: “whoever invokes humanity wants to cheat”<sup>406</sup>. O liberalismo politizou o sentido da humanidade. Na “humanidade” liberal já está afirmada a decisão (sempre uma *última* decisão) pelo valor supremo de evitar todo tipo de restrição à autonomia dos indivíduos *para serem indivíduos*. A partir daqui, a disputa pelo sentido da dignidade já não pode ser separada da disputa pelo sentido de ser humano, pois, sem faltar uma certa ironia, a ideologia que prega a humanidade aberta para subjetividades puramente individuais e abre (e encerra) a sociedade “fechada”, ao afirmar o valor absoluto do indivíduo universal, ainda está reduzindo a humanidade a apenas uma das experiências possíveis de valor, e assim, não está apenas “fechando” a humanidade (enquanto abre a sociedade), mas a está *falsificando*. O liberalismo claramente *mente* quando diz que o seu sentido da humanidade não é político (*decidido*, com a mesma arbitrariedade que acusa) e o primeiro passo para resistir aos seus conceitos básicos – suas palavras mágicas – é expor que eles são truques, (que tem um

---

<sup>404</sup> BENOIST, Alain de. Beyond human rights. 2011a, p. 43. “A palavra-chave é que os homens são em todos os lugares dotados com os mesmos direitos porque, fundamentalmente, eles são em todos os lugares os mesmos. Na análise final, a ideologia dos direitos humanos visa submeter toda a humanidade a uma lei moral particular rehabilitando a ideologia do Mesmo” (tradução nossa).

<sup>405</sup> BENOIST, Alain de. On being a pagan. 2004, p. 200. “[...] uma metafísica que [...] exclui todas as abordagens mentais baseadas no exílio ou na negatividade [...] uma metafísica em que o estabelecimento de raízes, permanecendo em um lugar, habitando ali e pensando ali, andam de mãos dadas e são percebidos como iguais” (tradução nossa).

<sup>406</sup> SCHMITT, Carl. The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007b, p. 54. “[...] quem quer que invoque a humanidade quer trapaçar” (tradução nossa).

corcundinha em baixo da mesa fazendo o autônomo – o argumento “irresistível” – funcionar e vencer *o homem humano*), desmascarando-o em sua mentira, e, assim, fazendo-o discursivamente vulnerável e alvejável. Para fazer isso é preciso dizer: “a humanidade e o valor da humanidade não são isto que você está dizendo, liberalismo; a humanidade *verdadeiramente pré-política* é a sua abertura à diversidade do valor de existir, o que inclui a possibilidade de apreensão de um horizonte de existir entre outros, seu destaque e o seu fechamento em cultura – *em deuses locais*; ou não é nada, ou é uma mentira, como a que você está contando”.

Mas, sim, isto também é afirmar um valor posicionando-o *universalmente*: a humanidade e o valor desta já não pode ser um conceito separado – não pode ser despolitizado. Porém, é apenas o liberalismo que, para manter a sua fachada, deve entrar em guerra com tudo o que é *abertamente* político e diferente *em princípio*, pois é religioso e messiânico em sua ideologia. Lhe é imperativo ocultar o político (como citado Schmitt no capítulo anterior), onde liberdade *outra* poderia aparecer. Em outras palavras, a questão de *quais são os valores fundamentais da experiência humana* são, de fato, o que está sendo disputado (atente-se!) *na palavra “humano”* – o discurso sobre a dignidade, embora central, distrai sobre o lugar da disputa.

### 3.5 – A dignidade da pessoa individual como dignidade não liberal

Muito já foi até aqui escrito sobre a dignidade da pessoa no seu pertencimento como membro orgânico e oposto à visão dominante da dignidade humana, aquela do indivíduo como tal, liberal. Porém, não se pode dizer que o liberalismo tem o monopólio do discurso da dignidade da pessoa *como indivíduo*; isto seria outra de suas mentiras, uma que não se deve alimentar, embora, para deixá-la aparecer, seja necessário deixá-la falar, como feito aqui. Já se pode entender que a dignidade do pertencimento cultural não é apenas o acolhimento horizontal, ou a existência harmonizada pela comunalidade de valores – é também a fonte de reflexão, pelo mundo e os tipos humanos de que fala, apresenta e tenta reproduzir, pela qual o indivíduo *toma* a medida de valor que lhe é própria a partir da pessoa que ele pode alcançar ser, ou da que ele se torna simplesmente por tomar como norte uma dignidade de ser que lhe é superior. “[...] what is truly a person”, escreveu o filósofo tradicionalista Julius Evola,

[...] is an individual who is differentiated through his qualities, endowed with his own face, his proper nature, and a series of attributes that make him who he is and distinguish him from all others — in other words, attributes that make him fundamentally *unequal*.<sup>407</sup>

Para promover a dignidade, toda instituição social “saudável” deve estar subordinada ao fim do aperfeiçoamento do ser humano, um aperfeiçoamento que deve ser sempre, primeiro, uma diferenciação *consigo mesmo*. “This perfection must be conceived on the basis of a process of individuation and of progressive differentiation.”<sup>408</sup> Por conseguinte, todo o processo individual ou social que cultive na pessoa a sua própria natureza latente e seu potencial, levando à sua realização como uma pessoa desenvolvida e distinta, é um processo ascendente que lhe propicia a dignidade que lhe cabe. Inversamente, a ênfase e a prioridade no que em todos os seres é igual quebra com o desenvolvimento da pessoa e significa regressão, afastando-a da dignidade. “The will to equality is one and the same with the will to what is formless.”<sup>409</sup>

Para Evola, não há nenhuma qualidade uniforme ou uniformemente distribuída, derivada automaticamente do mero pertencimento individual à espécie biológica humana, que configure um ser como uma “pessoa” ou que indique uma dignidade igual em todos. A dignidade da pessoa humana em sua máxima extensão e plenitude, *como ela existe nos modelos para a vida humana*, a despeito do que foi propagado pelos apoiadores das doutrinas do direito natural e do liberalismo, sustenta o barão siciliano, “should be acknowledged where it truly exists, and not in everybody”<sup>410</sup>. No domínio da pessoa *como um tipo cultivado e desenvolvido*, nada haveria que pudesse sustentar a ideia de um direito natural universal à dignidade a ser fruído por todos sem discriminação. Sem essas pressuposições, isto é, que a dignidade da pessoa humana não reside em um átomo subjetivo, mas na possibilidade de sua ordenação vertical, sem se fugir à tensão da possibilidade de estar aquém desta, o respeito pela pessoa humana não passa de uma “superstição”<sup>411</sup>. A verdadeira dignidade, então, não é nunca um atributo do nascimento “na carne”, muito menos “no direito”, mas é viabilizada pelas instituições sociais

---

<sup>407</sup> EVOLA, Julius. *Men among ruins: postwar reflections of a radical traditionalist*. 2002, p. 135. “[...] o que realmente é uma pessoa [...] é um indivíduo que é diferenciado por suas qualidades, dotado de seu próprio rosto, sua própria natureza, e uma série de atributos que fazem dele quem ele é e o distingue de todos os outros – em outras palavras, atributos que o fazem fundamentalmente *desigual*” (tradução nossa).

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 139. “Essa perfeição deve ser concebida na base de um processo de individuação e de diferenciação progressiva” (tradução nossa).

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 136. “A vontade de igualdade é uma e a mesma com tudo que é sem forma” (tradução nossa).

<sup>410</sup> *Ibid.*, loc. cit. “A ‘dignidade da pessoa humana’, com tudo o que a expressão envolve, e ao redor da qual os apoiadores da doutrina da lei natural e os liberais se agrupam, deveria ser reconhecida onde ela verdadeiramente existe, e não em todo mundo.

<sup>411</sup> *Ibid.*, loc. cit.

que, transmitindo uma *iniciação*, ou um equivalente, permitem um nascimento “no espírito” – o nascimento que você dá a você mesmo e onde você encontra a *sua* dignidade. “Merely being a ‘man’ is a minus compared to being a man belonging to a given nation and society; **this, in turn, is still a minus compared to being a ‘person’**” [...].<sup>412</sup>

Dizer, assim, que pelo sentido iliberal de uma comunidade organizada para si mesma, como a *polis* Clássica, necessariamente se estabelece um monopólio do sentido de dignidade “totalitário” na identidade com o coletivo, não dando ao indivíduo uma dignidade própria, mas apenas aquela da conformidade (como o é na propaganda liberal de Popper), *não poderia estar mais longe da verdade*. Pelo contrário, a ideia de que o indivíduo se constrói pela trajetória em que ele se aperfeiçoa sob a guia e em serviço de sua comunidade é muito mais realista e honesta do que a verdadeiramente totalitária projeção sociopata do indivíduo universal que deve aparecer quando todos os laços orgânicos são rompidos e os modos de ser tradicionais esquecidos.

Erich Fromm, um partidário e entusiasta dessa projeção, desenvolve sua psicologia social justamente tomando por “individuação” – o próprio processo de formação de um indivíduo como tal – o “processo crescente de desprendimento do indivíduo dos seus laços originais”<sup>413</sup>. Embora o autor admita que esses vínculos dão aos vinculados a “segurança e a sensação de pertencer a algum lugar e neste estar radicado”, ele mantém que “Conforme o grau com que o indivíduo [...] ainda não cortou **completamente** o cordão umbilical que o prende ao mundo exterior, ele não é totalmente livre”. Esses vínculos, que o autor dá o nome de “vínculos primários”, existiriam apenas antes do processo de individuação ter dado lugar à “emergência **total** de um indivíduo”<sup>414</sup>. Fromm ainda estabelece que esses laços “são **orgânicos** no sentido de fazerem parte do **desenvolvimento humano normal**”, mas que por implicarem numa “ausência de individualidade”, precisam ser superados progressivamente como for possível, mas *completamente*, afinal de contas, eles impedem a plenitude do desenvolvimento humano<sup>415</sup>

O escritor neozelandês Kerry Bolton, contrapõe o conceito de individuação da psicologia de Fromm àquele da de Carl Jung, o fundador da psicologia analítica. A individuação junguiana, explica o autor, procede do que é inato e não do que é destruído aí; ao contrário, ela

---

<sup>412</sup> Ibid., p. 139, grifo nosso. “Ser meramente um ‘homem’ é um menos comparado a ser um homem que pertence a uma determinada nação e sociedade; isto, por sua vez, é ainda um menos comparado a ser uma ‘pessoa’” (tradução nossa).

<sup>413</sup> FROMM, Erich. O medo à liberdade. 1983, p. 29.

<sup>414</sup> Ibid., p. 30, grifos nossos.

<sup>415</sup> Ibid., p. 38.

desenvolve possibilidades herdadas. Enquanto os ideólogos da Teoria Crítica defendem que a auto-atualização demanda a revolta contra a família e a comunidade tradicional, Jung rebateu que a individuação é um processo que se desenvolve organicamente e, como regra, de modo inconsciente. O que os laços orgânicos provêm é justamente o sustento para o crescimento individual e não a sua supressão. “A certain few consciously strive after Individuation in the sense of Nietzsche’s self-overcoming and the *sublimation* of instincts, or *psychisation* as Jung called it”, escreve Bolton, “but for most it is an organic unfolding of life; one does not need to be in existential crisis against one’s parents or homeland”<sup>416</sup>.

Enquanto Fromm tratava os “laços primários” como uma continuação de uma dependência infantil, Jung via na criança a presença de todos os instintos e experiências de seus ancestrais através dos milênios, a fonte mesma das potencialidades. Dessa fonte não se deve dissociar, mas, sim, integrá-la na personalidade total: o processo de individuação no sentido junguiano. “Here is the difference between Jung’s concept of Individuation, and that of the Critical Theorists. The first means *integration*, the second means *fracture*. The whole meaning of Critical Theory is to fracture: the individual and society.”<sup>417</sup>

O próprio Fromm admite que essa fratura do indivíduo (uma fratura *no ser humano*) não vem sem a certeza de poderoso mal-estar. Uma vez completa a individuação de Fromm, destróçados os laços primários, o indivíduo se defronta com a tarefa de se orientar e “radicar” no mundo e encontrar segurança enquanto absolutamente separado de tudo<sup>418</sup>. “*Solidão crescente*” é uma das consequências naturais do necessário processo de corte dos vínculos primários, pois estes ofereciam “segurança e um sentimento básico de unicidade com o mundo exterior a cada um”<sup>419</sup>. Enquanto os vínculos estiverem no lugar, “Ele pertence a algo, está radicado em um conjunto estruturado em que tem um lugar inquestionável. Pode sofrer fome ou opressão, mas não sofre a pior das dores - a solidão e a dúvida totais”<sup>420</sup>. Muito conscientemente, Fromm advoga pelo completo desenraizamento da humanidade com a mesma energia com que escreve linhas como estas:

---

<sup>416</sup> BOLTON, Kerry. Freud-Marxian Deconstruction – Part 1. 2019a, p. 9-10. “Uns certos poucos conscientemente esforçam-se por Individuação no sentido da autossuperação de Nietzsche e da *sublimação* dos instintos, ou *psiquização* como Jung chamou, mas para a maioria é um desdobramento orgânico da vida; não é preciso estar em crise existencial contra os próprios pais ou terra natal” (tradução nossa).

<sup>417</sup> Ibid., p. 11. “Aqui está a diferença entre o conceito de Individuação de Jung e aquele dos Teóricos Críticos. O primeiro significa *integração*, o segundo *fratura*. Todo o sentido da Teoria Crítica é fraturar: o indivíduo e a sociedade” (tradução nossa).

<sup>418</sup> FROMM, Erich. Op. cit., p. 30.

<sup>419</sup> Ibid., p. 33.

<sup>420</sup> Ibid., p. 38.

A menos que pertença a algum lugar, a menos que sua vida tenha significado e rumo, ele se sentirá qual uma partícula de pó e será esmagado por sua insignificância individual. Ele não será capaz de relacionar-se com nenhum sistema que proporcione um significado e um rumo à sua vida, ficará cheio de dúvidas, e isto acabará paralisando-lhe a capacidade de agir - isto é, de viver.<sup>421</sup>

Contudo, a ideia mesma de liberdade, assegura o autor, exige que se enfrente essa situação a todo custo, pois ela – se ainda for desejada e tiver qualquer sentido – só aparece diante da busca da *total originalidade* do indivíduo, inventando a si mesmo apenas a partir daquilo que ele pode estar perfeitamente certo de ser apenas a si mesmo e mais nada nem ninguém. Pois a liberdade

[...] dá a entender que não existe poder superior a este eu individual ímpar, que o homem é o centro e a finalidade de sua vida, que o crescimento e a realização da individualidade do homem é um fim que jamais pode ser subordinado a finalidades que se suponham ter maior **dignidade**.<sup>422</sup>

Seguindo esse caminho, é engraçado que Fromm categorize a ternura e o interesse por outros “ainda não [...] definitivamente vivenciados como deveras separados dela” como “**egocentrismo característico das crianças**”<sup>423</sup>. Pois, como expõe Bolton, Fromm, nascido em uma casa judaica Ortodoxa e imerso quando jovem em estudos talmúdicos, abriu uma clínica psiquiátrica em 1923 para tratar pacientes especificamente judeus com o método curioso de torná-los conscientes de sua tradição e identidade judaica. Nas palavras de Bolton: “It is notable that while he was zealous in his mission to detach individuals from tradition, this did not apply to Jewish individuals, whose anxieties could be treated by a *reattachment* to their heritage.”<sup>424</sup> É interessante se perguntar se Fromm, em algum momento, chegou a se questionar sobre *esse* “egocentrismo característico das crianças”.

De qualquer forma, em última instância, um individualismo radical que rompe com todos os laços que sustentam o bom desenvolvimento do indivíduo (como um todo integrado, não como uma ficção atômica), só pode adoecer os indivíduos, e “All sickly types aspire to form a herd.”, como escreveu Alain de Benoist, uma massa universal onde eles possam

---

<sup>421</sup> Ibid., p. 27.

<sup>422</sup> Ibid. p. 209-210, grifo nosso.

<sup>423</sup> Ibid., p. 31, grifo nosso.

<sup>424</sup> BOLTON, Kerry. *Freudo-Marxian Deconstruction – Part 3*. 2019b, p. 4. “É notável que, enquanto ele era zeloso em sua missão de desconectar indivíduos de suas tradições, isso não se aplicou a indivíduos Judeus, cujas ansiedades poderiam ser tratadas pela *reconexão* com a herança” (tradução nossa).

desaparecer em segurança. O isolamento moral que segue o rompimento com a visão orgânica do mundo aniquila os conhecimentos qualitativos e significativos que o indivíduo se utiliza para poder se medir e julgar a si mesmo, os seus esforços e os sacrifícios da vida em sociedade, como um todo razoavelmente íntegro. Quando esse curso está no lugar, é possível tomar o bem outro do indivíduo (da comunidade) como o sentido do próprio suor e sangue, e, assim, da própria qualidade de indivíduo, e ainda sem se enfraquecer, mas se fortalecendo ao redor do projeto comum da vida. É precisamente isso que o isolamento moral converte em paranoia competitiva (“individualizar para universalizar”), trazendo à tona uma outra moralidade para a qual toda relação de pertencimento, por não ser universal, é uma condição de competição por recursos e reconhecimento injusta e ilegítima – um descanso ilegítimo e injusto para a guerra da vida, que não exige necessariamente nem vitória pessoal nem horizonte de cessação da luta. Essa é uma moralidade ressentida de iluminação da própria inadequação do sentido mortal e passageiro em face do sentido imortal e perene entre as gerações. “Quantity compensates them – at least they think it does – for what they lack in quality. If several suffer together, they believe their suffering is reduced.”<sup>425</sup>

A visão de mundo da tradição pagã compreendida por Benoist, como ele também a vê continuada no pensamento de vários autores das eras cristã e moderna, ao contrário, fomenta a formação do quadro social e espiritual que permite a cada indivíduo, qualquer que seja a sua origem ou posição na vida, apenas assumindo que ele tem a vontade, “cultivar o que o fortalece e não o desfaz”<sup>426</sup>. Condenando a exaltação da fraqueza, presente tanto no cristianismo quanto na “cultura” liberal, não justifica a aniquilação do fraco pelo forte, nem repreende a defesa do injustamente oprimido, mas, sim, os repreende por exaltar nos fracos a sua fraqueza e a tomá-la como um sinal de sua eleição e título de glória. Não se trata, então, de uma questão de opor o forte ao fraco, –

[...] today, in any event, it is paganism that is weak and Judeo-Christian monotheism that is strong – but purely and simply of opposing a system of *remaining weak* with a system of *becoming strong*. It is also a question of making a world that is not a vale of tears, nor a theater of shadows, nor a stage where man with erratic happiness *acts out his salvation*, but the natural field

---

<sup>425</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 148-149. “Todos os tipos doentios aspiram a formar um rebanho. A quantidade os compensa – ou ao menos eles pensam que o faz – pelo o que lhes faltam em qualidade. Se muitos sofrem juntos, eles acreditam que o sofrimento é reduzido” (tradução nossa).

<sup>426</sup> Ibid., loc. cit., tradução nossa.

of self-expansion for a man capable of asserting his autonomy and establishing himself as his own *project*.<sup>427</sup>

O valor e o sentido da liberdade para tal desenvolvimento deve ser eminentemente *positivo*, livre *para uma boa direção*. A liberdade mantida por ideologias “antitradicionais”, como escreve Evola, tem um caráter indiferenciado e não funcional. Essas ideologias ignoram que a emancipação do indivíduo não consiste somente em estar livre em relação a uma situação externa, seja ela real ou imaginária, ou livre em relação aos outros, mas também em sua liberdade consigo mesmo, que é tanto conquistada dos elementos caóticos de sua natureza quanto alcançada pelo desenvolvimento das potencialidades desta<sup>428</sup>. A liberdade para fazer o que está conectado com a natureza de cada um e desenvolver as suas funções específicas significa sobretudo o poder para realizar cada potencial e alcançar a dignidade de cada um dentro de um dado contexto social e político; “ela tem um caráter funcional e orgânico, e é inseparável de um fim imanente e inconfundível”<sup>429</sup>. O liberalismo, de modo avesso, representa a antítese de cada doutrina social orgânica. Tomando como o elemento primário o ser humano não como uma pessoa, mas como um indivíduo vivendo uma “liberdade sem forma”, essa ideologia logra conceber a sociedade como “uma mera interação mecânica de entidades e forças agindo e reagindo umas às outras”, de acordo com as vantagens e espaços que elas conseguem ganhar umas das outras, sem que o sistema como um todo reflita qualquer ordem ou sentido superior<sup>430</sup>. “Thus, order appears as a limitation and a regulation of freedoms, rather than as a form that freedom itself expresses from within, as freedom to do something, or as freedom connected to a quality and a specific function.”<sup>431</sup>

O indivíduo que aparece na terceira posição do esquema Clássico aqui proposto não está reduzido ao mero resultado final de um processo linear no qual todo o campo de ação e sentido já está pré-definido e apenas posto para uma repetição sem fim (o que não seria liberdade alguma), mas ele é introduzido *a si mesmo* como alguém que deve tomar consciência

---

<sup>427</sup> Ibid., loc. cit. “Então não é uma questão de opor o forte contra o fraco – hoje, de todo modo, é o paganismo que é fraco e o monoteísmo Judaico-Cristão que é forte – mas puramente e simplesmente de opor um sistema de *permanecer fraco* com um sistema de *tornar-se forte*. É também uma questão de fazer um mundo que não é um vale de lágrimas, nem um teatro nas sombras, nem um palco onde o homem com errática felicidade *atua a sua salvação*, mas o campo natural de autoexpansão para um homem capaz de afirmar sua autonomia e estabelecer a si mesmo como o seu próprio *projeto*” (tradução nossa).

<sup>428</sup> EVOLA, Julius. Op. cit., p. 141.

<sup>429</sup> Ibid., p. 139, tradução nossa.

<sup>430</sup> Ibid., p. 144, tradução nossa.

<sup>431</sup> Ibid., loc. cit. “Assim, a ordem aparece como uma regulação e uma limitação de liberdades. Ao invés de uma forma que a liberdade mesma expressa de dentro, como liberdade para fazer algo, ou como a liberdade conectada com uma qualidade e uma função específica” (tradução nossa).

da própria liberdade *e do mundo* onde ela deve necessariamente acontecer e se medir, *não* como um fenômeno sem sentido, arbitrário e hostil, seja como sua condição individual, seja como a condição universal, mas, sim, pelo bem comum da cidade, sua herança cultural e sua capacidade e interesse em inspirar os jovens. O momento de sucesso da transmissão do valor do lar não reside no abandono da liberdade pelo jovem, mas no mestre que, introduzido ao valor quando jovem, agora é compelido a transmiti-la pelo peso que este exerce sobre sua liberdade. A cada ciclo de vida e tradição, fica mais evidente que o indivíduo e sua liberdade não vêm tanto assim em último lugar, mas são eternamente devolvidos ao início no encontro entre as gerações.

## Capítulo 4 – A sociedade aberta: de povos sem Estados a um mundo sem povos

Para uma compreensão mais historicamente esclarecida da ideia de dignidade humana como ela é mantida atualmente pelas instituições Ocidentais, isto é, como atributo de pessoas singulares compreendidas primariamente como indivíduo, é imprescindível entender o contexto ideológico de seu último grande período de desenvolvimento intelectual no pós-Segunda Guerra Mundial.<sup>432</sup> Esse contexto, ao qual o discurso atual de dignidade pertence como uma luva, é o próprio projeto civilizacional da hegemonia liberal no Ocidente após 1945, muito bem nomeado por Karl Popper como “a sociedade aberta” (precisamente, a sociedade de indivíduos sem vínculos orgânicos nem raízes históricas). É aqui onde deve ser encontrado o quadro fundamental da imaginação social e moral tanto necessário à relevância da dignidade da pessoa humana como norte axiológico, como realizado e avançado sob a égide desta última (especialmente através de sua instanciação no direito).

### 4.1 – “Inimigo”: o ponto de partida da sociedade aberta

“E seus inimigos”. Assim Karl Popper começa a pensar o seu conceito de sociedade aberta a partir da sua negação em tudo aquilo que declara ser seu *inimigo*. A definição de Carl Schmitt de inimigo, que pode ser utilizada para tentar entender o pensamento de Popper, é de extração hegeliana: o inimigo é a alteridade (“otherness”) negada. “[...] this negation is mutual and this mutuality of negations has its own concrete existence, as a relation between enemies”<sup>433</sup>. O que é, então, o inimigo da sociedade aberta? Tudo aquilo que existir fora dela, dotado de princípios que não os seus. Trata-se de uma radicalização social e politicamente agressiva do individualismo liberal para o qual todas as medidas para a pessoa singular são puramente individuais e a própria universalidade é pensada como projeção geral do individualismo; se um processo de reflexão ou decisão que afete a sociedade se der por uma

<sup>432</sup> “A dignidade humana, como atualmente compreendida, [...] se iniciou com o pensamento clássico e tem como marcos a tradição judaico-cristã, o Iluminismo e o período imediatamente posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial.” BARROSO, Luís Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial. 2012, p. 14-15.

<sup>433</sup> SCHMITT, Carl. The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007b, p. 63. “[...] essa negação é mútua e essa mutualidade de negações tem sua própria existência concreta, como uma relação entre inimigos” (tradução nossa).

imaginação de pertencimento coletivo, trata-se de uma “*sociedade fechada*”<sup>434</sup>: o inimigo. O objetivo dos defensores da sociedade aberta, como ela é idealizada como uma doutrina de relação com inimigos, é então transformar toda instância de sentido comunitário, desde a forma de pensar de cada indivíduo até cada nação existencialmente organizada de modo político, num sentido de sociedade civil, comercial, abstrata, aberta. Para a lixeira da história com o resto.

Mas não se deve fazer pouco do fato, como advertem Alain de Benoist e Tomislav Sunic, de que as “pacíficas sociedades modernas que respeitam o indivíduo” evoluíram de laços familiares antigos de muitas eras. Historicamente, a transição de organizações tribais para estados-nações só preservou a paz quando conquistada sem perturbar os laços básicos “que ligam o indivíduo à sociedade em geral por um sentido de uma história, cultura e parentesco”<sup>435</sup>. Esses laços são responsáveis pelo sentido de pertencimento que promove cooperação, altruísmo e respeito pelos outros membros. Contudo, essa transição afeta a própria natureza dos laços sociais. Os autores se valem da teoria de *gemeinschaft* (comunidade) e *gesellschaft* (sociedade) de Ferdinand Tönnies (1855-1936) para deixar claro a mudança implicada aqui. Sociedades tribais e nacionais comunitárias alcançam harmonia, colaboração e cooperação mais ou menos automaticamente devido ao sentido comum de cultura, identidade, laços de sangue e propósito. Isso evitava conflitos maiores concernindo valores fundamentais uma vez que todos participavam do mesmo quadro comum de valores e senso de destino. Mas a progressão histórica pode lançar a comunidade em situações sociais multiétnicas e multiculturais, onde os laços que imperam são aqueles similares à sociedade civil. Se não mais unidos por nenhum sentido comum de valores ou identidade histórica, a colaboração passa a ser mantida somente pela necessidade econômica.

[...] and as a result of the diversity of cultural values, the lack of any "family feeling," and the emphasis on economic exchange and economic wealth, conflict over wealth and basic values was likely to disrupt the harmony of such societies at any time.<sup>436</sup>

O “liberalismo internacionalista moderno” se define totalmente em termos de sociedade civil, negando o conceito histórico de estado-nação ao rejeitar a própria noção de que os interesses das pessoas correspondam à partilha tradicional de uma herança comum. No lugar

<sup>434</sup> POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão. 1974a, v. 1, p. 188.

<sup>435</sup> BENOIST, Alain de; SUNIC, Tomislav. *Gemeinschaft and Gesellschaft: A sociological view of the decay of modern society*. 1994, p. 1, tradução nossa.

<sup>436</sup> *Ibid.*, loc. cit. “[...] e como um resultado da diversidade de valores culturais, da falta de qualquer ‘sentimento de família’, e da ênfase na troca econômica e na riqueza econômica, o conflito sobre a riqueza e os valores básicos provavelmente perturbaria a harmonia dessas sociedades a qualquer momento” (tradução nossa).

da nacionalidade, propõe-se um padrão internacional centrado na busca do indivíduo pelo melhor interesse pessoal e econômico possível.<sup>437</sup> Naturalmente, onde esse padrão é instalado, os conflitos de interesses destroem a tradição do caráter étnico-cultural de um povo que já não pode existir politicamente.

Como o próprio Popper admite, “os homens têm necessidades sociais que não podem satisfazer numa sociedade abstrata”<sup>438</sup>. O que ele chama de “*tensão da civilização*” é uma “consequência do desmoronamento da sociedade fechada”. É “criada pelo esforço que a vida em uma sociedade aberta e parcialmente abstrata continuamente exige de nós [...] **de superar pelo menos algumas de nossas necessidades sociais emocionais**”<sup>439</sup>. Mas ele é consciente e claro em relação a esta situação: “nós devemos” simplesmente suportar essa tensão, essa dor. “É o preço que temos de pagar por sermos humanos”. Curioso, pois já está dito que aquela necessidade é humana; então, para sermos humanos, precisamos ser mais (ou menos) do que humanos?

O plano de fundo do julgamento de Popper: que toda a história do poder político (inseparável daquela das comunidades autoconscientes e organizadas) não significa mais do que crime e assassinato<sup>440</sup> e que apenas a vida do homem individual desconhecido – especialmente o seu sofrimento – é o “conteúdo real da experiência humana através das idades”<sup>441</sup>, traz uma particular visão de mundo que é acentuada e torna-se predominante no pensamento intelectual convencional que segue a Segunda Guerra Mundial no Ocidente: por um lado e primeiramente, o mero reforço da ideia liberal original não adulterada: a pessoa singular é, a princípio, um indivíduo sitiado pela comunidade; e, por outro lado, o ódio contra aquilo que é (e se faz sentir como) *forte*. Como descrito por R. R. Reno, o julgamento fundamental é de que o que quer que seja forte (“strong loves and strong truths”), leva à opressão, enquanto a liberdade e a prosperidade exigem o reino da fraqueza (“weak loves and weak truths”)<sup>442</sup>. Por esse pensamento, apenas aquilo que não nos comunica os fortes amores e verdades que constroem nossos interesses e pensamentos a partir do nosso ingresso na humanidade pela participação numa herança comum e compromisso com sua continuidade é o

---

<sup>437</sup> Ibid., p. 2.

<sup>438</sup> POPPER, Karl. Op. cit., p. 190.

<sup>439</sup> Ibid., p. 191-192, grifo nosso.

<sup>440</sup> POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos: a preamar da profecia. 1974b, v. 2, p. 279.

<sup>441</sup> Ibid., p. 280.

<sup>442</sup> RENO, R. R. Return of the strong gods: nationalism, populism, and the future of the West. 2019, p. xiii.

que confere dignidade à humanidade: o homem pensado sem laços. Consequentemente, apenas essa concepção de dignidade pode ser legitimamente avançada pelo Estado.

No tocante às “verdades”, Reno explica como, para essa linha de pensamento, uma filosofia “metafisicamente ambiciosa” leva a um “autoritarismo medieval” com uma cultura hierárquica de comando e submissão. Popper, explica o autor, vê qualquer forma de transcendência como implicitamente totalitária, pois o reconhecimento de algo mais alto do que o indivíduo prepara uma autoridade suprapessoal. “If I can know what it means to be human”, escreve o autor, “then I have a standard by which to judge individual behavior”<sup>443</sup>: tal “standard” caracteriza uma sociedade fechada. A recusa da política que marca a dignidade acima do indivíduo não se deixa desacompanhar da recusa do pensamento similar: é a ideia mesma de que o indivíduo é parte de algo maior e que, desse modo, *não é* indivíduo propriamente dito, que é o coração do inimigo político da sociedade aberta.

#### 4.2 – A sociedade aberta e o problema do bem comum

Até onde a própria política lida com *decisões* (uma posição entre possibilidades) acerca de “quem somos” e, assim, *o que se é coletivamente*, de onde o “padrão” do indivíduo é extraído (o que é *o político* no sentido schmittiano), essa política “in the classical sense” já não é necessária pelos termos de Popper, afirma Reno. Envolvendo argumentos sobre como deve-se (como *devemos*) viver, esse tipo de discussão extrapola limites de autocompreensão que deveriam estar reservados ao indivíduo e busca responder a questões inescapáveis sobre a convivência humana que deveriam ser reservadas apenas para um campo supostamente neutro perante os indivíduos: a análise técnica das ciências sociais.<sup>444</sup>

Reno é bastante específico com o que se entende aqui: enquanto Nietzsche acreditava ser necessário uma força sobre-humana para alguém dar a si mesmo sua própria verdade, isso certamente não é o que *Popper quer* para os indivíduos. “His goal is modesty, not self-assertion.” Ele defende a ideia de “sentido” (“meaning”), como em cada um tendo o seu, ao invés de “verdade”. O consenso da era do pós-guerra, do qual ele faz parte, é deflacionário quando se trata da verdade, mas não relativista: há uma verdade: fatos livre de valores apenas

---

<sup>443</sup> Ibid., p. 5-6. “Se eu sei o que significa ser humano, então eu tenho um padrão com o qual julgar o comportamento individual [...]” (tradução nossa).

<sup>444</sup> Ibid., p. 7.

constituem o domínio da verdade no universo (de Popper)<sup>445</sup>. Em outras palavras, a sociedade aberta deve ser antimetafísica, não no sentido encorajado por Nietzsche, pois aquela asserção de verdade autoconstruída é demasiadamente forte, “heroic”. Ao contrário, o que é encorajado é a crítica contínua como a rejeição de qualquer asserção forte.<sup>446</sup>

Aqueles que formaram o consenso do pós-guerra consideraram a pobreza metafísica como essencial para a sociedade aberta.<sup>447</sup> Ao invés desse tipo verdade, o “interesse público” foi um termo muito mais favorecido pelos liberais do pós-guerra, que o imaginaram como um conceito empírico, cujo conteúdo poder ser preenchido pelos estudos das ciências sociais. Porém, escreve Reno, o interesse público é, em primeiro lugar, um conceito ético-político (e não empírico). Não é possível promover o “interesse público” sem que se entenda o que o ser humano requer para florescer na sociedade; para isso, são necessárias sólidas convicções sobre o que significa ser humano para poder discernir *para o que* a sociedade deve estar, ou não, aberta.<sup>448</sup> É precisamente aqui onde não se pode escapar a questão dos amores comuns da comunidade política, pois é a própria possibilidade de identificá-los que permite formular o senso de “nós” que é o sujeito político da vida pública. Apenas pelo conhecimento desse sujeito – esse *deus* comum – é possível apontar o bem comum, “the *res* in the *res publica*”<sup>449</sup>.

Enquanto Reno escreve desenvolvendo algo como uma crítica da doutrina liberal do pós-guerra, o mesmo pensamento é ecoado por Francis Fukuyama, que, famoso por sua defesa da ordem liberal corrente, para defendê-la, se vê forçado agora, escrevendo mais ou menos no mesmo período da escrita Reno, a avançar crítica similar. “Se nós não concordarmos em uma cultura comum mínima”, escreve Fukuyama, “nós [...] não consideraremos as mesmas instituições como legítimas”<sup>450</sup>. Segundo o autor, os seres humanos são criaturas “intensamente sociais” cujas inclinações emocionais os levam, *naturalmente*, a se conformar com as normas que os cercam.

When a stable, shared moral horizon disappears and is replaced by a cacophony of competing value systems, the vast majority of people **do not**

---

<sup>445</sup> Ibid., p. 8. “O seu objetivo era a modéstia, não autoasserção” (tradução nossa).

<sup>446</sup> Ibid., p. 10.

<sup>447</sup> Ibid., p. 74.

<sup>448</sup> Ibid., p. 14-15.

<sup>449</sup> Ibid., p. xv.

<sup>450</sup> FUKUYAMA, Francis. Identity: the demand for dignity and the politics of resentment. 2018, p. 55-56, tradução nossa.

**rejoice** at their newfound freedom of choice. Rather, they feel an intense insecurity and alienation because they **do not know** who their true self is.<sup>451</sup>

É aqui que Fukuyama adverte seus colegas liberais: essa crise de identidade leva à direção oposta a um individualismo expressivo, mas, longe disso, leva à busca por uma identidade comum capaz de restaurar os laços do indivíduo com um grupo social e reestabelecer um claro horizonte de pertencimento moral. Em última instância, todo o sentido de dignidade hegemônico, baseado no indivíduo liberal, se inclina à sua crise ou revolução. Fukuyama é forçado a reconhecer: **“Most people do not have infinite depths of individuality that is theirs alone.** What they believe to be their true inner self is actually constituted by their relationships with other people, and by norms and expectations that those others provide.”<sup>452</sup> Se isso for verdade, então não se deve reproduzir a ideia de que o indivíduo descobre a sua personalidade – aquilo que faz dele quem ele é – apenas contra os sentidos do grupo. Deve-se reconhecer o esforço daqueles intelectuais individualistas que admitem ser esse tipo de “individualidade” um eterno trabalho e uma dor contra a natureza humana, mas que deve ser perseguido a qualquer custo. Não obstante, esse esforço deve incluir jogar também por terra a ideia da função da *autoridade* (tradicional, culturalmente enraizada) que organiza a formação do indivíduo para seu ingresso e vida em um grupo particular.

Edward Bernays, conhecido como o "pai das relações públicas", escreveu em seu livro *Crystallizing Public Opinion* que a opinião pública é o resultado agregado das opiniões individuais e que, para entendê-la é preciso entender o indivíduo que faz o grupo daquela opinião. Explica Bernays que “The mental equipment of the average individual consists [...] for the most part [, in the] dogmatic expressions accepted on the authority of his parents, his teachers, his church, and of his social, his economic and other leaders”<sup>453</sup>. Bernays discorre sobre como a mentalidade de rebanho se forma, quase contraintuitivamente, pela agregação da opinião de vários indivíduos que, embora em última instância reproduzam como por inércia dogmas de diversas fontes de autoridade, *individualmente* acreditam - cada um deles - na plenitude da participação de sua racionalidade na formação de sua opinião e elucidação de sua

---

<sup>451</sup> Ibid., p. 56. “Quando um horizonte moral estável e compartilhado desaparece e é substituído por uma cacofonia de sistemas de valores em competição, a vasta maioria das pessoas não se alegram com a sua recém-descoberta liberdade de escolha. Em vez disso, elas sentem uma intensa insegurança e alienação porque elas não sabem quem é o seu verdadeiro eu” (tradução nossa, grifos nossos).

<sup>452</sup> Ibid., loc. cit. “A maioria das pessoas não tem profundezas infinitas de individualidade que são delas apenas. O que elas acreditam ser o seu verdadeiro eu é realmente constituído por suas relações com outras pessoas e pelas normas e expectativas que aquelas provêm” (tradução nossa).

<sup>453</sup> BERNAYS, Edward L. *Crystallizing public opinion*. 1934, p. 61-62. “O equipamento mental do indivíduo médio consiste [...] na maior parte [, nas] expressões dogmáticas aceitas pela autoridade de seus pais, seus professores, sua igreja, e de seus líderes sociais e econômicos, entre outros” (tradução nossa).

necessidade e exclusividade sobre a verdade. Isso quer dizer, por um lado, que a participação em dogmas implica uma *re*-produção de sua racionalidade no nível do indivíduo, e por outro lado, que a racionalidade individual reproduz dogmas. A conclusão desse autor é de que, posto simplesmente, *toda situação de opinião pública corresponde à captura da autoridade social por alguém.*

É fácil, então, entender como a sociedade aberta de Popper e de seus semelhantes, politicamente individualista (se isso tiver sentido), não apenas não entrega um interesse público cognoscível (e muito menos um bem comum) desincumbido do sentido coletivo e da influência das autoridades, mas, sim, oculta a influência das autoridades sobre a opinião pública ao reproduzir sua ideologia, coerente somente como ideologia abstrata (como citado anteriormente René Guénon: “Individualism necessarily implies the refusal to accept any authority higher than the individual, as well as any means of knowledge higher than individual reason”<sup>454</sup>), mas frequentemente desconectada do que é real na vida da maioria das pessoas.

Quase como se essa ideologia individualista acentuada do pós-guerra tivesse sido feita apenas para se tornar apenas outra (talvez, a “última”) religião, os principais intelectuais dessa vertente, desde aqueles mais facilmente identificáveis como liberais até os crítico-teóricos da Escola de Frankfurt, professam a missão individual e universal de viver o sacrifício que é viver em condições de desagregação coletiva e isolamento, tampando como for possível e impossível os buracos da alma sem perturbar o programa. Talvez, seja possível participar de “comunidades de consumo”, grupos de idiosincrasias reais ou imaginárias de todos os tipos, até comunidades que só podem ser legitimadas por desníveis de ainda-não-igual em relação a outros sob um objetivo final de universalizar e, enfim, destruir essas comunidades identitárias também; mas nada além disso. “Because all have made certain sacrifices, reasons are developed why such sacrifices must be insisted upon at all times”<sup>455</sup>. No fim do dia, escreve Bernays, “The crowd is a state of mind which permeates society and its individuals at almost all times.”<sup>456</sup>

Assim sendo, também não se deve repetir que a sociedade aberta realmente liberta os indivíduos para qualquer sentido que eles possam vir a inventar sobre si mesmos (autonomia). É preciso guiá-los, conforme a lição de Reno, para que esse seja um “meaning” que os

---

<sup>454</sup> GUÉNON, René. *The crisis of the modern world*. 2001, p. 60. “O individualismo implica necessariamente a recusa de aceitar qualquer autoridade acima do indivíduo, assim como quaisquer meios de conhecimento acima da razão individual [...]” (tradução nossa).

<sup>455</sup> BERNAYS, Edward L. *Op. cit.*, p. 100. “Porque todos fizeram certos sacrifícios, razões são desenvolvidas sobre porque tais sacrifícios devem ser insistidos em todos os momentos” (tradução nossa).

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 104. “A multidão é um estado da mente que permeia a sociedade e os seus indivíduos em quase todos os momentos”.

enfraqueça, embora sem deixar passar que esse sentido não é necessariamente o que eles querem e são por si mesmos, e sim a influência da sociedade e da autoridade dos manipuladores da opinião pública. Acima de tudo, é importante que eles “descubram” os seus sentidos sem as certezas fortes de suas raízes e de sua própria organicidade humana, de sua natureza, *do que eles realmente são*. Para garantir isso, a sociedade aberta requer uma “pedagogia contínua de desencantamento”<sup>457</sup>, isto é, uma pedagogia de descrença no valor de todas as relações originárias.

Assim como Popper, os autores que contribuíram para o estudo conhecido como *The Authoritarian Personality* (Adorno e cia.) procuraram cultivar uma “piedade negativa” que prioriza a crítica e o questionamento contínuos (sem nenhum compromisso de lugar de chegada) sobre as convicções de pertencimento. Nas palavras de R. R. Reno, “There can be no substantive end or purpose to life. [...] someone who defines an end or purpose for man becomes a black-and-white thinker, a potential fascist”<sup>458</sup>. O potencial fascista é alguém criado numa família hierárquica com regras bem definidas; eventualmente, tal sujeito irá engajar um tipo de pensamento “preto-e-branco”, “certo-e-errado” que suporta dicotomias acerca de papéis sexuais e valores morais<sup>459</sup>; a partir daí, se está a um passo para ele defender todo tipo de “opressão”, e a apenas mais um do genocídio certo.

Tão influente foi essa linha de pensamento, escreve o autor, que já durante a década de 1950, o pensamento liberal dominante já interpretava todos os problemas pessoais e sociais como advindos de uma ou outra “patologia” da “sociedade fechada”: desde normas desnecessariamente repressivas, a própria cultura de classe média que reprovava o não condicional, a aceitação geral “não crítica” das normas morais, etc.<sup>460</sup> O *establishment* da teoria social aderiu a uma “hermenêutica da suspeição”<sup>461</sup> contra o que é tradicional e teve uma penetração hegemônica que, já na década seguinte, teve sucesso em levar a cabo as convulsões culturais dos anos 60 e as transformações que vieram daí. Todavia, previne Reno

There was nothing inevitable about the 1960s. It is simply false to assert that, given the choice, human beings will opt for what is immediately pleasurable. Throwing off social norms and cultivating “individuality” are not natural impulses. On the contrary, as social animals we’re inclined to live in accord

---

<sup>457</sup> RENO, R. R. Op. cit. p. 40.

<sup>458</sup> Ibid., p. 18. “Não pode haver nenhum fim substantivo ou propósito para a vida. [...] alguém que define um fim ou um propósito para o homem se torna um pensador preto-e-branco, um potencial fascista” (tradução nossa).

<sup>459</sup> Ibid., p. 17.

<sup>460</sup> Ibid., p. 44.

<sup>461</sup> Ibid., p. 45.

with dominant opinion [...]. Neither inevitable nor natural, the trend liberation from traditional cultural norms took hold because it was mandated by the leading ideals of the postwar era.<sup>462</sup>

O “consenso do pós-guerra” veio a tomar toda a tradição cultural do Ocidente como um problema, “até uma maldição”<sup>463</sup>, não uma herança bem-vinda. Adorno, por exemplo, a despeito de todo o modo abracadabrante de escrever, não poderia ser mais claro: "What can oppose the decline of the west is not a resurrected culture but the utopia that is silently contained in the image of its decline."<sup>464</sup> A pedagogia de desencantamento é indispensável para a educação dos indivíduos *como eles devem entender a si mesmos sem fontes externas* (uma contradição), afinal de contas, "To write poetry after Auschwitz is barbaric."<sup>465</sup> Todo encantamento que comunica ao público e, assim, a política, um bem comum, talvez até, como Nietzsche apontou, *uma* estética como o sentido de identificação de *um* povo<sup>466</sup>, deve ser prevaricado, pois a ideia de que a vida política de um povo é comandada por um ideia do bom e do belo – uma estética – (o que é, na verdade, a própria ideia da vida política *de um* povo) deve ser fascismo (tal como Walter Benjamin o descreveu como “*a estetização da vida política*”<sup>467</sup>). É ideal que nenhum projeto comum possa ser conhecido para uma mesma população, afinal, como pôs Zygmunt Bauman, “O genocídio ocorre como parte integrante do processo pelo qual é implantado o grandioso projeto”<sup>468</sup>. Não se deve correr esse risco.

Um importante teórico do consenso do pós-guerra interessado em “desarmar” o Ocidente de sua autocompreensão confiante foi o argelino Jacques Derrida. Sua fama veio de seu sucesso em fazer do desencantamento a base da própria “cultura”, pondo as fundações para a fusão de desregulação cultural com a desregulação econômica que acabaram por caracterizar a política do estabelecimento *mainstream* dos dias de hoje. Em termos simples, sua contribuição

---

<sup>462</sup> Ibid., p. 47. “Não houve nada inevitável sobre os anos 1960. É simplesmente falso dizer que, dada a escolha, os seres humanos vão optar pelo que é imediatamente prazeroso. Jogar fora as normas sociais e cultivar a ‘individualidade’ não são impulsos naturais. Pelo contrário, como animais sociais nós somos inclinados a viver de acordo com a opinião dominante [...]. Nem inevitável nem natural, a tendência de liberação das normas culturais tradicionais se consolidou porque foi ordenada pelos principais ideais da era do pós-guerra” (tradução nossa).

<sup>463</sup> Ibid., p. 46.

<sup>464</sup> ADORNO, Theodor W. *Prisms*. 1955, p. 72. “O que pode ser oposto ao declínio do Ocidente não é uma cultura ressuscitada, mas a utopia que está silenciosamente contida na imagem de seu declínio” (tradução nossa).

<sup>465</sup> Ibid., p. 34. “Escrever poesia após Auschwitz é barbárico” (tradução nossa).

<sup>466</sup> “A cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, como a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo; [...] o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfocar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma”. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. 2003, p. 35-36.

<sup>467</sup> BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. 2014, p. 117.

<sup>468</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. 1998, p. 139.

para o consenso do pós-guerra foi transformar a sua contingência histórica em uma verdade atemporal e anti-metafísica<sup>469</sup>. O objetivo desse autor era desmontar todas as assertivas de conhecimento deixando apenas um mundo radicalmente desencantado onde ninguém pode conhecer ou alegar nada estável, permanente, universal ou transcendente<sup>470</sup>. Não haveria necessidade de equilibrar o que é tradição com o que é experimento, pois na abordagem de Derrida pode-se mostrar que toda tradição nunca foi nada mais do que instâncias passadas de “jogo”. “Derrida allowed higher education to say that culture *is* disruption and transgression all the way down.”<sup>471</sup>

Também John Rawls, professor de filosofia política, serviu ao consenso do pós-guerra ao atacar a ideia tradicional de que é bom e legítimo a uma visão do bem comum influenciar e até comandar a vida social e política opondo-lhe uma definição de justiça não como boa ordenação das partes de um todo, mas como “equidade” (“fairness”). Seu pensamento estipula que em uma sociedade pluralista é injusto usar o poder do Estado para impor uma visão de mundo sobre as outras. “Modos fortes de pensar”, na linguagem de Reno, o que Rawls chamou de “doutrinas abrangentes” (“comprehensive doctrines”), precisam ser mantidas fora da política. A “razão pública” é restrita a argumentos que são “abertos para todos”, isto é, argumentos baseados em dados científicos – o que é precisamente o princípio de Popper de governança baseado nas ciências sociais<sup>472</sup>. Manter “os nossos valores básicos” fora da política, de acordo com a justiça de Rawls, significa, assim, legislar para fins que todos os cidadãos possam afirmar, não importa no que eles acreditem. Mas isso só pode significar limitar o debate público e, com este, o “interesse público” e, mais ainda, o bem comum, a preocupações de interesse privado<sup>473</sup>.

Os homens responsáveis sobre essa influência sobre o pensamento público não se enxergavam como niilistas antipolíticos que em nada acreditam; pelo contrário, eles acreditaram que a desorientação e a negação – “the weakening of Being” – é justamente a força que deve imperar no centro a vida cívica. Ao longo da história de sua influência, seu ataque ao comum como uma instância de compreensão de um mesmo bem não se limitou ao campo abstrato das ideias, mas veio a tomar as expressões mais literalmente concretas, na forma das arquiteturas mais grotescas do modernismo e do brutalismo. Para esses arquitetos e seus

---

<sup>469</sup> RENO, R. R. Op. cit., p. 64.

<sup>470</sup> Ibid., p. 65.

<sup>471</sup> Ibid., p. 66.

<sup>472</sup> Ibid., p. 81.

<sup>473</sup> Ibid., p. 59.

patrocinadores, “What may seem weird or even ugly to ordinary people is a salutary antiauthoritarian pedagogy.”<sup>474</sup> A necessidade da teoria hegemônica do pós-guerra de prevenir que os cidadãos focassem suas lealdades e se unissem ao redor de símbolos públicos e tradições históricas coerentes teve um efeito de cascata sobre os aspectos mais sólidos e visíveis da vida pública e cotidiana humana.

#### 4.3 – Do que é amado para o que é odiado

A ideia de dignidade que corre nas veias daquilo que os intelectuais do consenso pós-guerra, assim como os messiânicos da Escola de Frankfurt, querem matar a todo custo, a “sociedade fechada”, carrega como se no sangue os fortes amores que traz para si mesma, de novo e de novo, a solidariedade fundamental que comunica intimamente a comunidade, como o sentido orgânico mais elevado, aos indivíduos entendidos como suas partes. Essa solidariedade é um ministério dos deuses fortes, escreve R. R. Reno; o senso de “nós” é o presente deles<sup>475</sup>. As enfermidades que afligem a vida pública nos dias de hoje refletem menos uma crise do liberalismo, da modernidade ou do Ocidente do que uma crise do consenso do pós-guerra, dos deuses fracos de abertura e enfraquecimento. O que o Ocidente precisa, acredita o autor, é restaurar um sentido de propósito transcendente para a vida pública (e privada). “Uma política de lealdade e solidariedade, não de abertura e desconsolidação.”<sup>476</sup>

Essa direção intelectual de desencantamento operando no Ocidente é significativamente mais velha do que o chamado consenso do pós-guerra e ainda do que a formação do próprio grupo que chegou a ser conhecido como Escola de Frankfurt. Karl Marx – considerado um tipo de “pai” da linha de pensamento que veio a se chamar de “Teoria Crítica” – já havia começado sua própria projeção de desencantamento a começar a descrever tudo o que aparentava serem ideais nobres como, na verdade, elementos vulgares de regimes de dominação e exploração de trabalho<sup>477</sup>. Sigmund Freud fez o mesmo ao estabelecer que o que é, aparentemente, um ideal elevado, não passa de um desejo sexual reprimido ou um instinto agressivo transformado num opressor severo<sup>478</sup>. Essas foram as bases intelectuais,

---

<sup>474</sup> Ibid., p. 100.

<sup>475</sup> Ibid., p. xv.

<sup>476</sup> Ibid., p. xviii, tradução nossa.

<sup>477</sup> Ibid., p. 41.

<sup>478</sup> Ibid., p. 42.

especialmente para o grupo de Frankfurt, para a vulgarização da ideia de dignidade atrelada à transcendência do campo de ação e sentido do homem em relação a si mesmo e em prol de qualquer cause tiver seu coração, assim como à naturalidade e ao bem em si mesmo de uma existência e pertencimento orgânicos com um sentido idealístico da própria herança histórica – condições básicas para ter um lar e viver bem lá, entre os seus, como sempre o foi para o homem Ocidental (e não apenas para ele).

Kerry Bolton, em seu texto *Freudo-Marxian Deconstruction*, escreve como os teóricos da Teoria Crítica simplesmente pintavam qualquer resistência ao que eles consideravam como “histórico, progressivo, dialético” – ou seja, aquilo que nega a primazia em princípio da agência e da vontade do homem – como “Fascismo”, do mesmo modo que, em seus dias, Marx a condenava como “reacionismo”. De Marx a pensadores como Erich Fromm (e além), o processo de destruição e desintegração deve proceder para que o mundo possa finalmente ser constituído de acordo com alguma variação da utopia – o que não é um termo que acompanha a linha de Popper e outros liberais de sua linha (até sendo expressamente rejeitado), mas que possui o mesmo sentido e objetivo final: uma ordem mundial individualista-universalista e materialista onde todas as heranças históricas orgulhosas e desejosas de si mesmas são difamadas, invertidas em seu propósito original, ou destruídas, “superadas”.

Tão preocupado quanto interessado nesse projeto, Fromm alerta que o caminho para sua realização não pode evitar um perigo fundamental uma vez que a “liberdade” só pode ser ganha ao separar os indivíduos de tudo o que lhes é familiar e arremessá-los num abismo onde a utopia é tão certa quanto a autodestruição. A queda no abismo pode resultar em “loucura”, individual ou coletiva. Nessas condições, as pessoas podem “fugir da liberdade” e retornar “to what is ordered and secure, which for Critical Theorists is the meaning of ‘Fascism’”<sup>479</sup>: o que é dizer: as pessoas podem voltar a procurar um sentido de pertencimento e de transcendência da sua condição individual e se identificarem com isso. As pessoas podem acabar dizendo: “Não, eu não vejo essa absoluta necessidade histórica, moral, mecânica, irresistível de ser assim; eu prefiro ser dessa outra maneira com meus amigos – *não tanto com você que é contra tudo o que é importante pra mim*”. “Fascismo”.

A solidariedade baseada no propósito que transcende o indivíduo é palavra por palavra o nome do diabo para tais intelectuais. O escritor Albert Camus, absurdista que acredita que o

---

<sup>479</sup> BOLTON, Kerry. *Freudo-Marxian Deconstruction – Part 1*. 2019a, p. 13-15. “As massas são, então, propensas a fugir da liberdade, e retornar para o que é ordenado e seguro, o que para os Teóricos Críticos é o sentido de ‘Fascismo’” (tradução nossa).

sentido da vida é ser feliz num mundo sem sentido, desenvolve em seu livro *La Peste* o que Reno chama de um “argumento narrativo”: só é possível resistir ao mal totalitário se a solidariedade for procurada somente nas realidades da vida ordinária. O que Camus pregava era uma espécie de humanismo que renuncia à atração da transcendência que tenta os homens a viverem de acordo com princípios aparentemente nobres e grandes ideais<sup>480</sup>. “Camus portrays all forms of transcendence as a moral betrayal [...]. We must accept that we are prisoners in a disenchanted world, meaning-vacant world.”<sup>481</sup>

Para Karl Popper e o economista Friedrich Hayek, a solidariedade do laço social e o espírito de transcendência são ameaças à sociedade aberta e à consciência do indivíduo a serem combatidas<sup>482</sup>. Para travar esse combate, Popper é favorável ao emprego de “tecnólogos sociais” que substituem aspectos “metafísicos” da sociedade por técnico-empíricos. Hayek prefere que as “forças espontâneas” do mercado, não os experts<sup>483</sup>; por sua leitura, quanto mais o mercado dominar todos os aspectos da vida, mais à salvos se está da “dominação totalitária”<sup>484</sup>. Mas, enquanto Popper admite que a vida sem verdades transcendentais é marcada por um tipo de mal-estar fundamental, Hayek é menos autoconsciente; ele imagina que uma linha clara separa as crenças privadas do antagonismo público, entendendo que as preferências individuais podem incluir aspirações transcendentais. Para Reno, essa linha clara, contudo, não pode ser mantida. A “ordem espontânea” dos indivíduos sem nada transcendente *em comum* requer que eles hajam sempre como tais no mercado. Assim que os pontos de vista transcendentais começarem a reconhecer uns aos outros e se entrelaçarem para alcançar um bem comum, uma verdade ou um objetivo mais elevado, começam-se a forjar instituições e movimentos que organizam a vida social de acordo com essas convicções. Eventualmente, essas organizações não-mercadoológicas formam o núcleo do “estado monstro”<sup>485</sup>.

Outro da linha de Hayek, Milton Friedman, sustentou que apenas reorientando toda a sociedade para interesses individuais expressáveis no mercado pode a “dignidade humana” estar realmente protegida<sup>486</sup>. Com necessidade e paradoxo, a “cultura de liberdade” envisionsada por economistas como Hayek e Friedman demanda a gestão cuidadosa e minuciosa da vida

---

<sup>480</sup> RENO, R. R. Op. cit., p. 52.

<sup>481</sup> Ibid., p. 55. “Camus retrata todas as formas de transcendência como uma traição moral [...]. Nós devemos aceitar que somos prisioneiros em um mundo desencantado, um mundo vazio de significado” (tradução nossa).

<sup>482</sup> Ibid., p. 21.

<sup>483</sup> Ibid., p. 23.

<sup>484</sup> Ibid., p. 24.

<sup>485</sup> Ibid., p. 63.

<sup>486</sup> Ibid., p. 57.

cultural. “We must be educated to believe that there are no common goods, only individual interests.”<sup>487</sup> É aqui onde a pedagogia associada ao multiculturalismo se torna aliada dessa ideologia: ela auxilia o alvo moral da crença de que não existem verdades maiores para se reunir ao redor. Ambos os economistas e os multiculturalistas buscam o desencantamento de transformar verdades (potencialmente intransigentes e polêmicas) em “sentidos” (possivelmente privatizáveis e maleáveis) e, daí, em inclinações, preferências, impulsos que os economistas interpretam em termos individualistas, enquanto os multiculturalistas buscam manter um semblante coletivista. Mas ambas as abordagens têm em comum uma análise redutiva da ideia da verdade sobre o bem comum que tende ao desencantamento do que a história das populações que sofrem essas pedagogias entende como a tradição de um propósito transcendente comum e de objetos dignos de amor e lealdade por aqueles que tem em comum o mesmo sentido histórico.<sup>488</sup>

Consciente disso, Reno admoesta que erra quem vê nesse tipo de multiculturalismo uma visão de princípio em si mesma. Assim como a “diversidade”, ele é ainda outra “terapia” da sociedade aberta do pós-1945 para os traumas da sociedade fechada – uma terapia especificamente focada no Ocidente. Nas palavras do autor,

Multiculturalism focuses on disenchanting the Western tradition because it alone has a hold on our spiritual and political imagination and provides us with a home. [...] progressives in Europe attack string expressions of Christianity but accommodate rigid and illiberal forms of Islam. They do this because Christianity is a strong god of the West [...]. Islam is not [...]. The logic of multiculturalism [...] is paradoxically Eurocentric. It exists to address our particularly Western nightmares of concentration camps and lynchings.<sup>489</sup>

Esse é um processo de desagregação do sentido de lar, mas também um ataque à possibilidade de um lar para um sentido comum, com uma mesma orientação para destinos e sacrifícios comuns, tão frequentemente requisitados aos indivíduos como parte natural do simples fato de viverem uns com os outros. Para uma visão particularmente messiânica do

---

<sup>487</sup> Ibid., p. 63. “Nós devemos ser educados para acreditar que não existem bens comuns, apenas interesses individuais” (tradução nossa).

<sup>488</sup> Ibid., p. 63-64.

<sup>489</sup> Ibid., p. 118. “O multiculturalismo foca em desencantar a tradição do Ocidente porque apenas ela tem um controle sobre nossa imaginação espiritual e política e nos provém um lar. [...] progressistas na Europa atacam expressões do Cristianismo, mas acomodam formas rígidas e iliberais do Islã. Eles fazem isso porque o Cristianismo é um Deus forte do Oeste [...]. O Islã não é [...]. A lógica do multiculturalismo [...] é paradoxalmente Eurocentrica. Ela existe para lidar com nossos pesadelos particularmente Ocidentais de campos de concentração e linchamentos” (tradução nossa).

mundo, como é a visão do brasileiro Vladimir Safatle, essa é a direção correta a ser seguida: a desagregação que desloca de maneira contínua e irreparável. É algo a ser quase celebrado, mas, mais importante, é algo que *deve ser*. É a importância messiânica do *desamparo*. Como escreve Thiago Canerietti, desenvolvendo uma ideia de Safatle

O desamparo produz corpos em errância que, desprovidos de sua capacidade de estabilizar, são obrigados a se reconfigurarem a partir de outras bases que não aquelas que faziam parte do seu processo de inscrição em uma totalidade.<sup>490</sup>

O desamparo generalizado, ou ao menos reservado para aqueles que, numa situação originária, seriam os “fortes”, é uma consequência assim como uma alavanca do processo de “individualizar para universalizar” de Jürgen Habermas, sem perder igual valor para o consenso do pós-guerra e a visão messiânica do fim a história como uma acabar que se repete e se tritura e se rumina eternamente, enquanto ainda se puder imaginar que alguém ainda esconde embaixo da cama alguma “força”. Como escreveu Bauman em seu *Modernidade e Holocausto*, “A voz da consciência moral individual é melhor ouvida no tumulto da discórdia política e social.”<sup>491</sup> Também nesse sentido, Habermas escreve que “a autocompreensão moderna é marcada por um universalismo igualitário que insiste no descentramento das próprias perspectivas”<sup>492</sup>.

Para Habermas, um tipo de solidariedade cidadã como aquela que surgiu no quadro do Estado nacional Europeu, “abstrata e intermediada pelo direito”, já é um grande avanço para essa necessidade de “descentramento das próprias perspectivas” enquanto “forma de solidariedade entre estranhos”<sup>493</sup> – mas não é o suficiente. Se para ele “as relações complexas de vida nas sociedades pluralistas só são compatíveis com um *forte* universalismo de respeito igual a todos”<sup>494</sup>, o *páthos positivo* da solidariedade “cidadã” – talvez incapaz de agregar lealdade eficientemente por si só – não é exatamente a “força” mais adequada para esse objetivo. O melhor “instrumento” para o individualismo universal habermasiano é a o *páthos negativo* da “indignação moral” – “**unânime**” – “diante de violações evidentes de proibição de uso da violência e diante de violações massivas de direitos humanos”. Acredita Habermas ser isso o suficiente para a solidariedade entre os cidadãos mundiais. E ele explicita no que essa

<sup>490</sup> CANERIETTI, Thiago. Para uma crítica dos afetos da crítica: angústia, desamparo e mal-estar. Sinal de Menos, Ano 10, nº 13, p. 183-200, 2019. Disponível em: <https://sinaldemenos.org/2019/03/08/sinal-de-menos-13/>. Acesso em: 03/05/2021.

<sup>491</sup> BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 194.

<sup>492</sup> HABERMAS, Jürgen. O ocidente dividido. 2016, p. 63-64.

<sup>493</sup> Ibid., p. 115.

<sup>494</sup> Ibid., p. 35.

“solidariedade” se limita: “[...] exigência funcional de uma **integração fraca** da sociedade cosmopolita por meio de **reações sentimentais negativas** [...]”<sup>495</sup>. A solidariedade cidadão, então, não é necessária; “um acordo negativo já é suficiente, isto é, a indignação comum”<sup>496</sup>. O autor conclui que, desde que a “comunidade dos povos” se restrinja às funções de simplesmente garantir e proteger os direitos dos indivíduos, é possível prescindir a ideia de que a solidariedade (ao menos a única que ele realmente almeja respeitar e proteger: a “dos cidadãos mundiais”) precisa se apoiar “em valorações e práticas éticas ‘fortes’ de uma cultura política e de uma forma de vida compartilhada, tal como é exigido da solidariedade cidadã”<sup>497</sup>.

É interessante se perguntar, quando Habermas diz que “Basta uma consonância da indignação moral”, “bastam os sentimentos negativos”, “reações unânimes”, para “a integração de uma sociedade de cidadãos mundiais”<sup>498</sup>, *em que nível* essa unanimidade precisa ser verdade. Deve ser a opinião de cada cidadão? Certamente isso não é o que Habermas pensa: ele é bastante consciente do papel das elites na sociedade. É, então, uma unanimidade das elites? Será, talvez, uma unanimidade da opinião, como ela pode ser (e é) produzida de cima para baixo, por todo meio de controle e sabotagem do discurso público?

Possivelmente, é ainda mais oportuno poder notar contra *o que* essa “indignação moral”, esses “sentimentos negativos”, essas “reações” – “unânimes”! – são, no fim do dia, dirigidos. Sim, é contra *a sociedade fechada*. É contra o pertencimento, é contra a tradição, contra o sentido de destino comum, contra os “fortes amores”. A sociedade fechada é a última fonte do “ódio” quando ele já devia ter sido banido do mundo e é, assim, a última coisa que pode ser legitimamente *odiada*. O que é odiado coincide identicamente com o que foi uma vez amado. Aqui é onde aquela “pedagogia do desencantamento” se torna a norma pública e política e assume a face de uma grande vingança.

Alexandr Dugin chega a enxergar a necessidade de separar a ideologia da sociedade aberta do liberalismo clássico, em liberalismo “1.0” e “2.0”. Para Dugin, é próprio ao liberalismo 1.0 que todo o processo de libertação do indivíduo contra as estruturas sociais e seus falsos mitos de identidade coletiva seja a medida mesma do progresso e se esse é bem sucedido ou não. Mas a completa destruição de todas estruturas tradicionais que comunicam pertencimentos e lealdades comuns não era, ao menos, um objetivo imediato para o “primeiro”

---

<sup>495</sup> Ibid., p. 119, grifos nossos.

<sup>496</sup> Ibid., p. 155.

<sup>497</sup> Ibid., p. 199.

<sup>498</sup> Ibid., loc. cit.

liberalismo. Para este, bastava dar ao indivíduo o lugar central na sociedade. O liberalismo 2.0 opera na vitória do 1.0, e ele já não pode tolerar nada, nem periféricamente, que não seja a si mesmo: é sociedade aberta *e seus inimigos*, este é o mundo. Dugin marca em Popper a virada definitiva para o 2.0:

Popper advocated the radical destruction of the Open Society’s enemies, arguing that otherwise, lacking any inner limits, they themselves would destroy the Open Society. Thus, Popper’s logic was: let’s kill them sooner than they kill us. [...] In his eyes, there is no choice to be illiberal. Any enemy of the Open Society is by definition an ideological criminal [...].<sup>499</sup>

O filósofo russo adverte que não se deve ignorar esse crescente “abismo” entre os liberalismos: de um lado, aquele em que os indivíduos são livres para existirem ao lado de sua herança tradicional; de outro, aquele em que esses últimos não são em nada diferente da carranca fascista. O velho liberalismo genérico, “conservador”, está, também agora e cada vez mais sob ataque. Nada mais de liberdade de discurso, expressão ou pensamento, da democracia da maioria livre, da liberdade de organizar a família, de educar as crianças e de participar nas relações de mercado com base na livre consciência e na liberdade religiosa. O velho indivíduo liberal é agora, *também*, o intolerante, o opressor, o misógino, o homofóbico, o xenofóbico, o fascista, *o mau*. O que se torna a norma é, de agora em diante, o “politicamente correto”, a “cultura do cancelamento”, a prática de enxotar todos aqueles que não aceitam o liberalismo de esquerda como algo necessário, justificado e normal. Enfim, conclui Alexandr Dugin que

To be an enemy of the Open Society is the final sentence. You cannot change this. So, it is high time to take note of the fact that liberals 1.0 are no longer respectable citizens of the capitalist status quo. Liberals 1.0 are now being sent into exile, into the political ghetto – to us.<sup>500</sup>

Curiosamente, nos escritos de Carl Schmitt, é possível definir como marca d’água do liberalismo que a bondade do homem individual é assumida como axioma e que a sociedade (civil) determina a sua própria ordem, sendo os Estados e os governos não apenas subordinados,

<sup>499</sup> DUGIN, Alexandr. 3D Logos. Geopolitika.ru, 10/07/2021. Disponível em: <https://www.geopolitica.ru/en/article/3d-logos>. Acesso em: 22/07/2021. “Popper defendeu a destruição radical dos inimigos da Sociedade Aberta, argumentando que, do contrário, sem quaisquer limites internos, eles mesmos iriam destruir a Sociedade Aberta. Assim, a lógica de Popper era: vamos mata-los antes que eles nos matem. [...] Nos seus olhos, não existe escolha de ser iliberal. Qualquer inimigo da Sociedade Aberta é por definição um criminoso ideológico” (tradução nossa).

<sup>500</sup> Ibid. “Ser um inimigo da Sociedade Aberta é a sentença final. Você não pode mudar isso. Então, já é hora de tomar nota do fato de que os liberais 1.0 já não são cidadãos respeitáveis do status quo capitalista. Os liberais 1.0 estão agora sendo mandados para o exílio, para o gueto político – para nós” (tradução nossa).

mas propriamente aqueles de quem se deve sempre desconfiar e buscar controlar e limitar<sup>501</sup>. Mas à medida que a ideologia da sociedade aberta se torna a ideologia efetiva dos Estados e governos, são os indivíduos que passam a ser dignos de desconfiança e devem ser “educados” e punidos por não serem liberais – *gente boa* – o suficiente, enquanto as autoridades estatais (individualistas igualitários) passam a ser a referência que goza da presunção de ser bom e tem a missão de vigiar as pessoas singulares e ordenar suas almas.

O liberalismo 2.0 é um estágio avançado da pedagogia de desencantamento da sociedade aberta, tornada repressiva (tanto quanto ela já deveria ser na cabeça de seu idealizador). Conforme progride, a sociedade aberta aprofunda o seu fracasso em atender a uma necessidade humana básica: a necessidade do ser humano de ter um lar<sup>502</sup>, o que não deixa poder ser compreendido como um fracasso com a dignidade humana, – a dignidade natural de um ser humano normal –, *como é explicitado pelos próprios ideólogos dessa teoria e adjacências*. O milagre do “nós”, expressa Reno, torna a solidariedade familiar contingente em algo mais precioso do que a condição de partícipe na humanidade universal<sup>503</sup>. “The ‘we’ is an end in itself that asks us to do what is necessary to sustain and promote our shared loves. [...] The postwar consensus is, at root, fearful of love.”<sup>504</sup>

#### 4.4 – O preço da sociedade aberta

A fatalidade da sociedade aberta impõe a questão de como é pago o preço que ela exige sobre a “tensão” de viver sob os constantes ataques contra os amores comuns e como essa conta é dividida pelos vários setores da sociedade. Como é de se esperar, ninguém quer se ver numa situação de segurar nas mãos a maior parte desse peso; até os mecanismos da sociedade aberta de enfraquecer as heranças fortes, como as ideologias de diversidade e multiculturalismo, tomam eles mesmos características da sociedade fechada. “The more our leadership class has championed diversity and multiculturalism, the more powerful identity politics has become.”<sup>505</sup>

---

<sup>501</sup> SCHMITT, Carl. The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007b, p. 60-61.

<sup>502</sup> RENO, R. R. Op. cit., p. 134.

<sup>503</sup> Ibid., p. 149.

<sup>504</sup> Ibid., p. 150. “O ‘nós’ é um fim em si mesmo que nos pede para fazer o que é necessário para sustentar e promover nossos amores compartilhados” [...] O consenso do pós-guerra é, na raiz, temeroso do amor” (tradução nossa).

<sup>505</sup> Ibid., p. 120. “Quanto mais a nossa classe de liderança tem defendido a diversidade e o multiculturalismo, mais poderosa a política de identidade tem se tornado” (tradução nossa).

Para R. R. Reno, aqueles que se veem atraídos pela “identidade” tem a intuição correta: *a solidariedade requer uma lealdade compartilhada*. Igualmente, o elogio público da ideia diversidade, assim como a capacidade de incorporá-la em sua própria imagem, “establishes one’s high social status and provides a weapon for attacking low-status people”<sup>506</sup>. Para aqueles que conseguem resguardar para si a condição de elites, é possível “ter” toda a diversidade, e o status que vem com ela, na segurança de ricos condomínios fechados, entre outras vantagens, simplesmente balbuciando as piedades do que se passa por cultura na sociedade aberta. Comumente, – embora não tão visivelmente –, os grupos mais poderosos e vitoriosos dessa sociedade preservam para si muitos dos bônus da sociedade fechada, com a faculdade de colher os benefícios da abertura e separar os malefícios para seus inimigos (por padrão, qualquer maioria homogênea popular). Nas palavras de Reno, “what our most powerful and capable fellow citizens do in private is at odds with what they insist upon in public”<sup>507</sup>.

O preço pela sociedade aberta é a experiência negativa de dissolução e/ou ausência do horizonte moral e existencial compartilhado. Mas como descrever quem paga esse preço – “O público”? “O povo”? “Uma cultura?” – quando aquilo mesmo que é negado é a condição não individual de sujeito? Quem quer que possa sentir as dores e reclamar qualquer coisa, é *um* indivíduo, mas não *uma* coletividade como *um* sujeito (embora instanciada numa pessoa singular); nem como sujeito legítimo e nem mesmo como sujeito cognoscível. A nenhum sujeito coletivo, orgânico, legitimado em si mesmo é legítimo o reconhecimento – e, assim, a *dignidade*. Apenas os sujeitos individuais, considerados a partir de fora de seus laços de sentido orgânico, tem dignidade: é a ideologia.

Tome-se, por exemplo, a exposição do jurista brasileiro Daniel Sarmiento sobre como a dignidade humana deve ser pensada como uma posição do individualismo moderno frente a formas orgânicas de vida social. A Modernidade marca o fim da prevalência de noções organicistas da vida social e da vida humana. Particularmente, a emergência do individualismo moderno “foi um dos fenômenos mais importantes da história do pensamento e da sociedade ocidental [...]”<sup>508</sup> contribuiu para este fim ao conferir ao mundo uma nova cosmovisão, baseada “em concepção atomizada da sociedade, que relega a um plano secundário os laços sociais e os interesses comuns compartilhados pelas pessoas”<sup>509</sup>. Contudo, do fato de que hoje se adote uma

<sup>506</sup> Ibid., p. 123. “A diversidade – incorporando-a, apreciando-a, defendendo-a – estabelece o alto status social e provém uma arma para atacar pessoas de baixo status [...]” (tradução nossa).

<sup>507</sup> Ibid., p. 104. “[...] o que os nossos concidadãos mais poderosos e capazes fazem em privado está em desacordo com o que eles insistem em público” (tradução nossa).

<sup>508</sup> SARMENTO, Daniel. Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetória e metodologia. 2020, p. 51.

<sup>509</sup> Ibid., p. 52.

compreensão individualista da dignidade, não significa a manutenção do “sujeito abstrato e insular do Iluminismo e do liberalismo-burguês”, que, parece ser o que sugere o autor, teria sido deixado para trás, mas significa sim o posicionamento da “pessoa concreta e situada, com as suas necessidades materiais e psicológicas, imersa em relações intersubjetivas”<sup>510</sup>.

Esse suposto distanciamento do individualismo atomista (um pleonasmo) não implicaria, todavia, um retorno “à compreensão pré-moderna e estamental do ser como parte subordinada ao todo social”<sup>511</sup>. Segundo Sarmento, a visão organicista que vê a pessoa como primariamente uma parte no todo social, “que lhe é prioritário e superior”, é um dos “principais adversários” (“A sociedade aberta e seus ‘principais adversários’”) para o reconhecimento do valor intrínseco das pessoas e, assim, da dignidade humana<sup>512</sup>. O organicismo seria uma posição essencialmente anti-individualista que estabelece um “paralelo entre a comunidade política e um ser vivo, concebendo cada indivíduo como uma espécie de órgão desta entidade maior” através do qual se torna possível afirmar que a comunidade possui “fins próprios, que transcendem aqueles das pessoas que as integram”<sup>513</sup>. Já para o individualismo, dá-se o oposto: *apenas as necessidades do indivíduo justificam a existência da comunidade*.<sup>514</sup> Toda a história do pensamento político, acrescenta citando Bobbio, seria dominada por essa dicotomia: organicismo-holismo e individualismo-atomismo<sup>515</sup>.

*Contra* a cosmovisão holística, seria preciso adotar uma “moralidade crítica”, que deve interpelar os valores socialmente compartilhados. A “moralidade pública de uma democracia” (leia-se: liberal, não como identidade substancial entre os governantes e governados, como ensinou Carl Schmitt) não pode sustentar “concepções pré-modernas de pessoa”. Como isso funciona? Confrontando os “valores culturalmente hegemônicos na sociedade”, contra a “moralidade positiva” do “*ethos* predominante” (ou seja, precisamente o esquema orgânico desenhado no capítulo anterior), em favor de “uma compreensão inclusiva de justiça”, isto é, a moralidade crítica funciona como um descentramento e desprestígio das perspectivas sociais na medida em que elas não são compatíveis com a igualdade de valor de todas as pessoas pelo mero fato de serem humanas (o que também corresponde com o esquema oposto, inorgânico).<sup>516</sup>

---

<sup>510</sup> Ibid., p. 79.

<sup>511</sup> Ibid., p. 60-61.

<sup>512</sup> Ibid., p. 120.

<sup>513</sup> Ibid., p. 133.

<sup>514</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>515</sup> BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. 2000, p. 45.

<sup>516</sup> SARMENTO, Daniel. Op. cit., p. 84.

A aplicação disto (através do Direito), não obstante, seria algo de certa “complexidade” uma vez que a “legitimidade” de tal ação seria “arriscada” ao se desvincular completamente dos valores comunitários presentes na sociedade como “identidade sociopolítica do povo”, o que não escusa os agentes da moralidade crítica de combater a “reprodução cega de tradições e pré-compreensões partilhadas, que muitas vezes estão impregnadas pela hierarquia e exclusão”<sup>517</sup>. Com um componente claramente messiânico, a observação dos “componentes do princípio da dignidade humana [a ideia e seus valores tornados instrumento jurídico]”: “igualdade”, “rejeição das hierarquias sociais e culturais”, frente à sociedade orgânica (fechada) reduzida à ilegítima “instrumentalização do ser humano para metas coletivas”, **“impõe que se busque a sua superação concreta”**<sup>518</sup>.

Aqui, se torna claro como os valores comunitários não têm nenhum peso principiológico para a legitimidade de uma ordem inescapavelmente individualista, mas sim um peso *técnico*, funcional. As pessoas não existem necessariamente como indivíduos, a igualdade de valor de todos os seres humanos de modo individualista-neutro pode perfeitamente lhes ser um programa externo, estranho e destrutivo. Sim, elas são “cegas”: hierárquicas, exclusivistas, erradas, más; muito diferentes da “elite intelectual, mais liberal e ilustrada, que não partilha de seus preconceitos”<sup>519</sup>. Mas, por um lado, não convencidas, elas podem simplesmente rejeitar o agente messiânico, e resisti-lo; assim como, por outro lado, algum elemento “menos individualista” na construção da identidade do indivíduo pode viabilizar-lhe “imenso sofrimento” à medida que a “superação concreta” se realiza, inclusive reproduzindo a situação degradante de alguma desigualdade histórica (e assim, assume-se, ferir sua dignidade humana), o que seria uma contradição entre o discurso e a prática.

Sarmiento lida com essa complexidade através de dois argumentos básicos. Primeiro, dizendo que a cultura e o pertencimento são importantes, mas essencialmente como necessidades *do indivíduo* – o que permite que a necessidade existencial partilhada e o interesse de quem não se encaixa possuam uma paridade interna apriorística na concepção individualista de pessoa (singular). Leia-se:

A cultura é essencial para a vida das pessoas. Somos seres enraizados e não vivemos em um vazio cultural. Isso não quer dizer [...] que os indivíduos não passem de “membros” de uma coletividade cultural, mas, sim, que os valores

---

<sup>517</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>518</sup> Ibid., p. 106, grifo nosso.

<sup>519</sup> Ibid., p. 410.

compartilhados, modos de vida e tradições são fatores importantíssimos **para a identidade de cada um.**<sup>520</sup>

Enquanto os laços comunitários e os valores compartilhados são importantes para todos os seres humanos, as “gramáticas sociais menos individualizadas e mais coletivistas” produzem padrões internalizados pelas pessoas que as integram no processo de construção intersubjetiva das suas identidades. Quanto maior for a integração da personalidade individual nessa gramática, mais as “fraturas na identidade cultural” tendem a ser penosas “gerando imenso sofrimento e a sensação de absoluto desamparo e desorientação”<sup>521</sup>. Nas palavras do autor

[...] é necessário aceitar que, em determinadas situações, a proteção de direitos fundamentais pode ceder espaço para a garantia da diferença cultural a fim de evitar o perecimento de modos tradicionais de vida, que poderia causar graves lesões à identidade das pessoas concretas que os compartilham.<sup>522</sup>

O que parece estar sendo dito é que o social orgânico apenas tem legitimidade como prevenção de sofrimento individual. Enquanto autores como Fromm e Popper admitiam como ser natural ao ser humano sofrer enquanto forçado a viver apenas como indivíduo, desligado do pertencimento à identidade cultural – embora seja um sofrimento “necessário” –, Sarmento, escrevendo num estágio mais avançado da sociedade aberta, no qual a destruição “necessária” já é ampla, não se dá ao trabalho de estender o reconhecimento dessa dor (e a solidariedade pertinente) à natureza mesma da vida humana, muito menos à vida humana na “sociedade ocidental”, a qual o autor parece entender que, por um lado, tem um tipo de identidade cultural “maligna” e que, por outro lado, devido a um grau extenso de individualização, dispensaria considerar essa mesma solidariedade para pessoas “criadas” sem comunidade ou identidade cultural (e certamente, sobretudo, não a “homens brancos”, por quem o desprezo e ressentimento do autor é palpável). Essa solidariedade cabe apenas a uma mera fatalidade concernente a indivíduos de certos grupos minoritários (“grupos tradicionais”), e é esse o que parece ser o seu segundo argumento resolutivo da complexidade da relação entre a dignidade humana individual e a legitimidade da ação dos agentes do Estado sobre o público concreto.

Assim como R. R. Reno apontou que a defesa algumas minorias e culturas é utilizada primariamente para o enfraquecimento concreto de comunidades socialmente mais fortes (um

---

<sup>520</sup> Ibid., p. 310, grifo nosso.

<sup>521</sup> Ibid., p. 310-311.

<sup>522</sup> Ibid., p. 322.

processo que é, por sua vez, repetido dentro das próprias minorias), a linha argumentativa avançada por Sarmiento estabelece uma hierarquia de legitimidade de extensão de solidariedade para diferentes grupos e culturas baseada na medida em que “injustiças históricas deixaram profundas cicatrizes no universo simbólico-cultural”, demandando um “reequilíbrio das relações intergrupais”<sup>523</sup>. A proteção das culturas é apenas necessária na medida em que estas são “não hegemônicas”, isto é, *mais próximas da condição de indivíduo* (sitiado, ameaçado por uma exterioridade coletiva mais forte, etc.).

É claro, estabelecida a cadeia racional para o julgamento da legitimidade da solidariedade para com grupos *conferindo a estes a projeção da qualidade de indivíduo* perante o macrocosmo da relação total de poder, prestígio e reconhecimento entre todos os grupos sob o universalismo moral de um Estado constitucional liberal e igualitário, não é possível que a mesma se deixe de se repetir no microcosmo dos próprios grupos. O esforço de proteção das culturas não hegemônicas não deve realizar nenhuma “preservação forçada”, o que seria “ilegítimo”, uma vez que os seus integrantes “têm o direito de contestar as suas práticas, e até de renega-las, deixando-se absorver pela sociedade envolvente, se assim preferirem”<sup>524</sup>; do contrário, “em nome da proteção de minorias, prejudicam-se exatamente aqueles que são as ‘minorias dentre as minorias’”<sup>525</sup>.

Para legitimar a aplicação dos fins do universalismo moral da cultura ocidental (e ao qual a cultural Ocidental é prontamente reduzida), como cultura hegemônica (individualista), sobre as não hegemônicas (orgânicas), Sarmiento aponta a utilidade de “diálogos interculturais” sob a premissa de que, entre as diferentes correntes interpretativas existentes nas culturas, seja possível avançar aquelas “mais favoráveis à emancipação”. “Explorar as vertentes culturais progressistas”, escreve

“[...] é uma estratégia mais produtiva para a defesa da dignidade humana [...] por conferir maior legitimidade social aos direitos, ampliando as chances de que conquistem a adesão genuína das pessoas. [...] tal adesão é fundamental para viabilizar as lutas sociais, que são indispensáveis para a eficácia prática dos direitos. [...] Muitas culturas não possuem o conceito de direitos humanos, mas contam com [...] equivalentes funcionais [que] devem ser mobilizados, pois são muito mais legítimos e eficazes socialmente do que o discurso

---

<sup>523</sup> Ibid., p. 311.

<sup>524</sup> Ibid., p. 312.

<sup>525</sup> Ibid., p. 321.

ocidentalizado, que muitas vezes não frutifica na cultura e no coração dos sujeitos envolvidos.<sup>526</sup>

Ou seja, as “comunidades tradicionais” são um problema técnico a ser resolvido na implementação do projeto dos direitos e da dignidade humana como ela é entendida e avançada; se elas tiverem de ser desfiguradas como quer que seja para se adequar ao programa, bom: elementos da sociedade orgânica-fechada nunca são legítimos em si mesmos. E é simplesmente mais eficiente, isto é, *elicit* *menos resistência*, realizar essa tarefa de interferência nos grupos usando seus próprios termos e imagens de autoridade. Porém, esse problema de “legitimidade” e “adesão genuína” encontra os merecedores de tal consideração apenas em, como o autor coloca, “contextos não ocidentais”, o que é curioso, uma vez que o autor especifica estar se focando apenas na aplicabilidade do princípio no Brasil, o qual, (talvez seja uma leitura “racista”), fica no Ocidente. O que está sendo implicado, na verdade, é que tal consideração é inteiramente dispensável para com aqueles cuja cultura é enraizada no Ocidente, seja por reduzir a “cultura ocidental” ao universalismo igualitário-liberal, seja por tomar a cultura majoritária, a identidade histórica, o Cristianismo, ou as raízes Europeias, como elementos de uma história de opressão que só pode ter reconhecida positivamente no que contribui para o messianismo moderno.

Como a preservação da identidade cultural e da existência comunitária (de somente certos grupos “menos privilegiados”), primeiro, não pode prescindir de uma paridade com o valor da dignidade do indivíduo; segundo, concebe a própria medida de preservação apenas como proteção da dignidade *do indivíduo* (do contrário incorrer-se-ia num argumento organicista); e, terceiro, o objetivo real pode ser reduzido à prevenção de sofrimento individual, o melhor seria que todas as culturas e identidades construídas no pertencimento a um grupo particular (que, naturalmente, não se alinha à ideia de todos os homens enxergando todos aos outros como de valor igual, já que apenas aqueles valorizáveis como eu sou podem me viabilizar e reproduzir entre eles, assim como eu a eles, sem sofrermos mutuamente a quebra de nossa identidade e herança), não sejam forçadas a mudanças pela introdução *aparente* da cultura liberal externa pelo poder do Estado (ao menos as ‘não hegemônicas’, o que deve sempre excluir Brancos, Ocidentais e Cristãos), mas é melhor que o Estado introduza o individualismo de modo sutil para que essas culturas se explodam a partir de dentro, através de sua relativização e banalização na produção de todo tipo de minoria interna. A primeira conclusão é que são os grupos culturais que devem suportar o peso das demandas individuais e não a demanda orgânica

---

<sup>526</sup> Ibid., p. 324.

contrária; mas, mais que isso, como apenas o indivíduo é concebido como possuindo dignidade, à coletividade não pode ser reconhecido nenhum sentido substancial particular, pois não se pode parar de exigir desta que ela constantemente se altere – e se substitua, em última instância – para acomodar aquilo que é totalmente externo e parte de nada, por definição.

Assim, é um argumento comum avançado pela ideologia liberal que a coletividade como particularidade substancial simplesmente não existe. Se, por um lado, no bolchevismo soviético, a ideologia das classes diz que você não pode reclamar do governo das classes mandantes “por que elas não existem” (é, na verdade, você, trabalhador, que está lá governando, por que todos são igualmente apenas trabalhadores, ou seja, o Outro “não existe” para você poder reclamar dele, como apontou Guy Debord), por outro lado, nessa ideologia liberal, é *você*, como uma estrutura coerente de sentido orgânico, laços comunitários e herança histórica preciosa que não existe, isto é, *o Outro que é você não existe para você poder reclamar em nome dele*. De acordo com um discurso como o Habermas, qualquer comunidade política (e todos que viverem sob sua autoridade) que adotar uma “Constituição de tipo liberal”, aceitou cair nesse truque.

Segundo Habermas, qualquer um que pensar, por exemplo, que o direito de uma comunidade política em assegurar a integridade de sua forma política deve limitar o direito à imigração baseando-se num entendimento de que “o direito dos cidadãos à autodeterminação inclui o direito à auto-afirmação da própria forma de vida”<sup>527</sup>, está simplesmente errado. “[...] a partir do momento em que a própria comunidade política passa a implementar princípios constitucionais universalistas,” escreve o autor

é preciso interpretar de modo *universalista* a exigência de ‘agir como cidadão dessa comunidade política especial [...]’. A identidade da comunidade política, que não poder ser ferida através da imigração, depende primariamente dos princípios jurídicos ancorados na *cultura política* e não de uma forma de vida *étnico-cultural* especial.<sup>528</sup>

Isso significa que o direito “democrático” à autodeterminação inclui somente o direito à preservação de uma “*cultura política* própria” no sentido de servir de contexto para os direitos dos cidadãos (o ser humano reduzido ao indivíduo e seus direitos), mas de modo algum integra “o direito à auto-afirmação de uma forma de vida *cultural* privilegiada”<sup>529</sup>. Mas para tudo o que

---

<sup>527</sup> HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. 1997, v. 2, p. 303.

<sup>528</sup> Ibid., p. 303-304.

<sup>529</sup> Ibid., p. 304.

se queira dizer que a cultura protegida é somente “política”, uma confrontação com Carl Schmitt (a quem em algum ponto o próprio Habermas chamou de “meu inimigo”) demonstra que nada aí realmente envolve política nenhuma – pois não se está em nada abrindo a possibilidade da coletividade de decidir como ela se entende e quer viver – mas apenas se está afirmando a prerrogativa legal de todos os indivíduos acima de qualquer subjetividade coletiva e desenhando a coletividade como ela atende a essa prerrogativa. Nas palavras de Schmitt:

The degree to which the foreigner is treated equally does not involve political affairs. It is, rather, a matter of the logic of general liberal liberty rights applied in the nonpolitical sphere (private property, legal protection, etc.).<sup>530</sup>

Apenas a destruição das estruturas de sentido dos outros pode abrir caminho para o sentido que Habermas e outros como ele querem: “Somente uma cidadania democrática, que não se fecha num sentido particularista, pode preparar o caminho para um *status de cidadão do mundo*.”<sup>531</sup> Isso certamente não é o “privilégio” de uma forma de vida sobre as outras, não poderia sê-lo: todas as outras formas jazem por terra diante dela, aqui, no fim da história. Só, apenas, uma vida: a vida da partícula, ao menos para aqueles que já não podem lutar, se esconder, girar o holofote, manipular, mentir, ou alguma outra estratégia do reino animal... (aonde os homens ainda correm para tentar ser humanos).

A cultura política do indivíduo, a mesma que em todo lugar não faz se não confirmar o “*status de cidadão do mundo*”, é necessariamente negativa – não cultural. Não merece nem ser chamada de “cultura”, mas é uma *prática*, uma prática “política” e, assim, uma prática *de poder* e uma prática *negativa* de antagonizar toda forma e formação de cultura real contra o *projeto social* que é o que realmente se defende sob a máscara do indivíduo abstrato. Como um projeto de fim da história, é também um projeto de fim da política por pôr fim em todo sentido da faculdade de *uma* coletiva de *decidir*. É um projeto messiânico que não pode esconder a mensagem de não ser possível uma coletividade viver diferente das outras e, assim, não ser possível decidir como se vive. Isso também é o fim de toda forma de vida étnico-cultural, despojadas de subjetividade, direitos e dignidade. Na “civilização final” da sociedade aberta, o homem completamente sem cultura é o homem completamente civilizado; a pessoa perfeitamente sem raízes é a pessoa perfeitamente integrada; o ser humano que não tem lealdade a nada é o ser humano protegido; o que não tem participação na memória herdada é o lembrado;

---

<sup>530</sup> SCHMITT, Carl. *Constitutional theory*. 2008, p. 258. “O grau com que o estrangeiro é tratado igualmente não envolve assuntos políticos. É, antes, uma questão da lógica dos direitos gerais de liberdade liberal aplicados na esfera apolítica (propriedade privada, proteção legal, etc.)” (tradução nossa).

<sup>531</sup> HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 304.

o que não conhece um grande amor transcendental é o celebrado e o que já não é similar a ninguém é igual a todos. Como explica Alain de Benoist,

[...] *identity denial* [...] assimilation [...] reducing the Other to the Same and proclaiming that there are only men and peoples who are all "like the others." [...] this implicitly legitimizes the destruction of the unique way of life of a populace.<sup>532</sup>

Contra a ideia da ideologia da sociedade aberta, que vê na multiplicidade das estruturas sociais orgânicas da humanidade a fonte do totalitarismo, é precisamente essa “*redução* de toda a diversidade” a um “único Absoluto”, elucida o autor, que está por detrás de todos os sistemas totalitários modernos.<sup>533</sup> O totalitarismo surgiria justamente quando uma totalidade flexível, plural, “politeísta” e dotada de uma contradição natural a toda interdependência orgânica, é substituída por um rígido sistema “monoteísta” baseado numa única e mesma explicação para tudo e, daí, num redutivismo fatalmente unilateral. Em termos simples: “Totalitarianism is born from a desire to achieve social or human unity by reducing individual and popular diversity to a single model.”<sup>534</sup>

No fim das contas, é a sociedade aberta e não a fechada, ou melhor, a sociedade inorgânica e não a orgânica que não consegue lidar com as contradições. É a sociedade da eterna “Crítica” e da eterna dissolução; a grande planificação metafísica: *um* Deus, ciumento de sua posição, que é a personificação da negação dos homens de se definirem (e, assim, se diferenciarem), a hoste de anjos de cada hierarquia de leis, instituições, narrativas e pedagogias do enfraquecimento que mantém o homem afastado da posição *divina*, proibida a todos, de definir e decidir a (sempre coletiva) vida humana e, por fim, a base humana plana e igual no fundo: finalmente sem contradições (como em Karl Marx<sup>535</sup>), ao menos em teoria. O que quer que seja a dor de viver para essa ou aquela cultura, melhor é que haja apenas uma dor: a de ser indivíduo, e tema-se a Deus e seus anjos...

<sup>532</sup> BENOIST, Alain de. On being a pagan. 2004, p. 113. “[...] *negação de identidade* [...] assimilação [...] redução do Outro ao Mesmo e proclamar que apenas o homem e os povos que são todos ‘como os outros.’ [...] isso implicitamente legitima a destruição do modo de vida único de uma população” (tradução nossa).

<sup>533</sup> Ibid., p. 120.

<sup>534</sup> Ibid., p. 121. “O totalitarismo nasce de um desejo de alcançar a unidade social ou humana reduzindo a diversidade individual e popular a um único modelo” (tradução nossa).

<sup>535</sup> “The perfect political state is, by its nature, man’s species-life [...] the real species-life of man, devoid of contradictions.” MARX, Karl. On the jewish question. 1843, p. 7. “O estado político perfeito é, por sua natureza, a vida genérica do homem [...] a real vida da espécie do homem, sem contradições” (tradução nossa).

O fim (pós-)histórico das considerações propriamente políticas (identitárias-existenciais, no sentido schmittiano) é particularmente relevante aqui. Para de Benoist, a essência da política abrange três pressuposições: a relação de comando e obediência, que determina ordem; a relação de público e privado, que determina opinião; e a relação de amigo e inimigo, que determina esforço (“struggle”). Uma sociedade sem política seria uma sociedade *sem ordem*, o que leva a *anarquia*, o que, por sua vez, é o prelúdio das ditaduras; seria uma sociedade *sem opinião*, o que seria a mesma coisa que esvaziar o sentido da liberdade; e seria uma sociedade sem esforço, o que seria a “morte”<sup>536537</sup>. Mas mesmo a paz, além de todo esforço, competição ou luta, é mais uma situação política, que é predominante um atributo da sociedade “fechada”, do que uma situação jurídica de meros sujeitos de direitos iguais, para a qual a sociedade aberta liberal almeja reduzir tudo. Apenas quando a política é potente o suficiente para definir e decidir a ordem e combater o caos da violência tanto dentro quanto fora “de casa” é possível impor qualquer solução por meios legais. A despeito da superstição liberal e messiânica (muito antiga), de Benoist afirma: “Law is not essentially original”, mas pressupõe a política como condição de sua existência e perpetuação.<sup>538</sup>

Até mesmo a vontade liberal e messiânica de afastamento do poder do homem de agir política-existencialmente, em algum grau, pressupõe algum nível de sentido comum que comande no espírito dos homens lealdade o suficiente para que eles entreguem esse *seu* poder a serviço da religião universal do indivíduo, seja para desistir de agir contra ela, seja para auxiliá-la a manter as rédeas da situação, quando necessário. Em algum nível, a sociedade aberta, individualista, igualitária, da dignidade da pessoa humana e dos direitos humanos, precisa sempre abaixar a cabeça para a liberdade de ação dos homens, o que não é nunca uma fonte de segurança, muito menos do “fim da história”. Nesse nível, não se encontra o paradigma bíblico dos profetas amaldiçoadores dos reis, nem dos anciãos e sua Lei, mas homens livres

---

<sup>536</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 139.

<sup>537</sup> Como escreve de Benoist, “Contradiction is the very motor of life; the desire to make it vanish is a death wish.” Ibid. p. 143. “A contradição é o motor da vida; o desejo de fazê-la desaparecer é um desejo de morte” (tradução nossa). Na mesma veia, Carl Schmitt escreve: “We recognize the pluralism of spiritual life and know that the central domain cannot be a neutral domain and that it is wrong to solve a political problem with the antithesis of organic and mechanistic, life and death. A life which has only death as its antithesis is no longer life but powerlessness and helplessness. [...] For life struggles not with death, spirit not with spiritlessness; spirit struggles with spirit, life with life, and out of the power of an integral understanding of this arises the order of human things.” SCHMITT, Carl. The age of neutralizations and depolitizations. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007a, p. 95-96. “Nós reconhecemos o pluralismo da vida espiritual e sabemos que o domínio central não pode ser um domínio neutro e que é errado resolver um problema político com a antítese de orgânico e mecanístico, vida e morte. Uma vida que tem apenas a morte como sua antítese já não é vida, mas impotência e desamparo. [...] Pois não luta a vida com a morte, o espírito não com a falta de espírito; o espírito luta com o espírito, a vida com a vida, e do poder de uma compreensão integral disto surge a ordem das coisas humanas” (tradução nossa).

<sup>538</sup> Ibid., p. 140-141. “A lei não é necessariamente original” (tradução nossa).

para a ação, para a política e para a decisão: o paradigma do homem Antigo. Livres *pois* entre amigos; livres, pois seus corações são bons para o que é amado junto. Contra isto, aposta-se, entretanto, em uma máquina de poder muito grande das estruturas da modernidade, que se move quase sozinha, e no homem muito pequeno, um grãozinho de areia, igual a todos os outros, sozinho... (esse é sentido de um Adorno, que descreve o processo de modernização e seus efeitos nesses termos com grande gravidade – mas sem lamento).

Mas, se os homens tiverem a dignidade de terem uns aos outros pelos símbolos, a herança e o amor comum, é possível ter alguma balança entre a liberdade onde ela é mais verdadeira – mutuamente desejada pelo semelhante – e a piedade pela norma que protege o bem comum. A balança da força e da lei sob o controle estrito da soberania política é a característica de toda sociedade orgânica e é apenas quando desaparecem um dos lados da balança que advém os perigos da anarquia ou do despotismo. Afirmar o primado da política, explica Alain de Benoist, está muito longe de legitimar o despotismo. Muito mais aparente, nota o autor, é que a pulsão de negar o primado da política denota uma “disposição mental perturbadora” de uma subjetividade que não pode escapar de suas próprias tendências (despóticas) sem se submeter aos decretos absolutos de um “Completely Other”. Para essa subjetividade, todo o poder é interpretado como maligno e todo recurso à força considerado injusto, mas isso é somente a revelação de uma profunda inabilidade de compreender o poder e a força de qualquer outra maneira<sup>539</sup>.

O mais básico mecanismo da sociedade aberta – desde sua concepção pensada junto de seu *inimigo*, isso não pode ser esquecido – é por na conta da sociedade fechada (o inimigo) até mesmo os males que afligem os indivíduos nas condições da sociedade aberta. Isso pode ser feito infinitamente, pois, como é assumido pelos próprios ideólogos, o instinto para a sociedade fechada, para o pensamento e o sentimento organicista e transcendente, é *natural*. *O inimigo está dentro*. A aparência do indivíduo é a própria muralha de defesa com os canhões apontados para dentro; a ordem social é então construída *fora*. O bem não reside apenas no que é *fraco*, mas no que é também *superficial* (onde as coisas podem ser facilmente substituídas umas pelas outras: como as pessoas, talvez). A sociedade aberta, então, começa com o que vê como inimigo e constrói a sua ordem a partir disso, negativa como o direito liberal. Sua ordem, como toda ordem, é o que permite a implementação de suas leis.

---

<sup>539</sup> Ibid., p. 141-142.

Como escreveu Carl Schmitt, o empenho de todo Estado normal consiste “acima de tudo” em assegurar a paz total dentro do Estado e do território. Criar a ordem e nela estabelecer a situação normal é um prerequisite para as normas legais serem válidas. “Toda norma pressupõe uma situação normal” e nenhuma norma será válida numa situação inteiramente anormal. A entidade política que reserva para si a prerrogativa de não apenas estabelecer a paz interna, mas também de *decidir* sobre a situação normal, decide também a hermenêutica da situação anormal e, em última instância, sobre o inimigo associado a ela<sup>540</sup> (uma condição que Schmitt reservou para “situações críticas”, riscos existenciais relativos à ocasião, o que não parece ser necessário para a análise da sociedade aberta, já que ela já se constrói sobre a posição messiânica contra o inimigo *permanente*: o fechado, o orgânico, o particular).

São precisamente as guerras travadas com algum tipo de moralidade universal abstrata em jogo que sempre foram as mais atroz, pondera de Benoist. Elas implicam na destruição do adversário (embora, eventualmente, essa destruição pudesse ser substituída por “conversão” ou “reeducação”) na mesma medida em que é considerado impossível (e impensável) aceitar o que o adversário representa para ele mesmo.<sup>541</sup> Karl Popper via como progresso da humanidade quando alguma forma de imperialismo na história “superava” as tão detestadas por ele “exclusividade tribalista” e “auto-suficiência”.<sup>542</sup> Como sua filha e sua alma, a sociedade aberta também é apta a celebrar grandes traumas e dores, a destruição de lares e o enfraquecimento do mundo. Será, até o fim, uma questão de como a tensão da vida sob esse sistema é entendida e comunicada, seja em termos de dignidade ou não. Mas, na linguagem de dignidade, não existem dois modos de ver isso: a dignidade da sociedade fechada é o inimigo da sociedade aberta. O amor forte por todo bem social orgânico, que não se encaixa na modernidade liberal e individualista, ou seja, *o não-indivíduo*, é o criminoso preferido de se apontar como o responsável por toda “situação anormal” (cuja tendência criminosa *natural* é sempre presente no sangue pecaminoso dos homens, como se pode inferir dos teóricos da Crítica e da Sociedade Aberta). É mais que legítimo que as pessoas reais, com esse instinto de rato da sociedade fechada, esse pecado original, paguem o preço: com a perda de tudo o que é humano, só não “indivíduo”.

---

<sup>540</sup> SCHMITT, Carl. The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political. 2007b, p. 46.

<sup>541</sup> BENOIST, Alain de. Op. cit., p. 147.

<sup>542</sup> POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão. 1974a, v. 1, p. 197.

#### 4.5 – Indivíduo e alteridade

A sociedade fechada como um mal moral do indivíduo: é assim que o sujeito da sociedade aberta e o seu inimigo, paradoxalmente, coincidem por necessidade, pois o Outro “não existe”, oficialmente, da mesma maneira que a sombra de uma pessoa não é um ser humano, mas, talvez, possa macabramente se apoderar do corpo numa noite de lua cheia. Enquanto a asa “marxista” (teórico-crítica) de defesa da sociedade aberta ainda explica o mal-estar de má adequação do indivíduo ao quadro da nova sociedade como culpa da própria sociedade por não ter falhado em individualizá-lo bem o suficiente – enquanto plenamente consciente que individualização é antinatural e deixa o homem doente (Fromm) –, a leitura mais abertamente liberal, como aponta Alain de Benoist, nunca vê o caráter coletivo das dificuldades e misérias individuais, mas insiste em atribuí-las a chances circunstanciais ou à psicologia individual<sup>543</sup>.

No mesmo sentido, em *Capitalist Realism*, o escritor Mark Fisher chama atenção ao fato de que, em suas palavras, “The current ruling ontology denies any possibility of a social causation of mental illness.”<sup>544</sup> A “químico-biologização” das doenças mentais, ele escreve, é obviamente proporcional à sua despolitização – e deve-se acrescentar: à despolitização geral da vida. Na sociedade aberta, as questões sobre “que vida, de fato, se quer viver?”, “como vale a pena viver?” é negada ao público na mesma medida em que não possam ser transformadas em questões estritamente privadas. Se isso for insuficiente de algum modo, essa insuficiência também deve passar por uma hermenêutica puramente privada e ser tratada o mesmo modo. “Ser realista”, então diz Fisher, talvez um dia tenha significado experimentar a realidade como sólida e imóvel – e isso pode muito bem ser do que os seres humanos gostam e o que eles querem. (De acordo com quem? Popper. Fromm. Faz fila). Mas, hoje, sob o “realismo capitalista”, ser realista significa se subordinar a uma realidade que é infinitamente plástica, “capaz de se reconfigurar a qualquer momento”<sup>545</sup>.

A privatização das consequências da sociedade aberta para o mercado é particularmente expediente porque aí o bem comum desaparece junto da possibilidade de que

---

<sup>543</sup> BENOIST, Alain de. *On the brink of the abyss: the imminent bankruptcy of the financial system*. 2015, p. 151.

<sup>544</sup> FISHER, Mark. *Capitalist realism: is there no alternative?* 2009, p. 41. “A ontologia corrente nega qualquer possibilidade de uma causa social para doenças mentais” (tradução nossa).

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 58.

alguém poderia se declarar responsável por ele e, com isso, decidir politicamente contra a sociedade aberta. Na “ateologia” (atheology) própria ao Capital, o “centro” de autoridade e responsabilidade falta porque o bem orgânico que transcende as entidades privadas simplesmente não é traduzível em sua linguagem<sup>546</sup>. É por isso que Milton Friedman, aponta R. R. Reno, considera o mercado um “milagroso Leviatã”: “It seeks universal rule but never exercises authority.”<sup>547</sup>

Em última instância, a sociedade aberta devolve ao indivíduo a responsabilidade por sua alienação e mal-estar de viver em um mundo composto apenas por indivíduos em um mercado, cercado de interesses hostis à sua própria capacidade para uma existência orgânica com outras pessoas, na forma de sua suposta responsabilidade moral para com este mesmo sistema. Isto se dá sob a forma de uma reimaginação individualista ao extremo do próprio significado de ser humano que, em perfeita continuidade com o caráter messiânico do projeto inteiro, põe o ser humano como apenas um agente moral abstrato e apresenta essa imagem como absolutamente irresistível, não podendo existir nada fora disto. Um autor que expressa essa posição muito bem é Bauman, famoso por seus escritos sobre a “modernidade líquida” (novamente, com muita gravidade, mas sem nenhum real lamento por algo mais sólido).

Para Bauman, sistemas morais são essencialmente lógicas comunitárias “– e, portanto, num mundo pluralista, heterogêneo, inevitavelmente relativos”. Esse relativismo, contudo, não se aplicaria à capacidade humana de distinguir o certo do errado (moralidade pura, sem atenção a nenhuma estrutura prévia). O que a sociedade faz com essa capacidade é apenas tentar “suprimi-la ou atrelá-la às suas próprias finalidades, ou canalizá-la numa direção que considere útil ou inofensiva”. A socialização, conclui, não produz a moralidade *puramente abstrata*, que já existe nata no indivíduo, tão natural quanto “a constituição biológica, as necessidades fisiológicas e os impulsos psicológicos humanos”<sup>548</sup>; mas apenas “manipula” todo o instrumento moral que já vem pronto como ele deveria ser – sem referência a nada se não a si mesmo.

O próximo passo é lógico: ser moralmente responsável é resistir à socialização<sup>549</sup>. “A questão das bases societárias da autoridade moral é [...] moralmente irrelevante.”<sup>550</sup> O “outro”,

---

<sup>546</sup> Ibid., p. 69.

<sup>547</sup> RENO, R. R. Op. cit., p. 60.

<sup>548</sup> BAUMAN, Zygmunt. Op. cit., p. 207.

<sup>549</sup> Ibid., p. 206.

<sup>550</sup> Ibid., loc. cit.

não a verdadeira<sup>551</sup> alteridade do “Outro” como “ele que é de outro organismo social; ele cujo sentido de ser entre os seus é radicalmente diferente de mim entre os meus – mas eu o respeito mesmo assim”, mas basicamente como a *encarnação* da negação em princípio da continuação de minha própria identidade e agência, “usurpa o direito de definir-me e definir os meus fins [...] comprometendo minha identidade e meu à-vontade no mundo”. O “outro” chegou: deve-se agora abandonar os próprios deuses. Essa parte, agora, é excelente: ela realmente retrata esse caráter “Jesus Cristo” da dignidade da pessoa humana como o indivíduo universal abstrato moralmente irresistível e arrebatador: **“A própria presença do alter ego neste mundo me envergonha e é causa constante da minha angústia.”**<sup>552</sup> Ele continua, através de sua leitura do filósofo Levinas, à conclusão de que *“minha responsabilidade é incondicional. Não depende de conhecimento anterior das qualidades do seu objeto; [...] Não depende de uma intenção interessada pelo objeto”*<sup>553</sup> – um reforço, palavra-por-palavra, da irrelevância em princípio da lógica coletiva para uma vida moral que *recebe* seu sentido nos moldes do esquema liberal (e messiânico) elaborado no capítulo anterior: não sendo possível julgar o valor do objeto, não há sentido em deter uma base prévia para tal julgamento.

Mas, mais ainda, uma internalização moral do preço de viver numa “sociedade aberta” recai na perda da própria possibilidade de vincular a própria faculdade moral à própria agência. Assim como não se pode julgar (*discriminar*) o objeto (o outro observado), também não se pode levar os próprios interesses em conta; pelo contrário: tudo é abstraído para uma lógica de certo e errado onde todos são a mesma abstração de sofrimento (vergonha, angústia...) e a escolha já está feita por como o problema é posto.

A moralidade, então, *como não poderia deixar de ser*, logo deixa a qualidade de simples “capacidade natural” – que poderia virar qualquer outra coisa – para já estar lá como “dever” que não pode se distrair da *pureza*<sup>554</sup> de sua fonte: a responsabilidade abstrata pelo indivíduo universal, com todos os deslocamentos que o “outro” impõe. O que há de essencial no ser humano é finalmente reduzido abertamente a uma unidade de processamento de moralidade abstrata (sem deixar meticulosamente de fazer menção ao que é “supérfluo”): “[...] de acordo com Levinas, *responsabilidade é a estrutura essencial, primária e fundamental da*

---

<sup>551</sup> Por que “verdadeira”? Porque ainda se é “Outro” não importa o encontro: uma visão reservada de si para si mesmo pode sofrer alguma transformação, mas não deixa de existir em princípio e nem é por isso necessariamente enfraquecida.

<sup>552</sup> Ibid., p. 209, grifo nosso.

<sup>553</sup> Ibid., p. 211, grifos nossos.

<sup>554</sup> “O dever moral tem que contar puramente com sua fonte: a responsabilidade humana essencial pelo Outro.” Ibid., p. 229.

*subjetividade*. [...] uma responsabilidade ‘pelo que não fiz ou pelo que nem sequer me interessa’.<sup>555</sup> Também claramente aqui: “[...] responsabilidade existencial, **o único significado de subjetividade** [...]”.<sup>556</sup>

Ao fim, a capacidade moral (o que o homem é) se torna apenas uma força de destruição e desregulação social (o que homem faz quando é fiel ao que é) contra a qual toda organização social apenas se levanta para neutralizar a “verdadeira” capacidade moral em favor do “falso” sistema moral<sup>557</sup>. Por esse discurso, tudo o que a comunidade moral oferece à humanidade é um empecilho para sua identificação final como o comando moral abstrato universal diretamente – a vontade de algo que não é o que eu sou (em minha agência), mas uma vontade que é através de mim, através de minhas faculdades que não pertencem a mim, mas ao Deus messiânico. Os “sistemas morais” são ídolos, juntos dos sentidos de herança histórica, pertencimento orgânico e tudo mais que “fortalece” os homens e os deixa inadequados para como a relação correta com o último dogma deve ser: absoluta e irresistível.

Na perda da capacidade de definir o valor próprio e dos outros, assim como de participar na prática comunitária dessa capacidade ao redor dos julgamentos que mantêm a própria comunidade, o sentido real da alteridade se perde. Já o homem só pode encontrar o mesmo-indefinido. Esse é exatamente o sentido messiânico de resolução de todas as diferenças históricas (contradições) como emancipação última da própria humanidade. Isto é desenvolvido pelo filósofo brasileiro Vladimir Safatle, adepto atual da Escola de Frankfurt, como o curso político de um autoassumido “afeto do desamparo”.

Safatle mantém que “normatividades sociais” são fundadas em “fantasias” que, mesmo em situações materialmente diferentes, são capazes de reproduzir os mesmos afetos.<sup>558</sup> “No lugar da lei, das normas e das regras havia, na verdade, um circuito de afetos.”<sup>559</sup> Sigmund Freud, segundo o autor, foi quem avançou a ideia transformadora de compreender como afeto político central, ao invés do medo, o desamparo.<sup>560</sup> Seria da afirmação do desamparo que viria, para Freud, a “emancipação”. O desamparo não seria, então, algo contra o qual se deve lutar,

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>557</sup> “Toda organização social consiste portanto em neutralizar o impacto destruidor e desregulador do comportamento moral.” *Ibid.*, p. 244.

<sup>558</sup> SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2016, p. 6.

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 8.

mas, sim, afirmar, pois é dele que parte “um gesto de forte potencial libertador: a afirmação da contingência e da errância que a posição de desamparo pressupõe”<sup>561</sup>.

Safatle quer descobrir que sociedade pode ser produzida por um circuito de afetos baseado no desamparo, que “cria vínculos não apenas através da transformação de toda abertura ao outro em demandas de amparo”, mas igualmente, “cria vínculos por despossessão e por absorção de contingências” uma vez que “Estar desamparado” seria justamente estar aberto “a um afeto que me despossei dos predicados que me identificam”. Partindo de uma “perspectiva realmente crítica”, o corpo social e político do desamparo deve estar “em contínua despossessão e desidentificação de suas determinações”. Esse “Corpo sem *eu* e unicidade” é “atravessado por antagonismos e marcado por contingências que desorganizam normatividades impulsionando as formas em direção a situações impredicadas”. Desse modo, o desamparo mantém os corpos em um circuito errante pelo qual eles se tornam desprovidos da capacidade de estabilizar o movimento próprio aos sujeitos através de um *processo de inscrição de partes em uma totalidade*”<sup>562</sup>.

Ao deslocar o paradigma do medo, que Safatle considera ser a raiz hobbesiana do individualismo liberal, para o do desamparo, o filósofo entende avançar uma superação do sujeito político pensado (e pensando-se) na figura do indivíduo. Esse indivíduo que precisa ser superado é o mesmo, inclusive, que detém a capacidade de dizer a si mesmo em seu próprio modo particular de existência e que por esta se reveste da pretensão de dizer também o mundo ao seu redor. Enquanto o problema fundamental habita na crença de que as pessoas possam “dizer” a si mesmas, esse mesmo problema da “identidade” é mantido justamente pelas teorias do reconhecimento que colocaram o deslocamento da própria perspectiva em prol da posse do outro de sua própria identidade, o que reproduziria uma antropologia “profundamente normativa, pois construída a partir de categorias de teor psicológico como ‘identidade pessoal’ e ‘personalidade’”. “Identidade e diferença convivem em uma oposição radicalmente complementar.” O que seria realmente emancipador deve ser, assim, “uma política que recusa, ao mesmo tempo, a crença na força transformadora tanto da afirmação da identidade quanto do reconhecimento das diferenças”<sup>563</sup>.

À medida que se elucida a interioridade do indivíduo como internalização de normatividades sociais e, conseqüentemente, como vontade de poder de autoridade sobre a

---

<sup>561</sup> Ibid., p. 9.

<sup>562</sup> Ibid., p. 11.

<sup>563</sup> Ibid., p. 13.

sociedade, ao mesmo tempo em que o desenrolar histórico da vida política do sujeito liberal (entre indivíduos) exige que ele, mais e mais, se desfaça de suas expectativas e perspectivas particulares sobre o mundo que o cerca, a sua pretensão liberal de autonomia (para julgar os próprios interesses e segurança em face comunidade política) se torna insuportavelmente identificada com pretensão de autoridade social. A liberdade social liberal se radicaliza assim como “ser livre da cabeça dos outros e libertá-los de minha própria cabeça”. Se a lógica da sociedade fechada puder ser representada como um castelo no qual o interesse da segurança comunitária controla o abrir e o fechar das portas, o pensamento burguês pode ser representado em cada indivíduo como seu próprio castelo e julgamento privado sobre a política das portas, tanto contra a pretensão comunitária quanto da circulação de outros indivíduos. Mas quando o mesmo indivíduo pode ser representado como agente ilegítimo de hierarquia social, embora instanciado numa pessoa singular, um pensamento consistente com um programa de universalismo da condição de indivíduos iguais só pode demandar: “todas as portas de todos os castelos abertas, abaixo com todas as muralhas”. A garantia real da universalidade de segurança a todos os indivíduos como tais *demandam* a transferência do paradigma do medo para o do desamparo. Desse modo, o programa universalista (transformado em radicalidade consistente, por exemplo, no paradigma do desamparo: que pode ser observado desde já não apenas nos discursos da sociedade aberta, mas igualmente nos discursos de direitos humanos e dignidade da pessoa humana) se volta não exatamente tão contra o individualismo senão na medida em que este permanece, paradoxalmente, ele próprio um resquício – e via de retorno – da sociedade fechada.

O que é questionado do indivíduo burguês pela lógica da sociedade aberta (que é apenas um momento do projeto de universalização da categoria de indivíduo) é a posse de uma capacidade própria de avaliação moral. O argumento é uma versão atualizada da assertiva de Carl Schmitt sobre os anarquistas, os quais, ultrapassando os próprios limites do simples interesse liberal-burguês de manter os julgamentos morais na esfera privada, posicionam que “All moral valuations lead to theology and to an authority that artificially imposes an alien or extrinsic “ought” on the natural and intrinsic truth and beauty of human life”<sup>564</sup>. O novo argumento – mais consistente – é “toda valoração moral leva a uma autoridade que não pode legitimamente dizer saber ou julgar o verdadeiro ou o belo sobre a vida humana”.

---

<sup>564</sup> SCHMITT, Carl. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. 2005, p. 64. “Todas as valorações morais levam à teologia e a uma autoridade que impõe artificialmente um “dever” estranho ou extrínseco à verdade e beleza natural e intrínseca da vida humana” (tradução nossa).

A lição aqui é que, enquanto com a perda do conhecimento da pessoa singular como parte de um todo, faz perder também a capacidade de conhecer o outro como parte integral de um todo diferente – a verdadeira alteridade –, interessantemente, com a perda da capacidade de conhecer o outro *como outro*, o que é de interesse da lógica de segurança do indivíduo liberal burguês, começa a ruir a legitimidade da esfera privada das opiniões como espaço de faculdades autônomas. No ato da emancipação universal, as paredes do castelo caem para dentro, esmagadoras.

Conhecer a verdadeira alteridade do outro demanda, assim, a capacidade conhecer a própria alteridade e de constituir-se no mundo em relações entre outros relativos. Esse ato de conhecimento *orgânico* é restaurador, inclusive, das próprias possibilidades do indivíduo na pessoa singular, contra o seu universalismo igualitário levado às últimas consequências. Posicionar que o que vem primeiro é o grupo e não o indivíduo significa que ele adquire sua individualidade precisamente “in connection with a social relationship which is also a constituent of his being”<sup>565</sup>.

Enquanto o “fim da história” também começa a ser o fim da história do indivíduo dotado de suas faculdades de julgamento e campo de ação social, a restauração da pessoa singular à sensibilidade orgânica de saber e dizer partes e todos começa a deter o único futuro possível para o indivíduo *potente* como tal. Na liberdade confinada ao enquadramento de um individualismo restritivo, preso entre quadros de medo e desamparo, isto é, paranoia de ser possuído por outros e desposseção de si, como escreveu Alexandr Dugin, “a quantidade de liberdade se torna microscópica e, em última instância, fictícia”. A verdade do outro lado da moeda do liberalismo é que ele só confere liberdade ao indivíduo porque o uso que este pode dar a àquela é extremamente limitado. Nas palavras do filósofo,

This is the flip side of liberalism: at its core, it is totalitarian and intolerant of differences, and most especially opposed to the realisation of a great will. It is only prepared to tolerate small people; it protects not so much the rights of man, but, rather, the rights of a small man.<sup>566</sup>

---

<sup>565</sup> BENOIST, Alain de. Beyond human rights. 2011a, p. 92-93. “Posicionar que o que vem primeiro não é o indivíduo, mas o grupo [significa que] ele adquire sua individualidade apenas em conexão com uma relação social que é também constituinte de seu ser” (tradução nossa).

<sup>566</sup> DUGIN, Alexandr. The fourth political theory. 2012, p. 39. “Esse é o outro lado do liberalismo: em seu núcleo, é totalitário e intolerante de diferenças, e principalmente, oposto à realização de uma grande vontade. Só está preparado para tolerar pessoas pequenas; protege não tanto os direitos do homem, mas, ao invés, os direitos de um homem pequeno” (tradução nossa).

Finalmente havendo superado os limites de sua mera individualidade, esse homem pode querer estabelecer algum tipo de ordem “And this is entirely within his right — the right of a great man (*homo maximus*) – a real man of ‘Being and time’ (Martin Heidegger)”.

And, like any order, this possible order, the coming order may be embodied in individual forms. Nonetheless, this is not individuality, but individuation; not empty rotations around that which has been received from the liberal authorities and which is meaningless, but the actual execution of tasks, as well as the taming of the restless and exciting horizons of the will.<sup>567</sup>

Quão divertida é a ideia de que o indivíduo, esse sujeito da imaginação liberal, levado às suas últimas consequências pelo universalismo messiânico de sua forma, se veja forçado a escolher agora a forma de... sua superação! O desamparado e despossuído de si, o sujeito errante, líquido, incerto... ou um sujeito de individuação, mas capaz desse ato apenas por pertencer a um horizonte social, político, comunitário e cultural que *o possua* (que o construa internamente) para que ele possa, por um lado, receber a posse de si, como transmissão e tradição, mas também para *possuir a comunidade* como um agente que é livre para tanto precisamente porque o ambiente social e político não lhe é hostil (nem espera hostilidade dele), mas é, pelo contrário, *sua casa, entre os seus*.

A dignidade do indivíduo retorna à dignidade da ordem orgânica para não morrer em seu próprio curso alienado! Mas é precisamente nesta restauração que a mesma dignidade é restaurada também para as outras pessoas em uma outra universalidade, totalmente composta de particularidades e alteridade. Essa outra universalidade é possível apenas quando a pretensão do pensamento orgânico é tomada como legítima já no ponto de partida, e este vai ser sempre um ponto de partida que possui a pessoa singular, primeiro, como cultura política que partilha desta legitimidade, para depois dar a essa pessoa a posse própria *e* da comunidade – que já não se pode separar.

Apenas quando há a *confiança* necessária entre as pessoas de que elas possuam o suficiente em comum para poder suportar – e até desejar – que os seus concidadãos tenham a plena posse de suas faculdades para exprimir julgamento sobre a vida social e política é que

---

<sup>567</sup> Ibid., p. 40. “Havendo abandonado os limites de sua individualidade, o homem [...] pode desejar estabelecer ordem. E isso é completamente de seu direito – o direito de um grande homem (*homo maximus*) – um verdadeiro homem do ‘Ser e Tempo’ (Martin Heidegger). E, como em qualquer ordem, essa ordem possível, a ordem vindoura pode incorporar-se em formas individuais. Não obstante, isto não é individualidade, mas individuação; não rotações vazias ao redor do que foi recebido das autoridades liberais e que não tem sentido, mas a própria execução das tarefas, bem como a domaçaõ dos horizontes inquietos e excitantes da vontade” (tradução nossa).

esta mesma posse encontra a sua mais segura garantia. Mas quando o que configura substancialmente o bem comum, que deve preceder as possibilidades do indivíduo, é destarte posto em xeque, é apenas natural que a *confiança da posse* comece a ruir e que uma *confiança da despossessão* – necessária à certeza de que não haja nenhuma barreira arbitrária para que as relações humanas possam sempre ser julgadas sob a lei categórica de valoração igual de todas as pessoas em qualquer lugar, tempo ou situação – começa a se formar.

É, assim, precisamente a possibilidade de tradição e transmissão de um bem comum orgânico e anterior, não como submissão do indivíduo a este, mas sim como sua construção a partir deste, que melhor permite que a comunidade destas muitas personalidades singulares construídas juntas pode melhor proteger e manter o agente social e político individual. Na direção contrária a isto, o que pensadores como Safatle, Bauman e Levinás estão dizendo, a seu próprio modo, é que a plena posse do indivíduo de si mesmo, com todas as suas faculdades de pensar e proferir julgamentos de valor ou de interesse é um elemento da sociedade fechada e, em última instância, de desigualdade entre os seres humanos e até, discursivamente, “desumanização”. Mas este discurso apenas confessa que se buscou o inverso absoluto da possibilidade de homens (até “indivíduos”) com ao menos algo em comum construírem para si um destino comum particular e que se desenhou o sentido da humanidade a partir daí: o sentido *messiânico* da humanidade.

Há apenas uma humanidade, mas a humanidade não pode ter um único sentido, o que seria não haver sentido algum. Para a pessoa singular, a possibilidade de multiplicidade de sentidos de ser humano pode se realizar ao redor dela, em comunidade com seus semelhantes que possuem o mesmo sentido, ou pode se confinar dentro dela, quando completamente entre estranhos: a despossessão do sentido de ser humano. Como o filósofo Alexandr Dugin escreve, até o tempo tem significados completamente distintos a depender do grupo cultural que o experiencia: tempo circular, tempo tradicional, tempo messiânico, tempo material... “o sujeito cria a forma do tempo onde o mundo deve ser”. Por isso mesmo, imediatamente à multiplicidade de sentidos do tempo, as mais diferentes culturas produzem sensibilidades musicais que só podem ser decifradas pela experiência de tempo de cada uma em particular.

“O ser histórico das sociedades”, diz o filósofo, “é o tempo, cujo sentido é constituído subjetivamente”. Cada sentido só pode existir dentro de sua própria sociedade; mudando a sociedade, as estruturas do tempo, da música, assim como do próprio sujeito humano, todas se perdem. “O passado, o presente e o futuro das sociedades históricas não podem ser expressos

por nenhuma meta-cultura”<sup>568</sup>. Simplesmente não existe métrica comum ou universal capaz de julgar os diferentes grupos étnicos. Quando uma sociedade tenta julgar outra, mesmo uma que julgue ser ela própria a sociedade “universal”, aplica apenas seus próprios critérios e, assim, comete violência intelectual<sup>569</sup>. Posição similar pode ser encontrada no antropólogo brasileiro Roque de Laraia, ao expressar que “A coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence.”<sup>570</sup> Segundo o autor, “cada cultura ordenou a seu modo o mundo que a circunscreve [...] esta ordenação dá um sentido cultural à aparente confusão das coisas naturais”<sup>571</sup>.

O desenvolvimento desta ideia permite a Dugin concluir que “a humanidade como um todo não pode ter um futuro”. Em suas palavras, algo como “futuro da humanidade”

[...] completely lacks semantic value, as well as the sense of these different societal constructions of history and time. Every society is a separate act of consciousness, expanded in the rational and temporal horizons. [...] A shared sense of history is possible only on the basis of the domination of one society over another, and imposing its own history and, thus, its identity on the enslaved one.<sup>572</sup>

Como citado do mesmo autor no primeiro capítulo, mas agora num contexto bem mais desenvolvido, o que deve caracterizar um futuro verdadeiramente humano é justamente a multiplicidade, com a diversidade dos sentidos orgânicos (“muitas civilizações, muitos polos, muitos centros, muitos conjunto de valores”) tomados já no ponto de partida como o mais alto valor e dignidade da humanidade e não como opressão do indivíduo ou muito menos como razão para o conflito inevitável: “uma humanidade, muitos mundos”<sup>573</sup>.

Apenas aí pode se encontrar ou desenvolver um conhecimento sobre a dignidade humana que não vem do contexto da ideologia da sociedade aberta, como é o que se passa com o corrente uso do termo pelas instituições do Ocidente. Não uma universalidade da igualdade do valor do que é em todo lugar o mesmo, por ser despossuído dos meios sociais para a

---

<sup>568</sup> DUGIN, Alexandr. Op. cit., p. 131-132, tradução nossa.

<sup>569</sup> Ibid., p. 158.

<sup>570</sup> LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. 2001, p. 45.

<sup>571</sup> Ibid., p. 48.

<sup>572</sup> Ibid., p. 129-130. “[...] futuro da humanidade [...] é completamente sem valor semântico, assim como sem o senso destas diferentes construções sociais de história e tempo. Cada sociedade é um ato de consciência separado, expandido nos horizontes racional e temporal. [...] Um sentido compartilhado de história apenas é possível na base da dominação de uma sociedade sobre outra, e impondo sua própria história e, assim, sua identidade sobre a escravizada” (tradução nossa).

<sup>573</sup> Ibid., p. 159-160.

diferença, mas a universalidade da igualdade de valor do diferente precisamente pelo reconhecimento do valor a princípio legítimo da posse dos meios para a diferença, que é capaz de existir em cada lugar que os meios coletivos e comunitários de sua posse conseguem se fazer garantir.

É precisamente essa conexão e apego a lugares específicos, que Levinas ojeriza como “a própria cisão da humanidade”, segundo Alain de Benoist, que forma a condição primária para manter e respeitar as diferenças coletivas. “Não é tão certo que o mesmo vale para o ideal de abolição das fronteiras”<sup>574</sup>. O pensamento messiânico como somente mais um pensamento cultural diferente entre outros nasce justamente nos lugares onde as diferenças são aniquiladas:

[...] the non-place of the desert's anonymity tends to be replaced by the non-place of the urban environment's anonymity [...] the ‘world’ cities are no longer the places where history works toward its fulfillment but rather the site of its simulacrum and annihilation.<sup>575</sup>

Cada representação forma um espelho através do qual um tipo exalta a si próprio e se torna sublime – e aí está o limite de sua possibilidade. Mas apenas a ausência da forma pode fazer representar a presença de todas as formas. “This is the ideal of [...] messianic times, in which specific differences will be abolished, in which all men will be “equals” among equals, in which nothing will no longer be able to be compared to anything.”<sup>576</sup> Através da recusa do Outro como legítimo em si mesmo, a identidade de quem a expressa começa a se quebrar, pois a plena consciência desta só pode depende sempre da possibilidade de comparação e confrontação com uma variação geral, que extrapola o sujeito em outros sujeitos definidos diferentes. Uma vez que a legitimidade da diferença entre culturas orgânicas é adotada como ponto de partida, se torna claro como, e, mais ainda, necessário que, a oposição com o outro, que é a posse que o outro tem de si mesmo e de sua comunidade como ser cultural, é apenas o outro lado de “minha” própria posse, pela qual eu posso entender a mim mesmo dentro de minha posse legítima do ato de minha definição.<sup>577</sup>

<sup>574</sup> BENOIST, Alain de. *On being a pagan*. 2004, p. 84, tradução nossa.

<sup>575</sup> *Ibid.*, loc. cit. “o não-lugar do anonimato do deserto tende a ser substituído pelo não-lugar do anonimato do ambiente urbano [...] as cidades ‘mundiais’ não são mais os lugares onde a história trabalha para sua realização, mas sim o local de seu simulacro e aniquilação” (tradução nossa).

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 89. “Esse é o ideal de [...] tempos messiânicos, em que as diferenças específicas serão abolidas, em que todos os homens serão ‘iguais’ entre iguais, em que nada mais poderá ser comparado a nada” (tradução nossa).

<sup>577</sup> “One only posits oneself by being opposed to another; we also have need of the Other to understand how we differ from it.” *Ibid.*, p. 112. “Alguém apenas se posiciona por estar oposto a um outro; nós também temos necessidade do Outro para entender como nós somos diferentes dele”.

Para de Benoist, é na Bíblia onde se encontra a origem do pensamento que opõe a igualdade “no ser não-criado” ao pluralismo das civilizações e suas conquistas<sup>578</sup>. O reinado vindouro do Um Deus implica na abolição da diversidade do mundo real, com todas as suas tensões e conflitos. O ideal da “paz universal” será, assim, sempre um ideal de não-contradição, o que implica logicamente no desaparecimento de todas as diferenças e, até a conclusão desse desaparecimento, a contínua desvalorização teórica destas mesmas diferenças<sup>579</sup>, como atividade messiânica. O filósofo francês vê na herança do monoteísmo judaico-cristão o “veículo da obsessão pelo único e homogêneo” e a demanda equivocada pela extinção de toda possibilidade de conflito, sem levar em conta que “a estrutura conflituosa é a mesma coisa que a vida”.

Em mão oposta, como uma visão de mundo ainda mais antiga e original do pensamento Ocidental, o paganismo Europeu “repousa sobre um *pluralismo antagônico de valores* [...] que nunca termina em opostos irreversíveis e num dualismo radical”<sup>580</sup>. O Império Romano, por exemplo, respeitava os costumes e instituições de todos os povos que conquistou, sabendo como federar as pessoas e povos sem subjugar *quem elas eram*<sup>581</sup>. Essa “tolerância pagã” nasceu, como um princípio civilizacional, tanto, por um lado, do reconhecimento da diversidade humana, quanto, por outro lado, da negação de todo dualismo radical (como entre o “eu” e o “Outro” – Deus detendo a exclusiva capacidade de definir a si e a mim, o que implicaria que a outros sujeitos a posse dessa capacidade também não seja legítima), em favor do reconhecimento “das faces variadas de Deus dentro de uma afirmação unitária do divino”. O elemento de tolerância especificamente emerge, assim, precisamente “da percepção lúcida da coincidência dos opostos em Deus”. É, então, justamente quando já não existe alteridade irreduzível entre conceitos – uma ideia completamente diferente daquela de redução final das diferenças e conflitos no Outro absoluto da sociedade aberta, do universalismo igualitário dos seres humanos como indivíduos – que a verdadeira *reconciliação* se torna possível, ao mesmo tempo em que já se torna impossível que “nada e ninguém poderia encarnar o mau absoluto”<sup>582</sup>. É apenas dentro deste quadro de tolerância que se torna verdadeiramente possível “reconhecer a livre capacidade dos povos e culturas e dar a si mesmo, por e para si mesmo, as leis que eles desejem adotar, ou os costumes e práticas que são deles”, considerando que “The misuse that

---

<sup>578</sup> Ibid., p. 132.

<sup>579</sup> Ibid., p. 143.

<sup>580</sup> Ibid., p. 144, tradução nossa.

<sup>581</sup> Ibid., p. 110.

<sup>582</sup> Ibid., p. 188, tradução nossa.

an individual or a group makes of its freedom leads to the condemnation of this use, not of this freedom.”<sup>583</sup>

Como escreve R. R. Reno, o ser humano é um animal religioso e filosófico, naturalmente atraído a lealdades maiores, projetos partilhados e objetivos mais altos<sup>584</sup> e na sua plena realização ele é muito diferente daquele animal adoecido e diminuído (pela própria admissão dos pensadores da sociedade aberta), o indivíduo. É na transcendência da condição de separado do mundo, cuja possibilidade é uma *posse* transmitida dentro da rede de laços étnicos e culturais, onde se encontra as maiores possibilidades da dignidade humana, e não no sofrimento desconexo da pessoa singular, que, embora sério e necessitado de atenção e amparo devidos, simplesmente não é o ponto correto de onde começar – e muito menos terminar – de explicar o que tem valor na vida humana.

O Ocidente está se chegando num beco sem saída porque a sua classe de liderança – intelectual, política, cultural, econômica, etc. –, socializada pelo consenso do pós-guerra e leal a este, “insiste que permaneçamos sem um lar”<sup>585</sup> mesmo enquanto se abriga e se une ao redor de seu interesse no *status quo*. Aproximando-se ao fim desse caminho, as possibilidades de entender a dignidade da pessoa humana se bifurcam em duas direções: o enfraquecimento do ser humano para a igualdade universal final (vigente) ou o fortalecimento do ser humano para o eterno dinamismo das muitas e diferentes formas. Contra a direção do enfraquecimento, escreve Reno, está a tarefa do pensamento e da filosofia como ela foi posta por Heidegger: não realizar qualquer engenharia de um algum tipo de “reencantamento” dos lugares de pertencimento, mas trazer à tona um novo modo de filosofar aberto ao poder encantador do Ser. Isto é dizer que “The goal of true thought is “strengthening,” not “weakening.” Philosophy truly practiced seeks to discern a cultural-historical home in which to dwell [...] not to re-describe our “lostness” and culture of negation as a happy destiny.”<sup>586</sup>

---

<sup>583</sup> BENOIST, Alain de. *Beyond human rights*. 2011a, p. 107. “O mau uso que um indivíduo ou um grupo faz de sua liberdade leva à condenação desse uso, não dessa liberdade” (tradução nossa).

<sup>584</sup> RENO, R. R. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 87-88. “O objetivo do verdadeiro pensamento é ‘fortalecimento’, não ‘enfraquecimento.’ A filosofia verdadeiramente praticada busca discernir um lar cultural-histórico no qual habitar [e] não redescrever o nosso “estar perdido” e cultura de negação como um destino feliz” (tradução nossa).

## Conclusões

“O sagrado é o respeito incondicional por algo”<sup>587</sup>. O sagrado demanda um tipo de reconhecimento que não pode ser evitado ou negociado: ele tem uma dignidade. “[...] a dignidade é algo inerentemente intransigente: ou você reconhece a minha dignidade, ou a dignidade do que eu considero sagrado, ou você não o faz.”<sup>588</sup> Já tão próxima do conceito mesmo de sacralidade, a noção de dignidade, costumeiramente disposta como “dignidade da pessoa humana”, ocupou o lugar do sagrado no Ocidente liberal do pós-Segunda Guerra Mundial, sem com isso contestar a sacralidade da ideia de indivíduo do liberalismo, mas sim coroando-a como a única regra moral legítima sobre toda humanidade.

Ela certamente compreende um desenvolvimento (e não uma estagnação) do liberalismo histórico, avançando inclusive sobre noções do liberalismo clássico e burguês de que os indivíduos não podem impor, através do poder do Estado, demandas materiais uns aos outros ou restrições à liberdade de associação. Mas o próprio liberalismo pós-45 é universalista e igualitário – diferente, mas ainda fiel à sua categoria humana fundamental, até mais que isso, levando-a à sua maior extensão possível: o valor igual de todos os seres humanos como indivíduos, pensados a partir de fora das (e até contra as) comunidades históricas de sentido e pertencimento e sem nenhuma dimensão orgânica ou hierárquica em sua qualidade humana.

O liberalismo que emergiu triunfante primeiro sobre o fascismo e depois sobre o comunismo (duas ideologias que se recusaram a identificar o sujeito com o indivíduo) na segunda metade do século vinte precisou adotar características relativamente não liberais, “socialistas” e “igualitaristas”, para, em parte, dar vazão às tendências e forças sociais que serviam às ideologias vencidas e, em parte, reprimi-las. Essa transformação põe as instituições e demais agentes posicionados para a manutenção desse liberalismo igualmente reformado e empoderado no trajeto de um projeto messiânico global destinado a realizar no mundo inteiro o mesmo padrão fundamental de democracia liberal (com livre mercados, circulação de mercadorias e, cada vez mais, de pessoas como mercadoria de trabalho) e direitos humanos<sup>589</sup>.

<sup>587</sup> BENOIST, Alain de. *On being a pagan*. 2004, p. 18, tradução nossa.

<sup>588</sup> FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. 1992, p. 214, tradução nossa.

<sup>589</sup> “[...] a utopia contemporânea: um mundo de democracias, comércio justo e promoção dos direitos.” BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. 2012, p. 12.

Através do instrumento desses direitos, essa ideologia liberal, que agora pode ser chamada de ideologia da sociedade aberta, encontra um mecanismo eficaz de realização de sua “utopia concreta”, pela qual cada comunidade política em que eles são instalados substituem a primazia política e social dos valores de sua cultura pelo primado do valor individual igual de cada ser humano pela simples condição de ser humano: a dignidade da pessoa humana<sup>590</sup>.

É, contudo, simplesmente impossível que a continuação do modo de vida tradicional, da identidade histórica, da possibilidade de a vida humana estar fundada numa dimensão orgânica, holística e vertical culturalmente enraizada, assim como da plena posse da capacidade de determinar o modo de vida da comunidade e quem é e não é parte dela, não seja atacada mortalmente ao se adotar um princípio pelo qual ao mais exemplar membro da comunidade é vedada ser conferida uma valoração distinta do menos exemplar ou ainda de um completo estranho.

O compromisso institucional com essa proibição sobre a vida social vai infinitamente além de mera proteção dos seres humanos singulares contra tratamentos arbitrários, humilhantes ou degradantes extremos como possivelmente vistos por algum tipo de consenso universal sobre uma mesma indignação sentimental (como Habermas afirma ser a força por detrás do apelo aos direitos humanos e da ideia de dignidade da pessoa humana<sup>591</sup>). O comando moral desse compromisso não é que se identifique em cada ser humano um traço intrínseco, ontológico, específico e descritível que o faça merecedor, primeiro, de reconhecimento como identificação e, depois, como o devido respeito (então, “igual”).

Trata-se, ao invés, simplesmente de uma ordem de determinação sobre como “todas as pessoas [...] devem ser tratadas”: “com o mesmo respeito e consideração”<sup>592</sup>. Mas isto, também, não significa simplesmente a observação de algum padrão de tratamento “humano” que proíba maus tratos e humilhações arbitrárias e que exija até algum zelo e demonstração de valor a todas as pessoas. O que isto implica, na verdade, é em uma ação permanente sobre a sociedade de modo que, progressivamente, se torne impossível manter um quadro de mundo étnico-cultural, tradicional e orgânico, dentro do qual e para o qual cada “mundo” particular se constrói continuamente. Isso ocorre porque deixa de ser possível, primeiro, identificar e, segundo, respeitar, proteger e promover certos traços humanos e sociais, talvez não universais e não universalizáveis, necessários à cada grupo orgânico em particular; não sem ferir a

---

<sup>590</sup> HABERMAS, Jürgen. Sobre a constituição da Europa: um ensaio. 2012, p. 12.

<sup>591</sup> Ibid., p. 11.

<sup>592</sup> SARMENTO, Daniel. Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetória e metodologia. 2020, p. 322.

condição ideológica de que qualquer pessoa, em qualquer tempo ou lugar, seja merecedora “de igual respeito, proteção e promoção”<sup>593</sup>. Isso obriga as instituições, assim como a sociedade sob os seus efeitos, a afirmar apenas valores individualizáveis ou universalizáveis; ou apenas os valores de minorias dentro de maiorias, onde elas passam a existir em relação ao grupo considerado “maior” ou “mais forte” como um tipo de indivíduo coletivo a ser protegido, o que por sua vez é posicionado também como uma maioria menor contra a qual devem ser protegidas as “minorias dentro das minorias”, por sua vez, também lidas como indivíduos...

O valor central, todavia, assim como o objetivo principal, é que todo o ser humano perceba ao outro como seu igual em valor e seja também percebido como tal, o que deve implicar necessariamente em um mundo de indivíduos, e não de pessoas compromissadas com suas identidades históricas e com sua capacidade de se agregar ao redor de concepções comunitárias de uma vida boa. Não se pode deixar passar o grave sentido de não simplesmente dizer que todas as pessoas devem ser tratadas de uma maneira boa, consideradas com partícipes de um valor bom em ser humano, mas, sim, sempre de maneira que expresse um valor *igual*.

É uma percepção profunda necessária à penetração do que se está avançando antropológicamente dentro do discurso da dignidade da pessoa humana para poder entendê-la: o que é realmente reconhecido como ser humano é apenas a receptibilidade do ato de valorização que, não sendo nem mera identificação da espécie nem se limitando ao respeito a algum padrão de tratamento universal, objetivo e igual (embora isso possa encontrar alguma expressão na forma de direitos), é sempre relativo à relação de valor existente entre terceiros (a comunidade). O valor do indivíduo não pode, assim, nunca ser separado de como a comunidade em que ele está inserido dá valor às coisas. Como escreve Daniel Sarmiento,

O olhar do outro nos constitui. O que somos, o que fazemos, a forma como nos sentimos, nosso bem-estar ou sofrimento, a nossa autonomia ou subordinação, tudo isso depende profundamente da maneira como somos enxergados nas relações que travamos com os outros.<sup>594</sup>

A medida em que um grupo particular pode ser reconhecido em seu valor através do princípio da dignidade da pessoa humana é a medida em que o indivíduo é igualmente reconhecido em idêntico valor, embora o reverso não seja verdadeiro. Não há nada, então, a princípio, nenhum limite que a comunidade possa opor, como dignidade própria (particular,

---

<sup>593</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. 2017. p. 60.

<sup>594</sup> SARMENTO, Daniel. Op. cit., 2020, p. 269.

orgânica, histórica) em si mesma legitimada, a como é averiguado o ponto de referência normativo do princípio: “a lesividade do homem sob o ponto de vista do menosprezo social”<sup>595</sup> e a tudo que possa ser exigido dela a partir daí.

Igualmente, como a dignidade, para ganhar força normativa, deixa de ser vista como característica especial do homem, “mas sim como promessa comunitária”<sup>596</sup>, ela funda uma comunidade moral própria no Estado posicionada de modo a poder julgar todas as outras, mas também interessada em produzir (e promover) seus próprios sujeitos mais alinhados com seus fins, individualistas e universalistas, o que necessariamente pressupõe um movimento cultural permanente contra a comunidade orgânica histórica.

A dignidade da pessoa humana não apenas “expressa um conjunto de valores civilizatórios”, como coloca Ricardo Maurício Freire Soares, mas está engendrada numa missão civilizatória de formar o mundo inteiro como uma sociedade aberta no modelo das democracias liberais instaladas no Ocidente e pela qual torna-se certa de ser “o supremo critério axiológico para orientar a vida humana”<sup>597</sup>. Às instituições é exigida uma postura proativa em vista dos corpos culturais e identitários que elas vêm a reger, sobre os quais elas devem agir com um “objetivo pedagógico [...] mesmo onde a dignidade humana não esteja textualmente disciplinada como constituindo objetivo pedagógico”<sup>598</sup>. A ideia de igualdade que esse objetivo precisa fazer progredir na sociedade como “superação concreta” das “hierarquias sociais e culturais”<sup>599</sup> põe a comunidade não universalizável de não-indivíduos como socialmente retardada e indefensável, enquanto o mundo deve continuar a se mover indefinidamente para a condição homogênea culturalmente dominante de livre circulação de mercadorias e pessoas, atomismo individualista e fim da história, a “pretensão universalista” de uma única “família humana unida”<sup>600</sup>.

O pertencimento como um valor e como um bem começa a se perder à medida que as gerações vão nascendo na progressão de suas ruínas e boa parte destas é educada e *instrumentalizada* para os fins deste processo. A sociedade aberta, através da vitória social,

---

<sup>595</sup> NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 239.

<sup>596</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>597</sup> SOARES, Ricardo Maurício Freire. O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: em busca do direito justo. 2010, p. 143.

<sup>598</sup> HÄBERLE, Peter. A comunidade humana como fundamento da comunidade estatal. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2013, p. 49.

<sup>599</sup> SARMENTO, Daniel. Op. cit., 2020, p. 106.

<sup>600</sup> BARROSO, Luís Roberto. Op. cit., 2012, p. 74.

cultural e política de suas instituições torna, assim, mais e mais concreta a visão kantiana de “unidade de todos os lugares sobre a superfície da terra como superfície esférica”<sup>601</sup>; uma “união de todos os povos [...] em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo.”<sup>602</sup> – mas já sem “os povos”. Sob a esteira deste progresso, nenhum lugar é mais plena e autenticamente a si mesmo, mas, no máximo, um museu escondido onde o mercado aparece; morto, um cadáver a céu aberto; um lugar conquistado material e espiritualmente por uma força estranha que afirma ser a única coisa que pode existir.

A liberdade, igualdade e *segurança*<sup>603</sup> de cada ser humano compreendido fundamentalmente nos moldes do indivíduo liberal é o sentido fundamental da coleção de valores reunidos no discurso da dignidade da pessoa humana e dos direitos que ela deve implicar como projeto político universal. Categorias como “valor intrínseco”, como é esmiuçado pelos juristas dedicados ao tema, expressam isso diretamente. O valor da “autonomia” apenas secundariamente aparece para afirmar as vontades independentes das pessoas, pois estas poderiam ser ligadas (inclusive democraticamente) por um interesse comum que simplesmente não é liberal nem universal, mas próprio a algum grupo comunitário em particular; o que se toma por “autonomia” é, antes, a afirmação de um tipo de ser humano e a prioridade das relações próprias a este tipo em detrimento do ser humano e suas relações compreendidos de modo orgânico e enraizado. O mesmo vale para a dimensão da dignidade vista como “bem comunitário” que ou deve corresponder diretamente à coletividade de indivíduos, ou deve ser transformado gradualmente no bem desta, ou ainda aparece como um bem orgânico distinto, mas que deve ser em última instância ser julgado pela lente desta ou instrumentalizado contra unidades orgânicas potencialmente mais fortes.

A formação do mundo nessas bases acarreta no preterimento de outros valores que, enquanto também dotados da capacidade de formar um mundo compreensível como bom para seres humanos, não são reconhecidos plenamente como dotados de dignidade própria. Como essa pesquisa parece apontar, esses valores podem ser enumerados em cinco: 1) *pertencimento*, entendido como a capacidade do ser humano de ter e apreciar um lar familiar e fraternal em um

---

<sup>601</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. 2013, p. 68.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>603</sup> A fraternidade não é um valor liberal. Embora certamente pode ser arguido algum tipo de fraternidade entre indivíduos como um apelo da ideologia da dignidade da pessoa humana, ele simplesmente não pode ser inscrito como um valor social e político fundamental que atrele aos indivíduos qualquer disposição para o social (Neumann), mas, sim, deve aparecer como simples solidariedade negativa entre indivíduos socialmente integrados de modo “fraco” (Habermas). Afirmada como um valor que deve ser usado para a própria concepção dos sujeitos sociais e políticos – que se tornam, assim, sujeitos comunitários, – a fraternidade é organicista.

solo, um povo e uma cultura; 2) um *bem comum* orgânico-holístico, sob o qual o bem das muitas partes não é pensado como essencialmente distinto do bem do todo; 3) *hierarquia*, entendida como a autoridade de valores comunitários e culturais sobre os individualistas, assim como daqueles que devem falar por eles (existente de forma invertida na sociedade liberal); 4) *transcendência*, entendida como a noção mesma de que aquilo que denota dignidade (um sentido sagrado cujo valor demanda reconhecimento) não está nunca concentrado em um átomo indivisível cujo valor só pode ser assim reconhecido por uma externalidade subjetiva horizontal e igual, mas, ao contrário, está presente no sentido de diferença que aparece entre o que é mais alto e o que é mais baixo em dignidade (por exemplo, partes diferentes da alma, diferença entre os destinos da vida individual e aquele da comunidade histórica, etc.); 5) *tradição*, compreendido como a forma histórica particular de dado povo ou cultura em coparticipação das diferentes gerações ao redor de um mesmo bem comum transcendente.

O valor da tradição, assim, retorna ao do pertencimento fechando um círculo marcado em cinco pontos e realizando um pentágono onde cinco ângulos de pontos de visão observam o caráter unitário e holístico de um mesmo centro e vêm uns aos outros como partes de um mesmo. Cada um desses cinco valores formadores de mundo fala a partir do outro e aponta para o próximo, como unidade de seu mundo e de sua mensagem de dignidade.

Assim sendo, ao sentido da reunião de valores da ideologia dignidade da pessoa humana da sociedade aberta liberal que domina no Ocidente hoje, que pode ser expressa (ainda que didaticamente) como um triângulo de liberdade, igualdade e segurança ao redor da forma de sujeito do indivíduo, pode ser oposto uma outra reunião de valores, a princípio igualmente capaz de pensar a si mesma, de se conceber e se desenvolver, de falar de si mesma como dignidade e de se refletir (e redescobrir) em seu desdobramento como capaz de organizar o mundo.

Entra, então, o problema do sujeito, que não está claro como no molde liberal. Mas, assim como o indivíduo moderno é *formado* pelo desenvolvimento histórico de sua compreensão *a partir* de situações de tensão e preocupação com essas questões de segurança, autonomia e igualdade (que, diferente dos cinco pontos holísticos, estão em constante contradição), também não há motivos a princípio para acreditar que o sujeito ainda não claro em suas definições também deva ser achado pelo pensamento que permanece na tensão posta pelos pontos alternativos. Se é possível falar de um sujeito liberal ou individual a partir dos tipos de preocupação deste, talvez seja possível falar de um outro sujeito, o *sujeito tradicional*,

como tipo humano e como agente social, cultural e político privilegiado e avançado por sua própria disposição e representação da ideia de dignidade.

É, então, útil explorar como é possível pensar a centralização do pensamento (antropológico, ético, político, jurídico, etc.) sobre a dignidade no sujeito tradicional sem a necessidade de choque radical com a existência de minorias e sem preterir o cuidado com pessoas humanas singulares; – mas, igualmente, deve ser possível tentar imaginar uma proteção a minorias e seres humanos que não implique no retorno da centralidade da categoria de indivíduo. Certamente há e haverá dimensões irreduzíveis e questões insolúveis no que diz respeito a certas práticas culturais e suas relações com seus membros e outras pessoas, assim como deve haver uma polêmica insuperável com o liberalismo humanitário da sociedade aberta face à própria possibilidade de que siga havendo ou venha a haver qualquer lugar (talvez, o mundo todo) que até trate com um padrão razoável de respeito e cuidado todos os seres humanos que ali se encontrem, mas que, ainda assim, seja *primeiro o lar de alguns, não de todos*. Contudo, não há nenhum impedimento para se explorar a maior extensão possível da dignidade do ser humano, em todos os seus aspectos, sem pensar as pessoas como indivíduos, isto é, como meras unidades absolutas e separadas na sociedade civil, agregadas apenas por direitos individuais e necessidade econômica.

O que é importante estabelecer é que não deve ser tomado como sempre necessário entender a relação entre *todos* os interesses de segurança, liberdade e igualdade centrados na pessoa humana singular com os valores centrais do sujeito tradicional como uma negação mútua imediata, mas, sim, como uma ordem de prioridade que ordena menos o que “filtra” o que (no sentido de negar e excluir) do que *organiza* o que. Aqui, todo o discurso sobre como “as tradições, culturas e identidades não são fixas, mas dinâmicas” avançado por todo tipo de autor liberal, de Francis Fukuyama a Daniel Sarmiento, talvez possa ser virado em serviço do sujeito tradicional *sem alterar seu sentido de proteção a minorias e pessoas singulares*.

Após posicionar a necessidade de proteger seres humanos, grupos minoritários e pessoas singulares, *mas não o indivíduo*, é possível e preciso, então, recolocar a questão: o que é “indivíduo”? Ele é o colapso do sentido orgânico, das conexões do homem com o mundo a que pertence, que aparece na presença do sofrimento. Na Cruz, o mundo se torna apenas os pecados dos homens: colapso. Um homem sendo torturado existe apenas como concentração mental na dor, medo, desespero... (talvez, em sua mente, ele esteja pensando em sua família ou em seu Deus: ele está evitando se tornar “indivíduo”): colapso. Um homossexual que é humilhado ou agredido apenas por sua orientação sexual (ele pode até pensar: “porque eu me

veria como parte de um todo que me trata tão mal?”): colapso. Minorias religiosas perseguidas pela diferença de suas crenças e proibidas de praticá-las: colapso. Grupos étnicos perseguidos ou não reconhecidos (minorias *e maiorias*): colapso. Aqueles em situação de pobreza extrema, refugiados... tudo colapso.

A ideologia corrente de dignidade da pessoa humana *acerta* em enxergar nessas situações o indivíduo humano e em tentar salvar o ser humano que existe nele, – mas o que é preciso ser explorado é a possibilidade de compreender nessa situação que não é o ser humano e o indivíduo que são o mesmo, mas, sim, a situação e o indivíduo que são os mesmos. É o indivíduo que deve ser evitado; evitar a ele e a situação degradante é a mesma coisa. A *situação-de-indivíduo* deve ser evitada para proteger a sua dignidade, o que é o seu verdadeiro “eu” e o seu melhor “eu”: a sua presença no mundo e sua participação no bem comum, em alguma dimensão (mesmo que apenas “em sua própria alma”). Esse esforço atualizado não busca evitar a degradação do ser humano de modo que o colapso do sentido orgânico concentrado nele seja estendido para toda a sociedade, como individualismo. Ao contrário, ele busca impedir, com todo o sucesso possível, justamente os dois: tanto a degradação da pessoa quanto a da comunidade, protegendo a dimensão social como o lugar e o *lar* da dignidade.

A “dignidade do indivíduo” pode ser entendida como a posição privilegiada de uma construção social histórica ultrapassável, baseada em aspectos parciais e contingentes do ser humano: *e não os melhores*, ainda que não necessariamente por culpa deles próprios. Que as pessoas sejam parecidas o suficiente para o reconhecimento desta universalidade é algo procurado (e produzido) no denominador comum mais baixo. Imagens de sofrimento buscam reduzir a dignidade do homem a preocupações individualizáveis e universalizáveis de segurança, liberdade e igualdade e são utilizadas para pintar maiorias culturais e identitárias expressivas como o local do mau e não como o *lar sagrado* que elas realmente são.

Já pela perspectiva do lar sagrado e da dignidade enraizada do sujeito tradicional, não existe indivíduo, apenas *unidades orgânicas menores*. Até o estrangeiro é uma; até o criminoso, até o inimigo de guerra. Aspectos da dignidade da pessoa humana como observação de um mínimo existencial, respeito a certos direitos individuais, etc., pode certamente encontrar alguma legitimidade aí, ainda que em bases completamente diferentes. A má serventia que se faça dos poderes sociais e políticos de uma comunidade orgânica prontamente garante a possibilidade de denunciar práticas deletérias particulares, até mesmo tradicionais, e seus agentes singulares, mas *nunca* a identidade orgânica da comunidade social, política, ou de sua maioria, nem o seu poder ou autoridade.

Ao mesmo tempo, é completamente verdade que nenhuma discussão sobre a dignidade da pessoa singular como indivíduo pode ser simplesmente reduzida a situações de degradação como elas são entendidas: isso é apenas para o pensamento da proteção da pessoa minoritária, isto é, para o aspecto da segurança. No aspecto da autonomia, pela perspectiva do sujeito tradicional, a “dignidade do indivíduo” pode muito bem estar conferindo conceitualmente distinção de honra a quem pode vir a agir socialmente de modo egoísta, desleal e destrutivo: certamente categorias organicistas que não se traduzem bem em nenhuma ponte com o pensamento liberal. Há, então, a questão de evitar o indivíduo tolhendo a divulgação dos valores do individualismo social, cultural e político na comunidade ou na população em geral, especialmente entre os jovens ainda em formação. Pelo contrário, deve-se promover valores associáveis ao círculo dos cinco valores fundamentais da dignidade da pessoa humana identificada com o sujeito tradicional.

Mas, aqui, tomando como ponto de partida a sociedade como o lar desse sujeito tradicional, nem tudo precisa ser negativo no sentido de “indivíduo”; *além do liberalismo*, pelo contrário, pode haver *outro indivíduo*, imaginado diferente, como *individuação* da pessoa singular (como realização harmoniosa de suas possibilidades pessoais e culturais mais altas sobre outras mais baixas). “Sujeito tradicional” não é uniformidade de indivíduos; é, sim, ponto de partida comum sempre presente para todas as ações e desenvolvimentos individuais. Aqui, uma figuração renovada do “indivíduo” pode ser, sim, pensada como o centro e a portadora da bandeira da dignidade humana. Como escreve Alain de Benoist, “The individual does not have to justify his rights but to work to find in the world, and first of all in the society to which he belongs, the most propitious conditions for the realization of his nature and the excellence of his being.”<sup>604</sup> E como Martin Heidegger colocou: “[...] everything essential and of great magnitude has arisen only out of the fact that man had a home and was rooted in a tradition”<sup>605</sup>.

Apenas a sociedade capaz de produzir de *indivíduos enraizados* pode garantir a seus indivíduos os meios para conhecer, transcender e atingir a eles mesmos, *alcançando* a sua verdadeira dignidade. Mas o homem moderno, como aponta de Benoist, não pode acreditar-se livre a não ser que nada *dentro dele* limite sua vontade de ser. “He can only be a creator of order if there is no order outside him.” Por outro lado, “The man of myth”, o sujeito tradicional

---

<sup>604</sup> BENOIST, Alain de. *Beyond human rights*. 2011a, p. 91. “O indivíduo não deve justificar seus direitos, mas trabalhar para encontrar no mundo, e antes de tudo na sociedade a que pertence, as condições mais propícias para a realização de sua natureza e a excelência de seu ser” (tradução nossa).

<sup>605</sup> HEIDEGGER, Martin. “Only a God Can Save Us”: The Spiegel Interview (1966). Disponível em: [www.ditext.com/heidegger/interview.html](http://www.ditext.com/heidegger/interview.html). Acesso em: 02/09/2020. “[...] tudo essencial e de grande magnitude surgiu apenas do fato de que o homem teve um lar e estava enraizado em uma tradição” (tradução nossa).

Ocidental *original*, “draws his fulfillment from the possibility he enjoys of being able to take part at any moment in a recreation of the world that gives him meaning”<sup>606</sup>.

No que toca especificamente os destinos do sujeito tradicional Ocidental, a clareza proporcionada pelo estudo da tradição pagã de suas raízes, tal como ela é mostrada por Alain de Benoist, permite ao pensamento identitário desta civilização o resgate da tão preciosa e necessária ideia Antiga de *continuidade* orgânica e harmoniosa entre os fins do cidadão e os da cidade, sem distinção radical entre o sujeito e o mundo, assim como o estabelecimento de que se, por um lado, a dignidade *está* onde o homem tem um lar e não está em guerra com este, por outro lado, lá onde ela está, o indivíduo alcança o seu mais elevado potencial; e aí, apenas aí, a verdadeira dignidade finalmente *é*.

O liberalismo, partindo de seus princípios e através de uma dialética própria a seus processos históricos, levou a um tipo de messianismo histórico. As demandas de segurança, autonomia e igualdade por indivíduos que cada vez mais não tem nada fundamental em comum entre si se não o medo do sofrimento arbitrário chocam-se, como dois mundos de espinhos, com as demandas dos sujeito tradicionais, reunidos em suas identidades, seus povos e suas culturas, em suas histórias e seus sentidos, de *reconhecimento da sacralidade* – essa dignidade – de pertencimento a um lar identitário, bem comum holístico, hierarquia de valores orgânicos sobre individualistas, transcendência na concepção do ser humano e de suas necessidades e tradição como continuidade de sentido entre as gerações.

A sociedade aberta, assim como a corrente doutrina dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana, respondem ao colapso do comunitário presente no medo liberal e nas situações de degradação como a expansão deste espírito de colapso para a sociedade como individualismo e, na verdade, para todo o globo como missão messiânica de fim da história, fim das contradições e fim das diferenças; talvez, como *fim do risco*. Como coloca Alain de Benoist, o que os “Tempos Messiânicos” realizam é justamente o fim de toda a diversidade suscetível a “degenerar” em confrontos. “As every people will lack any distinguishing features,

---

<sup>606</sup> BENOIST, Alain de. *The empire of myth*. 2021, p. 20. “[...] o homem moderno não pode acreditar-se livre a menos que não haja nada dentro dele que limite sua vontade de ser. Ele só pode ser um criador de ordem se não houver ordem fora dele. [...] O homem do mito, por outro lado, se realiza na possibilidade de desfrutar de poder participar a qualquer momento de uma recriação do mundo que lhe dê sentido” (tradução nossa).

they will no longer display any will to power.”<sup>607</sup> Em termos simples: “[...] weakness cannot be an evil”<sup>608</sup>.

Mas uma imaginação *não messiânica* do bem da humanidade, que não precisa ser chamada de “antimessiânica” pelo fato de ser mais Antiga e *primeira*, e, assim, *autossuficiente*, que pode ser chamada de *heroica*, demanda uma postura radicalmente oposta ao rancor diante da *diversidade livre* do mundo, como foi posta de maneira certa nas letras de Friedrich Nietzsche: “[...] o mundo não constitui uma unidade nem como sensorio nem como “espírito”, apenas essa é a grande libertação – apenas assim a *inocência* do devir é restaurada...”<sup>609</sup>. Apenas sob essa imaginação um *sentido heroico da história* pode-se fazer falar um sentido distinto de dignidade da pessoa humana e, um dia, destronar as construções e instituições de viés histórico messiânico entre e sobre aqueles para quem os deuses e o destino sorrir.

Apelando-se para a precisão de Nietzsche sobre esse sentido, transcreve-se:

[...] o contentamento da árvore com as suas raízes, a felicidade de não se saber totalmente arbitrário e casual, mas de crescer a partir de um passado como a sua herança, o seu florescimento e fruto, sendo através saí desculpado, sim, mesmo justificado em sua existência – é isto que se designa agora propriamente como o sentido histórico apropriado.<sup>610</sup>

[...] no ajuste de contas histórico, sempre vêm à tona tantas coisas falsas, toscas, inumanas, absurdas e violentas, que a disposição para a ilusão piedosa, a única na qual tudo o que quer viver pode viver, necessariamente se dissipa: somente no amor, porém, somente envolto em sombras pela ilusão do amor, o homem cria; ou seja, somente na crença incondicional no que é perfeito e correto. Todo aquele a que se obriga a não mais amar incondicionalmente cortou a raiz de suas forças [...].<sup>611</sup>

Estabelecido isso, em um resumo final é possível dizer que, como aparece apontar a pesquisa realizada, os valores de formação de mundo que enxergam o valor da vida humana a partir do caráter integral, orgânico e holístico da comunidade, não individualistas e não necessariamente universais ou universalizáveis, preteridos no avanço da modernidade liberal e

<sup>607</sup> BENOIST, Alain de. On being a pagan. 2004, p. 72. “Como todos os povos carecerão de características distintivas, eles não exibirão mais nenhuma vontade de poder” (tradução nossa).

<sup>608</sup> Ibid., p. 133-134. “[...] a fraqueza não pode ser má” (tradução nossa).

<sup>609</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo. 2012, p. 59.

<sup>610</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. 2003, p. 27.

<sup>611</sup> Ibid., p. 58-59.

jogados a um segundo plano (quando não excluídos) da concepção dominante de dignidade adotada pelas instituições dominantes hoje no Ocidente – enfim, os valores *normais* de *toda* a vida humana até muito recentemente, podem ser representados em um todo coeso holístico circular de cinco pontos: pertencimento, bem comum, hierarquia, transcendência e tradição.

Esse modelo pode ser utilizado para contar a sua própria história de dignidade do ser humano a partir de seu próprio sujeito privilegiado: não o “indivíduo” (liberal), que é a pessoa humana separada do lar e dos seus e reduzida a seu mínimo, mas, sim, o sujeito tradicional, que é a pessoa humana integrada em um mundo familiar voltado para alçá-la a seu máximo, em proveito do bem e da harmonia do todo. Assim, o sujeito tradicional, tal como o individualista, mas de modo oposto, faz sua própria projeção universalista capaz igualmente de pensar o mundo não apenas para os grupos étnico-culturais majoritários ou expressivos, mas também para minorias e pessoas singulares como dignos de respeito e proteção, sem com isso assumir compromissos que acarretem no enfraquecimento ou negação da centralidade de mundo das particularidades culturais e comunitárias históricas.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*; tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*; tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. The messiah and the sovereign: the problem of law in Walter Benjamin. In: *Potentialities: collected essays in philosophy*. Standford, California: Standford University Press, 1999. p. 160-174.

BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*; tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*; tradução de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. Porto Alegre, RS: Zouk, 2014.

\_\_\_\_\_. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*; tradução de Celeste H.M. Ribeiro de Sousa [et. al.]. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986. p. 160-175.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”; tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENOIST, Alain de. Beyond human rights; tradução de Dr. Alexander Jacob. Primeira edição inglesa, originalmente publicado como *Au-delà des droits de l’homme: Pour défendre les libertés* (Paris: Krisis, 2004). United Kingdom: Arktos, 2011a.

\_\_\_\_\_. On being a pagan; tradução de John Graham. Atlanta, Georgia: ULTRA, 2004.

\_\_\_\_\_. The empire of myth; tradução de Jon Graham. North Augusta, SC: Arcana Europa Media, 2021.

\_\_\_\_\_. The problem of democracy; tradução de Sergio Knipe. Primeira edição inglesa, originalmente publicado como *Démocratie: le problème* (Paris: Le Labyrinthe, 1985). United Kingdom: Arktos Media, 2011b.

BERNAYS, Edward L. Crystallizing public opinion. New York: Liveright Publishing Corporation, 1934.

BOBBIO, Norberto. A era dos direitos; tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

\_\_\_\_\_. Liberalismo e democracia; tradução de Marco Aurélio Nogueira. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: judaicidade e a crítica do sionismo; tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Pessoa e indivíduo. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012. p. 141-145.

DUGIN, Alexandr. Political Platonism; tradução de Michael Millerman, Ciarán Ó Conaill. London: Arktos Media, 2019.

EVOLA, Julius. Men among ruins: postwar reflections of a radical traditionalist; tradução de Guido Stucco. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 2002.

\_\_\_\_\_. Revolt against the modern world: politics, religion and social order of the Kali Yuga; tradução de Guido Stucco. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1995.

FROMM, Erich. O medo à Liberdade; tradução de Octávio Alves Velho. 14ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

FUKUYAMA, Francis. Identity: the demand for dignity and the politics of resentment. 1ª ed. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

\_\_\_\_\_. The end of history and the last man. New York, N. Y.: The Free Press, 1992.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Tradição. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012. p. 186-194.

GUÉNON, René. The crisis of the modern world; tradução de Arthur Osborne, Marcus Pallis, Richard C. Nicholson. 4ª ed. Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001.

HÄBERLE, Peter. A comunidade humana como fundamento da comunidade estatal; tradução de Indo Wolfgang Sarlet e Pedro Scherer de Mello Aleixo. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 45-103.

HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade; tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.

\_\_\_\_\_. O ocidente dividido; tradução de Bianca Tavolari. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

\_\_\_\_\_. Sobre a constituição da Europa: um ensaio; tradução de Denilson Luiz Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

HOBBS, Thomas. Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil; tradução de Rosina D'Angina. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2014.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes; tradução de Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA: Lisboa, Portugal, 2007.

\_\_\_\_\_. Metafísica dos Costumes; tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KIRSTE, Stephan. A dignidade e o conceito de pessoa de direito; tradução de Luís Marcos Sander. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 175-198.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. Segunda Parte, Capítulo 4, p. 87-93.

LÖWY, Michel. A escola de Frankfurt e a modernidade: Benjamin e Habermas; tradução de Murilo Marcondes de Moura. *Novos Estudos, CEBRAP*, N° 32, março de 1992, pp. 119-127.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*; tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] de Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAURER, Béatrice. *Notas sobre o respeito da dignidade da pessoa humana... ou pequena fuga incompleta em torno de um tema central*; tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 119-143.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *Oration on the dignity of man*; tradução de A. Robert Caponigri. Chicago, Illinois: Henry Regnery Company Chicago, 1956.

MONTERO, Paula. Cidadania, direitos e obrigações. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012. p. 271-275.

NEUMANN, Ulfried. A dignidade humana como fardo humano – ou como utilizar um direito contra o respectivo titular. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 225-240.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo; tradução, apresentação e notas de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

\_\_\_\_\_. O anticristo: maldição contra o cristianismo; tradução, notas e apresentação de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

\_\_\_\_\_. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida; tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NUNES, Rizzato. O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana. 4ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão; tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974a. v. 1.

\_\_\_\_\_. A sociedade aberta e seus inimigos: a preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita; tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974b. v. 2.

RENO, R. R. Return of the strong gods: nationalism, populism, and the future of the West. Washington, DC: Regnery Gateway, 2019.

SARLET, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais. 9ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. Dignidade da pessoa humana na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal. Revista Jurídica da Universidade do Sul de Santa Catarina, Santa Catarina, 2017. p. 55-83.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013a. p. 9-13.

\_\_\_\_\_. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013b. p. 15-43.

\_\_\_\_\_. Dignidade (da Pessoa) Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988. 10ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2019.

SARMENTO, Daniel. Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetória e metodologia. 3ª ed. Belo Horizonte: Fórum, 2020.

SCHMITT, Carl. *Constitutional theory*; traduzido e editado por Jeffrey Steizer. Durham and London: Duke University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. The age of neutralizations and depolitizations. In: SCHMITT, Carl. *The concept of the political*; tradução de George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007a. p. 80-96.

\_\_\_\_\_. The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. *The concept of the political*; tradução de George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007b. p. 19-79.

\_\_\_\_\_. *The Crisis of Parliamentary Democracy*; tradução de Ellen Kennedy. 1ª ed. Baskerville: MIT Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*; tradução de George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

SEELMAN, Kurt. *Pessoa e dignidade da pessoa humana na filosofia de Hegel*; tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 105-118.

SOARES, Ricardo Maurício Freire. *O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: em busca do direito justo*. São Paulo: Saraiva, 2010.

STARK, Christian. *Dignidade humana como garantia constitucional: o exemplo da Lei Fundamental alemã*; tradução de Rita Dostal Zanini. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 199-224.

STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt, The concept of the political. In: SCHMITT, Carl. The concept of the political; tradução de George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007. p. 99-122.

**REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS:**

ADORNO, Theodor W. Prisms; translated by Samuel and Shierry Weber. 1955. Disponível em:

[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1407246/mod\\_resource/content/1/Theodor%20W.%20Adorno%20Prisms%20%28Studies%20in%20Contemporary%20German%20Social%20Thought%29.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1407246/mod_resource/content/1/Theodor%20W.%20Adorno%20Prisms%20%28Studies%20in%20Contemporary%20German%20Social%20Thought%29.pdf). Acesso em 27/08/2020.

BENOIST, Alain de; SUNIC, Tomislav. Gemeinschaft and Gesellschaft: A sociological view of the decay of modern society. Vol.34, Mankind Quarterly, 04-01-1994, pp 263. Disponível em: <http://home.alphalink.com.au/~radnat/debenoist/alain6.html>. Acesso em: 04/12/2020.

BENOIST, Alain de. On the brink of the abyss: the imminent bankruptcy of the financial system; tradução de Alexander Jacob. London: Arktos, 2015. Disponível em: <https://pdfget.com/pdf-epub-on-the-brink-of-the-abyss-the-imminent-bankruptcy-of-the-financial-system-download/>. Acesso em: 11/11/2020.

BOLTON, Kerry. Freudo-Marxian Deconstruction – Part 1. Arktos, 27/08/2019. Disponível em: <https://arktos.com/2019/08/27/freudo-marxian-deconstruction-part-1/>. Acesso em: 01/10/2021. 2019a.

\_\_\_\_\_. Freudo-Marxian Deconstruction – Part 3. Arktos, 29/08/2019. Disponível em: <https://arktos.com/2019/08/29/freudo-marxian-deconstruction-part-3/>. Acesso em: 01/10/2021. 2019b.

CANERIETTI, Thiago. Para uma crítica dos afetos da crítica: angústia, desamparo e mal-estar. Sinal de Menos, Ano 10, nº13, p. 183-200, 2019. Disponível em: <https://sinaldemenos.org/2019/03/08/sinal-de-menos-13/>. Acesso em: 03/05/2021.

DUGIN, Alexandr. 3D Logos. Geopolitika.ru, 10/07/2021. Disponível em: <https://www.geopolitica.ru/en/article/3d-logos>. Acesso em: 22/07/2021.

\_\_\_\_\_. Liberalism 2.0. 13/04/2021. Disponível em: <https://katehon.com/en/article/liberalism-20>. Acesso em: 13/04/2021.

\_\_\_\_\_. The fourth political theory; tradução de Mark Sleboda & Michael Millerman. 1ª edição inglesa. London: Arktos, 2012. Disponível em: <https://ia601803.us.archive.org/21/items/the-fourth-political-theory/The%20Fourth%20Political%20Theory.pdf>. Acesso em: 04/01/2021.

FISHER, Mark. Capitalist realism: is there no alternative? Zero Books, 2009. Disponível em: [https://libcom.org/files/Capitalist%20Realism\\_%20Is%20There%20No%20Alternat%20-%20Mark%20Fisher.pdf](https://libcom.org/files/Capitalist%20Realism_%20Is%20There%20No%20Alternat%20-%20Mark%20Fisher.pdf). Acesso em: 27/08/2020.

FUKUYAMA, Francis. Francis Fukuyama on the end of American hegemony. The Economist, 18/08/2021. Disponível em: <https://www.economist.com/by-invitation/2021/08/18/francis-fukuyama-on-the-end-of-american-hegemony>. Acesso em: 28/08/2021.

HANSLER, Jennifer; MARQUARDT, Alex. US intelligence report warns Afghan women's rights at risk after troop withdrawal. CNN, 05/05/2021. Acesso em: 06/06/2021. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2021/05/04/politics/intel-report-womens-rights-afghanistan/index.html>.

HEIDEGGER, Martin. "Only a God Can Save Us": The Spiegel Interview (1966); traduzido por W. Richardson em *Heidegger: The Man and the Thinker* (1981), ed. T. Sheehan, pp. 45-67. Disponível em: [www.ditext.com/heidegger/interview.html](http://www.ditext.com/heidegger/interview.html). Acesso em: 02/09/2020.

HERÁCLITO. *Fragments*; tradução de John Burnet, Arthur Fairbanks e Kathleen Freeman. Disponível em: [https://antilogicalism.files.wordpress.com/2016/12/heraclitus\\_fragments\\_final.pdf](https://antilogicalism.files.wordpress.com/2016/12/heraclitus_fragments_final.pdf). Acesso em: 28/02/2020.

KAFKA, Franz. The Blue Octavo Notebooks. 1917-19. Disponível em: <https://docs.google.com/document/d/1gD981HZ190BUJF-3czZNX3DsFWvqp3cq-Z4QS4d-9gw/edit?hl=en>. Acesso em 13/09/2021.

MARX, Karl. On the jewish question. 1843. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>. Acesso em 15/06/2019.

PUFENDORF, Samuel. On the duty of man and citizen according to the natural law. 1673. Disponível em: <https://lonang.com/library/reference/pufendorf-duty-man-and-citizen/>. Acesso em: 22/08/2021.

SAFATLE, Vladimir. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª ed. Autêntica, 2016. Disponível em: <https://lelivros.love/book/baixar-livro-o-circuito-dos-afetos-corpos-politicos-desamparo-e-o-fim-do-individuo-vladimir-safatle-em-pdf-epub-mobi-ou-ler-online/>. Acesso em: 14/08/2020.

SHIGONG, Jiang. The internal logic of super-sized political entities: empire and world order; tradução de David Ownby. 2019. Disponível em: <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-empire-and-world-order.html>. Acesso em: 12/09/2020.

WOODS, Keith. The coming decline of liberalism or, how I learned to stop worrying and love multipolarity. The Unz Review, 21/07/2020. Disponível em <https://www.unz.com/article/the-coming-decline-of-globalism/>. Acesso em: 04/11/2020.