

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

PAULO CÉSAR CARBONARI

**A POTENCIALIDADE DA VÍTIMA PARA SER SUJEITO ÉTICO**  
**Construção de uma proposta de ética a partir da condição da vítima**

São Leopoldo  
2015

PAULO CÉSAR CARBONARI

**A POTENCIALIDADE DA VÍTIMA PARA SER SUJEITO ÉTICO**  
**Construção de uma proposta de ética a partir da condição da vítima**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), sob orientação do professor doutor Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

São Leopoldo  
2015

Para Ana Paula, de quem aprendo a ser paciente e com quem teço parcerias;  
para Maria Eduarda, que anima os meus dias com sua vivacidade forte; e  
para Marli, que partilha amorosidade e é parceira para todas as obras.

Elas, cada uma a seu modo, juntas, me fazem seguir  
acreditando que vale a pena a vida, mesmo quando ela  
nos prega peças que parecem pôr tudo a perder.

Com elas e com muitos outros e outras  
quero seguir para que mais vida  
e “vida em abundância”

seja o que faz a  
vida valer a pena.

A gratuidade é um modo de ser humano que humaniza por mostrar que a doação não é diminuição e sim compartilhamento. É porque encontrei muitas pessoas e organizações com as quais e nas quais aprendi a compartilhar e encontro a partilha que sou o que sou. Por isso, expresso minha gratidão aos muitos e às tantas que me deram a oportunidade de compartilhar a vida e as experiências:

Obrigado a meus familiares, todos e todas, nonas e nonos, tios e tias, primos e primas, pai, mãe, irmão e irmãs, companheira e filhas;  
Obrigado aos amigos e amigas de muitas viagens e de muitas paragens, Rosiana, Selma, Irene, Joisiane, Gatica, Gilson, Roy, Enéias, Bea, Verônica, Leandro, Joviles, Nazaré, Eduardo, Cunca, Marta, Vera, Rai, Erli, Cynthia, Zé Geraldo, Tosi, ... são tantos/as... desculpem-me as que não citei;  
Obrigado aos colegas professores Roque, André, Bertilo, Valdevir, Jovino, Iltomar, Nilva, Alexander, Gervásio, Olmaro, Maicon, Ésio, Diego e tantos dos quais aprendi a viver;  
Obrigado aos que foram meus aprendizes e me fizeram aprendiz e com os quais pude trocar a alegria de promover a aprendizagem;  
Obrigado à Cecília e ao Castor por me conduziram pelos caminhos da pesquisa mais do que como orientadores;  
Obrigado às instituições que me acolheram e me acolhem: CDHPF, MNDH, CEAP, Cresol, IFIBE, ISAFSA, Unisinos;  
Obrigado ao tempo que, mesmo implacável, me permitiu ultrapassar os “tratamentos quimioterápicos” e chegar ao termo desta obra.

Enfim, obrigado à vida que se fez renovar e que por isso me renovou no exercício da reflexão e da pesquisa filosófica.

## RESUMO

Esta pesquisa propõe-se a mostrar que a vítima tem potencialidade para ser sujeito ético e que esta potencialidade se revela como desafio para a construção de uma proposta de ética a partir da condição da vítima, o que exige a formulação de novos referenciais éticos de racionalidade e de subjetividade. Esta tese central é desenvolvida a partir de referenciais filosóficos buscados na tradição: de um lado aqueles que advogam a necessidade e a inevitabilidade da vítima e produziram uma racionalidade vitimária, representados pelos discursos de G. Sepúlveda, J. Locke e F. Nietzsche; de outro, aqueles que defendem a historicidade da produção da vítima e desenvolveram um pensamento crítico que aponta para a superação da condição da vítima, com W. Benjamin, P. Freire e E. Dussel. Os primeiros se oferecem à crítica destrutiva enquanto os outros elaboraram um pensamento crítico. Desse exercício colhemos bases para uma racionalidade ética a partir da condição de vítima que se torna referencial epistêmico para pensar uma nova subjetividade ética. O objetivo de construir e sistematizar referenciais para compreender a subjetividade ética emergente a partir da vítima, assim como a indicação das condições e das dimensões constitutivas desta subjetividade se apresenta como tarefa de pesquisa. Neste sentido, se tematiza o reconhecimento e a responsabilidade como referenciais constitutivos da nova subjetividade e se trabalha a vida, a participação e a organização como condições de afirmação da subjetividade, junto com a corporeidade, a singularidade e a dignidade como dimensões desta nova subjetividade ética. A pesquisa também discute as exigências éticas decorrentes da subjetividade ética da vítima, considerando a relação com a história, a pedagogia e a política, indicando a necessária complementaridade da ética. A pesquisa conclui afirmando que, considerando os subsídios trazidos pela tradição filosófica e apresentados no estudo das várias posições, é possível reconstruir uma racionalidade ética que assuma a vítima com potência para agir historicamente, compreendendo-a como um sujeito ético desde o qual é possível auferir condições para que uma nova racionalidade e uma nova subjetividade ética emergam a partir da condição da vítima.

**PALAVRAS-CHAVE:** Vítima. Sujeito. Ética. Sepúlveda. Locke. Nietzsche. Benjamin. Freire. Dussel.

## ABSTRACT

This research aims to show that the victim has the potential to be subject ethical and that this capability is revealed as a challenge for the construction of a proposed ethics from the victim's condition, which requires the formulation of new ethical parameters of rationality and subjectivity. This central thesis is developed from hot philosophical references in tradition: on one hand those who advocate the need and the inevitability of the victim and produced a victimized rationality, represented by the speeches of G. Sepúlveda, J. Locke and F. Nietzsche; on the other, those who defend the historicity of the victim production and developed a critical thinking which attempts to overcome the victim's condition, with W. Benjamin, P. Freire and E. Dussel. The first offered to the destructive criticism while the others developed critical thinking. This exercise reap basis for an ethical rationality from victimhood that makes epistemic referential to think a new ethical subjectivity. The goal of building and systematize reference to understand the emerging ethical subjectivity from the victim, together with details of the conditions and constitutive dimensions of this subjectivity is presented as a research task. In this sense, it thematizes the recognition and responsibility as constituting references of new subjectivity and working life, participation and organization as the subjectivity claim conditions, along with the corporeality, the uniqueness and dignity as dimensions of this new ethical subjectivity. The research also discusses the ethical requirements of the ethical subjectivity of the victim, considering the relationship with history, pedagogy and politics, indicating the necessary complementarity of ethics. The research concludes that, considering the benefits brought by the philosophical tradition and presented in the study of the various positions, it is possible to reconstruct an ethical rationality that takes the victim with power to act historically, understanding it as an ethical subject from which is possible to derive conditions for a new rationality and new ethics subjectivity can emerge from the victim's condition.

**KEYWORDS:** Victim. Subject. Ethics. Sepúlveda. Locke. Nietzsche. Benjamin. Freire. Dussel.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 BREVÍSSIMA APROXIMAÇÃO AO TEMA DA VÍTIMA .....</b>	<b>15</b>
<b>Vítima: de quem se fala, desde quando e como...</b>	
2.1 <i>Histórico breve do termo vítima .....</i>	17
2.2 <i>Vítima em sentido religioso .....</i>	20
2.3 <i>Vítima no universo jurídico .....</i>	24
2.4 <i>E a filosofia, o que deixou de dizer e/ou o que disse .....</i>	29
<b>3 VÍTIMA: A NATURAL PRESENÇA DA AUSÊNCIA .....</b>	<b>32</b>
<b>Rastreamento de uma in-significância filosófica</b>	
3.1 VÍTIMA: DIFERENTE E INFERIOR .....	33
Reconstrução da posição de Guinés de Sepúlveda	
3.1.1 <i>Lei natural e natureza humana .....</i>	36
3.1.2 <i>Causas da guerra justa .....</i>	39
3.1.3 <i>Razões para a escravidão [dos indígenas] .....</i>	42
3.1.4 <i>Sobre a guerra de conquista nas Américas .....</i>	44
3.1.5 <i>Além de escravizar, expropriar .....</i>	52
3.2 VÍTIMA: IGUAL, MAS CULPADA .....	56
A posição de John Locke	
3.2.1 <i>Sentido do poder político .....</i>	59
3.2.2 <i>Porque se pode escravizar [os negros] .....</i>	63
3.2.3 <i>O fundamento da propriedade privada .....</i>	69
3.2.4 <i>Da vida em sociedade: o escravo está fora .....</i>	72
3.2.5 <i>Conquista: a guerra justa para a escravidão .....</i>	75
3.2.6 <i>Resistência: impossível aos escravos .....</i>	78
3.3 VÍTIMA: RESENTIDA E FRACA .....	81
Reconstrução da posição de Friedrich Nietzsche	
3.3.1 <i>Origem de bom e mau / bom e ruim .....</i>	83
3.3.2 <i>Ressentimento: a marca do ser escravo .....</i>	87
3.3.3 <i>Esquecimento e memória .....</i>	92
3.3.4 <i>Consciência e má consciência .....</i>	94
3.3.5 <i>Crueldade, sofrimento, culpa, castigo, justiça .....</i>	97

<b>4 VÍTIMA: PRESENÇA CONSTITUTIVA .....</b>	<b>109</b>
<b>Reconstrução de uma significatividade filosófica</b>	
4.1 VÍTIMA: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA .....	111
Reconstrução da posição de Walter Benjamin	
4.1.1 <i>Crítica ao progresso, uma concepção de história</i> .....	112
4.1.2 <i>Por uma nova história desde a tradição dos oprimidos</i> .....	116
4.1.3 <i>Experiência, compromisso com a memória</i> .....	124
4.1.4 <i>Violência, poder, justiça</i> .....	128
4.2 VÍTIMA: SUJEITO DE APRENDIZAGEM E DE AÇÃO .....	139
A proposta de Paulo Freire	
4.2.1 <i>Desumanização: oprimido, opressão</i> .....	141
4.2.2 <i>A liberdade como prática, como luta, como libertação</i> .....	145
4.2.3 <i>Humanizar-se, vocação para ser mais</i> .....	151
4.2.4 <i>A ação dialógica, a prática de afirmação dos oprimidos, das vítimas</i> .....	154
4.2.5 <i>Ação educativa, ação cultural de afirmação da liberdade</i> .....	160
4.3 VÍTIMA: SUJEITO ÉTICO DA LIBERTAÇÃO .....	165
A proposta de Enrique Dussel	
4.3.1 <i>A produção de vítimas</i> .....	168
4.3.2 <i>A tematização ética da vítima</i> .....	171
4.3.3 <i>Arquitetônica da ética da libertação</i> .....	173
4.3.4 <i>Sujeito ético da práxis de libertação</i> .....	183
4.3.5 <i>Significado da transformação como tarefa libertadora</i> .....	188
<b>5 ELEMENTOS PARA UMA ÉTICA DESDE A VÍTIMA .....</b>	<b>194</b>
<b>Por uma subjetividade ética a partir da vítima</b>	
5.1 REFERENCIAIS PARA UMA NOVA RACIONALIDADE ÉTICA .....	196
Uma racionalidade ética a partir da vítima	
5.1.1 <i>Caracterização crítica da racionalidade vitimária</i> .....	196
5.1.2 <i>Alguns elementos críticos para uma racionalidade ética a partir da vítima</i> .....	214
5.2 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UMA NOVA SUBJETIVIDADE ...	231
Reconhecimento e Responsabilidade	
5.2.1 <i>Por que valorizar a vítima: reconhecimento</i> .....	231
5.2.2 <i>Por que ser sujeito ético: responsabilidade</i> .....	240
5.3 SER SUJEITO ÉTICO DESDE A VÍTIMA .....	262
Pluridimensionalidade e exigências éticas	

<i>5.3.1 Pluridimensionalidade do sujeito ético desde a vítima</i> .....	262
<i>5.3.2 Algumas exigências éticas da vítima como sujeito ético</i> .....	283
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>293</b>
<b>7 REFERÊNCIAS</b> .....	<b>309</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Vivemos num tempo que acumula vítimas de todo tipo, mas que ainda não sabe o que fazer com elas e diante delas. É um tempo que precisa tomar a sério a condição das vítimas. Mas a compreensão do estatuto das vítimas não pode ficar restrita às descrições e tipificações do direito penal que, não dificilmente se vê enredado por populismos penais que expressam uma compaixão vazia; e nem mesmo as entende apenas como resultantes dos totalitarismos e seus “expurgos” e holocaustos ou, então, como se fossem “efeitos colaterais” das guerras imperiais e neocoloniais de diferentes matizes e abrangências. A complexidade imbricada na condição da vítima convoca a filosofia para pensar criticamente a sua especificidade histórica, a sua condição de sujeito negado, as interpelações éticas dela advindas e as propostas políticas possíveis.

A proposta desta tese faz sentido porque ainda é tempo de lembrar daquelas e daqueles que sofrem pela ação do patriarcalismo machista e sexista; dos que foram e dos que ainda são submetidos à escravidão; daquelas e daqueles que são presas do tráfico humano; daqueles e daquelas que são mortos por razões religiosas; daqueles e daquelas que continuam escondidos em casa por deficientes, doentes, loucos, “sinais de maldição”; daqueles e daquelas que fazem da rua seu lugar de vida; dos milhões de trabalhadores e trabalhadoras que gastam sua vida para ir morrendo de exploração; daqueles e daquelas que, como “esses” sem nome, “sem eira e nem beira”, sem um “lugar onde reclinar a cabeça” estão incluídos entre aqueles e aquelas para quem já não tem inclusão, já não há lugar, sendo forçados a seguir estrangeiros em seu próprio país, apátridas em sua própria pátria, nômades atravessando “um deserto” que é cada vez mais real e expandido. Daquelles e aquelas que vivem um tempo da vitimização massiva, sistêmica e sistemática.

A constatação descrita inicialmente se nos apresenta como um chamamento à reflexão filosófica de um tema que outros discursos abordam com outros enfoques e outros olhares. É um tema relativamente novo para a filosofia que, embora dele não tenha se ocupado em sua longa tradição histórica e nas mais variadas vertentes históricas e culturais, as experiências históricas de exclusão, de opressão e de vitimização produzidas contraditoriamente desde a modernidade, já não pode ser tratado marginalmente e nem mesmo como mera exceção circunstancial. A realidade das vítimas não pode mais ser tratada como mero evento pontual e cobra uma responsabilidade epistêmica que vá além

daquela que pode ser assumida pelos discursos e saberes mais empíricos. Ao menos três experiências dos últimos séculos têm escala e abrangência suficiente para não poderem ser ignoradas pela reflexão filosófica: o extermínio indígena, a escravidão dos povos africanos e o holocausto judeu. Sua realidade já não pode ser tratada como se fosse fruto de uma leitura ideológica da história, por mais que uma leitura ideológica não necessariamente pudesse ter sido feita somente destes acontecimentos. A contundência histórica, a condição humana, a relevância política e a exigência ética decorrentes destas realidades se põem como questão para a filosofia. A condição histórica das vítimas, sua condição humana e de sujeitos éticos, continua sendo um desafio para uma filosofia que nem sempre se abre para a realidade e está sensível a tomar como significativas as questões que, mesmo que afetem milhões, nem sempre ganham importância ou relevância filosófica. Por isso, nossa tese deriva de e nos impulsiona a prestar atenção àqueles e àquelas que “ficaram na história”, que resistem como vestígios, já que para eles e elas não há monumentos [e se os há são de barbárie, como diz Benjamin]. Nossa tese pretende fazer filosofia nas fendas do que as verdades convencionalmente e convenientemente estabelecidas podem achar apenas diversionismo.

Esta é a razão que nos anima nesta pesquisa: a possibilidade de encontrar os “esquecidos” e de ouvir sua “interpelação” ética, transformando-a em subsídio filosófico para desnudar discursos que se converteram em legitimadores de práticas e de posicionamentos excludentes e vitimários, mesmo que, muitas vezes, saudados por libertários e até por humanistas. Desvelar as contradições destes discursos põe-se como exigência que é parte da tarefa a ser assumida nesta investigação filosófica. Junto a esta motivação, se soma outra, que é a de buscar posicionamentos que se abram à vítima e que proponham alternativas para compreendê-la e, para que, a partir dela se possa fazer emergir potências alterativas de sentido em questões éticas fundamentais em nosso tempo.

A tese que propomos em nossa investigação é que aquele/a que está na condição de vítima tem potencialidade para ser sujeito ético e que esta potencialidade se revela como desafio para a construção de uma proposta de ética a partir da vítima, o que exige a formulação de novos referenciais éticos de racionalidade e de subjetividade.

A construção deste empreendimento ético-filosófico inicia com o rastreamento do sentido que a palavra vítima revela. Com apoio da etimologia, da literatura, das ciências jurídicas e da antropologia religiosa, não sem interface com outros campos do conhecimento, pretende-se mapear a presença deste conceito na história, não de forma

exaustiva, mas de forma exemplar. Não se passará da apresentação de índices de uma vasta investigação ainda a ser feita de forma mais ampla, profunda e interdisciplinar. Por isso, o que segue apresentado cumpre uma função sinalizadora de que a tematização da vítima é menos uma questão dogmática e mais uma questão zetética que demanda ainda muito continuar a investigar nos vários campos de conhecimento, entre os quais a filosofia.

O capítulo seguinte faz uma leitura crítica do que denominamos “racionalidades vitimárias”, abordagens que tratam da condição de vítima como parte das dinâmicas naturalizadas de compreensão do assunto. Não por tematizarem a condição de vítima como questão chave, mas por fazê-lo pela legitimação da exclusão seletiva. Para dar conta desta tarefa, serão seguidas pistas indicadas por estudiosos da tradição filosófica e escolhidas posições representativas. Não são as únicas, mas indicam, desde campos e abordagens filosóficas distintas, propostas que resultaram em argumentos que legitimam a exclusão e a vitimização. O objetivo deste capítulo não é submeter as posições a um tribunal ético, mas coligir delas alguns elementos que possam ser tidos como comuns à racionalidade vitimária. Não se quer, portanto, fazer qualquer julgamento moral, mas uma análise crítica. Ou seja, se pretende enfrentar o debate sobre as possibilidades de compreensão de posições que, de alguma forma, aparecem em larga escala na justificação filosófica de posicionamentos presentes nos discursos e nas práticas de exclusão e de vitimização. Pretende-se, com a brevidade necessária, mas com a profundidade recomendada, resumir os posicionamentos da perspectiva negativa, ou seja, daquela que advoga a negação da vítima. Para tal, serão abordadas as posições de Ginés de Sepúlveda e seu *Demócrates Alter* (1547); de John Locke e seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1690); e de Friedrich Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* (1887). Ginés de Sepúlveda mostra como os posicionamentos da modernidade europeia têm seu nascimento no contexto do “descobrimento” e o tratamento do “novo”, do indígena. A posição de Locke revela o forte contraste entre a luta contra a escravidão política e a convivência com a escravidão socioeconômica, constituindo-se em referencial para compreender a escravidão dos negros africanos no contexto do pensamento liberal e de uma Europa que já não admitia escravos em suas terras, mesmo que os mantinha em suas colônias. A posição de Nietzsche, mesmo que sua crítica se dirija à posição hegemônica no ocidente moderno, traz elementos fortes de um discurso que revela como se pode trabalhar pela impossibilidade da vítima sair de sua condição, dado ser marcada pelo ressentimento.

No capítulo posterior são investigadas algumas posições filosóficas críticas que desenvolvem um movimento afirmativo da vítima. Estes discursos filosóficos entendem a vítima como parte da reflexão e da construção de propostas filosóficas alternativas às racionalidades vitimárias. O objetivo deste capítulo é caracterizar alguns elementos próprios das racionalidades críticas. Essas posições representativas sinalizam a abertura para ter naquele/a que está na condição de vítima um/a agente capaz de não somente enfrentar sua própria condição de vitimização, mas de também abrir caminhos para que seja superada toda situação de vitimização e seja transformada a situação que é geradora de vítimas. São racionalidades que, de alguma forma, farão frente à naturalização da vítima e advogarão que sua presença é uma construção histórica. Neste capítulo serão analisadas a posição de Walter Benjamin em vários de seus textos, mas particularmente em *Sobre o conceito de história* (1940); de Paulo Freire, um pedagogo que tem uma contribuição ética ainda pouco explorada, mas consistente, em *Pedagogia do Oprimido* (1968); e de Enrique Dussel, especialmente em sua *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* (1998). Benjamin faz a denúncia de uma concepção de história linear que, por ser orientada pela ideia de progresso, lança para fora dela tudo o que entende ser “atrapalho” para tal e entre estes estão os oprimidos, as vítimas, além de sugerir que a saída seja a construção de uma nova história, desde os oprimidos. Paulo Freire trabalha com a centralidade do oprimido, o transforma no sujeito fonte de uma nova pedagogia que requer uma nova ética e uma nova política. Sua alta confiança libertária na práxis e no diálogo abre possibilidades ímpares para a construção do sujeito a partir da vítima. Enrique Dussel apresenta uma perspectiva alargada do sentido de vítima no mundo contemporâneo e, sobretudo, explicita o debate sobre o sentido de tê-la por sujeito ético e de como proposição de uma ética a partir da vítima cobra reconstruir racionalidade e subjetividade, além da própria ética.

No último capítulo da tese, após as pesquisas sobre as racionalidades vitimárias e críticas realizadas nas partes precedentes, passa-se a tematizar questões que visam circunscrever um esboço reflexivo do que quer apontar para uma subjetividade ética a partir da vítima como preocupação central do que seriam elementos de uma ética desde a vítima. O objetivo deste capítulo é analisar as questões filosóficas que se põem a partir da reconstrução da invisibilização e da inviabilização daquele/a que está na condição de vítima [pela racionalidade vitimária] e da proposição de uma alternativa que se abre positivamente à vítima como agente, como força, como potência ética [pela racionalidade ética a partir da vítima]. Concomitantemente, apresentar-se-á uma análise das principais

características da racionalidade vitimária e da racionalidade crítica e como elas contribuem (ou não) para pensar a condição da vítima como sujeito. A partir das características propostas por estas racionalidades, são apresentados os principais elementos do que denominamos uma *ética a partir das vítimas*.

Uma questão de fundo orienta a construção que problematiza a preocupação nodular da pesquisa: a vítima, que foi posta numa condição de exclusão e de negação, teria potência para gerar a superação dessa condição e, mais do que isso, de transformação das causas que a geraram, de modo a abrir a possibilidade de uma nova situação na qual já não seja vítima? Em complemento, dela se desdobram questões nas seguintes direções: teria a vítima potência de sujeito no sentido de ser agente mobilizador das condições para que se instaurem novas relações éticas? Quais são as condições exigidas para que esta nova subjetividade se afirme a partir da vítima e que dimensões a poderiam caracterizar? Finalmente, que exigências éticas se apresenta em termos históricos, pedagógicos e políticos para a afirmação da vítima como sujeito ético?

Enfrentar questões deste tipo exigirá circunscrever o que será chamado de elementos constitutivos de uma nova subjetividade sustentada no reconhecimento e na responsabilidade. Um e outra serão tratados no contexto dos sentidos acumulados pelos discursos que defendem uma racionalidade ética a partir da vítima. Também exigem pôr em diapasão as condições e as dimensões do ser sujeito a partir da vítima, o que se completa com as exigências éticas que se apresentam desde o diálogo das questões emergentes desde a vítima com aspectos históricos, pedagógicos e políticos. Estas abordagens revelarão as muitas possibilidades da temática pesquisada, mas também a espessura da investigação que precisa ser realizada para que as intuições indicadas passem a afirmações consolidadas.

A pesquisa que segue se articula ao desejo teórico de abrir-se filosoficamente a uma questão que cobra posição e motivações éticas e políticas para que seja acolhida. Esboça os traços do que ainda precisará mais do que de esforços que podem ser empreendidos num estudo deste tipo. Fica à espera de processos que abram frentes e que se ponham à frente da responsabilidade ética que não se esgota num estudo, mas que nele se configura estruturante, já que pode ser mobilizador de múltiplos processos que lhe sejam complementares ou até instigadores.

## 2 BREVÍSSIMA APROXIMAÇÃO AO TEMA DA VÍTIMA

### Vítima: de quem se fala, desde quando e como...

O sentido de uma expressão, de uma palavra, está na articulação de suas dimensões sintática, semântica e pragmático-hermenêutica. Pela primeira exige-se a correção lógica e gramatical; pela segunda, a relação com aquilo de que é um nome, com aquele de quem fala e de seus vários sentidos; pela terceira, a dinâmica criativa e prática de seu uso pela qual ganha sentido vivo em cada momento e em cada contexto. Isso também para o caso do sentido de vítima. A rigor, há diversas perspectivas para sua abordagem, indo desde as que a tomam como categoria, como conceito, como realidade, como fato, até as que a tomam, como não-lugar a exigir um olhar ex-cêntrico. Daí porque um exercício para estabelecer o sentido filosófico de vítima é complexo e precisará de apoio de saberes e experiências extra filosóficas, particularmente colhidas do universo etimológico, antropológico, religioso e jurídico.

Nosso objetivo é pesquisar o sentido de vítima para além de uma simples palavra ou mesmo de um conceito. Interessa-nos estudá-la como uma categoria capaz de potencialidade mobilizadora de dinâmicas e processos humanos. E fazer isso no contexto de uma época que alargou bastante sua quantidade e sua variedade. Nos dias de hoje, seu uso se aplica a situações muito diversas e às vezes até incomparáveis entre si [por exemplo: vítima de terremoto, vítima de doença, vítima de assassinato/crime/violência, vítima de acidente, vítima do terrorismo, vítima da repressão, vítima da injustiça social, vítima da opressão, vítima de violação dos direitos humanos, etc.] e, inclusive, em alguns casos, é usada em sentido ampliado e que vai para além do universo humano, incluindo os animais – num outro sentido do que o sacrificial antigo.<sup>1</sup>

A vítima é o tipo de expressão que diz muito mais do que um termo: é “um conceito-chave de nossa cultura” (PRESCENDI, 2009, p. 145); o “conceito de vítima pertence às raízes da história. É encontrado em todas as culturas e em todos os tipos de sociedade. É uma pedra fundamental do patrimônio cultural da humanidade” (BOGGIO; MATHEY, 1997); é um valor fundamental nas culturas cristãs e pós-cristãs ocidentais, ou mesmo nas culturas judaicas e islâmicas (DIJK, 2009, p. 7). O sociólogo francês Guillaume Erner

---

<sup>1</sup> Neste último é referência fundamental Peter Singer e sua obra intitulada *Animal Liberation* (New York, 1975). Mais recentemente, Charles Patterson, em *Eternal Treblinka* (New York, 2002), retoma o assunto.

chega a classificar a sociedade atual como “sociedade de vítimas”, isto porque, para ele, trata-se de uma sociedade que é “obcecada pelas vítimas” e porque “jamais se deu tanta atenção ao sofrimento alheio”, sendo que a vítima é uma “categoria social, a consequência de um sistema que é construído em torno dela e que a promove” (ERNER, 2006, p. 9; 10). A vítima também é entendida como um “fato social” num “tempo de vítimas” (ELIACHEFF; SOULEZ-LARIVIÈRE, 2007). Por outro lado, no sentido específico, cresce, sobretudo depois da ampliação da reflexão crítica sobre os impactos das experiências totalitárias do século XX (LÖWY, 2005), a ideia de que há a necessidade de construir uma justiça e uma ética a partir das vítimas (MATE, 2003; 2008; RUIZ, 2009; 2011a e 2012). No contexto do “império do trauma” e buscando o que chama de “nova linguagem do evento”, há os que mostram as “vítimas mobilizadas” que se reúnem em organizações para aprofundar o esclarecimento desta “figura” e para explicitar os elementos da condição de “vítima” (FASSIN; RECHTMAN, 2007). No universo do debate sobre a proteção dos direitos humanos se fala de um processo de construção reflexiva que toma a vítima como sujeito de direitos (HERRERA FLORES, 2009). Ainda mais especificamente, no debate sobre a justiça social e sobre o enfrentamento do sistema atual, aparecem propostas que apontam para encontrar caminhos para construir alternativas a uma lógica de produção de vítimas para além da dinâmica de não responsabilização que as entende como “consequência indireta da ação direta” (HINKELAMMERT, 2003) ou de produção monocultural da não-existência (SOUSA SANTOS, 2006) e de construção de uma ética da libertação no contexto da globalização e da exclusão (DUSSEL, 1998; 2000). Finalmente, há, ainda, o sentido da vítima como o não-lugar, o que remete para a impossibilidade do dizer sobre a vítima (BÁRCENA; MÉLICH, 2003, p. 195-218).

Este rápido mapeamento é, por si, a indicação da complexidade e da abrangência do que estamos nos propondo a abordar. É exatamente por considerarmos a complexidade da empresa a que nos propomos, que recorreremos aos subsídios etimológicos, históricos e sistemáticos de alguns campos do saber para situar as diversas perspectivas do sentido de vítima. Este exercício poderia nos ajudar a acumular elementos para compreender e refletir sobre os aspectos que nos interessam de forma especial nesta pesquisa, que é a dimensão ético-filosófica da vítima, e, mais precisamente, especular sobre a possibilidade de tomarmos a vítima em sentido afirmativo e ativo, ou seja, tomando a vítima na condição de sujeito ético.

## 2.1 Histórico breve do termo *vítima*

A palavra *vítima*<sup>2</sup> tem origem latina. É um substantivo feminino que se insere no léxico religioso. Seu radical é *vic-*, que é acompanhado do superlativo *-tima*. Nos casos comuns, o uso do superlativo indica “o que é atinente a” [por exemplo *mari-timus* e *leg-i-timus*, respectivamente, o que é atinente ao mar e o que é atinente à lei]. No caso da palavra *vítima*, cumpre outra função, não em razão da dubiedade do superlativo, mas em razão de que o radical *vic-* tem vários significados e que o seu uso resulta realizado mais como adjetivo substantivado e menos como adjetivo com superlativo.

Francesca Prescendi<sup>3</sup> diz que o radical indo-europeu de *vic-tima* pode ser entendido de diversos modos. Entre os diversos, apresenta três. No primeiro modo (1), *vic-* (*\*ueiq-*) é conectado à palavra alemã *weihen* (“consagrar”) – que também significa dizer “pôr à parte” – e ao sânscrito *vina-k-ti*, que significa “escolher”, sendo que, neste caso, *vic-tima* seria equivalente àquela que foi escolhida.<sup>4</sup> No segundo modo (2), *vic-* (*\*ueiq-*) é posto em relação com *vigor*, *em vigor* (“ter vigor”) – como força enérgica e hostil – e *vincere* [vencer], que também tem sentido de força, sendo que, neste caso, a *vic-tima* assume um sentido ativo como aquela que é fortíssima [mas, no sentido passivo, é aquela que teria que ser “atingida em grau máximo”]. No terceiro modo (3), *vic-* (*\*ueik-*, *ueig-*) é o radical de um nominativo *\*vix*, do qual subsiste o genitivo *vicis* e o acusativo *vicem*, que significam “mudança periódica, substituição” – desta raiz também derivam os termos alemães *Wechsel* e *Woche* –, e indica a acepção de “substituição por equivalente”, sendo que, neste caso, a *vítima* assumiria o sentido de “aquela que emparelha [igual] por excelência” (Cf. PRESCENTI, 2009, p. 149). Esta diversidade de significados etimológicos do radical abre para várias possibilidades de sentido para o uso do termo *vic-tima*.

Na tradição latina, *vic-tima* é vinculada ao objeto de imolação (animal, em geral; humanos, em particular),<sup>5</sup> distinguindo-se de *hostia*, que é outra expressão usada para situações semelhantes. Prescendi informa que o termo *vic-tima* tem um significado

<sup>2</sup> Nas línguas latinas aparece como variação do latim: *victima* [*vittima* em italiano, *victime* em francês, *victima* em espanhol, *vítima* em português]; em inglês é *victim*; em alemão é *Opfer*; em holandês é *slacht-offer*; em islandês é *Förnarlamb*. Noutros idiomas usam-se sentidos próximos a estes (DIJK, 2009, p. 1-2).

<sup>3</sup> Doutora em filologia clássica (Freiburg) e em história das religiões (Gênève), professora da Universidade de Gênève. Todos os trechos citados desta autora são tradução nossa do italiano.

<sup>4</sup> Este é o sentido que será usado para compreender a *vítima* como o que foi excluído, o que, por sua “especial condição”, foi “escolhido” para ser “posto à parte” – assemelha-se a *sacer* (para uma análise desta última expressão em sua raiz indo-europeia ver BENVENISTE, 1983, p. 350-353).

<sup>5</sup> Para uma análise complementar do assunto, sobretudo sob o aspecto da perseguição, ver BASLEZ, 2007.

próximo ao de *hostia*, mesmo que os dois não se sobreponham. A principal diferença é que: “se *hostia* indica genericamente todos os animais do sacrifício, *victima* é um termo especializado que se refere [...] aos animais que têm certo prestígio superior, que não é comum a qualquer animal de sacrifício” (PRESCENDI, 2009, p. 146). Mostrará que, “para precisar o valor de *victima*, os autores latinos a confrontam com *hostia*. Frontone, por exemplo, para explicar a diferença entre as duas palavras, afirma: *victima maior, hostia minor*. Portanto, a *victima* é maior e o dom mais prestigioso” (2009, p. 150). A autora também lembra uma distinção feita por Servio, para quem, “são chamadas de *hostiae* os sacrifícios feitos por aqueles que vão contra o inimigo, enquanto *victimae* são as ofertas dadas depois da vitória” (apud PRESCENDI, 2009, p. 150, nota 33).<sup>6</sup>

Ovídio faz uso da expressão *vítima* dizendo que “*victima quae dextra cecidit victrix vocatur; / hostibus a domitis hostia nomen habet*”.<sup>7</sup> Desta maneira, relaciona claramente *vítima* com *vincere* e *hostia* com *hostis* e aproxima *vic-tima* a vitória, no segundo sentido da lista anterior, mas também mostra a força da submissão dos inimigos (humanos). Ao relacionar os aspectos ativo e passivo, significa que toma a *vic-tima* como “a vencida, aquela que foi vencida por excelência”. Segundo Prescendi, “mesmo que não se possa estar seguro de que esta é a derivação etimológica correta, é certo que esta é aquela que permite explicar porque ‘vítima’ pode assumir o significado de ‘ser que sofreu, ser sofrido’” [ou “ser sofrido por uma injustiça sofrida”] (PRESCENDI, 2009, p. 150) – o sentido mais comum para o termo *vítima* e o que nos interessa particularmente.

Numa passagem de *Controversia* (2, 3, 19), Sêneca diz: “*filius, inquit, cervicem porrigat, carnifex manum tollat, deinde respiciat ad patrem et dicat: agon? (quod fieri solet victimis)*”.<sup>8</sup> O uso do termo *vítima* é feito num contexto no qual um filho que cometeu um ato repreensível, e do qual é culpado, é posto diante de seu pai, que tem o *pater potestas*, ou seja, o direito de vida e de morte sobre ele, e que deve dizer se lhe concede ou não o perdão. A execução é preparada antes de ser conhecido o juízo, o veredito, do pai. O executor espera que o pai dê a ordem. Este exemplo mostra a presença do sacrifício vinculado à vítima e com pena de morte. Segundo Prescendi, “a *Controversia* joga com a

---

<sup>6</sup> Note-se que *hostia* é o que virá a designar o pão usado no ato consagratório da celebração católica da eucaristia. Aliás, Prescendi faz uma recuperação também desta noção na sua origem e desenvolvimento histórico no mesmo artigo já referido. Mostra também que na raiz de *hostis* está *hostia*, que também significará o inimigo.

<sup>7</sup> “Chama-se *victima* ao animal que tomba atingido por uma mão vitoriosa; *hostia* vincula seu nome aos inimigos derrotados” (apud PRESCENDI, 2009, p. 150, nota 34).

<sup>8</sup> “Portanto, neste caso, o filho estenderia o pescoço, o executor estenderia o braço para desferir o golpe e, voltando-se para o pai pediria: ‘devo golpear?’, como se faz normalmente com as vítimas” (apud PRESCENDI, 2009, p. 151, nota 37).

ambivalência da vítima: ‘oferta prestigiosa do sacrifício’ e, ao mesmo tempo, ‘ser que não decide sobre a própria sorte’” (PRESCENDI, 2009, p. 151). A rigor, este é o sentido de vítima que será usado no contexto profano ao longo dos tempos: a vítima está submetida a um poder única e absolutamente dependente da vontade de outro e do qual a vítima não pode participar, senão que se submeter.

Prescendi faz um rápido excuro tratando das tragédias de Eurípides: cita particularmente *Ifigênia em Áulis* e *As Fenícias* para mostrar que nelas as vítimas estão conscientes de sua condição. Diz que a vítima “assume o próprio papel com determinação e aceita a sua sorte porque a sua morte, vontade dos deuses, oferecerá à sua pátria uma saída salvadora” (PRESCENDI, 2009, p. 152).<sup>9</sup> É esta perspectiva que abre uma alternativa para a compreensão do sentido de vítima na figura de Jesus Cristo<sup>10</sup> – que será tida na história do Ocidente como a “vítima por excelência” que, mesmo podendo escapar da cruz, submete-se voluntariamente a ela, aceitando como vontade própria a vontade divina – e também dos mártires, que igualmente não refutam a execução a que são submetidos; pelo contrário, a aceitam corajosamente. Se, por um lado, fica reforçado o aspecto de submissão voluntária, por outro, fica mais enfraquecido o sentido de injustiça do ato sacrificial, que não precisa mais ser justiciado, revestindo-se de um sentido positivo, salvífico.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Prescendi também cita Servio para mostrar que, para os antigos romanos, a vítima que era oferecida, na verdade, deveria “aceitar” ou expressar sua disposição ao sacrifício e, caso manifestasse alguma recusa, não deveria ser aceita como oferenda. Diz: “*observatum est a sacrificantibus ut, si hostia quae ad aras duceretur fuisset vehementius reluctata ostendissetque se invitam altaribus admoventi, amoveretur, quia invito deo offerri eam putabant. Quae autem stetisset oblata, hanc volenti numini dari aestimabant*” (apud PRESCENDI, 2009, p. 151, nota 39). Este aspecto é fundamental para identificar uma das características fortes da vítima no pensamento moderno e contemporâneo, conforme comentaremos adiante.

<sup>10</sup> Segundo um dos maiores vitimólogos atuais, Jan van Dijk (2009), modernamente o registro mais antigo da palavra vítima é feito no livro *Institutes of the Christian Religion*, publicado em 1536 por Johannes Calvino, jurista e reformador religioso. Nele, a imagem da vítima é vinculada à do “*Agnelo di Dio*” [Cordeiro de Deus]. Segundo ele, a referência a Jesus Cristo é recorrente nos vários idiomas modernos: em holandês, a palavra *slacht-offer* aparece no principal dicionário em sentido religioso em 1557, com referência a Jesus Cristo como o “*victim of our sins*”; em francês, segundo o dicionário *Le Robert*, teria aparecido numa citação de Corneille, em 1642, também se referindo a Jesus Cristo como “*victime volontaire*”; em inglês, conforme o Dicionário Oxford, teria aparecido no século XVI, na *Rhemian Bible*, referindo-se a animais de sacrifício, sendo que a expressão “*expiatory victim*” teria sido usada em referência à pessoa de Jesus Cristo somente em 1736 (DIJK, 2009, p. 4). Segundo outra fonte, o aparecimento em língua francesa teria ocorrido com a fundação da *Société des Victimes*, uma ordem mística fundada por Jacqueline-Aimée Brohon, cujo texto fundacional *Le Manuel des Victimes de Jésus, ou Extrait des instructions que le Seigneur a donnée à la première victime*, teria sido escrito em 1799 (KOLAKOWSKI; PRESCENDI, 2011, p. 31).

<sup>11</sup> Francesca PRESCENDI (2007) faz um estudo consistente e profundo sobre o sacrifício nas culturas antigas. O tema também é apresentado por Benveniste (1983, p. 371-376). Ademais, o tema do sacrifício gera um debate teológico e filosófico significativo sobre a figura de Jesus Cristo e o sentido religioso de vítima, pelo aspecto sacrificial da morte e ressurreição de Jesus Cristo, conforme o resumiremos brevemente mais adiante.

A perspectiva que trabalha com a necessidade da concordância da vítima, que aparece no universo religioso, não se repete no universo profano. Neste, a vítima é o “ser sofredor por um infortúnio”. Escapa-se, desta forma, da ideia da necessária aceitação do destino e abre-se à possibilidade de um sentimento que requer que o dano sofrido seja indenizado, ressarcido, e, por compensação, o autor do dano deve pagar por ele – esta será a perspectiva assumida no direito penal.

Prescendi traz ao debate o exemplo formulado pelo geógrafo Strabone na referência que faz à transposição de um rio: neste processo os habitantes sofreram danos e exigiram indenização – a condição desses habitantes é dita *adiketheis*, em grego, que significa “estar ofendido por ter sofrido uma injustiça” – por isso, são indivíduos que sofreram injustamente, sem que concordem com o que lhes é feito, são vítimas. É a ideia de “submissão involuntária a um destino injusto” (PRESCENDI, 2009, p. 153). Esta compreensão será fundamental para o desenvolvimento da ideia de injustiça em relação ao que é sofrido pela vítima, para vir a exigir algum tipo de indenização, restituição, restauração, reparação, reconciliação. Além disso, ajuda, sobretudo, para a ideia da importância de mobilizar a indignação e a empatia com o sofrimento da vítima, outra dimensão também fundamental para a compreensão da vítima em sentido mais amplo – vindo a demandar, inclusive, a possibilidade de ações coletivas e públicas para a sua proteção.

O termo vítima tem uma história significativa e que se abre de forma polissêmica a várias possibilidades de uso e de compreensão. Talvez isso explique porque, do universo religioso, vai ganhando presença e espaço em outras áreas da vida, particularmente no universo jurídico e, mais recentemente, também no universo filosófico. A seguir passaremos a registrar a presença da vítima nestes campos específicos da vida e do saber.

## *2.2 Vítima em sentido religioso*

A construção da reflexão sobre a vítima no universo religioso requer a retomada de um conjunto de elementos que dialogam particularmente com a dimensão sacrificial. Mesmo que seja parte da maioria das expressões religiosas, nos atemos a considerar o assunto tomando

como referência estudos sobre o sacrifício no universo religioso e da relação entre a violência e o sagrado em René Girard, uma das principais referências do estudo deste tema neste campo.<sup>12</sup>

Francesca Prescendi diz que “O sacrifício é o rito que permite aos homens criarem um canal de comunicação com os deuses a fim de que possam apresentar-lhes vários pedidos e honrá-los com banquetes solenes” (2011, p. 372). E diz adiante: “o sacrifício, em suma, representa um canal de comunicação através do qual os homens enviam diversas mensagens aos deuses através da mediação de uma oferta: as orações que acompanham os gestos especificarão periodicamente o objetivo” (2011, p. 373). Ela também entende que o sacrifício é “prática comunitária que, pela sua execução, reitera a hierarquia dos seres que povoam a terra: animais, homens e divindade” (2011, p. 372). René Girard entende que os sacrifícios são parte essencial de toda religião e de toda cultura humana: “O sacrifício é a instituição primordial da cultura humana. Ele está enraizado no mimetismo, mais intenso nos seres humanos do que nos animais mais miméticos, portanto, mais conflituoso” (GIRARD, 2011, p. 93-94). Para Mauss e Hubert, “o sacrifício é um ato religioso que, mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 19).

Girard estuda a relação entre a violência e o sagrado e encontra o sacrifício como base das sociedades humanas. No sacrifício está a vítima, que tem um caráter sagrado, daí porque a ambivalência da vítima no ritual sacrificial, já que pode ser o inocente imolado, mas também aquele que encarna todo o mal e contra quem deve se dirigir toda a violência.

A tese de Girard é que a violência se explica pelo *desejo mimético*, que está em sua base. Ele pode ser resumido no que ele chama de *mecanismo mimético*. Em *Um longo argumento do princípio ao fim*, Girard descreve o *desejo mimético* da seguinte forma: “A expressão ‘desejo mimético’ refere-se apenas ao desejo que é sugerido por um modelo. Para mim, o desejo mimético é o desejo ‘real’ [...] a presença do modelo é o elemento decisivo na decisão do desejo mimético” (GIRARD, [s.d.], p. 84). Por sua vez “a expressão ‘mecanismo mimético’ é empregada num sentido amplo, por ser usada para designar o processo como um todo, o que inclui o desejo mimético e a rivalidade mimética, a crise

---

<sup>12</sup> Girard tem larga produção sobre este assunto. Segundo estudiosos de seu pensamento, é em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961) que formula a teoria do *desejo mimético*, sua principal formulação teórica no universo do que nos interessa aqui. O *desejo mimético* tem uma estrutura triangular formada pelo *imitador*, *modelo* e *objeto*, sendo que o *desejo mimético* é a origem da rivalidade e da violência humanas. Em *A Violência e o Sagrado* (1972) teoriza o mecanismo da vítima expiatória, fenômeno fundador da cultura humana. O assassinato coletivo apazigua e restaura a ordem, já que a violência é canalizada contra uma vítima única, o que interrompe o ciclo de vingança que punha toda a comunidade em risco. Em *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978) Girard sistematiza de forma mais abrangente sua teoria mimética, objeto de estudo na teologia e em várias outras áreas do conhecimento.

mimética e a sua resolução pelo bode expiatório” (GIRARD, [s.d.], p. 84). Esse conjunto é descrito conforme os elementos a seguir.

1) *Crise mimética*, expressa pela triangularidade do desejo que faz com que diferentes sujeitos (discípulo e modelo)<sup>13</sup> desejem o mesmo objeto (diferenciação entre sujeito e objeto),<sup>14</sup> aliás, faz com que o desejo de um imite o desejo do outro (*mimesis*), o que leva a uma rivalidade mimética<sup>15</sup> que produz *crise mimética* (violência contra o outro na luta pelo mesmo objeto – crise social pela violência generalizada e risco de autodestruição e ameaça à diferenciação básica entre sujeito e objeto).

2) *Sacrifício da vítima* para apaziguar a crise e prevenir a violência generalizada, de modo que, do “todos contra todos” (indiferenciador), chega-se ao “todos contra um” (diferenciador),<sup>16</sup> sendo que esse um é a vítima, o “bode expiatório”,<sup>17</sup> arbitrariamente escolhida por ser unanimidade do “todos” (capaz de receber a transferência da violência de todos e por ser por todos rejeitado, mas ao mesmo tempo a que é capaz de produzir a paz para todos).<sup>18</sup>

3) *Reconstrução ritualística* dos processos de diferenciação para garantir a estabilidade com ato de *sacri-fício* (de fazer o sagrado), gerando a ordem cultural com seus mitos, ritos, interditos e instituições. Por isso que se pode entender que o rito<sup>19</sup> permite que se mantenha uma diferenciação necessária no processo social: a diferenciação de base entre a comunidade e a vítima fundadora [bode expiatório]. Pelo rito é possível construir a

---

<sup>13</sup> “Os duplos surgem com o desaparecimento do objeto, e, no calor da rivalidade, os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados, idênticos” (GIRARD, [s.d.], p. 87).

<sup>14</sup> “O sujeito espera que este *outro* diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um ser superior deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude ainda mais total. Não é por meio de palavras, mas de seu próprio desejo que o modelo designa ao sujeito o objeto sumamente desejável” (GIRARD, 1990, p. 184).

<sup>15</sup> “É uma rivalidade que se reforça por si mesma. Em decorrência da proximidade física entre sujeito e modelo, a mediação interna tende a tornar-se mais simétrica; pois, à proporção que o imitador deseja o mesmo objeto desejado pelo seu modelo, este tende a imitá-lo, a tomá-lo como modelo. Assim, o imitador torna-se, ao mesmo tempo, modelo de seu modelo; imitador de seu imitador” (GIRARD, [s.d.], p. 87).

<sup>16</sup> “Destruindo a vítima expiatória, os homens acreditarão estar se livrando de seu mal e efetivamente vão se livrar dele, pois não existirá mais, entre eles, qualquer violência fascinante” (GIRARD, 1990, p. 107).

<sup>17</sup> “Ali onde, alguns instantes antes, havia mil conflitos particulares, mil pares de irmãos inimigos isolados uns dos outros, novamente existe uma comunidade completamente una no ódio que lhe é inspirado por um só de seus membros. Todos os rancores disseminados em mil indivíduos diferentes e todos os ódios divergentes vão convergir, de agora em diante, para um indivíduo único, a vítima expiatória” (GIRARD, 1990, p. 105).

<sup>18</sup> “[...] o assassinio coletivo desempenha em todos os textos religiosos um papel de tal importância que suscita uma explicação, e tal explicação é o mimetismo e não a culpabilidade real da vítima” (GIRARD, 2008, p. 7).

<sup>19</sup> “A vítima expiatória, mãe do rito, aparece como a educadora por excelência da humanidade, no sentido etimológico de educação. O rito faz sair pouco a pouco os homens do sagrado; permite que eles escapem de sua violência, afasta-os dela, confere-lhes todas as instituições e todos os pensamentos que definem sua humanidade” (GIRARD, 1990, p. 373).

cultura humana que escapa da violência. Por isso, é que o ritual expiatório tem um papel pedagógico de formação de coesão da comunidade.

Na tradição judaica pode-se dizer que o sacrifício aparece sob três formas: a) como sacrifício das primícias das colheitas (Dt 26, 1) e dos primogênitos humanos (substituídos por animais) (Ex 13, 11-16); b) como holocaustos e sacrifícios de comunhão nos quais havia ritos de louvor e eram oferecidos vegetais ou animais comestíveis (Lv 7, 11); c) como sacrifícios de reparação dos pecados (Lv 4, 1-5, 6, 17-23), sendo que estes últimos foram os mais criticados pelos profetas que entendiam que Deus não precisa de sacrifícios e sim de obediência (Os 6, 6; Mq 6, 6- 8, Jr 7), além de entenderem que estes sempre foram criações humanas (Jr 7; Is 58; Sl 50-51). O cristianismo entende que o próprio Jesus Cristo é o sacrifício perfeito – ele é o “Cordeiro de Deus” e não o “bode expiatório” (GIRARD, 1986); é a vítima sacrificada por todos e para sempre –, sendo que o que cabe aos seus seguidores é fazer-lhe a memória pela celebração eucarística. Diz Girard: “Graças à Paixão, Cristo quer que os homens reconheçam o seu papel de fazedores de vítimas, de perseguidores. É porque proclama as regras do reino e renuncia totalmente à violência sacrificial, que o próprio Cristo é sacrificado” (2008, p. 9).

Nesta forma de pensamento, a vítima assume o papel fundamental de ser aquele para quem converge toda a violência mimética. É para aplacar esta violência que a vítima é sacrificada. O modelo cristão, deste ponto de vista, é, para Girard, o que melhor equaciona este problema, dado que Jesus Cristo é a vítima perfeita, a última das vítimas, e desde ela se pode não mais do que ritualisticamente lembrar, sem que sejam necessários novos sacrifícios efetivos, ou melhor, mantém-se necessária a repetição do sacrifício ritual, mas sem que se produzam novas vítimas, dado que o Salvador já o fez por todos os homens e para sempre. Essa compreensão, não exclui, por óbvio, a importância de tomar a vítima como elemento fundamental no contexto religioso, tanto nos rituais antigos como nos cristãos.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Há uma perspectiva latino-americana de abordagem do assunto e que não será nosso objeto de investigação, mas que certamente tem uma profunda inserção na cultura popular nesta parte do mundo. Trata-se da teologia de Jon Sobrino, particularmente na obra *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* [traduzida no Brasil pela Vozes, em 2001]. Em 2007, a obra foi notificada pela Congregação para a Doutrina da Fé por “seu caráter errôneo e perigoso” para a fé. Para Sobrino, “Nosso mundo é um mundo de vítimas, de pessoas excluídas, que constituem uma nova edição, aumentada e refinada, de Auschwitz [...]. Os excluídos constituem o grande relato de nosso tempo. No entanto, sobre eles se estende um espesso véu de silêncio, mais ainda, de encobrimento, com a intenção de negar sua existência, ao mesmo tempo que generaliza uma cultura da indiferença” (IHU On Line, 18/03/2007 – disponível em [www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/5894-jon-sobrino-fazer-teologia-a-partir-das-vitimas](http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/5894-jon-sobrino-fazer-teologia-a-partir-das-vitimas)).

### 2.3 *Vítima no universo jurídico*

A vítima é uma questão relevante no universo jurídico desde que se instituíram sistemas deste tipo na história da humanidade. Os códigos antigos, como o de *Hammurabi*, ou mesmo do mundo romano, previam a punição daquele que fosse autor de algum crime, ou seja, que fosse responsável pelo ataque injusto contra outra pessoa, havendo, nestes casos, algum tipo de penalização compensatória.<sup>21</sup> Observa-se, no entanto, que o fato de a vítima ser considerada elemento-chave, não significa que tenha um papel positivo. Ela se constituiu historicamente – e em grande medida ainda segue sendo na maior parte dos sistemas jurídicos – um apêndice do binômio crime-criminoso, o que significa que aparece como elemento passivo. Segundo Zaffaroni e Pierangeli:

A rigor, muito se fala da vítima, mas na realidade o direito penal tem muito pouco a fazer pela vítima. Insiste-se na tutela dos bens jurídicos, mas o direito penal parece negligenciar os bens jurídicos concretamente afetados. Quando um sujeito sofre uma lesão, o Estado preocupa-se em sancionar o autor, mas se esquece, quase por completo, do sujeito passivo, que pode reclamar sua reparação pela via cível, dentro ou fora do processo penal e, na melhor das hipóteses, obtê-la quando o autor seja solvente (ZAFFARONI; PIERANGELI, 2011, p. 106, tradução nossa).

Somente muito recentemente é que aparecem reflexões e propostas que estabelecem um tratamento diferente para o tema, entendendo a vítima como parte ativa neste contexto. Isto se deve particularmente aos debates sobre a proteção das crianças e adolescentes e de mulheres vítimas de violência. Eles têm gerado a necessidade de atenções mais complexas e de proteções mais específicas que excedem a visão meramente passiva da vítima e que requerem uma atuação mais pró-ativa tanto *ante* quanto *post factum* de vitimação.<sup>22</sup>

Há uma diversidade muito grande entre os vários sistemas jurídicos no que diz respeito à efetividade da proteção à vítima. No direito internacional, mesmo que, em

---

<sup>21</sup> Os diversos *Códigos Penais* e os Manuais de Direito Penal são efusivos em apresentar como tudo isso se constitui nas mais diversas sociedades, com suas especificidades e suas semelhanças. Considerando a natureza do estudo, resta-nos apenas fazer esta referência, dado não ser nosso objeto específico. Para uma abordagem desde a criminologia crítica ver, entre outros, ZAFFARONI, 1988. Um clássico crítico do assunto é *Vigiar e Punir* de Michel Foucault (1987).

<sup>22</sup> Não temos condições de fazer uma reconstrução minuciosa. Somente localizamos o assunto para identificar sua relevância. No caso brasileiro, isso tem a ver com a entrada em vigor do Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei Federal n. 8069, de 13 de julho de 1990), no início dos anos 1990, e, mais recentemente, da Lei Maria da Penha (Lei Federal n. 11.340, de 07 de agosto de 2006). Mais recentemente ainda, o Brasil passou também a ter legislações protetivas da pessoa idosa e da pessoa com deficiência, entre outras que se enquadram nesta mesma direção.

grande medida a perspectiva protetiva já estivesse presente na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (ONU, 1948), a previsão concreta e específica ganha sistematização somente na década de 1980, quando as Nações Unidas, pela Resolução nº 40/34, adotada na 96ª reunião plenária da Assembleia Geral, em 29 de novembro de 1985, assumem o assunto e o definem através da *Declaração dos Princípios Básicos de Justiça Relativos às Vítimas da Criminalidade e de Abuso de Poder*,<sup>23</sup> na qual se distingue a vítima da criminalidade da vítima do abuso de poder. As vítimas da criminalidade são definidas como

[...] pessoas que, individual ou coletivamente, tenham sofrido prejuízos, nomeadamente um atentado à sua integridade física ou mental, um sofrimento de ordem moral, uma perda material, ou um grave atentado aos seus direitos fundamentais, como consequência de atos ou de omissões violadores das leis penais em vigor num Estado-membro, incluindo as que proíbem o abuso de poder (A, 1).

As vítimas do abuso de poder são definidas como

[...] pessoas que, individual ou coletivamente, tenham sofrido prejuízos, nomeadamente um atentado à sua integridade física ou mental, um sofrimento de ordem moral, uma perda material, ou um grave atentado aos seus direitos fundamentais, como consequência de atos ou de omissões que, não constituindo ainda uma violação da legislação penal nacional, representam violações das normas internacionalmente reconhecidas em matéria de direitos humanos (B, 18).

A diferença entre ambas é que, para o primeiro caso, toma-se em conta a legislação do Estado nacional da vítima e, para o segundo caso, valem as normas internacionais dos direitos humanos. A razão para tal é que, para o caso de vítimas do abuso do poder, por óbvio, se estaria diante de estados totalitários ou de ditaduras nas quais a legislação de alguma maneira dá sustentação ao poder e não àqueles a ele submetidos. Em termos técnicos, esta Declaração trabalha com a ideia de tomar em uso a norma que melhor convém à proteção da vítima, também uma novidade recente de aplicação do direito internacional dos direitos humanos.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Em ambas as citações a seguir, com tradução livre do original em espanhol disponível no site oficial das Nações Unidas e que pode ser encontrado em <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/485/21/IMG/NR048521.pdf?OpenElement>. Acesso em 10/01/2014.

<sup>24</sup> Sobre este tema, entre outros ver CANÇADO TRINDADE, 1997, 3 Vol e PIOVESAN, 1997.

No direito penal, também há controvérsias. No entanto, como já citado por Zaffaroni, a vítima é passiva. Para buscarmos uma alternativa de compreensão do assunto, em razão da importância do uso do termo *vítima* no universo jurídico, faremos uma breve reconstrução limitada às leituras históricas e críticas,<sup>25</sup> além de aspectos daquelas que emergem no universo da chamada “justiça de transição”. Todas têm sido fundamentais para uma revisão da abordagem da vítima. Faremos o possível para atender aos diversos aspectos implicados, dada a amplitude das questões e a dificuldade de circunscrevê-las em enquadramento que visa tão apenas situar o tema.<sup>26</sup>

Os novos estudos sobre a vítima remontam aos anos 1940 e foram responsáveis pelo surgimento de um campo de investigação no universo da criminologia e do direito penal que se dedica especificamente à vítima e os processos de vitimização. Estamos falando da *vitimologia*, que passou a ser disciplina independente desde 1970.<sup>27</sup>

Num texto no qual se dedica a refletir sobre o “inimigo” no direito penal, Zaffaroni (2006, [s.p.]), uma das principais vozes críticas neste universo, diz que o “poder punitivo” usurpa da vítima o posto de vítima, transformando-a em “puro dado” e faz com que o sistema penal tenha um forte poder de “decisão” e, por isso, de arbitrariedade, de seletividade, de controle, de vigilância, sobre aquelas pessoas que supõe, real ou potencialmente, ameaçadores. Porém, não ajuda na “solução” dos conflitos que levam às vítimas. Lembra ainda que, facilmente, as vítimas são instrumentalizadas em campanhas de lei e de ordem, em geral mobilizadoras mais da vingança do que de alguma forma de justiça, e que somente de forma aparente apoiam as vítimas, sendo que o que fazem é usar as vítimas para reforçar um discurso punitivo que tem por finalidade aprofundar o rigor penal que, em geral, viria a atingir os “inimigos” da sociedade. Ainda assim, ele acredita que é tarefa do direito penal conter a sanha punitiva da sociedade, mesmo que isso seja muito difícil.<sup>28</sup>

Alessandro Baratta, em *Principios del derecho penal mínimo. Para una teoría de los derechos humanos como objeto y límite de la ley penal*, um dos clássicos da criminologia

---

<sup>25</sup> Particularmente desenvolvidas pela chamada *criminologia crítica* cujos expoentes são Zaffaroni e Baratta, além de Batista e outros.

<sup>26</sup> É ampla a lista de referências sobre o tema. Particularmente, um exemplo da complexidade e da profundidade do debate pode ser identificado pela amplitude e riqueza da principal publicação internacional sobre o tema, a *International Review of Victimology* (IRV), que é publicada na Inglaterra e já tem 25 números correntes desde setembro de 1989 (ver [irv.sagepub.com](http://irv.sagepub.com)).

<sup>27</sup> Para uma reconstrução da história da *Vitimologia* ver, entre outros, Dijk (1999, p. 1-13).

<sup>28</sup> Ver a Entrevista *Sede de Vingança: Função do Direito Penal é limitar o poder punitivo*, concedida em 05 e julho de 2009 a Marina Ito para o *Consultor Jurídico*. Disponível em [www.conjur.com.br/2009-jul-05/entrevista-eugenio-raul-zaffaroni-ministro-argentino](http://www.conjur.com.br/2009-jul-05/entrevista-eugenio-raul-zaffaroni-ministro-argentino). Acesso em 20/01/2014.

crítica, faz uma análise dos sistemas punitivos e chega a algumas constatações fundamentais que podem ajudar a compreender criticamente os limites destes sistemas no sentido de fazer frente às necessidades concretas das sociedades e dos conflitos por elas enfrentados de modo geral e, particularmente, das consequências que têm vitimado as vítimas.<sup>29</sup>

Ele entende que os resultados colhidos da situação empírica estudada podem ser resumidos nos seguintes aspectos: a) “a pena [...] é violência institucional [...] mediante a ação legal ou ilegal dos funcionários do poder legítimo ou do poder de fato numa sociedade” (BARATTA, 2004, p. 300-301, tradução nossa para todos os casos do parágrafo), o que levaria a supor que a punição é, a rigor, uma forma de produzir novas vítimas; b) “os órgãos que atuam nos diversos níveis de organização da justiça penal [...] não representam nem tutelam interesses comuns a todos os membros da sociedade, senão que, prevalentemente, interesses de grupos minoritários dominantes e socialmente privilegiados” (2004, p. 301); c) “o funcionamento da justiça penal é altamente seletivo [...], todo ele está dirigido quase exclusivamente contra as classes populares e, em particular, contra os grupos sociais mais frágeis [...]” (2004, p. 301); d) “o sistema punitivo produz mais problemas do que aqueles que pretende resolver” (2004, p. 302); e) “o sistema punitivo, por sua estrutura organizativa e pelo modo como funciona, é absolutamente inadequado para desenvolver as funções socialmente úteis e declaradas em seu discurso oficial, centrais na ideologia da defesa social e nas teorias utilitaristas da pena” (2004, p. 302). Poder-se-ia resumir, sem o risco de exagero, o que seria uma grande contradição do sistema penal: um sistema criado para reparar as vítimas resulta produtor de novas vítimas e incapaz de cumprir sua finalidade.

Baratta também se dedica a formular os *princípios do direito penal mínimo*. O direito penal por ele defendido se insere no processo de “contenção da violência estrutural”, portanto, numa compreensão mais ampla de violência do que aquela admitida nos sistemas

---

<sup>29</sup> Nilo Batista, um dos penalistas críticos brasileiros diz que, “Uma conduta humana passa a ser chamada ‘ilícita’ quando se opõe a uma norma jurídica ou indevidamente produz efeitos que a ela se opõem. A oposição lógica entre a conduta e a norma (cuja consideração analítica dá origem a um objeto de estudo chamado *ilícito*) estipula uma relação de caráter deontológico – denominada relação de imputação –, que traz como segundo termo a *sanção* correspondente. Quando esta sanção é uma *pena*, espécie particularmente grave de sanção, o ilícito é chamado *crime*” (BATISTA, 2007, p. 43) Para Jescheck, “Crime é todo aquele comportamento humano que o ordenamento jurídico castiga com uma pena” (1981, p. 70). Isso significa que, para que uma conduta seja declarada ilícita, precisa passar por um mecanismo que estabelece a sanção, ou seja, por um mecanismo legislativo e, por isso, significa ter passado pelo escrutínio da soberania popular. Em outras palavras, qualquer ilícito ou qualquer crime é sempre historicamente estipulado. Ora, se o ilícito/crime é estipulado, seu autor e sua vítima também o são e, portanto, estão na dependência de um dado sistema jurídico e político histórico.

penais convencionais.<sup>30</sup> Para isso, desenvolve três ordens de princípios: os princípios de limitação formal, de limitação funcional e de limitação pessoal ou de limitação da responsabilidade penal (2004, p. 304). Entre os princípios de limitação funcional, há um que nos interessa diretamente e que citamos por completo, o *princípio do primado da vítima*.<sup>31</sup> Assim o enuncia:

Atualmente, a posição da vítima no sistema [penal] está no centro da atenção dos estudiosos. Têm sido postas em relevo as graves distorções apresentadas pelo sistema penal quando avaliado desde o ponto de vista dos interesses da vítima; o direito penal permite comprovar a quase total expropriação do direito de articular seus próprios interesses, em particular quando se reflete sobre o papel da vítima no processo [...]. Substituir em parte o direito punitivo pelo direito restaurativo, outorgar à vítima e, mais em geral, a ambas as partes dos conflitos inter-individuais maiores prerrogativas, de maneira tal que possam estar em condições de restabelecer o contato perturbado pelo delito, assegurar melhor os direitos de indenização das vítimas, são alguns dos mais importantes indicadores para a realização de um direito penal de mínima intervenção e que seja capaz de diminuir os custos sociais da pena (BARATTA, 2004, p. 316-317, tradução nossa).

Baratta se insere no universo do que se constitui numa nova forma de compreender e de realizar o processo penal e que consiste no que se chama de *Justiça Restaurativa*, na qual a vítima passa a ter um novo papel, ativo e presente.<sup>32</sup>

Os debates no seio da chamada *justiça de transição*<sup>33</sup> são responsáveis pela compre-

---

<sup>30</sup> Para Baratta, “A luta pela contenção da violência estrutural é a mesma luta que aquela pela afirmação dos direitos humanos. Efetivamente, numa concepção histórico-social, estes assumem um conteúdo idêntico ao das necessidades reais historicamente determinadas [...]. Daqui se desprendem duas consequências: a primeira é que uma política de contenção da violência punitiva é realista somente se for inscrita no movimento para a afirmação dos direitos humanos e da justiça social. Pois, em definitivo, não se pode isolar a violência, concebida como violência institucional da violência estrutural e da injustiça das relações de propriedade e de poder, sem perder o contexto material e ideal da luta pela transformação do sistema penal, reduzindo-a a uma batalha sem saída nem perspectivas de êxito [...]. A segunda consequência é que as possibilidades de utilizar de modo alternativo os instrumentos tradicionais da justiça penal para a defesa dos direitos humanos são sumamente limitadas” (2004, p. 303, tradução nossa).

<sup>31</sup> Tomás Valladolid Bueno defende *Los derechos de las Víctimas* (BUENO, 2011, p. 155-173).

<sup>32</sup> Para outras análises do assunto ver, entre outros, BUENO, 2003, p. 217-248 [e as referências apresentadas por ele na nota nº 3 deste mesmo texto], além de ZEHR, 2008. Para o assunto no Brasil, ver, entre outros: ACHUTTI, 2009; BRANCHER, 2007 e 2008; CARVALHO, 2008; SICA, 2007; LUCAS e SPENGLER, 2011; PRUDENTE, 2013. O Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul mantém uma página na internet com ricas referências. Ver [www.justica21.org.br/](http://www.justica21.org.br/).

<sup>33</sup> O artigo de Paul van Zyl diz que “Pode-se definir a justiça transicional como o esforço para a construção da paz sustentável após um período de conflito, violência em massa ou violação sistemática dos direitos humanos. O objetivo da justiça transicional implica em processar os perpetradores, revelar a verdade sobre crimes passados, fornecer reparações às vítimas, reformar as instituições perpetradoras de abuso e promover a reconciliação (ZYL, 2011, p. 47). Pode-se encontrar excelentes reflexões sobre o tema na *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, publicada pelo Ministério da Justiça do Brasil, cujos números completos estão disponíveis em <http://portal.mj.gov.br/main.asp?Team={67064208-D044-437B-9F24-96E0B26CB372}>.

ensão de que a vítima tem força significativa. Ela vem associada a três categorias fortes: *memória*, *verdade* e *justiça*. Nascida dos processos de promoção da justiça, decorrentes especialmente de práticas estatais totalitárias, das quais a referência primeira é o Tribunal de Nuremberg, é hoje alargada para vários sentidos e para o enfrentamento da transição de várias experiências históricas autoritárias, como as ditaduras civis-militares latino-americanas, o *apartheid* sul-africano, entre outros. Apresenta a vítima como sujeito ativo e decisivo para a promoção dos objetivos centrais desta forma de justiça. Ela implica a realização de ações amplas e consistentes que incidam sobre o conjunto das relações sociais, políticas, jurídicas e morais de uma determinada sociedade. O elemento forte que é levantado por esta perspectiva é a ideia de que vítimas exigem justiça, que é um processo que vai muito além do que o direito e as instituições que o administram podem dar. Esta ideia vem associada à de *verdade*, que implica na revelação dos acontecimentos, das razões e dos responsáveis pelo sofrimento infringido à vítima, e também à de *memória*, que exige a preservação não somente dos elementos que produziram a vítima, mas também das próprias vítimas como sujeitos ativos. Isso leva à postulação do que autores como Reyes Mate chamam de *justiça anamnética*.<sup>34</sup>

#### 2.4 E a filosofia, o que deixou de dizer e/ou o que disse ...

A filosofia tem dificuldade de se pronunciar sobre a vítima. No geral se omite, ou omite o assunto, ou o trata sob outras terminologias. São poucas e recentes as posições que tomam a vítima como o que sofre injustamente uma injustiça e que, por isso, pode vir a se constituir em agente da superação da própria condição de vítima e até das condições que são produtoras da sua própria situação e do conjunto dos processos de vitimização e a instauração da justiça.

Para Reyes Mate, “Passou-se muito tempo até que alguém ousou escrever isso: ‘não há um único documento de cultura que não seja de barbárie’ (Walter Benjamin)” (MATE,

---

<sup>34</sup> Ver, entre outros, *En torno a una justicia anamnética* (MATE, 2003, p. 100-123). Para uma reflexão sobre o assunto ver o livro *Tratado de la injusticia*, de Reyes Mate (2011). Na literatura filosófica brasileira uma das vozes mais fortes e consistentes neste sentido é de Castor Bartolomé Ruiz. Ver seus artigos, e os que reúne nas obras coletivas organizadas por ele, em RUIZ, 2009; 2011 e 2012, entre outros.

2008, p. 149, tradução nossa). Ele aponta para Benjamin como sendo o que inaugurou este tipo de reconhecimento positivo da vítima na filosofia.<sup>35</sup>

Reyes Mate entende que este tema ficou invisível, assim como as vítimas foram invisibilizadas.<sup>36</sup> Aliás, “colocar a memória das vítimas na base de uma compreensão de justiça é um projeto cheio de perigos. Sua periculosidade procede, precisamente, da presença de figuras que sempre estiveram ali, porém eram invisíveis. O perigo vem ousar atacar as estratégias de ocultação” (MATE, 2011, p. 214, tradução nossa).

Muitos podem ser responsabilizados pelo esquecimento. Mas, segundo Reyes Mate, duas figuras da filosofia moderna são chave para isso, Hegel e Nietzsche: o primeiro por justificar a barbárie em nome do progresso, que absolverá a humanidade pelos custos dele decorrentes (Cf. MATE, 2011, p. 11),<sup>37</sup> e o segundo por instalar o esquecimento como moral de senhores e como forma de enfrentar o ressentimento da moral de escravos, que gera vitimose (Cf. MATE, 2011, p. 215). Mas, como ele mesmo diz, o que vem acontecendo é que as “vítimas têm se feito visíveis” sob vários aspectos.<sup>38</sup>

Em suma, a questão passa a ser parte da reflexão filosófica e não somente é por ela adotada, mas apresenta exigências novas à própria filosofia que, a partir dela passa a ser repensada e a se repensar. Rastrear não-ditos e também as afirmações vitimárias presentes em discursos filosóficos, muitos deles transformados em hegemônicos ao menos em determinados períodos, é uma das tarefas necessárias à filosofia, senão para toda ela, ao menos para uma filosofia que se queira crítica.

---

<sup>35</sup> Enrique Dussel aponta o aparecimento deste tratamento já em Karl Marx, sobretudo nos *Grundrisse* e em *O Capital*, onde localiza a presença da “exterioridade” do operário como elemento de exclusão e de vitimização (DUSSEL, 1998, p. 312-326).

<sup>36</sup> “Vítimas sempre houve, porém têm sido invisíveis, ou seja, in-significantes” (MATE, 2011, p. 214, tradução nossa).

<sup>37</sup> Nas *Lições sobre Filosofia da História* Hegel fala de quatro espécies de homem: o cidadão, o indivíduo, o herói e a vítima. Na *Introdução*, Robert Hartman diz que “A moral do cidadão é a do Estado; a moral do indivíduo é a da Ideia absoluta; a moral do herói é a do Espírito do Mundo; e a moral da vítima é a da situação privada, que não conta historicamente” (HARTMAN, 2004, p. 30). A vítima se constitui no objeto da história da qual o sujeito é o herói. É vítima porque não está à altura do momento histórico e, por isso sofre com ele e inveja o herói. Pelo reverso, a personalidade poderosa do herói “tem de pisar em muita flor inocente” (HEGEL, 2004, p. 81-82). Um estudo desta obra de Hegel merecia ser feito para discutir a posição, tarefa que não temos condições de realizar neste momento. Ressaltamos, entretanto, que o registro é feito no sentido de elucidar a posição de Reyes Mate sobre o tema, que, como se sabe, é uma das opiniões, contestável e discutível.

<sup>38</sup> “Visibilização equivale à vigência ou atualização da injustiça graças à memória. É memória da injustiça cometida, memória das vítimas. [...] Memória das vítimas, portanto, é um olhar sobre o presente para mostrar que está assentado sobre um continente esquecido. Esse continente ocultado por não ter sido tomado em conta questiona a legitimidade do presente e isto de uma forma radical pois afeta a ideia de realidade, o sistema político e os valores morais” (MATE, 2008, p. 249, tradução nossa).

Perceber as necessárias transformações que são traçadas desde as críticas às vertentes vitimárias, bem como as propostas que vão sendo esboçadas a partir das vítimas também se põe como exigência filosófica. O fato é que a questão já não só encontra eco na filosofia, também encontra sujeitos que a tematizaram, diretamente ou não, e que, por isso se abre como possibilidade de abordagem. A presença em outras áreas do conhecimento, algumas das quais mostramos, cobra abertura dialógica à reflexão filosófica. Refletir filosoficamente sobre a vítima, particularmente com o olhar da filosofia política e da ética, remete para uma acolhida que a filosofia faz para uma investigação que, se lhe é nova em termos de tematização específica, não lhe é nova enquanto preocupação humanista.

### **3 VÍTIMA: NATURAL PRESENÇA DA AUSÊNCIA** **Rastreamento de uma in-significância filosófica**

Esta parte pretende fazer uma reconstrução do discurso filosófico que faz a explicitação de posições favoráveis à existência de vítimas (mesmo que neles não se use explicitamente esta terminologia) em alguns pensadores da tradição filosófica com o intuito de mostrar a maneira de seu não tratamento, ou de seu tratamento negativo. Por isso se justifica o título que trabalha a ideia da vítima como presença ausente. Trata-se de mostrar a naturalização e passivização da vítima.

Apresenta três modos de discurso que dão base para que se afirme a vítima como não-existência, como impossibilidade de ação política e como ausência de qualquer potência ética. Foram escolhidos pela sua representatividade e por ajudarem a compreender processos históricos de produção de vítimas na modernidade. A discussão sobre sua repercussão ideológica no sentido de terem sido os que justificaram imediatamente e de forma exclusiva os processos históricos de produção de vítimas não será feita neste espaço – mesmo que se mostre como uma possibilidade teórica e talvez até uma necessidade em reflexões futuras.

O discurso de legitimação da vitimização é buscado em Juan Ginés de Sepúlveda, particularmente em seu *Demócrates Alter*; em John Locke, de modo especial no seu *Segundo Tratado*; e na *Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche.

O objetivo é fazer a reconstrução dessas posições e mostrar como a filosofia pode trabalhar para que o discurso feito sobre certas realidades não seja para sua afirmação e sim para que estas realidades sejam negadas. Particularmente, também pretende mostrar de que modo, para estes discursos, a vítima é insignificante para a construção de um discurso prático potente e como se pode produzir, na prática, um discurso que a negue como parte da humanidade e que negue que há nela humanidade suficiente para que seja tida como sujeito significativo em termos práticos, ou seja, capaz de ética e política.

### 3.1 VÍTIMA: DIFERENTE E INFERIOR

#### Reconstrução da poção de Ginés de Sepúlveda

O modelo de Juan Ginés de Sepúlveda é um dos que se presta a revelar traços de uma posição vitimária.<sup>1</sup> Ele não foi academicamente vencedor;<sup>2</sup> mesmo assim, sua posição é a que efetivamente se tornou o modo das práticas que tomaram os indígenas, os *diferentes*, para serem submetidos e para que suas *posses lhe fossem* roubadas numa dinâmica em que eles próprios resultariam culpados de serem vítimas.

O modelo de racionalidade de Juan Ginés de Sepúlveda determina o bem ao modo clássico (aristotélico); distingue entre qualidades suficientes e necessárias para atingir o Ser em plenitude. Esta metafísica leva Ginés de Sepúlveda a justificar um posicionamento que sustenta que, por natureza, certos seres humanos – no caso, os indígenas das Américas – não alcançam as qualidades suficientes, mesmo que tenham qualidades necessárias, para serem humanos em sentido completo. Por isso é que Sepúlveda chama aos indígenas de “homúnculos”. Os espanhóis fazem bem a eles ao submetê-los, sendo boa e justa a guerra de conquista. Daí entenderá que atacar aos indígenas, diríamos hoje, fazer deles vítimas, é conforme a natureza; é um ato bom e que produz o bem. A vítima é vítima porque é diferente [inferior] e, por ser inferior, deve ser submetida, como determina a própria natureza.

*Demócrates alter* é a obra de Ginés de Sepúlveda na qual apresenta as razões para a guerra justa contra os índios na América espanhola, como aliás, expressa seu subtítulo, que é “Das justas causas da guerra contra os índios”. O livro foi escrito em latim, possivelmente em 1547-1548, mas provavelmente foi publicado pela primeira vez com o título de *Apologia pro libro de justis belli causis*, em Roma, em 1550, na forma de resumo e, como versão inteira. A edição da qual nos ocupamos [bilíngue] foi traduzida e editada

---

<sup>1</sup> Em *Brion, Bartolomé de Las Casas*, uma resenha do livro de Marcel Brion sobre Bartolomé de Las Casas, Walter Benjamin diz: “O teórico da razão de Estado – que, no entanto, não se apresentava abertamente como tal – foi Sepúlveda, o cronista da corte” (BENJAMIN, 2013, p. 172).

<sup>2</sup> A Disputa de Valladolid foi vencida por Las Casas. Ela foi realizada no *Conselho de Valladolid*, uma junta formada por 14 notáveis teólogos – entre eles Domingos de Soto, que sucedeu a Francisco de Vitória em Salamanca e escreveu um resumo da discussão entre Ginés e Las Casas – convocados pelo rei Carlos V para decidir sobre se era justa a conquista espanhola nas Américas [Novo Mundo]. A reunião, iniciada em 1550, e que se estendeu até o ano seguinte, foi realizada no Colégio de San Gregório, em Valladolid, Espanha. Como se sabe, a conquista havia sido iniciada em 1492 com a chegada dos espanhóis à América [e, em 1500, com a chegada dos portugueses às terras brasileiras]. Em síntese, Las Casas defende os indígenas e Sepúlveda defende o direito dos conquistadores de submeter [e escravizar] os indígenas. O resumo da controvérsia foi feito por Domingo de Soto (2007).

por Marcelino Menéndez y Pelayo e publicada em 1892 no *Boletín de la Real Academia de la Historia*.<sup>3</sup>

A obra apresenta os argumentos principais de Ginés de Sepúlveda na conhecida “Disputa de Valladolid” (1550-1551) contra o frei Bartolomé de Las Casas. Menéndez Pelayo, o editor, ao comentar a importância da publicação, na *Advertencia preliminar*, diz que o texto teria sido “lido por poucos”, dado que a posição de Bartolomé de Las Casas foi mais amplamente divulgada – mesmo que, certamente, não tenha sido a mais amplamente realizada. Para ele, o “*Demócrates alter* não teria sido lido por quase ninguém, mesmo que seja a peça capital do processo [de Valladolid]” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 258) – até porque foi lançada ao *Index*. Recomenda uma leitura atenta e não apaixonada pela qual se poderia encontrar “mais valor científico e menos odiosidade moral a que até agora lhe foi atribuída” (apud SEPÚLVEDA, 1892, p. 258).<sup>4</sup> Menéndez Pelayo faz uma descrição de Sepúlveda na qual o classifica como um aristotélico de cepa: “[...] peripatético clássico, dos que na Itália são chamados de helenistas ou alexandristas, tratou do problema com a crueza própria ao aristotelismo puro, como vem exposto na *Política*, inclinando-se com mais ou menos circunlóquios retóricos à teoria da escravidão natural” (apud SEPÚLVEDA, 1892, p. 258). Completa a descrição comparando Sepúlveda a pensadores modernos [e contemporâneos], já que seu “[...] modo de pensar não difere muito daquele dos modernos sociólogos empíricos e positivistas que proclamam o extermínio das raças inferiores como consequência necessária de serem vencidas na luta pela existência” (apud SEPÚLVEDA, 1892, p. 258-259), diríamos nós, daqueles que deram guarida teórica e prática à dinâmica histórica de produção de vítimas.

---

<sup>3</sup> Referiremos a edição eletrônica bilingue [latim/espanhol] da versão de 1892, feita pela *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Faremos a tradução livre e, dos trechos mais relevantes, informaremos o texto original em latim no rodapé.

<sup>4</sup> A obra foi proibida e só circulou como manuscrito, já que havia sido vetada pelas Universidades de Salamanca e de Alcalá. Opunha-se flagrantemente às principais teses teológicas e jurídicas vigentes nas universidades espanholas e produzidas sob a influência de Francisco de Vitória e outros. Mesmo assim, os argumentos de Sepúlveda foram os que de fato fizeram o convencimento dos conquistadores. Por isso, o estudo de sua obra, mais do que pela sua importância no debate acadêmico, é fundamental por sua “força em obra”, ou seja, como conquista efetiva e sua legitimação. Neste sentido, nos filiamos à posição de Giuseppe Tosi que, em resenha da tradução da obra de Sepúlveda na Itália, firma posição contra a tese de Domenico Taranto, responsável pela apresentação à edição italiana e na qual chamou Sepúlveda de “humanista e soldado”. Para Tosi, “Quanto ao ‘soldado’, o entendemos no sentido de um intelectual militante que intervém para defender a compatibilidade entre a religião cristã com a guerra e com suas virtudes, e estamos plenamente de acordo. Ao invés, quanto ao ‘humanista’, direi o contrário, Sepúlveda é um anti-humanista [...]. Não pode ser chamado de humanista somente porque conhece bem as obras clássicas, é um tradutor de Aristóteles, estudou em Bolonha com Pomponazzi e escreve em latim erudito e elegante” (TOSI, 2010, p. 47, tradução nossa).

O texto é dedicado ao Marquês D. Luiz de Mendoza, a quem coube presidir o debate em Valladolid em nome do rei Carlos V. Sepúlveda esclarece as razões pelas quais escreveu *Demócrates*. Reconhece as muitas divergências dos homens “prudentes e eruditos” sobre o assunto e diz que lhe ocorreram “certos princípios” que “podem dirimir a controvérsia” (1892, p. 261). Ou seja, sua posição não é mais uma colaboração à controvérsia, mas uma posição que visa dirimi-la. Completa dizendo que o faz porque “pessoas de grande autoridade” o convidaram para apresentar sua posição por escrito, visto que já era por eles conhecida, pela qual “[...] eles pareciam ter se inclinado quando me ouviram indicando-a em poucas palavras” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 261).

O texto é escrito ao modo de diálogo entre dois personagens: Leopoldo e Demócrates. Como diz Sepúlveda: “o fiz com gosto e seguindo o método socrático, que em muito imita a São Jerônimo e a Santo Agostinho, pus a questão em diálogo” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 261). O objeto do diálogo, como ele mesmo esclarece são as “[...] justas causas da guerra em geral e do reto modo de fazê-la, além de outras questões não estranhas ao meu propósito e muito dignas de serem conhecidas” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 261-263). O personagem Leopoldo é caracterizado como “o alemão Leopoldo, um tanto contagiado pelos erros luteranos” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 263). Considerando o contexto histórico, é possível deduzir que, ao apresentar seu interlocutor desta forma, espera indicar que o que vier a dizer contra ele ou para esclarecê-lo, além da questão teológica, política e jurídica imediatamente implicada no debate, também pode se revestir de uma resposta a um reformado que, por sua condição, seria necessariamente contrário a tudo o que viesse a ser obra de um católico.<sup>5</sup> Demócrates lhe serve de “pseudônimo”, uma vez que Sepúlveda também é o criador de Leopoldo e o autor das posições e, sobretudo, das questões que ele põe a Demócrates.

---

<sup>5</sup> Foi no final de outubro de 1517 que Lutero publicou as 95 teses na porta da igreja do Castelo de Wittenberg, na Alemanha. Este fato levou à abertura de um processo contra ele no Vaticano. O processo só teve desfecho em 1521, quando Lutero foi excomungado. Logo em seguida foi instalado o *Concílio de Trento* (1545-1563), que demarcou a reação da contrarreforma católica na qual a Espanha teve destacado papel.

### 3.1.1 Lei natural e natureza humana

Demócrates-Sepúlveda<sup>6</sup> começa seu posicionamento lembrando sua convivência palaciana e, mais especificamente, com um dos autores da conquista espanhola, Hernán Cortés. Diz:

Há poucos dias, enquanto eu estava passeando com outros amigos no palácio do príncipe D. Felipe, coincidiu que passou Hernán Cortés, marquês do Valle, e, ao vê-lo, começamos a falar longamente das façanhas que ele e os demais capitães de César haviam levado a efeito na praia ocidental e austral inteiramente ignorada pelos antigos habitantes de nosso mundo (SEPÚLVEDA, 1892, p. 269-271).

Por outro lado, Leopoldo-Sepúlveda reconhece que o que soubera de Cortés tinha lhe sido de grande admiração por serem ações “grandes, novas e inesperadas” e diz que “pensando nelas se lhe assaltou uma dúvida” que o leva a questão de saber:

[...] se era de acordo com a justiça e a piedade cristã que os espanhóis tivessem feito a guerra àqueles mortais inocentes e sem que qualquer mal lhes tivessem causado. Quero saber, pois, o que pensas sobre esta e outras guerras semelhantes que são feitas sem qualquer necessidade nem propósito, senão por mero capricho e cobiça. E quero também que me expliques sumariamente com aquela clareza própria de tua singular inteligência e delicado entendimento todas as causas que podem existir para uma guerra justa e resolvas logo a questão, em poucas palavras (SEPÚLVEDA, 1892, p. 271).

Dessa forma, fica posta a questão central do diálogo: a justificação da guerra justa. Ginés, pela boca de Demócrates, diz que fará o que Leopoldo lhe pede “com gosto” e lembra que o tema já teria sido objeto de outro de seus tratados sobre o assunto.<sup>7</sup> Retoma o que chama de “princípio que é fundamento da questão” e que se enuncia da seguinte forma: “tudo o que se faz por direito ou lei natural se pode fazer também por direito divino e lei evangélica” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 271). O princípio base de sua argumentação será o do direito/lei natural, revestido de uma capa religiosa, o direito divino e a lei evangélica, estes equiparados ao direito/lei natural. Retoma a passagem do Evangelho na qual Jesus Cristo manda “não resistir ao mal” e dar a outra face a quem esbofeteia uma das faces para dizer que

---

<sup>6</sup> Preferiremos chamar assim para caracterizar a relação personagem-autor.

<sup>7</sup> Faz referência a outra obra feita no mesmo estilo e que se chamaria *Demócrates I*. Como diz no Prefácio, obra “[...] que escrevi e publiquei para convencer aos hereges de nosso tempo que condenam toda guerra como proibida pela lei divina” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 263).

[...] não temos que crer que com isso [Cristo] quis abolir a lei natural pela qual nos é lícito resistir à força com a força dentro dos limites da legítima defesa, pois nem sempre é necessário demonstrar exteriormente esta resignação evangélica, senão que muitas vezes basta que o coração esteja preparado, como diz Santo Agostinho, para fazer tal sacrifício quando uma razão de piedade o exija (SEPÚLVEDA, 1892, p. 271).

Segue-se a esta afirmação um longo arrazoado baseado em São Paulo e nos padres católicos, Santo Agostinho, São Gregório e São Cipriano, para afirmar a primazia da lei natural e que a lei divina coincide com a lei natural. Particularmente, cita a São Cipriano, para quem “a lei divina escrita não difere em coisa alguma da lei natural porque a reprovação do mal e a escolha do bem estão divinamente impressas na alma racional de tal modo que a ninguém falta ciência para discernir o bom do mau e nem potência para executar o bem e fugir do mal” (apud SEPÚLVEDA, 1892, p. 275). Daí porque nenhuma das formas retas de governo, a monarquia, a aristocracia e a república, poderão vir a fazer leis que não sejam conformes à ordem natural.

Retoma a São Tomás de Aquino,<sup>8</sup> que defende que há uma felicidade imperfeita, possível aos homens na terra, e a felicidade perfeita, buscada por todos e o fim de todos os bens, que “resulta da clara visão e contemplação de Deus e a ela chamamos vida eterna”. A prática da virtude e a busca da felicidade terrena consistem em caminho para a felicidade eterna, devendo todas as leis promover a virtude necessária à vivência desta felicidade. Isso, segundo Demócrito-Sepúlveda, é ainda mais necessário entre aqueles cuja república teve o próprio Deus como fundador e legislador, ou seja, uma república cristã.

Em seguida, passa a esclarecer o sentido de “lei natural”. Primeiro põe a falar os filósofos e depois os teólogos. Diz: “Os filósofos chamam lei natural àquela que tem em todos os lugares a mesma força e não depende de agradar ou não. Os teólogos, com outras palavras, vêm a dizer o mesmo: a lei natural é uma participação da lei eterna na criatura racional” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 277). No dizer dos filósofos, a lei natural tem uma

---

<sup>8</sup> Como diz Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*: “Para a beatitude imperfeita, tal como pode ser alcançada nesta vida, são necessários os bens externos; não que lhe constituam a essência, mas como lhe servindo de instrumentos, a ela que consiste na operação da virtude, como diz Aristóteles. Pois precisa o homem nesta vida dos bens necessários ao corpo, para a atividade tanto da virtude contemplativa como da ativa, sendo-lhe ainda, para esta, necessários muitos outros bens pelos quais exerça as obras da virtude ativa. Para a beatitude perfeita, porém, que consistente na visão de Deus, de nenhum modo são necessários tais bens. E a razão é que todos os bens externos são necessários ou para o sustento do corpo animado, ou para certas operações adequadas à vida humana e as quais exercemos pelo corpo animado. Mas, a perfeita beatitude consiste na visão de Deus, há-de tê-la a alma sem o corpo, ou unida ao corpo, não já animal, mas espiritual. E, portanto, de nenhum modo tais bens externos, ordenados à vida animal, são necessários à beatitude. E, sendo nesta vida a felicidade contemplativa mais semelhante a Deus, mais que a ativa se assemelha à perfeita beatitude, como resulta do que já foi dito, e portanto, necessita menos dos referidos bens do corpo, como diz Aristóteles” (STh, I-II, q. IV, art. VII).

justiça indiscutível e a cuja força não há como resistir; ou, resistir à força da lei natural, pela palavra dos teólogos, equivaleria a resistir ao que de divino há na criatura humana, ir contra a própria natureza e, ao fim e ao cabo, contra o próprio Deus. Aqui está a base central e conceitual do que virá a se desdobrar de forma aplicada. Com base no *Livre Arbitrio* de Santo Agostinho (1995), diz que “a lei eterna [...] é a vontade de Deus que quer que a ordem natural seja conservada e proíbe que ela seja perturbada” (apud SEPÚLVEDA, 1892, p. 277).<sup>9</sup> Sendo que, “o homem é partícipe desta lei eterna pela reta razão e a probidade que o inclina ao dever e à virtude pois, mesmo que pelo apetite o homem seja inclinado ao mal, pela razão é propenso ao bem. E assim, a reta razão e a inclinação ao dever e a aprovar as obras virtuosas é o que se chama lei natural” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 277).<sup>10</sup> Pela boca de Agostinho mostra a vinculação entre a lei e a ordem natural, entre o direito e ontologia. Ela consiste, de um lado, em ter que conservar esta ordem e, pelo reverso, na proibição de que seja perturbada. Ou seja, não há resistência possível, legítima ou razoável à lei e à ordem natural. A reta razão é o que garante ao homem cumprir a lei natural. Mais do que isso, reta razão, inclinação ao dever e virtude se equivalem à lei natural – não seguir a lei natural, oferecer-lhe resistência, equivaleria a agir fora da virtude, afastado do dever e de forma desarrazoada. Ele arremata que a lei natural não é própria somente aos cristãos, mas comum a qualquer “consciência dos homens de bem”, ou a “todos aqueles que não tenham corrompido a reta natureza com maus costumes” e, mais ainda, no sentido de que cada um “é melhor e mais inteligente” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 279). Esta passagem será fundamental para um dos argumentos de Sepúlveda acerca de como tratar aos indígenas, visto que, a rigor, bastará caracterizar que os indígenas não são “homens de bem”, ou pela negativa, que têm “a razão corrompida por maus costumes”, ou ainda, que não sejam os “melhores e mais inteligentes” para que possa ser atribuída a eles a condição de não serem seguidores da lei natural, de não viverem segundo a natureza e a ordem natural e, por isso, seja justo que, a quem assim vive – e se os indígenas assim vivem – se possa pretender retificar, ou seja, conduzir para a e pela “reta razão” e que qualquer resistência que vierem a apresentar também seja tida por

---

<sup>9</sup> “Legem naturalem philosophi eam esse definiunt; quae ubique habet eandem vim, non quia sic placuit aut seus. Theologi aliis verbis sed eodem pertinentibus in hunc modum: Lex naturalis est participatio legis aeternae in creatura rationis comporte. Porro lex aeterna ut definit Augustinus ‘est voluntas Dei quae ordinem naturalem conservari vult, perturbari vetat’” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 276).

<sup>10</sup> “Hujus autem legis aeternae particeps est homo per rectam rationem et probitatem ad officium et virtutem. Nam licet homo per appetitum sit pronus ad malum; tamen per rationem ad bonum est proclivis. Itaque recta ratio et proclivitas ad officia, atque virtutis munera probanda lex naturalis est et nominatur” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 276).

antinatural e, por isso, mostra da necessidade de que se deverá submetê-los, corrigi-los. Ou seja, porque se não seguirem a lei natural que está no coração de todos os homens, os indígenas seriam inferiores, deveriam ser corrigidos e, para isso, deveriam ser submetidos.

Intrigado com os apoios filosóficos de Demócrates-Sepúlveda, Leopoldo-Sepúlveda o provoca perguntando onde “iria parar” fazendo uso de filósofos pagãos para tratar da lei natural. A isso Demócrates-Sepúlveda responde fazendo uma confissão do que lhe serve de base forte na argumentação. Diz que, além dos cristãos, se deve buscar base “[...] também naqueles filósofos de quem se julga que mais sabiamente trataram da natureza e dos costumes e do governo de toda república e, especialmente, de Aristóteles” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 279). Reconhece, desta forma, a autoridade dos pagãos e faz isso com tal força que chega a dizer que, das posições de Aristóteles, “com exceção de muito poucas opiniões referentes às coisas que excedem à capacidade do entendimento humano e que o homem somente pode conhecer por revelação divina” [o que seria impossível a ele dado que viveu antes da vinda do Salvador, por óbvio], as demais poderiam ser “sentenças e opiniões comuns a todos os sábios”, dado o grau de aprovação “tão unânime” das palavras do Filósofo. Aqui se registra a adesão acrítica de Sepúlveda ao pensamento de Aristóteles de quem, aliás, foi tradutor, comentador e divulgador.

### *3.1.2 Causas da guerra justa*

Postos estes pilares e dadas estas explicações, Leopoldo-Sepúlveda pede a Demócrates-Sepúlveda para que apresente as causas [ressalta, “se há algumas”] para que a guerra contra os indígenas seja “justa e piedosa”.<sup>11</sup> Demócrates-Sepúlveda começa dizendo que: “para que seja empreendida a guerra justa não se exige somente causas justas, senão também legítima autoridade e retidão de ânimo de quem a faz e maneira correta para que seja feita” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 279). Note-se que Demócrates-Sepúlveda está

---

<sup>11</sup> Domingos de Soto, a quem coube sumarizar o debate em Valladolid e ser o relator do caso, resume as quatro razões da seguinte forma: “A primeira, pela gravidade dos delitos daquela gente presentes na idolatria e outros pecados que cometem contra a natureza. A segunda, por terem inteligência rudimentar e serem por natureza gente servil e bárbara e, por isso, obrigada a servir aos gênios mais elegantes como são os espanhóis. A terceira, para atingir os fins da fé, porque submetê-los é mais fácil e rápido do que a pregação e persuasão. A quarta, pela injustiça que uns cometem contra os outros: matam homens para sacrificá-los e a alguns para comer” (SOTO, 2007, p. 11-12, tradução nossa). O mesmo documento também registra as 12 objeções de Bartolomé de Las Casas, a resposta a estas objeções por Ginés de Sepúlveda e, finalmente as 12 réplicas de Bartolomé de Las Casas às objeções de Sepúlveda.

reportando os motivos tradicionais de justificação da guerra justa. Além das causas justas da guerra justa, precisa de: a) autoridade legítima; b) correção de ânimo de quem a faz; e, c) maneira correta para que seja feita. Acrescenta ainda que não é lícito fazer qualquer guerra que não seja para “[...] rechaçar uma injúria dentro dos limites da defesa moderada, o que é lícito a todos pelo direito natural [...]” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 279). Esta posição é apoiada no testemunho do papa Inocêncio IV no Concílio Lugdunense (1274), para quem, “todas as leis e todos os direitos permitem a qualquer um se defender e repelir a força com a força” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 279).<sup>12</sup> Observa, porém, que somente o Príncipe ou quem tem autoridade suprema é que pode declarar a guerra<sup>13</sup> e que a guerra não pode ser feita sem que antes tenha sido declarada. Nesse particular recorre aos argumentos de Santo Agostinho e de Santo Isidoro. Segue agregando que “[...] para a guerra justa se requer ânimo probo, isto é, um fim bom e reto propósito, porque esta é a condição da virtude e do dever, segundo São Dionísio, e, se não é inteiramente perfeita, deve perder o nome de virtude” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 281). Ressalta que o fim bom e o reto propósito são essenciais dado que somente se pode ser virtuoso agindo de forma correta. Finalmente, ressalta, com base em Santo Agostinho, que

Na guerra, como nas demais coisas, é preciso também atender ao modo, de sorte que, o quanto possível, não se cometam injustiças aos inocentes, nem se maltrate aos embaixadores, aos estrangeiros e nem aos clérigos e se respeite as coisas sagradas e não se ofenda aos inimigos para além do que é justo, porque mesmo com os inimigos é preciso observar a boa fé e não ser duro com eles senão que na proporção de sua própria culpa (SEPÚLVEDA, 1892, p. 283).

Assim, declara que “[...] o fim [a finalidade] da guerra justa é alcançar paz e tranquilidade, para viver na justiça e na prática da virtude, atribuindo aos homens maus a faculdade de dano e ofensa” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 283). Resume dizendo que “[...] a guerra não poderá ser feita mais do que pelo bem público, que é o fim de todas as leis constituídas reta e naturalmente numa república” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 283). Dessa

---

<sup>12</sup> Diz o papa: “Praedicta inguam scilicet dominia, possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles. Haec enim non tantum pro fidei, sed pro omni rationabili criatura facta sunt, ut est praedictum. Ipse enim solem suum oriri facit super bonos et malos, epse et volatilia pascit (Mt cap. 5 circa finem [45] et 6 [26-29]), et propter hoc dicimus non licet papae vel fidelibus auferre sua sive dominia sive iurisdictiones infidelibus, quia sine peccato ea possident” (Innocent IV, *Commentaria super libros quinque decretalium*, Frankfurt, 1570, tit. 34, cap. 8, f. 430r) (apud TUBAU, 2011, p. 268, nota 10).

<sup>13</sup> Mais adiante vai confessar sua preferência pelo governo dos *optimates* quando diz: “[...] a república dos *optimates*, como diz seu próprio nome, é a mais justa e natural de todas, porque ali os melhores e os mais prudentes têm o império” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 295).

forma, Sepúlveda estabelece as condições para a guerra justa e que deverão ser atendidas em todas as guerras. Dirá em resposta à questão da possibilidade de uma guerra ser feita por interesses escusos, que “justas têm que ser as causas para que a guerra seja justa” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 285), do contrário seria latrocínio.

Sepúlveda, pela boca de Demócrates, depois de expor as condicionalidades acima retomadas apresenta as causas justas da guerra justa.

Segundo ele a *primeira*, e mais grave, das causas para a guerra justa se diz assim: “entre as causas da guerra justa, a mais forte [grave], ao mesmo tempo em que é a mais natural, é a de repelir a força com a força<sup>14</sup> quando não se pode proceder de outro modo, isto porque, como já disse com autoridade o papa Inocêncio, permite-se a cada um rechaçar a agressão injusta” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 285).<sup>15</sup> E, para fazer isso com ânimo correto, os humanos deverão usar de “talento e indústria sagaz e diligente”. Estas são faculdades naturais do ânimo que, a rigor, correspondem à prudência e à virtude em sentido lato [no dizer de Aristóteles, diz Sepúlveda].

A *segunda* causa justa da guerra justa é: “[...] recuperar a coisas injustamente tomadas [...] [pois] é lícito não somente recuperar as próprias coisas injustamente tomadas, senão também as dos amigos, e defendê-los, e repelir os danos a eles causados como se fossem contra a si próprio” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 287). Para sustentar o argumento usa a referência à guerra feita por Abraão contra os Elamitas que haviam saqueado Sodoma e levado Lot como escravo.

A *terceira* causa justa da guerra justa: “[...] é impor a merecida pena aos malfeitores que não foram castigados em sua cidade ou o foram com negligência para que, deste modo, castigados, eles e aqueles que com consentimento se fizeram solidários com seus crimes, aprendam dos erros cometidos para não voltar a cometê-los e também para que sirvam de exemplo para os demais” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 287). O argumento se refere a guerras feitas pelos romanos e que se justificaram nesta causa, além de exemplos retirados do Antigo Testamento.

Leopoldo-Sepúlveda, depois de ouvir a exposição de Demócrates-Sepúlveda, apresenta uma questão retirada do Deuteronomio na qual Deus teria dito que se reservava a si próprio a vingança, de sorte a não ser possível aos homens guerrear por vingança. Ou

---

<sup>14</sup> O princípio: “*vim vi repellere cunctisque sese defensare permittunt*” era considerado pelo direito romano um princípio de direitos natural e das gentes.

<sup>15</sup> “*Causarum autem justii belli quarum illa gravissima est, et maxime naturalis, ut vi, cum non licet aliter, vis illata repellatur. Nam ut Paulo ante dicebam, auctore Innocentio Pontifice: omnes leges, omniaque jura vim vi repellere cunctisque sese defensare*” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 284).

seja, Leopoldo-Sepúlveda interpreta as razões apresentadas por Demócrates-Sepúlveda como se fossem uma forma de vingança. Em resposta, Demócrates-Sepúlveda recorre a São Paulo para dizer que, às vezes, Deus usa de intermediários para fazer sua vingança. Arrematando sua posição de forma enfática diz que: “porém aos que governam a república já não é lícito, senão necessário, que persigam e castiguem não somente os danos contra a própria república, senão também os de cada cidadão particular, sendo que somente assim cumprirão o dever que lhes impõe o ofício que desempenham, já que não é sem causa que portam a espada” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 289).

Demócrates-Sepúlveda acrescenta uma *quarta* razão para fazer a guerra justa. Uma razão que será tida por Leopoldo-Sepúlveda como “extraordinária” e “separada do senso comum dos homens”. Ele próprio se encarregou de preambular a causa dizendo que se trataria de outras causas “menos claras e menos frequentes”, porém, nem por isso “menos justas” ou “menos fundadas no direito natural e divino”. Assim declara Demócrates-Sepúlveda: “[...] submeter com as armas, se por outro caminho não é possível, aqueles que, por condição natural, devem obedecer aos outros e se recusam à sua subordinação” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 289). Enfim, arremata que “Os maiores filósofos declaram que esta guerra é justa por lei da natureza” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 289).<sup>16</sup>

### 3.1.3 Razões para a escravidão [dos indígenas]

Depois de apresentadas as razões para a guerra justa, o diálogo passa a tratar da escravidão. O tema se inicia com as indagações de Leopoldo-Sepúlveda:

Quem nasce com tão infeliz sina que a natureza condene à escravidão? Que diferença há entre ser por natureza submetido ao mando do outro e ser escravo por natureza? Tu crês que os juriconsultos (que também escutam em muitas coisas a lei natural) são falsos quando ensinam que todos os homens, desde o princípio, nasceram livres e que a escravidão foi introduzida contra a natureza e por mero direito das gentes? (SEPÚLVEDA, 1892, p. 289-291).

---

<sup>16</sup> “Sunt et aliae justae belli causae, quae minus quidem late patent minusque saepe accidunt, justissimae tamen habentur, nitunturque jure naturali et divino: quarum una est, si non potest alia via in ditionem redigantur hi quorum ea conditio naturalis est, ut aliis parere debeant, si eorum imperium recusent; hoc enim bellum justum esse lege naturae philosophorum maximi testantur” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 288).

Demócrites-Sepúlveda diferencia a posição dos juristas daquela dos filósofos, dado que os primeiros entendem o tema da escravidão como questão “adventícia e nascida por força maior”, vinda do direito das gentes ou do direito civil, enquanto os filósofos a entendem por outras razões. Lembra, seguindo aos “sábios” – que, a rigor, é o Aristóteles<sup>17</sup> da *Política* –, que o domínio e a potestade, mesmo que possam ser de vários tipos, quando orientados pela reta razão e pelo direito natural, se resumem a “[...] que o perfeito deve imperar e dominar sobre o imperfeito, o excelente sobre seu contrário” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 291). Mais adiante agrega, praticamente repetindo a Aristóteles: “do mesmo modo com a alma: a parte racional impera e preside a parte irracional, que a ela obedece e está submetida, e tudo isso por decreto e lei divina e natural, que manda que o mais perfeito e poderoso domine sobre o imperfeito e distinto” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 291). A lei que legitima a escravidão é assim enunciada:

Assim, num só homem se pode ver o domínio despótico que a alma exerce sobre o corpo, a potestade civil e régia que o entendimento ou a razão exercem sobre a vontade, pelo que se vê claramente que o natural e justo é que a alma domine o corpo, que a razão presida a vontade, ao passo que a igualdade entre os dois ou o domínio da parte inferior não pode ser outra coisa do que pernicioso para todos. A esta lei estão submetidos os homens e os demais animais (SEPÚLVEDA, 1892, p. 293).

Com base nela fica explícito que:

---

<sup>17</sup> Para Aristóteles (1985), a escravidão era natural, dado que é da ordem da natureza haver quem domine e quem seja dominado, a começar pela alma que domina o corpo, a razão que domina as emoções, o macho que domina a fêmea. Isso é o que explica a escravidão. Os escravos são parte da “família perfeita”, que, por sua vez, é parte da cidade: “[...] a família, em sua forma perfeita, é composta de escravos e pessoas livres” (*Pol.* 1253b). Ele conhecia posições que declaravam a escravidão injusta, tanto que disse: “Outros afirmam que a autoridade do senhor sobre os escravos é contrária à natureza, e que a distinção entre escravo e a pessoa livre é feita somente pelas leis, e não pela natureza, e que por ser baseada na força tal distinção é injusta” (*Pol.* 1253b). Os escravos são “instrumentos vivos”, “instrumentos de ação” e diferem dos objetos instrumentais que são inanimados e meramente instrumentos de produção, como os equipamentos, por exemplo. Assim ele define: “[...] um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo; uma pessoa é um ser humano pertencente a outro se, sendo um ser humano, ele é um bem, e um bem é um instrumento de ação separável de seu dono” (*Pol.* 1254a). O escravo é um humano, isto porque participa da condição especificamente humana, que é a racionalidade. Porém, em condição inferior porque tem uma racionalidade em condição distinta: “É um escravo por natureza quem é susceptível de pertencer a outrem (e por isto é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto (os animais não são capazes sequer desta apreensão, obedecendo somente a seus instintos)” (1254b). E diz, ademais, arrematando: “O senhor e o escravo têm os mesmos interesses” (*Pol.* 1252b), isto porque o primeiro usa seu espírito para prever e o segundo usa seu corpo para prover!

Os que excedem aos demais em prudência e inteligência, mesmo que não em força corporal, são, por natureza, os senhores; ao contrário, os atrasados e preguiçosos de entendimento, mesmo que tenham forças corporais para cumprir todas as obrigações necessárias, são por natureza escravos e é justo e certo que o sejam, já que também o vemos sancionado pela própria lei divina [para o que cita Provérbios “o que é incapaz servirá ao sábio”] (SEPÚLVEDA, 1892, p. 293).

Mais abaixo resume dizendo: “[...] é justo, conveniente e conforme a lei natural que os varões probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre os que não têm estas qualidades” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 295).<sup>18</sup> Demóstenes-Sepúlveda faz uma “aplicação” desta lei aos povos das colônias espanholas quando diz:

Tais são os povos bárbaros e cruéis, alheios à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme ao direito natural que tais povos se submetam ao domínio dos príncipes e nações mais cultas e humanas para que, sob a mercê de suas virtudes e a prudência de suas leis, deponham a barbárie e se reduzam à vida mais humana e ao culto à virtude. E, se recusarem tal domínio se lhes pode impô-las por meio das armas, e tal guerra será justa segundo o direito natural o declara (SEPÚLVEDA, 1892, p. 293).

### 3.1.4 Sobre a guerra de conquista nas Américas

Leopoldo-Sepúlveda levanta a observação de que as guerras coloniais produzem “grandes estragos e matanças”, o que poderia ser motivo para evitar a guerra. A isso Demócrates-Sepúlveda responde: “ao contrário, o perigo é tanto menor quanto maior é a diferença que há entre uma guerra justa e santa e discórdias abomináveis e intestinas, porque na guerra injusta muitas vezes sofrem os inocentes e aqui, pelo contrário, os que são vencidos sofrem a pena justa, o que não é razão para afastar de seus propósitos constantes e fortes os príncipes” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 301). Outra objeção que Leopoldo-Sepúlveda levanta se expressa da seguinte forma:

Para que a guerra seja justa, ó Demócrates, é necessário, segundo a tua própria opinião, bom propósito e reta maneira de agir, porém, a guerra contra os bárbaros, segundo tenho entendido, não é feita com boa intenção, posto que os que a têm empreendido não a fazem que não seja pelo propósito de obter por todo e qualquer meio a maior quantidade possível de ouro e prata, contra o preceito de Santo Agostinho [...] (SEPÚLVEDA, 1892, p. 301).

---

<sup>18</sup> “Ad summam probos viros virtute, intelligentia et humanitate praestantes dissimilibus imperare, utrisque commodum esse constituunt et natura justum” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 294).

Ele também acusa os espanhóis de fazer esta guerra não de forma justa e racional, senão que com “grande crueldade e injúria contra os bárbaros e a modo de latrocínio”, chegando a afirmar que, “indubitavelmente, os espanhóis estão obrigados a restituir aos bárbaros as coisas que lhes tomaram do mesmo modo que os ladrões as tomam dos viajantes”. Em resposta, Demócrates-Sepúlveda faz uma distinção entre a ação de “homens injustos e malvados” e a causa do “príncipe e dos homens de bem”. A dos primeiros deve ser condenada e não pode ser confundida com a ação dos segundos, exceto se estes últimos tiverem de alguma forma apoiado os primeiros. Afirma, com ênfase, que, caso a guerra seja feita do modo como Leopoldo-Sepúlveda a descreveu, “direi sempre que é guerra ímpia e criminosa e que os que dela tomam parte devem ser castigados [...]” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 303).

Reconhece que, mesmo que tenham sido empregadas formas condenáveis de ação por alguns dos soldados ou dos capitães nas guerras de conquista, a questão de fundo diz respeito não a estes, mas ao príncipe e aos seus ministros, sobre a que afirma enfaticamente: “[...] que foi feita de forma reta, justa e piedosa e com alguma utilidade para os vencedores e muito maior, todavia, para os bárbaros vencidos” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 303).

A respeito da questão de se os vencedores deveriam devolver os bens tomados dos vencidos, uma questão muito importante que tem impactos econômicos relevantes, além de políticos, Demócrates-Sepúlveda entende que, se a guerra tiver sido feita por razões justas, mesmo que tenham havido ações condenáveis de alguns soldados, ninguém deverá devolver os bens, visto que os que os perderam sabiam que assim poderia advir. E diz:

Porque a causa de ter sido despojado de seus bens não foi a perversa intenção do soldado e nem do juiz, mas que, em primeiro lugar, foi vencido um inimigo que combatia por uma causa injusta e, em segundo lugar, o réu tinha cometido um crime cuja pena implicava no confisco dos bens (SEPÚLVEDA, 1892, p. 305).

Demócrates-Sepúlveda não tem qualquer dúvida de que a guerra de conquista contra os indígenas era uma guerra justa. Diz que, assim como os romanos legitimamente impuseram seu domínio sobre muitas nações – e isto é corroborado por Santo Agostinho, em *De Civitate Dei*, e por Santo Tomás de Aquino, em *De Regimine Principum* –, assim também,

[...] com perfeito direito os espanhóis dominam sobre os bárbaros do Novo Mundo e ilhas adjacentes, os quais em prudência, inteligência, virtude e humanidade são tão inferiores aos espanhóis como as crianças aos adultos e as mulheres aos homens, havendo entre eles tanta diferença como a que há entre pessoas ferozes e cruéis e pessoas clementíssimas, entre os prodigiosamente intemperantes e os continentos e temperantes e, estou por dizer, entre macacos [“monos”] e homens (SEPÚLVEDA, 1892, p. 305).

A força das expressões usadas para descrever os indígenas e sua condição inferior é enfática. Ela resulta, dessa forma, por justificar que sejam submetidos, por natureza, porque sua natureza é inferior, e assim manda a ordem natural.

Segundo Leopoldo-Sepúlveda, depois de ter acompanhado a longa argumentação de Demócrates-Sepúlveda, são quatro as causas para fundar “a justiça da guerra feita pelos espanhóis contra os bárbaros”. Passamos a cada uma delas.

A *primeira* causa da guerra justa contra os bárbaros nas Américas é que

[...] por serem naturalmente escravos, os homens bárbaros, incultos e desumanos se negam a admitir o domínio dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos que eles; uma dominação que lhes traria grandíssimas utilidades, sendo, ademais, coisa justa, por direito natural que [...] o imperfeito [obedeça] ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem universal de todas as coisas. Esta é a ordem natural que a lei divina e eterna manda observar sempre (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349).

Acrescenta que esta doutrina está baseada na autoridade de Aristóteles, “a quem todos os filósofos e teólogos mais excelentes veneram como mestre da justiça e das demais virtudes morais como sagacíssimo intérprete da natureza e das leis naturais” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349) e de Santo Tomás de Aquino, “o príncipe dos teólogos escolásticos, comentador e seguidor de Aristóteles na explicação das leis da natureza [...] que são as leis divinas e emanadas da lei eterna” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349). Assim, a primeira razão de a guerra contra os indígenas ser justa é que são bárbaros e, por natureza, escravos, e pior, recusam o domínio de quem é melhor do que eles.

As razões para tal são apresentadas através da comparação entre os espanhóis e os indígenas e que tem por finalidade demonstrar a inferioridade dos indígenas, por um lado, e de justificar a superioridade dos espanhóis e, em consequência de seu domínio sobre os primeiros – mesmo assim, faz o que depois viria a ser tido por antropologia comparada.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Um posicionamento reverso ao de Sepúlveda é encontrado em Michel de Montaigne, particularmente em um de seus *Ensaaios*, o *De Canibalis*, no qual faz referência aos indígenas das Américas, dos quais teve notícias pelos relatos de Jean de Léry e de André de Thevet e pelo contato com nativos levados para a França por Villegagnon. Foi praticamente contemporâneo das posições de Sepúlveda, já que os *Ensaaios* foram escritos entre 1580 e 1588. Neste ensaio, contesta a corrente posição de que os indígenas são “povos bárbaros”, particularmente quando diz: “Ora, eu acho, para retomar meu assunto, que não há nada de

Mesmo que diga não ser necessário, dedica-se longamente a tecer loas à prudência e à inteligência dos espanhóis. O faz sempre insinuando que são absoluta e incomparavelmente superiores aos indígenas conquistados. Depois disso pede que seja feita comparação entre os “dotes de prudência, inteligência, magnanimidade, temperança, humanidade e religião” dos espanhóis e dos indígenas, que chama de

[...] estes homúnculos nos quais apenas encontrarás vestígios de humanidade, que não somente não possuem ciência alguma, senão que nem sequer conhecem as letras, e nem conservam qualquer monumento de sua história, senão que vaga lembrança de algumas coisas consignadas em certas pinturas, e tampouco têm leis escritas, senão instituições e costumes bárbaros (SEPÚLVEDA, 1892, p. 309).<sup>20</sup>

Segue-se uma descrição ainda contundentemente depreciativa dos indígenas sob vários aspectos [no reverso dos elogios anteriormente dados aos espanhóis]. Tudo é feito para justificar que são inferiores e que se trata de fazer a eles uma guerra justa, já que feita contra seres que têm apenas “vestígios de humanidade”.

Exaltando aos conquistadores, particularmente a Cortés, contra os indígenas, cita Montezuma (governante asteca da cidade de Tenochtitlán, de 1502-1520, que “aceitou a submissão” de seu povo aos espanhóis), numa tentativa de explicitar, com argumentos “de fato”, que os indígenas são “escravos por natureza” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 311), já que ele representa aqueles que, entre os indígenas, demonstraram alguma inteligência – no que, aliás, não ultrapassam ao que também se pode ver nos animais, como as aranhas, por exemplo –, que não chegaria a ser “prudência humana”. Faz um reconhecimento distintivo dos indígenas do México, tidos por ele como os “mais civilizados de todos” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 313), que se “vangloriam de suas instituições”, porque têm “cidades racionalmente edificadas”, “reis eleitos por sufrágio popular” e exercem entre si o comércio “ao modo de pessoas cultas” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 313). Mas, estas são “provas da rudeza, da barbárie e da escravidão inata destes homens”, visto que, o fato de terem casas e se organizarem de forma racional, com comércio, revela que não passam de

---

bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que dela me relataram, senão que cada um chama de bárbaro o que não é de seu uso, como, em verdade, não parece que tenhamos outro padrão de verdade e de razão que o exemplo e a ideia das opiniões e usanças do país de onde somos. Lá está sempre a religião perfeita, o emprego perfeito e acabado de todas as coisas (MONTAIGNE, 2009, p. 51).

<sup>20</sup> “Confer nunc cum horum virorum prudentia, ingenio, magnitudine animi, temperantia, humanitate et religione homunculos illos in quibus vix reperies humanitatis vestigia, qui non modo nullam habent doctrinam, sed nec literis utuntur, aut noverunt, nulla retinent rerum gestarum monumenta, praeter tenuem quamdam et obscuram nonnullarum rerum memoriam picturis quibusdam consignatam, nullas leges scriptas, sed instituta quaedam et mores barbaros” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 308, grifo nosso).

fazer o que “a própria necessidade natural induz” e “serve somente para provar que não são ursos, nem macacos, e que não estão completamente desprovidos de razão” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 313).

No que diz respeito ao modo de os indígenas apossarem-se dos bens, de não terem propriedades individuais, nada para deixar por herança, já que tudo está sob o domínio dos reis, a quem estão submetidos, mais que à sua própria liberdade – aqui está uma ideia forte do sujeito moderno em sua gênese filosófico-política –, de um “modo voluntário e espontâneo”, é “sinal certíssimo” do “ânimo servil e abatido destes bárbaros” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 313). Acresce o fato de os indígenas serem adoradores de ídolos e de demônios, de terem práticas canibais e de fazerem sacrifícios humanos, todas experiências de impacto religioso fundamental. Conclui que:

Portanto, se queres reduzi-los, não digo à nossa [espanhola] dominação, mas a uma escravidão um pouco mais branda, não lhes há de ser muito gravoso mudar de senhores e, ao invés daqueles que tinham, bárbaros, ímpios e desumanos, aceitar aos cristãos, cultivadores das virtudes humanas e da verdadeira religião (SEPÚLVEDA, 1892, p. 315).

Ou seja, a guerra justa contra os indígenas é tão justa que a dominação que eventualmente vier a ser imposta sobre eles pelos espanhóis será mais branda e, mais do que isso, será melhor, do que aquela a que os indígenas estão naturalmente acostumados a se submeter.

A *segunda* e a *terceira* causas que justificam a guerra justa contra os indígenas bárbaros são as “[...] torpezas cruéis e o portentoso crime de devorar carne humana, crimes que ofendem a natureza, para que não sigam no culto aos demônios ao invés de fazê-lo a Deus, provocando, com estes monstruosos ritos e com a imolação de vítimas humanas, em altíssimo grau, a ira divina” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349). A isso se soma um argumento que é de “muito peso para afirmar a justiça desta guerra” e que diz respeito a “[...] salvar de graves injúrias a muitos mortais inocentes que estes bárbaros imolavam todos os anos” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349). Estes são motivos muito graves pois o canibalismo e os sacrifícios humanos são pecados contra a natureza e gravemente condenáveis pela tradição cristã, dado que, como vimos, Cristo ofereceu-se em sacrifício como o *Cordeiro de Deus* para que mais nenhum ser humano precise uma vez mais passar por isso.

Na argumentação a respeito destas causas, Demócrates-Sepúlveda diz que os “pecados, impiedades e torpezas” dos indígenas são como aqueles – por serem “tão repugnantes e detestados por Deus” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 317) – que teriam ocorrido à

época do dilúvio universal e que justificaram a ira de Deus que o ordenou. A comparação é forte em termos religiosos: o modo de vida dos indígenas é tão depravado e pecaminoso que só seu extermínio poderia permitir levar adiante a humanidade, como no dilúvio. Aliás, “Deus deu grandes e claríssimos indícios a respeito do extermínio destes bárbaros” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 317) que “[...] a estes bárbaros contaminados por torpezas repugnantes e com o culto ímpio aos deuses, não somente é lícito submetê-los a nossa [espanhola] dominação para trazê-los à saúde espiritual e à verdadeira religião por meio da pregação do evangelho, senão que se pode castigá-los com guerra ainda mais severa” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 319).

Leopoldo-Sepúlveda lembra a Demócrates-Sepúlveda que o fato de ser infiel não é causa o bastante para fazer a guerra contra os infiéis e “nem para subtrair-lhes os bens” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 319). Demócrates-Sepúlveda reconhece o alerta de Leopoldo-Sepúlveda dizendo que, de fato, a simples infidelidade não é causa da guerra, mas é causa dela sim o ataque ao Deus verdadeiro pelo culto aos ídolos. Ressalva, no entanto, que, “se se encontrasse no Novo Mundo algum povo culto, civilizado e humano que não adorasse os ídolos, senão ao Deus verdadeiro, segundo a lei da natureza e [...] fizesse naturalmente e sem lei as coisas que são da lei, mesmo que não conhecessem o Evangelho nem tivessem fé em Cristo, parece que contra estes povos seria ilícita a guerra” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 319) – uma concessão de direito numa situação meramente hipotética que, pela descrição feita anteriormente, simplesmente seria impossível de existir de fato, segundo o que entendia Demócrates-Sepúlveda. Daí porque, a guerra contra os indígenas é lícita e justa exatamente porque eles afrontam a Deus adorando ídolos. Em suma, “somente a infidelidade não é, pois, suficiente como causa desta guerra justíssima contra os bárbaros, senão suas infames levandades, seus prodigiosos sacrifícios de vítimas humanas, as injúrias extremas que faziam a muitos inocentes, os horríveis banquetes de corpos humanos, o culto ímpio aos ídolos” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 331).

A guerra justa feita pela bondade dos espanhóis gera benefícios aos indígenas, como Demócrates-Sepúlveda, ao modo de pergunta-afirmação, quando diz:

O que poderia ter acontecido a estes bárbaros de mais conveniente e mais saudável que terem sido submetidos ao domínio daqueles cuja prudência, virtude e religião os haverão de converter de bárbaros, tais que apenas mereciam o nome de seres humanos, em homens civilizados até o ponto que podem sê-lo; de torpes e libidinosos, em probos e honrados; de ímpios e escravos dos demônios em adoradores do verdadeiro Deus? (SEPÚLVEDA, 1892, p. 333).

Arremata com a seguinte afirmação:

Por muitas causas, muito importantes, estes bárbaros estão obrigados a receber o domínio dos espanhóis conforme a lei da natureza e a eles há de ser mais vantajoso que aos espanhóis, porque a virtude, a humanidade e a verdadeira religião são mais preciosas que o ouro e a prata. E, se recusarem nosso [espanhol] domínio, poderão ser compelidos pelas armas a aceitá-lo, e esta guerra será justa por lei da natureza [...] sendo, ademais, por sua inteligência, prudência, humanidade, fortaleza de alma e corpo e toda a virtude, muito vantajosa para estes homúnculos [“hombrecillos”] o que lhes fazem os espanhóis, assim como a que era feita às demais nações pelos romanos (SEPÚLVEDA, 1892, p. 333).

Aliás, comparativamente, será “[...] muito mais justa do que a que os romanos fizeram para submeter a seu domínio todas as demais nações, assim como é melhor e mais correta a religião cristã que a antiga dos romanos [...]” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 333).<sup>21</sup>

A quarta razão sistematizada por Leopoldo-Sepúlveda diz que “a religião cristã deve ser propagada por meio da evangelização sempre que se apresente ocasião”. A conquista teria deixado

[...] aberto e seguro o caminho para os evangelizadores e para os mestres dos costumes e da religião, visto que tirou dos povos bárbaros, na medida do possível, todos os obstáculos e especialmente o culto aos ídolos e todo temor de seus príncipes e sacerdotes para que possam livre e impunemente receber a religião cristã [...] (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349-351).

A guerra da conquista “foi autorizada pelo Sumo Pontífice, que representa Cristo” (p. 333). Ora, “as guerras que são feitas com a autorização do próprio Deus, como muitas de que falam as Sagradas Escrituras, não podem ser injustas [...] especialmente as que se voltam a cumprir um mandamento evangélico de Cristo, porque esta é outra causa, certamente justíssima, para fazer a guerra contra os bárbaros” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 333-335). O argumento é arrematado quando diz:

---

<sup>21</sup> “Age vero, et multis ergo, et gravissimis ex causis isti barbari Hispanorum imperium accipere jubentur lege naturae; quod ipsis, quam Hispanis hoc est profecto commodius, quo virtus, et humanitas, veraque religio omni auro et argento pretiosior habetur. Itaque si imperium recusent, armis cogi possunt, eritque id bellum, ut supra maximis el Philosophis et Theologis auctoribus declaravimus, lege naturae justum, multo etiam magis, quam quod Romani ad caeteras nationes imperio suo subjiciendas inferebant, quo scilicet melior ac certior est christiana Religio, quam olim romana, et majori ingenii, prudentiae, humanitatis, corporis el animi roboris, ac omnis virtutis excessu istis homunculis Hispani praestant quam caeteris gentibus veteres Romani: praesertim accedente Pontificis Maximi qui Christi vices gerit auctoritate et justitiae belli hujus declaratione” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 332).

E, como não podemos duvidar que todos os que estão fora da religião cristã estejam errados e caminhem infalivelmente ao precipício, não temos que duvidar da necessidade de afastá-los disso por qualquer meio e mesmo contra sua vontade e que, se não o fizermos, não cumprimos a lei da natureza nem o mandamento de Cristo que nos manda fazer com os outros homens o que gostaríamos que fizessem conosco; um mandamento do qual o próprio Cristo disse que é o resumo de todas as leis divinas (SEPÚLVEDA, 1892, p. 335).

Mas esta postura traria um problema teológico que é o de ter que justificar como legítima a subjugação como requisito para a conversão – contra toda a tradição teológica que defendia que o ato de fé é livre. A isso Demócrates-Sepúlveda atende dizendo que:

Eu não sugiro que [os indígenas] sejam batizados por força, mas que, enquanto depender de nós, se faça de tudo para afastá-los do precipício e se lhes mostre o caminho da verdade por meio de piedosos ensinamentos e de evangélica pregação e, como isto parece que não pode ser feito de outro modo que submetendo-os primeiro ao nosso [espanhol] domínio, especialmente em tempos como estes nos quais é tamanha a escassez de evangelizadores da fé e tão raros os milagres, creio que os bárbaros podem ser conquistados com o mesmo direito com o qual podem ser compelidos a ouvir o Evangelho (SEPÚLVEDA, 1892, p. 337).

Uma argumentação teológica que retoma a autoridade religiosa é empregada para demonstrar esta tese. Nela, o central é a parábola do banquete, na qual Cristo diz que o senhor mandou aos servos chamar a todos para ir à sua casa, sugerindo que, a quem resistisse, deveriam compelir, obrigar (Lc 14, 15-24). Retomando a Santo Agostinho, a parábola é interpretada da seguinte forma: “observa que, dos primeiros que haviam de vir se disse, *introduza-os*, e dos últimos se disse, *obriga-os*, significando, dessa forma, os dois períodos da Igreja, o de sua origem e o de seu progresso, no qual já se pode empregar a força para compelir os infiéis a entrar” (apud SEPÚLVEDA, 1892, p. 341).<sup>22</sup>

Aplicando esta máxima aos indígenas Demócrates-Sepúlveda diz: “a estes bárbaros, pois, violadores da natureza, blasfemos e idólatras, sustento que não somente se pode convidar, senão que também compelir para que, recebendo o domínio dos cristãos, ouçam aos apóstolos que lhes anunciam o Evangelho” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 341).<sup>23</sup> Legitimasse, dessa forma, o “casamento” da cruz e da espada, tão conhecido nas terras das Américas e cujas consequências certamente trouxeram mais frutos para a espada do que para a cruz,

---

<sup>22</sup> “Vide, inquit, nunc quemadmodum de iis, qui primum venerant, dictum est, introduc eos, nunc dictum est, compelle; ita significata sunt Ecclesiae primordia adhuc crescentis, ut postea essent per vires etiam compellendi” (apud SEPÚLVEDA, 1892, p. 340).

<sup>23</sup> “Hos igitur barbaros naturae violatores, blasphemos et idololatrias, non solum invitandos, sed etiam compellendos esse dico, ut accepto christianorum imperio apostolos audiant, Evangelium annuntiantes, et christianos mores atque leges edocentes” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 340).

mesmo que não seja o que pensava Sepúlveda, para quem os maiores beneficiados seriam os próprios indígenas.

### 3.1.5 Além de escravizar, expropriar

Leopoldo-Sepúlveda retorna a outro tema, o da justificativa para expropriar os indígenas, pois, segundo ele, mesmo que sejam bárbaros e escravos por natureza e mesmo que sejam idólatras, que são razões para a guerra justa, pergunta se “seria justo que homens inteligentes, retos e probos os despojem de seus campos e cidades e de todos os seus bens e de sua liberdade civil?” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 351). A isto Demócrates-Sepúlveda responde que seria infantil pensar que “alguns deles teriam sido despojados de seus bens e de sua liberdade” por estas razões. Leopoldo insiste perguntando “qual direito”, “qual lei” autoriza a tomar-lhes os bens. Demócrates-Sepúlveda reponde que é uma que se apoia no direito natural e no direito das gentes: “[...] as pessoas e os bens dos que tiverem sido vencidos numa guerra justa passam aos vencedores” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 353). E acrescenta: “daí é que nasce a escravidão civil” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 353). Alerta ainda que, em caso de guerra feita para retomar algo, deve-se observar “rigorosa proporção em relação às injúrias e aos prejuízos recebidos”, sendo que, no caso de a guerra ter sido feita por mandamento ou por lei divina para perseguir aos ímpios e idólatras – como é o caso da guerra de conquista –, “[...] é lícito proceder mais severamente com as pessoas e os bens dos inimigos que oferecerem resistência contumaz” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 353). Para justificar o que diz, cita uma passagem de Santo Ambrósio que fala sobre a guerra feita em nome de Deus. Finaliza dizendo que “[...] a guerra que os nossos [espanhóis] fazem contra estes bárbaros não é contrária à lei divina e está de acordo com o direito natural e das gentes, o que autoriza a escravidão e a tomar os bens dos inimigos” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 355).<sup>24</sup>

A insistência de Leopoldo-Sepúlveda faz com que Demócrates-Sepúlveda seja levado a afirmar enfaticamente “[...] este gênero de escravidão é necessário para a defesa e

---

<sup>24</sup> “Ut hac quoque ratione appareat bellum quod a nostris illatum est istis barbaris, nec abhorrere a lege divina, et cum jure gentium consentire: quod est naturae consentaneum, et quo servitutes et hostilium bonorum occupationes sunt inductae” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 352-354).

conservação da sociedade humana” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 357).<sup>25</sup> Isso significa dizer que não é só para o caso específico, mas para que a convivência humana em sociedade seja defendida e conservada – para que se faça a defesa da “sociedade natural” – é que se justifica que assim eles sejam tratados. Em outras palavras, não submetê-los à escravidão poderia vir a trazer problemas para a própria convivência social em sentido lato, gerando-lhe algum grau de risco. Certamente está aqui a ideia de propriedade como elemento constitutivo das sociedades naturais, como parte das sociedades naturais – argumento que voltará com igual ênfase, como veremos, em outro autor. Ou seja, não tomar os bens e a liberdade daqueles que resistem a quem lhes leva a verdade na guerra justa de conquista equivaleria a admitir que isso pudesse também não ser feito em outros casos, o que atentaria contra as bases da convivência social, ou seja, seria o mesmo que não fazer justiça ao criminoso, àquele que atenta contra a lei natural, que dá coesão à sociedade. Enfim, é uma necessidade fundada na lei natural proceder desta forma, até porque sobre isso há “assentimento de todo o gênero humano” e “não é lícito duvidar de sua justiça, porque o consenso comum dos homens sobre algo é interpretado pelos homens sábios como voz ou juízo da natureza” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 357-359). É de se perguntar se os indígenas assentiram com isso, se participaram deste consenso – mas perguntar isso para o caso seria pretender que “homúnculos” se equivalessem a humanos! Só assim poderiam ser autores de algum tipo de acordo! Em qualquer hipótese: “[...] a guerra justa é causa de escravidão justa, a qual, contraída pelo direito das gentes, carrega consigo a perda da liberdade e dos bens” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 359).

Demócrates-Sepúlveda reconhece uma diferença de tratamento a ser feita: um é o tratamento a ser dispensado aos que se renderam [“por prudência ou por temor”] e outro é aquele aos que foram vencidos pela força. O príncipe deve tratar com justiça aos que se renderam e com humanidade aos vencidos, sem consentir com qualquer tipo de crueldade contra uns ou contra outros. Daí que, “seria, pois, contra toda a equidade reduzir à escravidão aos bárbaros somente pela culpa de terem resistido à guerra, a não ser aqueles que, por sua crueldade, obstinação, perfídia e rebelião se tivessem feito dignos de que os vencedores os tratassem mais sob a rigorosa equidade do que segundo o direito da guerra” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 361-363). Leopoldo-Sepúlveda então insiste e pergunta se não seria uma disposição humana que os bárbaros que aceitaram a fé cristã e não recusaram ao domínio dos espanhóis desfrutassem de direitos iguais que os demais cristãos, que os

---

<sup>25</sup> “[...] sed etiam ut hoc invitamento malint homines victos servare, unde servi dicti sunt, quam interimere, quod pertinet ad tuendam societatem humanam” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 356).

espanhóis. Demócrates-Sepúlveda responde dizendo que isso pareceria absurdo, “[...] pois não há nada mais contrário à justiça distributiva do que dar iguais direitos a coisas desiguais e igualar os que são superiores em dignidade, virtude e mérito aos inferiores [...]” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 363).<sup>26</sup> Fazer isso seria o mesmo que repetir a prática de Agamemnon, que foi condenada por Aquiles, como lembrado por Aristóteles. Afinal, “aos homens probos, humanos e inteligentes convêm o império *civil* [político], que é apropriado para homens livres, ou o poder real, que limita o paterno; aos bárbaros e aos que têm pouca sensatez e humanidade lhes convêm o domínio *despótico* [heril] [...]” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 363).<sup>27</sup> Mas, àqueles bárbaros que “vão se tornando mais humanos e nos quais floresçam a probidade de costumes e a religião cristã”, pode-se, admite Demócrates-Sepúlveda, “dar mais liberdade e tratá-los com mais doçura”. Sepúlveda introduz aqui uma distinção entre escravos e *encomendados*. Só se deve tratar como escravos aqueles que, “por sua maldade e traição, ou por sua crueldade e obstinação no modo de fazer a guerra, tenham se tornado dignos de pena e calamidade” – incrível, mas esta tese voltará alguns séculos depois na boca do liberal –; os outros devem ser submetidos por “encomienda”. Diz:

Por isso, não me parece que seja contrário à justiça nem à religião cristã distribuir alguns deles [indígenas] para espanhóis honrados, justos e prudentes, das cidades ou dos campos, para que os eduquem nos costumes retos e humanos e procurem iniciá-los e infundir-lhes a religião cristã a qual não se transmite pela força, mas pelos exemplos e pelo convencimento e, em troca [em justo prêmio] recebam a ajuda do trabalho dos índios nos usos necessários à vida (SEPÚLVEDA, 1892, p. 365).<sup>28</sup>

Isso é assim porque, como prossegue mais adiante:

---

<sup>26</sup> “Mihī vero vehementer improbaretur: nihil est enim contra justitiam distributivam appellatam, quam disparibus paria tribuere, et qui dignitate ac virtute et meritis superiores sunt, hos cum inferioribus, vel commodis, vel honore, vel paritate juris exaequari” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 362).

<sup>27</sup> “Nam in homines probos, humanos et intelligentes imperium civile convenit, quod liberis hominibus accommodatum est, vel regium quod paternum imitatur, in barbaros et parum habentes solertiae et humanitatis, herile” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 362).

<sup>28</sup> “Nam temporis progressu cum iidem fuerint humaniores facti, et probitas morum ac religio christiana cum imperio confirmata, liberius erunt liberaliusque tractandi ministri, et ut mancipia vero nulli unquam tractari debent, nisi si qui scelere et perfidia, et in bello gerendo crudelitate et pertinacia dignos sese praebuerint ea poena et calamitate. Itaque non abhorret neque a justitia, nec a religione christiana horum quibusdam per oppida vel pagos viros probos Hispanos justos et prudentes praeficere, praesertim eos, quorum opera in ditionem redacti fuerint, qui eos humanis probisque moribus instituendos, et christiana religione, quae non tam vi quam exemplis et persuasione tradenda est, iniciandos atque imbuendos, erudiendosque curent, simulque ipsorum operis et fortunis utantur, juventurque ad usus vitae, tum necessarios, tum etiam liberales” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 364).

Não há qualquer razão de justiça e humanidade que proíba – e nem tampouco o proíbe a fé cristã – dominar aos mortais que a nós estão sujeitos, nem exigir tributos, que são justa recompensa pelo trabalho e tão necessários para sustentar aos príncipes, aos magistrados e aos soldados, nem que proíba ter servos, nem usar moderadamente do trabalho dos servos; porém, sim, proibem o domínio avaro e cruel e a tornar a escravidão intolerável, sendo que a saúde e o bem-estar dos servos deve seguir sendo feita de tal forma que possa ser como que uma parte do próprio bem-estar (SEPÚLVEDA, 1892, p. 367).

Assim, toda prática injusta excessiva é condenável e não pode ser tolerada por injustificada e cabe ao príncipe punir quem vier a praticá-la. Conclui o diálogo dizendo:

Resumindo agora em poucas palavras o que sinto, diria que a todos estes males é necessário aplicar o remédio adequado para que não se roube a recompensa justa aos que são beneméritos da república e se exerça o domínio justo, misericordioso e humano sobre os povos dominados, segundo sua natureza e condição. Em suma, um tal domínio como o que convém a príncipes cristãos e que não seja somente conveniente ao imperante, mas ao bem de seus súditos e à liberdade que cabe em sua respectiva natureza e condição (SEPÚLVEDA, 1892, p. 369).

A natureza e condição dos indígenas é a de serem bárbaros, inferiores, por isso de serem escravos, não havendo alternativa a eles do que serem o que são e merecerem ser, por justiça, viver subordinados aos espanhóis. Isso, aliás, lhes é mais benéfico do que poderia ser benéfico aos espanhóis, sendo que o que os espanhóis estão lhes fazendo é um bem, por ensinar-lhes o bem.

O modelo de Sepúlveda põe os indígenas numa situação que não têm outra alternativa que não seja submeter-se, mas em razão da condição que lhes é natural. São naturalmente vítimas dos espanhóis e nisso se constituem em “melhor vítima” do que se permanecessem suscetíveis de serem vítimas dos ídolos e das práticas desumanas e selvagens que praticavam, como o canibalismo. Os “homúnculos”, quase humanos, se caracterizam assim e, por ser assim, não lhes resta outra alternativa que não seja justificadamente serem vítimas, é de sua natureza.

### 3.2 VÍTIMA: IGUAL, MAS CULPADA A posição de John Locke

Um liberal dificilmente é alguém de quem se poderia esperar a defesa da escravidão. Mas de Locke isto é possível. A escravidão – dos negros africanos – encontra justificativa porque eles, segundo Locke, por sua própria decisão, teriam se rebelado contra aqueles que pretenderem não mais do que lhes dar as condições de vida boa. A escravidão, como estado de guerra permanente, é a situação à qual resulta submetido aquele que atacou injustamente a quem vive em sociedade [sob o contrato] e, por isso, merece ser punido com a pior das penas, a morte. Ele é escravo porque aquele que merece a reparação não lhe aplicou a pena de morte e o manteve vivo, a seu serviço. Para Locke, o senhor é que é vítima; ele é que sofre a maldade e que, em razão dela, pode legitimamente submeter a quem o atacou que, por sua culpa, merece ser submetido à pena de morte, e que, por clemência, pode ser “convertida” em escravidão.

O modelo contratualista de John Locke determina que o bem constituído pelo contrato que gerou a sociedade civil e política só faz sentido como forma de preservar o que de bom já havia no estado de natureza: a liberdade, a vida e a propriedade. A sociedade civil e política tem que agir somente no limite de preservar estes bens, gerando segurança para os que dela participam. O que não está na sociedade não tem porque ser valorizado. Ademais, todos são iguais, no estado de natureza, no estado de guerra e na sociedade política, sendo que é o fato de uns não consentirem com o pacto necessário à convivência e por pretenderem se apoderar do que não é seu que são legitimamente passíveis de escravidão. Uma leitura atenta pode mostrar os compromissos deste liberal com o que poderia ser caracterizado como um péssimo exemplo na tradição liberal, a defesa da escravidão, uma das principais formas de produção de vítimas da modernidade e que submeteu a milhões de seres humanos – em sua imensa maioria negros e negras africanos/as – às piores condições de vida nas colônias europeias por todo o mundo.

John Locke, fundador do liberalismo, um médico que ficou mais conhecido por sua obra filosófica e política do que por curar doenças, é o autor de *Dois Tratados sobre o Governo* [*Two Treatises of Government*], obra publicada anonimamente<sup>29</sup> em 1690, em

---

<sup>29</sup> Locke reconhecera a obra em seu testamento, de 1704, onde diz: “Por este instrumento, deixo para a biblioteca da Universidade de Oxford [...] *Dois tratados sobre o governo* (do qual o Sr. Churchill publicou diversas edições, mas todas muito incorretas” (apud LASSLET, 1998, p. 3). A longa introdução de Peter Lasslet se constitui em referência para a compreensão da obra.

Londres – em torno de 40 anos depois de o *Leviatã* de Hobbes<sup>30</sup> e pouco mais de um século depois do *Demócrates* de Sepúlveda. Foi traduzido para o francês um ano depois e para vários outros idiomas nos anos seguintes, o que indica ter sido bastante conhecido. Neste estudo nos interessa de modo especial *O Segundo Tratado sobre o Governo*,<sup>31</sup> cujo subtítulo é *Um ensaio referente à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*. No dizer de seus intérpretes críticos, Locke tem um “duplo vínculo” [*double bind*], de um lado, condena a escravidão política – assunto do *Primeiro Tratado* – e, de outro, aceita e defende a escravidão socioeconômica – como aparece no *Segundo Tratado*.

A obra política de Locke, segundo escreve em seu próprio Diário, no dia 26 de junho de 1681, é marcada por sua filosofia de matriz empirista – fala alto o Locke médico. Sobre a política diz: “[...] a política e a prudência não são passíveis de demonstração”. Mais adiante completa “[...] somente a experiência nos ensina se determinado rumo na condução das questões públicas ou privadas terá êxito [...]”, isto porque, “[...] tudo o que a experiência pode fundamentar é tão-somente a probabilidade ou o raciocínio analógico, mas nenhum conhecimento ou demonstração seguros” (LOCKE apud LASSLET, 1998, p. 123-124). Isto é assim porque é “dependente dos diversos e desconhecidos humores, interesses e capacidades dos homens com os quais estamos relacionados no mundo e não de quaisquer ideias estabelecidas acerca das coisas físicas” (1998, p. 123).

Estamos no período da Revolução Gloriosa (1688-1689) e, como disse Josiah Tucker, em 1781, *Dois Tratados* teria sido escrito para “justificar a Revolução” (apud LASSLET, 1998, p. 67). Para Lasslet, responsável por uma longa introdução aos *Tratados*, no entanto, a obra mostra o “clamor por uma revolução a ser promovida e não a racionalização de uma revolução necessitada de justificativa” (LASSLET, 1998, p. 68). O próprio Locke escreve no *Prefácio* (1689) que tem a esperança de que seu livro seja

[...] suficiente para consolidar o trono de nosso grande restaurador, o atual rei Guilherme; para confirmar seu título no consentimento do Povo, o único de todos os governos legítimos [...] e justificar perante o mundo o povo da Inglaterra, cujo amor por seus direitos justos e naturais e determinação em preservá-los salvou a Nação, quando esta se encontrava na iminência da escravidão e da ruína (LOCKE, 1998, p. 197-198).<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Uma questão é saber até que ponto os dois se completam ou se rejeitam (Cf. LASSLET, 1998, p. 97-114).

<sup>31</sup> Referiremos a obra a partir da tradução publicada pela Editora Martins Fontes, 1998, que inclui longa introdução de Peter Lasslet [referência completa ao final]. Quando referirmos a obra de Locke, informaremos em número romano a parte do Tratado, seguido do parágrafo e a página da edição brasileira.

<sup>32</sup> “These. Which remain, I hope are sufficient to establish the throne of our great restorer, or present King William, to make good his title, in the consent of the people, [...] and to justify to the world the people of England, whose love of their just and natural rights, with their resolution to preserve them, saved the nation when it was on the very brink of slavery and ruin” (1821, p. vii).

Domenico Losurdo<sup>33</sup> é explícito na vinculação de Locke à Revolução Gloriosa. Para ele, “os *Dois tratados sobre o governo* podem ser considerados momentos essenciais da preparação e consagração ideológica desse acontecimento [Revolução Gloriosa] que marca o nascimento da Inglaterra liberal” (LOSURDO, 2006, p. 35).<sup>34</sup>

No *Primeiro Tratado*, Locke se dedica a um libelo contra Robert Filmer, contesta a tradição patriarcal e de hierarquização dominadora por ele defendida e que atribuía naturalmente a superioridade de certos homens sobre outros – como dos pais sobre os filhos, dos homens sobre as mulheres e outras. As teses do *Primeiro Tratado* serão base também do *Segundo*. Aliás, para registro, no que diz respeito ao tema que nos interessa particularmente, o *Primeiro Tratado* inicia com a seguinte afirmação:

A escravidão é uma condição humana tão vil e deplorável, tão diametralmente oposta ao temperamento generoso e à coragem de nossa Nação, que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa. E, na verdade, eu considerava o *Patriarcha*, do Sr. Roberto Filmer, bem como qualquer outro tratado que pretendesse persuadir todos os homens de que eles são escravos, e de que assim devem sê-lo [...] (I, § 1, p. 203).<sup>35</sup>

Note-se o detalhe, o problema não é todo o tipo de escravidão, mas aquela do tipo político, infringida a algum tipo de humano. Ele não aceita a escravidão como situação de “todos os homens”, mas somente a alguns e os que estiverem nas colônias<sup>36</sup> – como, aliás,

---

<sup>33</sup> Na obra *Contra-história do Liberalismo* na qual faz extenso e aprofundado estudo sobre o liberalismo, Losurdo se pergunta como os liberais puderam conviver e ter entre seus expoentes a defesa ferrenha da escravidão, especialmente dos negros nas colônias europeias, particularmente as inglesas.

<sup>34</sup> “A Inglaterra que desponta da Revolução Gloriosa não se limita a evitar a discussão sobre o comércio dos negros; não, esta conhece agora um poderoso desenvolvimento e, por outro lado, um dos primeiros atos de política internacional da nova monarquia liberal consiste em arrancar da Espanha o monopólio do comércio de escravos” (LOSURDO, 2006, p. 26). Nisso sucedeu aos holandeses. Aliás, Locke tinha uma estreita ligação com a Holanda, onde viveu e conheceu Hugo Grotius que, em *De jure ac pacis libri tres*, levou para o universo de pensamento holandês-britânico as teses que caracterizaram o início da conquista espanhola e defendidas por Ginés de Sepúlveda. Nele já aparece a ideia de que a escravidão poderia ser punição por comportamento delituoso e consequência da guerra justa (Cf. LOSURDO, 2006, p. 33-35).

<sup>35</sup> “Slavery is so vile and miserable an estate of man, and so directly opposite to the generous temper and courage of our nation; that it is hardly to be conceived, that an Englishman, much less a gentleman, should plead for it. And truly I should have taken Sir *Robert Filmers Patriarcha*, as any other treatise, which would persuade all men, that they are slaves, and ought to be so, for such another exercise of wit [...]” (1821, I, § 1, p. 1).

<sup>36</sup> O caso Somerset é emblemático neste sentido, pois revela o que significava um império que admitia a escravidão em suas colônias, mas não a admitia na metrópole. Segundo Losurdo, em 1772, um senhor de escravos foi para Londres com um de seus “bens móveis”. O escravo, James Somerset, entrou na justiça e conseguiu se subtrair a seu proprietário que queria levá-lo de volta consigo para a Virgínia. Claro que a sentença do juiz não discutiu a instituição da escravidão apenas disse que a “lei colonial” não se aplica na Inglaterra. Ou seja, na Inglaterra não há como haver escravos. Mas, o mesmo defensor de Somerset discursava: “O ar da Inglaterra é demasiado puro para escravos respirá-lo”. Em outras palavras, não é possível haver escravos na Inglaterra, mas ex-escravos não são bem-vindos. Isto dará base para a deportação em massa para Serra Leoa dos escravos negros que procuravam abrigo na Inglaterra (Cf. LOSURDO, 2006, p. 59-61).

ficará bem explícito no *Segundo Tratado*. Expressa fica a inconformidade de Locke com a escravidão política, aquela patrocinada pelo absolutismo monárquico, no sentido de que não é aceitável a submissão política de qualquer tipo, ao que ele chama também de escravidão.<sup>37</sup>

A posição de Locke a respeito da escravidão dos negros nas colônias o caracteriza, como diz Davis (1875, p. 45), como “o último grande filósofo que procura justificar a escravidão absoluta e perpétua” (apud LOSURDO, 2006, p. 15).<sup>38</sup> No dizer de Losurdo, “Locke, pelo menos nos *Dois tratados sobre o governo*, escritos e publicados na véspera e à conclusão da Revolução Gloriosa, a legitimação da escravidão tende a ser confinada nas dobras do discurso de celebração da liberdade inglesa” (2006, p. 38). Aqui estão motivos bastante consistentes para nos dedicarmos ao estudo deste fundador do liberalismo moderno.

### 3.2.1 Sentido do poder político

O *Segundo Tratado* inicia com uma brevíssima retomada do *Primeiro* para reiterar a necessidade de “[...] descobrir outra fonte do governo, outra origem do poder político e outro modo para designar e conhecer as pessoas que o possuem que não aquelas que sir Robert Filmer nos ensinou” (LOCKE, II, § 1, p. 380).<sup>39</sup> Ou seja, uma outra origem que não seja o poder despótico que mantém politicamente os cidadãos submissos, “escravos”.

Logo define o que passa a entender por poder político, distinguindo-o de outras formas de poder [como o do *pai* sobre os filhos, do *amo* sobre o servo, do *marido* sobre a esposa e do *senhor* sobre o escravo]. Diz que:

---

<sup>37</sup> Pouco mais de cinquenta anos antes, em 22 de agosto de 1832, o jornal *Liverpool Courier* “[...] calculava que 3/4 do café britânico, 15/16 do seu algodão, 22/23 do seu açúcar e 34/35 do seu tabaco eram produzidos por escravos” (DRESCHER, 1987, p. 170, nota 19). Outra estatística de época mostra que: “O total da população escrava nas Américas somava aproximadamente 330.000 no ano de 1700, chegou a quase três milhões no ano de 1800, até alcançar o pico de mais de 6 milhões nos anos ’50 do séc. XIX” (BLACKBURN, 1997, p. 3, apud LOSURDO, 2006, p. 47). Losurdo também informa que no século XVIII a Grã-Bretanha tinha 878.000 escravos – o maior número entre os impérios da época – Portugal ocupava o segundo lugar com 700.000 (LOSURDO, 2006, p. 47).

<sup>38</sup> Também pode-se encontrar, entre outros, em Hinkelammer (2003, p. 75-119) e em Dussel (2014, p. 264-270) reconstruções críticas desta questão ao modo como é feita por Losurdo, mesmo que desde pressupostos ou para finalidades distintas.

<sup>39</sup> “[...] must of necessity find out another rise of government, another original of political power, and another way of designing and knowing the persons that have it, than what Sir *Robert Filmer* hath taught us” (1821, p. 188).

O *poder político* é o direito de editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos, observando tão-somente o bem público (LOCKE, II, § 3, p. 381).<sup>40</sup>

A definição circunscreve a competência do poder político: “direito de editar leis” [com penas, inclusive de morte] e “empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política” – sendo que esta defesa se daria “contra os danos externos” –; com a finalidade de “regular e preservar a propriedade” – ela constitui a incumbência central do poder político –;<sup>41</sup> tudo condicionado a observar “o bem público”. O “bem público”, que é o bem da sociedade política a ser defendida, a ser protegido pelo poder político, é a propriedade. Para isso está justificadamente autorizado a “editar leis” que penalizem, inclusive de morte, contra quem se opuser a tal, inclusive àqueles que vierem a produzir danos por serem “externos” [os escravos, como veremos].

Na tarefa de cumprir o que se propôs para mostrar a fonte e a origem do poder político, Locke passará, em seguida, a apresentar o estado de natureza, donde este se originaria, e, depois dele, o estado de guerra. Apresentar estas noções é fundamental para que, então, possamos localizar o tema da escravidão, dado que o autor o situa como parte do estado de guerra.

O *estado de natureza*, diz Locke, é um “[...] estado de *perfeita liberdade* para [o homem] regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas de modo como julgar acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, II, § 4, p. 352).<sup>42</sup> Prossegue dizendo que é “um estado também de *igualdade*, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer” (LOCKE, II, § 4, p. 382),<sup>43</sup> exceto se Deus os colocasse em posição distinta, dado que, por serem criaturas dele, são todas iguais entre si e somente

---

<sup>40</sup> “*Political Power*, then, I take to be a *right* of making laws with penalties of death, and consequently all less penalties, for the regulating and preserving of property, and of employing the force of the community, in the execution of such laws, and in the defence of the commonwealth from foreign injury; and all this only for the public good” (1821, p. 189).

<sup>41</sup> Mais adiante Locke dirá “O *fim maior* e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*” (LOCKE, II, § 124, p. 495).

<sup>42</sup> “To understand political power right, and derive it from its original, we must consider, what state all men are naturally in, and that is, a *state of perfect freedom* to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man” (1821, p. 189).

<sup>43</sup> “A *state* also of *equality*, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another” (1821, p. 189).

a ele subordinadas.<sup>44</sup> Segue afirmando que o fato de ser estado de liberdade não significa que seja um “estado de licenciosidade”, dado que nele o homem “[...] não tem liberdade para destruir-se ou qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta exija” (LOCKE, II, § 6, p. 384).<sup>45</sup> Isso significa que o limite da liberdade é a própria vida e a vida de outrem, neste caso. A sua destruição seria legítima se fosse para um uso mais nobre do que a sua própria e mera conservação – arriscando, se poderia destruir a outrem, evidentemente, se isso fosse para proteger a si mesmo. A lei que governa no estado de natureza é a “lei da natureza, que a todos obriga”, sendo que esta lei consiste na razão (LOCKE, II, § 6, p. 384). Isto porque, “[...] sendo todos iguais e independentes [livres], ninguém poderia prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, II, § 6, p. 384).<sup>46</sup>

Locke advoga que os humanos, como criaturas ou “artefatos” divinos, conforme determina o senso comum, são livres e iguais, ou seja, nascem livres dos outros e iguais aos outros, mesmo que não nasçam livres de Deus e menos ainda iguais a Ele. Contra Filmer não admitirá que o direito seja de outra forma que não recíproco entre os humanos. Ou seja, para Locke não há justificativa natural para que uns sejam superiores aos outros e nem mesmo para que uns sejam sujeitados pelos outros. Daí que, a liberdade está sempre limitada pela reciprocidade e, portanto, pela lei que a determina e, sendo a lei natural a expressão da lei divina, o limite da liberdade é Deus, e a lei natural é conhecida pelo homem através da razão, que é a presença de Deus nele. Assim se pode compreender, por exemplo, porque os filhos, que nascem livres e iguais a seus pais, permanecem a eles subordinados até a idade da razão, ou seja, até serem capazes de usar a razão por si mesmos. Pelo reverso, qualquer homem que agir irracionalmente torna legítima a reação de quem for atingido pela sua ação irracional, sendo que será isso o que o levará à destruição,

---

<sup>44</sup> Aqui, segundo alguns intérpretes, estaria localizada a referência indireta de Locke ao que se convencionou entender como o motivo ideológico para que houvesse condenação aos africanos, a chamada “maldição de Cam”. O texto de Locke diz o seguinte: “[...] criaturas da mesma espécie e posição [...] devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição, a menos que o Senhor e amo de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de Sua vontade, colocasse uma acima de outra e lhe conferisse, por evidente vontade e clara indicação, um direito indubitável ao domínio e à soberania” (II, § 4, 382-383) [“there being nothing more evident, than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties should also be equal one amongst another without subordination or subjection” (1821, p. 189)]. A maldição de Cam pode ser lida em Gen 9, 20-27. O texto da maldição diz: “Maldito seja Canaã [...] que ele seja o último dos escravos de seus irmãos! [...] Bendito seja o Senhor Deus de Sem, e Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate a Jafet; e este habite nas tendas de Sem, e Canaã seja seu escravo”.

<sup>45</sup> “yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it” (1821, p. 191).

<sup>46</sup> “and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions” (1821, p. 191).

já que, por não agir racionalmente, prejudicará a toda a humanidade – esta reciprocidade é exatamente quebrada pela agressão, o que justifica que não seja mantida e que o agressor possa vir a ser punido. Este é o poder que os homens têm no estado de natureza, o poder de se defender proporcionalmente daqueles que os ameaçarem por violar a lei natural e por desviar-se da correta regra da razão. Quem viola a lei natural torna-se “degenerado” e “declara seu rompimento” com os “princípios da natureza humana”, passando a ser “criatura nociva” (LOCKE, II, §10, p. 388). Daqui nascem dois direitos, o de punir e o de cobrar reparação. Isso levará ao fato de que,

[...] a pessoa prejudicada tem o poder de apropriar-se dos bens ou serviços do transgressor, por *direito de autoconservação*, assim como todo homem tem o poder de punir o crime para evitar que este seja cometido novamente, em *virtude do direito que tem de conservar a toda a humanidade* e de fazer tudo o que for razoável para atingir tal fim (LOCKE, II, § 11, p. 389).<sup>47</sup>

A correta vivência conforme as leis da natureza ditadas pela reta razão é o que vincula os humanos aos outros humanos e o que pode manter este vínculo cooperativo entre os semelhantes. A lei natural, portanto, é o limite disponível a cada indivíduo.

Locke põe a si mesmo uma possível objeção: pede para dizer “*onde* estão” os homens e em qual “tempo estiveram” em tal estado de natureza. Ele entende que o estado de natureza não tem comprovação empírica, mesmo que haja indícios de sua existência, até porque, “o mundo nunca esteve nem jamais estará sem um certo número de homens nesse estado [...] pois não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas o acordo mútuo e conjunto de constituir uma comunidade e formar um corpo político [...]” (LOCKE, II, § 14, p. 392-393).<sup>48</sup> Daí porque, o fato de um suíço e um indígena na floresta da *América* fazerem promessas e acordos de troca compromete um ao outro, mas “num perfeito estado de natureza”, pois cumprem a palavra que é dada aos “homens como homens” e não como “membros da sociedade”, sem que haja reciprocidade entre eles (LOCKE, II, § 14, p. 393-394). Mais adiante dirá expressamente, “[...] no princípio, o mundo inteiro era a *América*, ainda mais que hoje, pois nada semelhante ao

---

<sup>47</sup> “[...] the damnified person has this power of appropriating to himself the goods or service of the offender, by *right of self-preservation*, as every man has a power to punish the crime, to prevent its being committed again, *by the right he has of preserving all mankind*, and doing all reasonable things he can in order to that end” (1821, p. 195).

<sup>48</sup> “it is plain the world never was, nor ever will be, without numbers of men in that state. [...] for it is not every compact that puts an end to the state of nature between men, but only this one of agreeing together mutually to enter into one community, and make one body politic” (1821, p. 198).

*dinheiro* era conhecido em parte alguma” (LOCKE, II, § 49, p. 427),<sup>49</sup> como referência a um certo lugar onde haveria o estado de natureza como que em estágio originário. Sua tese, de modo geral, no entanto, é de que “[...] todos os homens encontram-se naturalmente nesse estado [de natureza] e nele permanecem até que, por seu próprio consentimento [*consents*], se tornam membros de alguma sociedade política [...]” (LOCKE, II, § 15, p. 394).<sup>50</sup> Em outras palavras, o estado de natureza parece ser mais uma obra do “consentimento” [ou da ausência dele] dos homens, do que um lugar passado e distante, mesmo que ainda haja um lugar ao menos onde ele parece de fato existir, a América. Sair do estado de natureza será, portanto, obra de um consentimento, de assentimento, de aprovação. No inglês arcaico, *consentir* significa concordar com sentimento e opinião, o que significa uma adesão por decisão de razão e de vontade, que haverá de ser livre e, por isso, haverá de preservar a ordem da lei natural na sociedade política que vier a constituir.

### 3.2.2 Por que se pode escravizar [os negros]

No capítulo que trata do estado de guerra encontraremos o complemento de argumentação para compreender o que nos interessa particularmente, a escravidão. Locke diz que “o estado de guerra é um estado de inimizade e destruição”. Este estado se forma porque

[...] aquele que declara, por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem, coloca-se em *estado de guerra* com aquele contra quem declarou tal intenção e, assim, expõe sua própria vida ao poder dos outros, para ser tirada por aquele ou por qualquer um que a ele se junte em sua defesa ou adira a seu embate (LOCKE, II, § 16, p. 395).<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> “Thus in the beginning all the world was America, and more so than that is now; for no such thing as money was any where known” (1821, p. 228-229).

<sup>50</sup> “But I moreover affirm, that all men are naturally in that state, and remain so, till by their own consents they make themselves members of some politic society; and I doubt not in the sequel of this discourse, to make it very clear” (1821, p. 199).

<sup>51</sup> “The *state of war* is a state of *enmity* and *destruction*: and therefore declaring by word or action, not a passionate and hasty, but a sedate settled design upon another man's life, *puts him in a state of war* with him against whom he has declared such an intention, and so has exposed his life to the other's power to be taken away by him, or any one that joins with him in his defence, and espouses his quarrel” (1821, p. 200).

No final do mesmo parágrafo esclarece que aqueles homens que não se submetem à lei comum, que é a lei da razão, natural, que “declaram propósito contrário à sua vida”, e que se guiam pela força e a violência “[...] podem ser tratados como animais de presas, criaturas perigosas e nocivas que seguramente nos destruirão se cairmos em seu poder” (LOCKE, II, § 16, p. 396).<sup>52</sup> Agir com força ou violência é pretender exercer o poder absoluto sobre os outros. Mas, o poder político, como vimos, é recíproco, nunca podendo ser absoluto, daí que, toda vez que houver este desequilíbrio se entrará em *estado de guerra*. É a “força sem direito sobre a pessoa de um homem” o que causa o *estado de guerra* (LOCKE, II, § 19, p. 398). Querer ter o outro sob poder absoluto equivale a pretender que se submeta absolutamente. Dado que a liberdade é “o fundamento de todo o mais” (LOCKE, II, § 17, p. 396), pretender tirar a liberdade do outro no estado de natureza é declarar-lhe guerra, da mesma forma que quem pretende subtrair a liberdade do outro na sociedade civil ou política “tem a intenção de subtrair a estes todas as demais coisas” (LOCKE, II, § 17, p. 397), de sorte a, também neste caso, se instalar o estado de guerra. O estado de guerra abre a possibilidade de reação à ameaça em decorrência dos *dois direitos* do estado de natureza. A reação pode ser feita sem qualquer mediação, sendo legítima pelo simples fato de, se não tomada, poder deixar em risco o maior bem, que é a liberdade e, por pô-lo em risco, abrir para que todos os demais bens também estejam em risco (LOCKE, II, § 18, p. 397). A mesma defesa que se dá sem mediações no estado de natureza também pode, como autodefesa, ser legítima no estado civil, mesmo que nela haja mediadores. No caso de sociedades civis regidas pelo direito e nas quais todos estão igualmente sujeitos à lei, quando cessar a força agressiva, cessa também a reação a ela e, então, o estado de guerra se encerra. Porém, no estado de natureza, no qual não existem leis positivas e juízes com autoridade a quem apelar, “*uma vez deflagrado, o estado de guerra continua, tendo a parte inocente o direito de destruir a outra quando puder, até que o agressor proponha a paz e deseje a reconciliação em termos tais que possam reparar quaisquer males por ele já cometidos e que assegurem o inocente no futuro*” (LOCKE, II, § 20, p. 399).<sup>53</sup> Note-se que a paz é possível, mas ela também tem que ser resultado de uma proposta e de um desejo para que seja feita. Assim como a guerra é resultado de uma escolha, superá-la também.

---

<sup>52</sup> “because such men are not under the ties of the commonlaw of reason, have no other rule, but that of force and violence, and so may be treated as beasts of prey, those dangerous and noxious creatures, that will be sure to destroy him whenever he falls into their power” (1821, p. 200).

<sup>53</sup> “but where no such appeal is, as in the state of nature, for want of positive laws, and judges with authority to appeal to, the state of war once begun, continues, with a right to the innocent party to destroy the other whenever he can, until the aggressor offers peace, and desires reconciliation on such terms as may repair any wrongs he has already done, and secure the innocent for the future” (1821, p. 203).

Este capítulo é encerrado por Locke dizendo que “evitar esse estado de guerra (no qual não há apelo senão aos céus, e para o qual pode conduzir a menor das diferenças, se não houver juiz para decidir entre os litigantes) é a grande *razão pela qual os homens se unem em sociedade* e abandonam o estado de guerra” (LOCKE, II, § 21, p. 400).<sup>54</sup> Em outras palavras, a sociedade política é a constituição de um poder mediador capaz de proteger a liberdade dos participantes de forma que eles não mais precisem “apelar” ao amparo divino para dirimir as controvérsias – dado que no estado de natureza somente os céus é que poderiam atender a apelos deste tipo, seja para fazer cessar o conflito, seja como julgamento no fim dos tempos. A sociedade política viria a ser a garantia da possibilidade de superação do estado de guerra, porém, em condições que exigem o consentimento e para aqueles que com ela consentem e não se rebelam contra ela.

O capítulo sobre a escravidão é iniciado por Locke fazendo uma distinção entre a liberdade natural e a liberdade em sociedade [civil]. Diz que “a *liberdade natural* do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza” (LOCKE, II, § 22, p. 401).<sup>55</sup> Por outro lado,

[...] a *liberdade do homem em sociedade* consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado (LOCKE, II, § 22, p. 401-402).<sup>56</sup>

Em ambos os casos a liberdade tem limite: no primeiro, pela lei da natureza, que é dada pela própria razão a cada um; no segundo, pela lei civil, dada pelo corpo político ao qual cada um constitui por seu consentimento. Como ninguém dará consentimento ao que não seja razoável, a lei civil nunca poderá se opor à lei natural e nem poderá ir além daquilo em que cada um consentir. Pelo reverso, só constitui lei civil o que for do consentimento dos indivíduos partícipes do corpo político, da sociedade. Esta posição de Locke vem apresentada exatamente para dizer que todo o poder também tem limite, ou

---

<sup>54</sup> “To avoid this *state of war* (wherein there is no appeal but to heaven, and wherein every the least difference is apt to end, where there is no authority to decide between the contenders) is one great reason of men's putting themselves into society, and quitting the state of nature” (1821, p. 204).

<sup>55</sup> “The *natural liberty* of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule” (1821, p. 205).

<sup>56</sup> “The *liberty of man*, in society, is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth; nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it” (1821, p. 205).

seja, não se justifica qualquer liberdade ficar suscetível à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. Isso significa dizer que a lei [da liberdade] é necessária para preservar o homem do poder absoluto e arbitrário. O homem não pode abrir mão desta liberdade, “[...] a não ser por meio daquilo que o faz perder, ao mesmo tempo, o direito à preservação e à vida” (LOCKE, II, § 23, p. 403).<sup>57</sup> Como já sabemos, o que o faz perder o direito natural à preservação e à vida é se insurgir em guerra contra a lei natural e àquele que a cumpre. Ora, como o homem só pode dispor daquilo que está sob seu poder, não poderá dispor de sua vida nem para si mesmo e nem para outrem, mas pode perdê-la se, por sua decisão, se puser em guerra. Por isso é que o homem “[...] não pode, nem por pacto nem por consentimento, *escravizar-se* a qualquer um nem colocar-se sob o poder absoluto e arbitrário de outro que lhe possa tirar a vida quando for de seu agrado” (LOCKE, II, § 23, p. 403).<sup>58</sup> Todavia, e aqui está a chave para compreender o sentido de “perder o direito a” e que dará sentido à escravidão:

Quando alguém, por sua própria culpa, perdeu o direito à própria vida, por algum ato que mereça a morte, aquele para quem ele perdeu esse direito pode (quando o tiver em seu poder) demorar-se em tomá-la e fazer uso dessa pessoa para seu próprio serviço, sem lhe infligir com isso injúria alguma (LOCKE, II, § 23, p. 403).<sup>59</sup>

Na verdade, o *consentimento* [pelo qual se decide entrar na sociedade civil e mesmo afrontar a lei natural] é de onde nasce a *culpa* que deve ser expiada, punida; e, se alguém perde, perde por sua própria decisão; se alguém se torna escravo, torna-se por seu próprio consentimento, por ter deixado de ter o direito como punição por sua falta.

Locke entende que há uma estreita relação entre a escravidão e o estado de guerra e que a escravidão como resultante da imposição de justiça a quem, por decisão agiu para infringir a lei natural e afrontar a razão, pondo-se na possibilidade de perder os direitos. Isso caracteriza a escravidão perfeita. Diz Locke “tal é a perfeita condição de

---

<sup>57</sup> “This *freedom* from absolute, arbitrary power, is so necessary to, and closely joined with a man's preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his preservation and life together” (1821, p. 206).

<sup>58</sup> “for a man, not having the power of his own life, *cannot*, by compact, or his own consent, *enslave himself* to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another, to take away his life, when he pleases” (1821, p. 206).

<sup>59</sup> “Indeed, having by his fault forfeited his own life, by some act that deserves death; he, to whom he has forfeited it, may (when he has him in his power) delay to take it, and make use of him to his own service, and he does him no injury by it” (1821, p. 206).

escravidão,<sup>60</sup> que nada é senão o estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e um cativo [...]” (LOCKE, II, § 24, p. 404).<sup>61</sup> A escravidão faz sentido como parte de um “estado de guerra continuado”. Para Locke, a América é o estado de natureza e nele, mesmo que um suíço e um índio tenham feito acordos, não o fizeram em condições de reciprocidade e já que ali não se fez a passagem para a sociedade civil, resulta que ali se vive em estado de natureza e que, em consequência, se possa ainda viver em “estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e um cativo”, ou seja, esteja dada a “perfeita condição de escravidão”. A hipótese de cessar este estado de guerra é que o seu causador, o agressor, “proponha a paz e deseje a reconciliação” (LOCKE, II, § 20, p. 399), como já citamos. Ao que está submetido à escravidão cabe propor a paz e desejar a reconciliação, mas isso deverá ser tal que possa “reparar quaisquer males por ele já cometidos” e, além disso, “assegurem o inocente no futuro”. Ou seja, a última palavra para dizer se haverá ou não a cessação do estado de guerra, da escravidão, é do agredido [que é o escravizador], pois somente ele é que poderá dizer se o agressor [o escravizado] já reparou os males cometidos e se sentirá seguro de que o agressor não voltará a fazer o mesmo no futuro. Ou seja, mesmo que a proposta de superação da escravidão possa vir do escravo, é ao senhor que caberá dar a palavra final e, dessa forma, pôr fim à escravidão. Aliás, é o que segue dizendo Locke, “[...] pois uma vez que se celebre entre eles um pacto, fazendo um acordo de poder limitado por um lado e obediência pelo outro, cessam o estado de guerra e a escravidão enquanto durar o pacto” (LOCKE, II, § 24, p. 404).<sup>62</sup> Justifica esta posição recorrendo novamente ao limite da liberdade de cada um e que é de não poder dispor de mais do que daquilo que pode – “[...] homem nenhum pode, mediante acordo, ceder a outrem aquilo que ele próprio não possui – um poder sobre sua própria vida” (LOCKE, II, § 24, p. 404).<sup>63</sup> Ou seja, no pacto ninguém pode ceder aquilo que lhe foi dado pelo Criador, a própria vida, mas, se afrontar a lei natural e agredir a alguém injustamente, está sim passível de perder a vida ou de ver a justa punição com a morte imediata ou a ser

---

<sup>60</sup> A distinção entre a escravidão perfeita e a servidão ou mesmo o trabalho servil ou o trabalho assalariado será uma discussão muito importante com a qual Locke apenas flerta mas que será fundamental para a formação da nova economia capitalista moderna que teve na escravidão momento fundamental na acumulação. Para uma reconstrução crítica deste debate, que remonta a Grotius, ver, entre outros, Losurdo (2006, p. 52-56).

<sup>61</sup> “This is the perfect condition of slavery, which is nothing else, but the *state of war continued, between a lawful conqueror and a captive*” (1821, p. 207).

<sup>62</sup> “for, if once compact enter between them, and make an agreement for a limited power on the one side, and obedience on the other, the *state of war and slavery* ceases, as long as the compact endures” (1821, p. 207).

<sup>63</sup> “no man can, by agreement, pass over to another that which he hath not in himself, a power over his own life” (1821, p. 207).

protelada e transformada em escravidão, em razão de ter cometido “algum ato que mereça a morte”.

O último trecho deste parágrafo final do Capítulo IV é emblemático pois, pelo reverso, pode-se ler explicitamente o que Locke entende por escravidão perfeita. Ele fala como se fizesse referência a uma experiência de um certo tipo de povo, os hebreus, entre os quais havia o *trabalho servil*. Sobre este tipo de trabalho ele fala na negativa [pela positiva se referiria à escravidão], que é com o que contrasta o trabalho servil:

Confesso que encontramos entre os *hebreus*, bem como em outras nações, homens que se vendiam; porém, e isso está claro, apenas para o *trabalho servil*, não para a escravidão, pois é evidente que a pessoa vendida não estava submetida a um poder absoluto, arbitrário e despótico. O senhor não podia ter o poder de matá-lo a qualquer momento, e estava obrigado a libertá-lo de seu serviço depois de um certo tempo; e o senhor de tal servo estava tão longe de ter poder arbitrário sobre a vida dele que não podia mutilá-lo a seu bel-prazer, e a perda de um olho ou dente acarretava sua libertação (Ex 23) (LOCKE, II, § 24, p. 404-405).<sup>64</sup>

Aqui está a expressão moderna que defende que certos humanos podem ser escravos – e estamos falando dos negros, aqueles capturados pela *Real Companhia da África* [Royal African Company],<sup>65</sup> em chamadas “guerras justas” e que, em consequência, passam a ser de legítima propriedade dos homens livres, como dizia a *Constituição Fundamental da Carolina*.<sup>66</sup> Eles não estão entre os homens livres e sim entre aqueles que, por terem cometido “algum ato que mereça a morte”,<sup>67</sup> devem ser submetidos ao “estado de guerra continuado” no qual há um “conquistador legítimo” e um “cativo”.

---

<sup>64</sup> “I confess, we find among the *Jews*, as well as other nations, that men did sell themselves; but, it is plain, this was only to *drudgery*, *not to slavery*: for, it is evident, the person sold was not under an absolute, arbitrary, despotical power: for the master could not have power to kill him, at any time, whom, at a certain time, he was obliged to let go free out of his service; and the master of such a servant was so far from having an arbitrary power over his life, that he could not, at pleasure, so much as maim him, but the loss of an eye, or tooth, set him free, *Exod. xxi*” (1821, p. 207).

<sup>65</sup> Segundo alguns autores (CRANSTON, 1959, p. 114-115 e THOMAS, 1977, p. 199; 201), Locke teria algum tipo de participação neste comércio.

<sup>66</sup> Encarregado por Lord Ashley, grande latifundiário naquela região e com cargo político relevante, Locke foi um dos que colaborou para elaborar tal Constituição que diz, no item 110, “Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever” [“Cada homem livre da Carolina deve ter absoluto poder e autoridade sobre os seus escravos negros, sejam eles da opinião ou da religião que forem”]. A Constituição [*The Fundamental Constitutions of Carolina*] é de 01 de março de 1669 [versão eletrônica em <[http://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/nc05.asp](http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp)>]. O editor do *Segundo Tratado* se encarrega de anotar um comentário sobre esta relação em rodapé do próprio texto (ver nota nº 1 do § 24, p. 404). Artigo de David Armitage (2004, p. 602-627) explicita de forma contundente o compromisso de Locke, bem como a continuidade de suas posições acerca da escravidão ao longo de sua vida intelectual.

<sup>67</sup> A maldição de Cam, como já exposto anteriormente, é o mal original ao qual estariam condenados os africanos (Cf. LOSURDO, 2006, p. 55).

### 3.2.3 O fundamento da propriedade privada

Inserimos uma brevíssima reconstrução de Locke acerca da propriedade. Aliás, ele é considerado um dos principais defensores da propriedade privada como direito natural. No capítulo dedicado a tratar *Da Propriedade*, John Locke começa retomando o que teria dito o rei Davi, ou seja, que Deus “[...] deu a terra aos filhos dos homens, à humanidade em comum” com base no que vai mostrar o sentido de *propriedade privada* como sendo direito natural e não o resultado de qualquer tipo de pacto (LOCKE, II, § 25, p. 406). A razão é que justifica que haja a introdução de “domínio particular” daquilo que foi dado por Deus originalmente para uso dos homens e isto porque é “necessário [...] haver um meio de apropriar parte delas de um modo ou de outro para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular” (LOCKE, II, § 26, p. 407).<sup>68</sup> Veja-se que a apropriação privada do que é comum se dá em razão de que as coisas comuns possam ter “utilidade ou benefício” para o homem particular. Termina o parágrafo dizendo que até “o fruto ou a caça que alimenta o índio selvagem, que desconhece o que seja um lote e é ainda possuidor em comum, deve ser dele, e de tal modo dele, ou seja, parte dele, que outro não tenha direito algum a tais alimentos, para que lhe possam ser de qualquer utilidade no sustento de sua vida” (LOCKE, II, § 26, p. 407).<sup>69</sup> Note-se que a referência ao “índio selvagem” serve para justificar a presença da propriedade privada mesmo no estado de natureza: “[...] essa lei original da natureza que determina o início da *propriedade* sobre aquilo que era antes comum continua em vigor” (LOCKE, II, § 30, p. 411).<sup>70</sup>

Feitas estas primeiras aproximações, Locke mostra o fundamento da propriedade privada. Ele constrói a argumentação mostrando que “cada homem tem uma *propriedade* em sua própria pessoa” (LOCKE, II, § 27, p. 407-409), sendo que a “esta” propriedade ninguém tem direito “além dele mesmo”. Segue-se daí que, “o *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele”, de tal forma que “qualquer coisa

---

<sup>68</sup> “yet being given for the use of men, there must of necessity be a *means to appropriate* them some way or other, before they can be of any use, or at all beneficial to any particular man” (1821, p. 209).

<sup>69</sup> “The fruit, or venison, which nourishes the wild *Indian*, who knows no enclosure, and is still a tenant in common, must be his, and so his, i.e. a part of him, that another can no longer have any right to it, before it can do him any good for the support of his life” (1821, p. 209).

<sup>70</sup> “this original law of nature, for the *beginning of property*, in what was before common, still takes place” (1821, p. 212). A pergunta que fica neste é então, o que justificaria que os colonizadores dos “índios selvagens” se apropriaram das riquezas naturais que, em princípio eram destes?

que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-se a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em *propriedade*”, isto porque “a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens” e, assim, “por ser esse *trabalho* propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse *trabalho* foi agregado”, sendo que a única condicional é que isso ocorra “pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais” (LOCKE, II, § 27, p. 409).<sup>71</sup> A propriedade tem um vínculo direto com o trabalho [“O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha *propriedade* sobre elas” (LOCKE, II, § 28, p. 410)].<sup>72</sup> É por ele que o que é “comum” passa a ser “privado” porque através dele a natureza e o autor do trabalho se “misturam”, “juntam-se”, “agregam-se”. O ato de tornar alguma coisa privada faz com que ela se torne automaticamente e inquestionavelmente inacessível a todos os demais homens. Pelo ato do trabalho o homem dá utilidade [“sem isso, o comum não tem utilidade alguma” (LOCKE, II, § 28, p. 410)] ao que antes não tinha por gerar algum benefício aquilo de que se apropriou. Aliás, como dirá mais adiante: “E a condição da vida humana, que requer trabalho e materiais com os quais trabalhar, introduz necessariamente a *propriedade particular*” (LOCKE, II, § 35, p. 415).<sup>73</sup>

Locke estabelece um limite para a propriedade privada. Para ele, qualquer um não poderá *açambarcar* o tanto quanto queira, mas o tanto que possa *usufruir*. Diz: “tanto quanto qualquer pessoa possa fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague, disso pode, por seu trabalho, fixar propriedade. O que quer que esteja além disso excede sua parte e pertence aos outros” (LOCKE, II, § 31, p. 412).<sup>74</sup> O limite do que é possível de ser usufruído é estabelecido pela razão. Pelo negativo, esta é a “medida”: sua

---

<sup>71</sup> “The *labour* of his body, and the *work* of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *labour* with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his *property*. It being by him removed from the common state nature hath placed it in, it hath by this *labour* something annexed to it, that excludes the common right of other men: for this *labour* being the unquestionable property of the *labourer*, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good, left in common for others” (1821, p. 209-210).

<sup>72</sup> “The *labour* that was mine, removing them out of that common state they were in, hath fixed my property in them” (1821, p. 210).

<sup>73</sup> “and the condition of human life, which requires labour and materials to work on, necessarily introduces private possessions” (1821, p. 216).

<sup>74</sup> “*To enjoy*. As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils, so much he may by his labour fix a property in: whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others” (1821, p. 212-213).

propriedade seria “[...] tanta quanto ele pudesse apropriar para si sem causar injúria a quem quer que fosse [...]” (LOCKE, II, § 36, p. 415).<sup>75</sup>

Observe-se que Locke terá que construir uma justificativa para o fato de haver acumulação privada de propriedade. Considerando que havia previsto um limite para a propriedade e que se concentra na “utilidade”, faz uma série de considerações sobre situações de acumulação, sobretudo considerando aquelas situações em que isso se dá com “coisas duráveis”, como os metais ou pedras preciosas, diz não identificar problema pois, retomando a “medida” da propriedade, diz que “[...] o exagero *nos limites de sua justa propriedade* não residia na extensão de suas posses, mas no perecimento inútil de qualquer parte delas” (LOCKE, II, § 46, p. 426).<sup>76</sup> O dinheiro passou a ser instituído como uso de “instrumento durável” que permitiu “guardar sem se estragar” a fim de que “[...] os homens aceitassem em troca dos sustentos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis” (LOCKE, II, § 47, p. 426). O uso do dinheiro é que fez com que os homens pudessem “ampliar suas posses” (II, § 49, p. 428). Mas o valor do dinheiro não está vinculado ao trabalho e sim ao “consentimento” (LOCKE, II, § 46, p. 426). É ele que mostrará a desigualdade entre os homens. No dizer de Locke:

Como, porém, o ouro e a prata, por terem pouca utilidade para a vida humana em comparação com o alimento, as vestimentas e o transporte, derivam o seu *valor* apenas do consentimento dos homens, enquanto o trabalho ainda dá em grande parte sua *medida*, vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja, uma vez que tais metais não se deterioram nem apodrecem nas mãos de quem os possui (LOCKE, II, § 50, p. 428).<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> “This *measure* did confine every man's possession to a very moderate proportion, and such as he might appropriate to himself, without injury to any body” (1821, p. 216). Para registro e inspiração para quem acredita que propriedade improdutiva não tem legitimidade: “Mas se a relva dentro de seu cercado apodrecesse no solo, ou se o fruto de seu plantio percesse sem ser colhido e armazenado, esse pedaço da terra, não obstante sua cercadura, seria ainda visto como abandonado, e poderia ser a posse de qualquer outro” (II, § 38, p. 419). [“But if either the grass of his enclosure rotted on the ground, or the fruit of his planting perished without gathering, and laying up, this part of the earth, notwithstanding his enclosure, was still to be looked on as waste, and might be the possession of any other” (1821, p. 219-220)].

<sup>76</sup> “the *exceeding of the bounds of his just property* not lying in the largeness of his possession, but the perishing of any thing uselessly in it” (1821, p. 227).

<sup>77</sup> “But since gold and silver, being little useful to the life of man in proportion to food, raiment, and carriage, has its value only from the consent of men, whereof *labour* yet *makes*, in great part, the *measure*, it is plain, that men have agreed to a disproportionate and unequal *possession of the earth*, they having, by a tacit and voluntary consent, found out, a way how a man may fairly possess more land than he himself can use the product of, by receiving in exchange for the overplus gold and silver, which may be hoarded up without injury to any one; these metals not spoiling or decaying in the hands of the possessor” (1821, p. 229).

É forçoso observar que a propriedade privada [da terra] não é para todos. Para Locke, Deus deu a terra “para o uso dos diligentes e racionais (e o *trabalho* haveria de ser o seu *título* de propriedade), e não para a fantasia e a cobiça dos rixentos e litigiosos” (LOCKE, II, § 34, p. 414).<sup>78</sup> Os “rixentos e litigiosos” são os que fantasiam e cobiçam a propriedade dos que são “diligentes e racionais”, por isso não têm direito a ela. Entre os “rixentos e litigiosos” estão aqueles que, por permanecerem em estado de guerra, são justamente escravos e, portanto, aqueles que trabalham, mas que o fazem como expiação por algum mal que cometeram e, por isso, não são proprietários do fruto de seu trabalho, sendo que o fruto de seu trabalho é legítimo que seja apropriado por quem lhe é seu proprietário, extensivamente. Por isso, como dirá bem adiante, quando fala dos tipos de poder, referindo-se ao *poder despótico*, aquele que se exerce sobre “aqueles que não têm propriedade alguma”, “os *cativos* feitos em uma guerra justa e legítima, e apenas eles”, os escravos, que “*a perda do direito [forfeiture] concede ao terceiro, o poder despótico aos senhores, para seu próprio benefício, sobre aqueles que são privados de toda propriedade*” (LOCKE, II, § 173, p. 541).<sup>79</sup>

### 3.2.4 Da vida em sociedade: o escravo está fora

Locke trata da sociedade política ou civil de forma coerente com sua posição em relação à centralidade da lei natural como ordenadora e da conformidade desta à vontade divina. Sua argumentação começa da seguinte maneira “tendo Deus feito o homem uma criatura tal que, segundo seu próprio juízo, não lhe era conveniente estar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para conduzi-lo para a *sociedade*, assim como o proveu de entendimento e linguagem para perpetuá-la e dela desfrutar” (LOCKE, II, § 77, p. 451).<sup>80</sup> A constituição da sociedade civil é resultado da necessidade, da conveniência e da inclinação à vida em sociedade, mas isso “segundo seu

---

<sup>78</sup> “He gave it to the use of the industrious and rational, (and *labour* was to be *his title to it*) not to the fancy or covetousness of the quarrelsome and contentious” (1821, p. 214).

<sup>79</sup> “And *forfeiture* gives the third *despotic power to lords* for their own benefit, over those who are stripped of all property” (1821, p. 340).

<sup>80</sup> “God having made man such a creature, that in his own judgement, it was not good for him to be alone, put him under strong obligations of necessity, convenience, and inclination to drive him into *society*, as well as fitted him with understanding and language to continue and enjoy it” (1821, p. 252-253).

próprio juízo”, ou seja, a constituição da sociedade será resultante de um ato de *consentimento*, de um ato de decisão de cada um dos que virão a ser membros dela.

Locke também mostra os diversos tipos de sociedade. Começa pela conjugal, “formada por um pacto voluntário entre um homem e uma mulher” (LOCKE, II, § 78, p. 451); passa pela sociedade entre pais e filhos, assunto ao qual se dedicou em vários momentos, sobretudo porque se posicionou acerca do patriarcado, contestando o poder despótico dos pais sobre os filhos (LOCKE, II, § 84, p. 456);<sup>81</sup> para chegar à “sociedade” entre “senhor e servidor”; e, finalmente, à sociedade civil ou política. A sociedade civil ou política se caracteriza basicamente pelo império da lei civil positiva e pelas mediações por ela legitimamente constituídas, como diz: “*nenhum homem, na sociedade civil, pode estar isento de suas leis*” (LOCKE, II, § 94, p. 467, grifo no original).<sup>82</sup> A sociedade política exige que haja o *consentimento* de cada um dos participantes, sendo que, por esta razão, cada um “assume a obrigação, perante todos os membros dessa sociedade, de submeter-se à determinação da *maioria* e acatar a decisão desta” (LOCKE, II, § 97, p. 470),<sup>83</sup> sabendo que a maioria nunca pode ter força para se opor aos diretos naturais e aos ditames da reta razão, que são os limites de toda a liberdade, particularmente da civil, com já anotamos.

Sobre a sociedade que se estabelece entre “senhor e servidor” Locke diz: “*senhor e servidor* são nomes tão antigos quanto a própria História, mas aplicados a pessoas de condição bem diferente [...]” (LOCKE, II, § 85, p. 456)<sup>84</sup> – a condição de trabalhador, diríamos hoje, e da condição de escravo. No primeiro caso, trata-se de

---

<sup>81</sup> Além do *Primeiro Tratado*, dedicou o capítulo VI do *Segundo Tratado* a este tema.

<sup>82</sup> “*No man in civil society can be exempted from the laws of it*” (1821, p. 269). Como caracteriza Locke: “Aqueles que estão unidos em um corpo único e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar, com autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores, *estão em sociedade civil* uns com os outros. Aqueles, porém, que não têm em comum uma tal possibilidade de apelo, explico-me, na Terra, vivem ainda em estado de natureza, sendo cada qual, onde houver outro, juiz de si mesmo e executor – o que, como antes demostrei, constitui o perfeito *estado de natureza*” (II, § 87, p. 458-459) [“Those who are united into one body, and have a common established law and judicature to appeal to, with authority to decide controversies between them, and punish offenders, are in *civil society* one with another : but those who have no such. common people, I mean on earth, are still in the state of nature, each being, where there is no other, judge for himself, and executioner; which is, as I have before shewed it, the perfect *stale of nature*” (1821, p. 260-261)].

<sup>83</sup> “puts himself under an obligation to every one of that society, to submit to the determination of the majority, and to be concluded by it” (1821, p. 271).

<sup>84</sup> “*Master and servant* are names as old as history, but given to those of far different condition” (1821, p. 258).

[...] um homem livre faz-se servidor de outro vendendo-lhe por um certo tempo o serviço que se dispõe a fazer em troca da remuneração que deverá receber; e embora isso de hábito o introduza na família de seu senhor e o submeta à disciplina ali vigente, cabe ao senhor um poder apenas temporário sobre ele, e não maior que o estabelecido no *contrato* entre ambos (LOCKE, II, § 85, p. 456).<sup>85</sup>

O segundo tipo, o que nos interessa diretamente, é aquele que tem um “nome peculiar” e que leva ao que “chamamos escravos”. Estes,

[...] por serem prisioneiros capturados em uma guerra justa, estão pelo direito de natureza, sujeitos ao domínio absoluto e poder arbitrário de seu senhor. Tendo esses homens, tal como digo, perdido o direito à vida e com ele a liberdade, bem como suas propriedades, e estando no estado de escravidão, não sendo capazes de posse nenhuma, não podem pois ser considerados parte da *sociedade civil*, uma vez que o principal fim desta é a preservação da propriedade (LOCKE, II, § 85, p. 456).<sup>86</sup>

O que não estava explícito no capítulo IV, dedicado explicitamente à escravidão, agora fica claro. O escravo está fora da sociedade civil. Mas está fora da sociedade civil por ter “perdido o direito à vida e com ele a liberdade, bem como suas propriedades”. Ora, se a tarefa central do poder político, como vimos logo no início desta exposição, é preservar a propriedade, quem já não tem propriedade a proteger por ter agido contra a lei natural e, portanto, por estar em situação de viver sob o poder de seu senhor, não é parte da sociedade civil. Isto é coerente com o fato de que a escravidão é “estado de guerra continuado”. Portanto, não é parte da sociedade civil. É parte da família, do governo doméstico, e este “está muito longe de ser” uma sociedade política (LOCKE, II, § 86, p. 457).<sup>87</sup> O que tem de novo nesta passagem, e que enfatizamos, é que Locke diz expressamente que somente “esses homens”, os “escravos”, é que estão fora da sociedade civil, o que leva a crer que seus senhores, a quem estão submetidos, dela não estariam fora.

---

<sup>85</sup> “for a freeman makes himself a servant to another, by selling him, for a certain time, the service he undertakes to do, in exchange for wages he is to receive: and though this commonly puts him into the family of his master, and under the ordinary discipline thereof; yet it gives the master but a temporary power over him, and no greater than what is contained in the *contract* between them” (1821, p. 258).

<sup>86</sup> “But there is another sort of servants, which by a peculiar name we call *slaves*, who, being captives taken in a just war, are by the right of nature subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters. These men having, as I say, forfeited their lives, and with it their liberties, and lost their estates; and being in the *state of slavery*, not capable of any property, cannot in that state be considered as any part of civil society; the chief end whereof is the preservation of property” (1821, p. 258).

<sup>87</sup> Hipótese: aqui estaria o ponto central da biopolítica moderna: a vida governada na *oikos*, a vida *oikonomica* que substitui a política, primeiro sob escravidão e depois na forma de economia política, para a qual Locke também tem uma grande contribuição. Ao fazer do corpo a propriedade natural de todos, o poder político moderno se identifica com a biopolítica da propriedade do corpo. Ainda, está por ser feita a tese que vincule a biopolítica moderna com a escravidão, algo que os teóricos da biopolítica têm feito, passando por alto a escravidão moderna como se ela nada tivesse a ver com a lógica biopolítica que depois se desdobrará em *oikonomia*.

Mas, como preservar os homens atacados como parte da sociedade civil e somente os agressores como fora da sociedade civil se uns e outros só podem existir na relação caracterizada como “estado de guerra”, que não é parte da sociedade civil?

### 3.2.5 Conquista: a guerra justa para a escravidão

Locke se ocupa do tema da conquista depois de longamente ter tratado da sociedade política, suas diversas formas, como nelas se organiza o poder e vários outros aspectos, particularmente, trata do poder paterno político e despótico “considerados em conjunto”. No que nos interessa aqui, o poder despótico é aquele que se exerce na condição de ser “[...] *efeito apenas da perda do direito* à própria vida que o agressor ocasiona, ao colocar-se em estado de guerra com outrem” (LOCKE, II, § 172, p. 539).<sup>88</sup> Neste sentido, Locke, mais uma vez, é expresso: “[...] os *cativos* feitos em uma guerra justa e legítima, e apenas eles, estão *sujeitos a um poder despótico*, o qual, por não ter origem num pacto e, portanto, não ser capaz de concluir um, é apenas a continuação do estado de guerra” (LOCKE, II, § 172, p. 540).<sup>89</sup> Reitera o que já havia dito anteriormente quando afirmou que “*tão logo se estabelece um pacto, cessa a escravidão*”, certamente para reafirmar que a escravidão – particularmente o escravo, que somente o é por ter sido feito cativo numa guerra justa e legítima – está fora da sociedade civil.

O capítulo também discute os direitos decorrentes da conquista e seus limites. Começa retomando que toda sociedade política não pode ter outro fundamento que o *consentimento do povo*, lembra que muitas foram a guerras e que “muitos confundiram a força das armas com o consentimento do povo e consideraram a *conquista* uma das origens do governo” (LOCKE, II, § 175, p. 542).<sup>90</sup> Segue dizendo: “mas a *conquista* está tão longe do estabelecimento de qualquer governo quanto demolir uma casa está de construir uma nova no lugar dela” e, mesmo que a conquista abra caminho para uma “nova constituição da sociedade política”, alerta que “sem o consentimento do povo, nunca se pode exigir uma

---

<sup>88</sup> “but it is the *effect only of forfeiture*, which the aggressor makes of his own life, when he puts himself into the state of war with another” (1821, p. 338).

<sup>89</sup> “And thus *captives*, taken in a just and lawful war, and such only, are *subject to a despotic power*, which, as it arises not from compact, so neither is it capable of any, but is the state of war continued” (1821, p. 339).

<sup>90</sup> “and therefore many have mistaken the force of arms for the consent of the people, and reckon conquest as one of the originals of government” (1821, p. 341).

nova” (LOCKE, II, § 175, p. 542-543).<sup>91</sup> O agressor, aquele que se põe em estado de guerra e “*viola injustamente*” o direito alheio, “não pode, *jamais* [...] chegar a *ter direito sobre os conquistados*” (LOCKE, II, § 176, p. 543) e “*não poderá, com isso, ter nenhum direito à sujeição e obediência dos conquistados*” (LOCKE, II, § 176, p. 545).<sup>92</sup> Já sabemos que quem promove a guerra injusta é aquele que se volta contra a quem fere nos seus direitos naturais.

Locke passa a considerar a hipótese de guerra justa – como se verá, será muito parecido a Sepúlveda. Apresenta três argumentos: a) primeiro que, “com sua conquista, [o conquistador] *não obtém poder algum sobre aqueles que conquistaram com ele*” (LOCKE, II, § 177, p. 545);<sup>93</sup> b) segundo, que “o *conquistador* somente obtém poder sobre aqueles que de fato auxiliaram, concorreram para ou consentiram nessa força injusta que contra eles foi usada” (LOCKE, II, § 179, p. 546);<sup>94</sup> c) terceiro, “o *poder que obtém o conquistador* sobre aqueles a quem vence *em uma guerra justa é perfeitamente despótico*” (LOCKE, II, § 180, p. 547).<sup>95</sup> Passamos a explicitar cada um dos argumentos.

O primeiro argumento sustenta que os que lutaram ao lado do conquistador “não podem sofrer com a conquista” e devem ser “tão livres quanto eram antes” dela. Assim, as conquistas não legitimam o poder absolutista, pois os que colaboraram na conquista podem “usufruir uma parte dos espólios e outras vantagens que acodem à espada conquistadora” (LOCKE, II, § 177, p. 545). Dessa forma, Locke contesta a possibilidade de se estabelecer o poder despótico sobre aqueles que colaboraram com a conquista, reiterando não haver a possibilidade de tal poder nem “sobre a vida e a fortuna daqueles que não se envolveram na guerra e nem mesmo sobre as posses daqueles que de fato se envolveram nela” (LOCKE, II, § 178, p. 546),<sup>96</sup> ressaltando-se o caso de a guerra de conquista ter sido justa.

O segundo argumento reafirma que o poder do conquistador somente pode ser exercido sobre aqueles que tiverem “usado a força para cometer ou manter uma injustiça” e

---

<sup>91</sup> “But *conquest* is as far from setting up any government, as demolishing an house is from building a new one in the place. Indeed, it often makes way for a new frame of a commonwealth, by destroying the former; but, without the consent of the people, can never erect a new one” (1821, p. 341).

<sup>92</sup> “That the *aggressor*, who puts himself into the state of war with another, and *unjustly invades* another man's right, can, by such an unjust war, never come to *have a right over the conquered*” (1821, p. 341). “from whence it is plain, that he that *conquers in an unjust war, can thereby have no title to the subjection and obedience of the conquered*” (1821, p. 343).

<sup>93</sup> “It is plain he *gets no power by his conquest over those that conquered with him*” (1821, p. 343).

<sup>94</sup> “I say then the *conqueror* gets no power but only over those who have actually assisted, concurred, or consented to that unjust force that is used against him (1821, p. 344-345).

<sup>95</sup> “The *power a conqueror gets, over those he overcomes in a just war, is perfectly despotic*” (1821, p. 345).

<sup>96</sup> “but not over the lives or fortunes of those who engaged not in the war, nor over the possessions even of those who were actually engaged in it” (1821, p. 344).

“aqueles que concorreram para tal força” (LOCKE, II, § 179, p. 547), sendo que não pode exercer este poder de conquista no caso de todos os demais. Daí porque, é justa a guerra contra aqueles que usarem da força de forma injusta, contra a natureza.

O terceiro argumento esclarece que o poder obtido na guerra justa é despótico, como, aliás, já caracterizado no que dissemos acima. O conquistador tem “um poder absoluto sobre a vida daqueles que, pondo-se em estado de guerra, perderam o direito a ela” (LOCKE, II, § 180, p. 547).<sup>97</sup> A razão é que “[...] deixando de lado a razão, que é a regra concedida entre homem e homem, e usando a força à maneira dos animais, torna-se passível de ser destituído por aquele contra quem usa a força, como qualquer animal selvagem e furioso que é perigoso para a sua existência” (LOCKE, II, § 181, p. 548).<sup>98</sup> Ressalta, porém, que isto não dá ao conquistador “título e direito às posses deles [os conquistados]” (LOCKE, II, § 180, p. 547; II § 182, p. 548-549), exceto na medida em que seja para reparar o dano a ele causado. Como diz: “Portanto, o *direito de conquista estende-se apenas às vidas* daqueles que tomaram parte na guerra e não às suas propriedades, a não ser para reparar eventuais danos causados e cobrir os custos da guerra, resguardando-se, ainda assim, o direito da esposa e dos filhos inocentes” (LOCKE, II, § 182, p. 549).<sup>99</sup> Completará dizendo que, em caso de necessidade, na relação entre o conquistador e a esposa e filhos inocentes, aquele que “tiver de sobra” renunciará em favor do “direito premente e preferencial daqueles que estiverem em perigo de perecer sem isso” (LOCKE, II, § 185, p. 550-551).

A síntese da posição é expressa no seguinte dizer:

Portanto, o conquistador, ainda que em uma guerra justa, não tem, *por sua conquista*, nenhum direito de domínio sobre aqueles que a ele se juntaram na guerra, sobre aqueles que a ele não se opuseram no país vencido e até sobre a descendência dos que o fizeram: estes estão livres de toda sujeição a ele e, se o antigo governo deles houver sido dissolvido, estão em liberdade para iniciar e estabelecer um novo para si mesmos (LOCKE, II, § 185, p. 552).<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> “he has an absolute power over the lives of those, who by putting themselves in a state of war, have forfeited them” (1821, p. 345-346).

<sup>98</sup> “for quitting reason, which is the rule given between man and man, and using force, the way of beasts, lie becomes liable to be destroyed by him lie uses force against, as any savage ravenous beast, that is dangerous to his being” (1921, p. 347).

<sup>99</sup> “The *right* then of *conquest extends only to the lives of those* who joined in the war, not to their estates, but only in order to make reparation for the damages received, and the charges of the war, and that too with reservation of the right of the innocent wife and children” (1821, p. 348).

<sup>100</sup> “Over those then that joined with him in the war, and over those of the subdued country that opposed him not, and the posterity even of those that did, the conqueror, even in a just war, hath, by his conquest, no *right of dominion*: they are free from any subjection to him, and if their former government be dissolved, they are at liberty to begin and erect another to themselves” (1821, p. 351).

Isso significa que todos os demais, os que se puseram em guerra contra a conquista, podem ser submetidos ao domínio despótico. Por isso, é justa a guerra de conquista porque são os conquistados que são culpados pela guerra já que agrediram o conquistador. A guerra de resistência contra a opressão da conquista, esta não é justa. Pelo contrário, é injusta. *Mutatis mutandis*, é o mesmo argumento que aquele de Sepúlveda, com uma diferença: a guerra é justa, para este, contra os que reagiram, com consentimento, à razão e à humanidade; e, para aquele, porque assim é natural que seja, que os inferiores sejam dominados pelos mais fortes. Mas, em ambos os casos, é justo e legítimo que se lhes tome os bens, na medida da justiça, por reparação, nos termos da conquista. Para Locke,

O resumo da *questão da conquista* é o seguinte: o conquistador, se tiver uma causa justa, tem um direito despótico sobre as pessoas de todos aqueles que de fato ajudaram e concorreram para a guerra contra ele, e um direito de compensar seus danos e custos com o trabalho e haveres deles, de modo a não prejudicar o direito de ninguém mais (LOCKE, II, § 196, p. 557-558).<sup>101</sup>

### 3.2.6 Resistência: impossível aos escravos

A possibilidade de resistência é assunto tratado no capítulo derradeiro do *Segundo Tratado*. Nele está prevista a conhecida teoria da desobediência civil e da rebelião. No entanto, como veremos, ela somente é possível para uma situação justa – que não é o caso daquela que se instala quando do estado de guerra continuado. A desobediência e a rebelião são possíveis dentro da sociedade política quando o legislativo ou o executivo “agem contrariamente ao encargo que lhe foi confiado” e violarem a propriedade de seus súditos, ou seja, quando deixarem de cumprir a finalidade principal do poder político, que é a “preservação da propriedade”. Por isso, diz Locke:

---

<sup>101</sup> “The short of the *case in conquest* is this: the conqueror, if he have a just cause, has a despotical right over the persons of all, that actually aided, and concurred in the war against him, and a right to make up his damage and cost out of their labour and estates, so he injure not the right of any other” (1821, p. 357).

[...] sempre que tais *legisladores* – [válido também para o *executor supremo*] – tentarem violar ou destruir a propriedade do povo ou reduzi-lo à escravidão sob um poder arbitrário, colocar-se-ão em estado de guerra com o povo, que fica, a partir de então, desobrigado de toda obediência e deixado ao refúgio comum concedido por Deus a todos os homens contra a força e a violência (LOCKE, II, § 222, p. 579-580).<sup>102</sup>

Assim, sempre que isso ocorrer, o governo [legisladores e executivos] perde o “direito ao poder” que o povo lhe deu, podendo o povo “resgatar sua liberdade original”. Locke diz que também é legítima a reação quando se instalar um estado de guerra resultante do “uso da *força sem direito*” pelos que agem “contra a lei”, fazendo com que “todos os antigos vínculos se rompam, todos os demais direitos cessem e cada qual tenha o direito de defender-se e de *resistir ao agressor*” (LOCKE, II, § 232, p. 588-589).<sup>103</sup> Este é o sentido de direito à resistência à agressão, um dos direitos mais elementares de autodefesa e que justifica a guerra justa contra o agressor. Note-se que não cabe direito de rebelião nem mesmo de resistência ao que foi submetido à escravidão, visto que tanto a rebelião quanto a resistência são formas de ação contra o agressor e não formas de ação possíveis ao agressor [aquele que foi escravizado é o agressor, como já sabemos].

Digno de anotação é o parágrafo final do *Segundo Tratado*. Nele, Locke reafirma sua posição sobre as razões que sustentam a sociedade política. Diz:

Para concluir, o *poder que cada indivíduo deu à sociedade* quando nela ingressou não pode jamais retornar aos indivíduos enquanto durar essa sociedade, permanecendo para sempre na comunidade. Pois, sem isso, não poderá haver comunidade nem sociedade política, o que é contrário ao acordo original (LOCKE, II, § 243, p. 600-601).<sup>104</sup>

Em outras palavras, tudo haverá de e poderá ser feito pelo indivíduo e pela sociedade para proteger seu bem maior, a liberdade, e a expressão material dela, razão da finalidade maior da sociedade política, a propriedade. E, se para se defender for necessário atacar a quem vier a colocá-las em risco, assim seja feito, matando-o ou prolongando-lhe arbitrariamente a vida em forma de escravidão.

---

<sup>102</sup> “whenever the *legislators endeavour to takeaway, and destroy the property of the people*, or to reduce them to slavery under arbitrary power, they put themselves into a state of war with the people, who are thereupon absolved from any farther obedience, and are left to the common refuge, which God hath provided for all men, against force and violence” (1821, p. 378).

<sup>103</sup> “and in that state all former ties are cancelled, all other rights cease, and every one has a right to defend himself, and *to resist the aggressor*” (1821, p. 388).

<sup>104</sup> “To conclude, The *power that every individual gave the society*, when he entered into it, can never revert to the individuals again, as long as the society lasts, but will always remain in the community; because without this there can be no community, no commonwealth, which is contrary to the original agreement” (1821, p. 400-401).

A escravidão é uma possibilidade completamente justificável, se assim o “agredido” entender como necessária para compensar os danos e custos “com o trabalho e haveres” dos conquistados, sempre, claro, na “medida justa” da compensação. Ocorre que quem estabelece a medida justa da compensação é o conquistador, dado que foi ele que sofreu a agressão, e não o conquistado, isto porque é justa a guerra exatamente por ser uma forma de combater àqueles que se insurgiram contra o portador da liberdade e da humanidade. Assim, se vier a se tornar escravo, quem vier a sê-lo o terá sido por sua própria culpa, porque, por seu consentimento, decidiu fazer ataques injustos a quem vivia em situação justa. Por esta razão é que ele permanecerá à margem, fora da sociedade política. Este pode ser morto, simplesmente, sem que isso gere qualquer punição a quem vier a matá-lo, dado que pode matá-lo, ou protelar sua vida na escravidão. Estas são decisões de quem foi injustamente agredido por ele, por direito natural. É o escravo que é causa de sua própria escravidão. A condição de escravo permanece enquanto houver consentimento de cada um dos participantes desta relação visto que seria possível instituir um pacto que fizesse cessar o estado de guerra contínuo. O escravo poderia até desejar e propor a superação de sua própria situação. Mas, mesmo que isso seja possível – e até desejável –, somente o senhor é que tem a possibilidade de determinar em que medida terá sido reparadora a punição aplicada. Isto significa dizer que a superação da condição de escravidão haverá de ser obra do senhor, a quem cabe determinar o tamanho da pena que lhe seja justa como restituição do mal que lhe foi causado.

Há uma inversão: a vítima é o senhor e o escravo é o vitimador, segundo Locke. Invertendo a posição de Locke pode-se entender que o escravo é que é vítima do senhor. O discurso legitimador da escravidão – dos negros –, que é exatamente tudo o que se opõe à liberdade, resulta profundamente bem articulado em termos conceituais, expressando uma racionalidade que, em nome da liberdade, advoga exatamente seu inverso, dado que é para que seja preservada, promovida e fortalecida a liberdade que se justifica que todo ataque a ela seja punido proporcionalmente com a eliminação da liberdade, de todo, com a morte, ou como prolongamento contínuo, na escravidão, até que o senhor assim o entender, sendo a própria vítima da escravidão a culpada de sua condição por ter consentido fazer a guerra injusta.

### 3.3 VÍTIMA: RESSENTIDA E FRACA

#### Reconstrução da posição de Friedrich Nietzsche

Friedrich Wilhelm Nietzsche é uma referência filosófica já que suas reflexões provocativas contribuem para uma leitura crítica da tradição cultural e filosófica do Ocidente. Mas, por sua controvérsia, também podem ser tidas como contribuições para resultados não muito recomendáveis ao longo da história contemporânea. A *Genealogia da Moral*,<sup>105</sup> escrita em 1887 – um ano depois de *Além de Bem e Mal*, do qual pretendia que a *Genealogia* fosse um “complemento e clarificação”, e um ano antes de *Ecce Homo*, sua autobiografia derradeira –, pode fornecer subsídios para compreender como seu autor constrói uma vertente que dará a possibilidade de compreender a vítima como o fraco, o ressentido – mesmo que, à vista, seja o inverso.

Nietzsche pretende fazer, como diz o próprio título, uma *genealogia da moral*.<sup>106</sup> Entre as muitas perguntas que diz se ocupar, estão as que caracterizam a pesquisa genealógica sobre a moral: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles?” (NIETZSCHE, 2009, § 3, prólogo),<sup>107</sup> ou, como diz logo adiante: “no fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral [...]. Para mim, tratava-se do *valor* da moral” (NIETZSCHE, 2009, § 5, prólogo).<sup>108</sup>

Para atender ao seu intento, deveria enfrentar a tradição moral ocidental, aquela de matriz socrática e que modernamente é expressa no rigorismo (Kant), na compaixão (Schopenhauer) e no utilitarismo dos “psicólogos ingleses” (Bentham e Mill, a quem chegava pelos estudos de Paul Rée). Para Nietzsche, todos eles se perdem “no azul”. Ele queria aceitar a “*nova exigência*”, *cinza*, que se põe à moral e que consiste em que, “[...]”

---

<sup>105</sup> Algumas traduções antepõem *Para a*. Seguimos a tradução de Paulo Cezar de Souza. Ele esclarece as razões da escolha que fez na tradução no início das notas da tradução publicada pela Companhia das Letras.

<sup>106</sup> Para Deleuze, em Nietzsche, “Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto o seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, este é o elemento propriamente genealógico ou crítico” (DELEUZE, 1976, p. 4).

<sup>107</sup> “unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurtheile gut und böse? und welchen Werth haben sie selbst? (1921, p. 290).

<sup>108</sup> “Im Grunde lag mir gerade damals etwas viel Wichtigeres am Herzen als eignes oder fremdes Hypothesenwesen über den Ursprung der Moral [...]. Es handelte sich für mich um den Werth der Moral” (1921, p. 292).

necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*”,<sup>109</sup> para o que precisaria de: “[...] um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [os valores]” (2009, § 6, prólogo). Sendo que, como ele mesmo diz, este é “um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado” (NIETZSCHE, 2009, § 6, prólogo).<sup>110</sup>

Esta posição e este programa confirmam o aforisma de *Além de Bem e Mal* e que é célebre: “Não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 2001, § 108). A preocupação do autor está em identificar o “quem” é capaz de sentido, de valor: “o problema está, portanto, em saber o que move uma determinada avaliação e qual é o ponto que determina seu valor ou não” (AZEREDO, 2003, p. 46). No dizer de Deleuze, a *Genealogia* se propõe a ser uma chave de interpretação.<sup>111</sup> Mas, a obra também serve para fornecer uma análise rica do “tipo reativo”, da maneira pela qual as forças reativas triunfam e o princípio de seu triunfo (DELEUZE, 1976, p. 47). Ou seja, como alerta Deleuze, o estudo de Nietzsche nos levaria a entender em que medida o “escravo” aquele chamado “tipo reativo”, constitui-se “hegemônico” na sociedade ocidental e a crítica à moral que este “tipo” propõe exatamente por ser uma moral que teria a verve de incensar o fraco, a vítima. Nietzsche se opõe a qualquer possibilidade de a vítima vir a se constituir em algum “tipo” que haveria de servir de modelo de moral. Inclusive, será enfático ao dizer que qualquer tentativa de reação por parte dos fracos será sempre uma reação ressentida, por isso ilegítima. Isto é o que interessa particularmente, como subsídio para compreender o tema da vítima.

---

<sup>109</sup> “Sprechen wir sie aus, diese neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen” (1921, p. 294).

<sup>110</sup> Para Jaspers: “La dura seriedad del pensamiento nietzscheano impide cualquier modalidad de patetismo moral. Tal pensar no se satisface con ninguna proposición, con ninguna exigencia, con ninguna ley, con ningún contenido, ni tampoco se construye sobre ellos. Su movimiento se halla en el carácter indirecto de la exigencia que nos ordena tomarnos seriamente, en una profundidad que cualquier legalidad o fijeza derivable suprimiría” (JASPERS, 1963, p. 237).

<sup>111</sup> A *Genealogia* é formulada em três dissertações: a primeira trata da origem do “bom” (e seu oposto, o “mau” e o “ruim”) – e o tema do ressentimento –; a segunda trata da “culpa” e da “má consciência”; e a terceira do “ideal ascético”. Para Deleuze, “ressentimento, má consciência, ideal ascético, são as figuras do triunfo das forças reativas e também as formas do niilismo” (1976, p. 42).

### 3.3.1 Origem de bom e mau / bom e ruim

A *Genealogia da Moral* inicia o empreendimento genealógico com o esclarecimento sobre a origem do bom (*gut*), de seu oposto, o ruim (*schlecht*), e de seu outro oposto, o mau (*böse*).<sup>112</sup> A origem do valor dado a estes juízos está vinculada a tipos distintos de homem, o tipo senhor e o tipo escravo, o que vai gerar a *moral de senhores* e a *moral de escravos*, respectivamente. Isso significa, de partida, que, para Nietzsche, não há *Uma* moral com *Um* fundamento. O que há são polos que se opõem, que geram tendências morais diferentes, disjuntivas. Diz Nietzsche: “[...] o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (NIETZSCHE, 2009, I, 2).<sup>113</sup> Como observa Azeredo, “[...] bom não é afirmado como algo que possa valer em si, mas tão-somente como algo postulado a partir de um si” (2003, p. 59) – os senhores. O *bom* é criação dos senhores para designar a si e a seus atos – bom não é a qualidade de um ato, mas é o próprio modo de ser do senhor, assim entendido por ele –, sendo que este modo de ser é diferente ao do tipo oposto, o tipo escravo, a quem se atribui, por consequência, a origem de *ruim*.<sup>114</sup> A pesquisa genealógica de Nietzsche mostra que a designação para *bom* em várias línguas está relacionada e se remete a “nobre”, “aristocrático”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado” (NIETZSCHE, I, 4). Este sentido é “paralelo” ao

---

<sup>112</sup> Na base de sentido e de valor está a compreensão de que no mundo tudo é constante relação de forças, de *vontade de potência*: “Esse mundo é vontade de potência – e nada além disso!” E também, “vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso” diz Nietzsche em *Fragmentos Póstumos* (apud AZEREDO, 2003, p. 49). Azeredo distinguirá, a partir da leitura deleuziana, que há uma vontade de potência afirmativa, aquela do senhor; e uma vontade de potência negativa, aquela do escravo (2003, p. 73).

<sup>113</sup> Doravante referiremos a *Genealogia da Moral* (2009), depois do autor, o ano da publicação a dissertação em número romano e o parágrafo ou aforismo em arábico. [“das Urtheil ‘gut’ rührt nicht von Denen her, welchen ‘Güte’ erwiesen wird! Vielmehr sind es ‘die Guten’ selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften” (1921, p. 303)].

<sup>114</sup> Azeredo diz que “O nobre, do alto de sua soberania, toma o escravo por desprezível, unicamente pela sua incapacidade de ascender ao senhor; o escravo, ao contrário, olha desconfiado para o nobre, vê depreciativamente a vontade dos poderosos” (2003, p. 76).

de *ruim* que vem de “plebeu”, “comum”, “baixo” – que em alemão é *schlecht* [ruim] e *schlicht* [simples] (NIETZSCHE, 2009, I, 4).<sup>115</sup>

Há uma diferença de base que constitui, de um lado, o modo de ser, o tipo, senhor; e, de outro, o modo de ser, o tipo, escravo. Daí vai resultar que há duas tendências morais distintas: uma *moral de senhores* e uma *moral de escravos*.<sup>116</sup> Junto ao primeiro, a força ativa; junto ao segundo, a força reativa. Nietzsche esclarece que a tarefa criativa, aliás, a tarefa humana por excelência, o que caracteriza fundamentalmente os humanos, particularmente os humanos superiores, os senhores, é possível em razão do que chama de “*pathos da distância*” [de forma nenhuma o que os orienta é a utilidade, que lhes é “estranha e inadequada”]. O bom é fruto de uma interioridade que produz, cria – é expressão de uma interioridade. Distanciar é diferenciar. Na base desta está a disjunção veraz/mendaz; nobre/desprezível. É porque o nobre é capaz de fazer esta diferenciação que produz valores. Os escravos não são capazes disso<sup>117</sup> – são exterioridade e não diferenciam, pois têm “*instinto de rebanho*” (NIETZSCHE, 2009, I, 2), tendem a igualar. Por isso não são criativos. Isso significa que o aumento do igualitarismo leva ao mascaramento da diferença e, em consequência, à redução da força criativa de valores. A força da posição é enfática para mostrar o que se pode concluir ser a proposta de Nietzsche sobre a vítima, o “tipo vítima”, poderíamos dizer, que é aquele que se chama “tipo escravo”.

---

<sup>115</sup> “O latim *malus* (ao qual relaciono μέλας [negro]) poderia caracterizar o homem comum como homem de pele escura, sobretudo como de cabelos negros (*‘hic niger est’*), como habitante pré-ariano do território da Itália, que através da cor se distinguia claramente da raça loura, ariana, dos conquistadores tornados senhores [...] bom, nobre, puro, originalmente o homem louro, em contraposição aos nativos de pele escura e cabelos negros” (NIETZSCHE, 2009, I, 5) [“Im lateinischen *malus* (dem ich μέλας zur Seite stelle) könnte der gemeine Mann als der Dunkelfarbige, vor allem als der Schwarzhaarige (*‘hie niger est’*) gekennzeichnet sein, als der vorarische Insasse des italischen Bodens, der sich von der herrschend gewordenen blonden, nämlich arischen Eroberer-Rasse durch die Farbe am deutlichsten abhob [...] der Gute, Edle, Reine, ursprünglich der Blondkopf, im Gegensatz zu den dunklen schwarzhaarigen Ureinwohnern” (1921, p. 308)]. Incrível como a “maldição” [seria a mesma que a de Cam?] parece voltar sob outros signos!

<sup>116</sup> Esta distinção é expressa claramente por Nietzsche em *Para além de bem e mal*: “Há uma moral de senhores e moral de escravos: acrescento desde logo que em todas as civilizações superiores e mais mistas, entram também em cena ensaios de mediação entre ambas as morais e, ainda mais frequentemente, a mescla de ambas e recíproco mal-entendido, e até mesmo, às vezes, seu duro lado a lado” (NIETZSCHE, 2001, § 260).

<sup>117</sup> Seguindo a interpretação deleuziana, Azeredo diz que em Nietzsche há a possibilidade de existirem “duas qualidades distintas das forças, pois os fenômenos, enquanto expressão do nobre manifestam sua determinação através de uma força dominante e, diferentemente, enquanto expressão do escravo, manifestam sua determinação através de uma força dominada [...] [isso] conformaria a qualidade delas como ativas e reativas” (2003, p. 66)

Mas o *rebanho* é capaz de reagir aos valores dos senhores, contra sua criatividade; é capaz da “*revolta dos escravos na moral*” (NIETZSCHE, 2009, I, 7).<sup>118</sup> Ali é que nasce uma distinção que é fundamental e que separa “bom” de “mau”. A distinção entre “bom” e “ruim” é obra da criação dos senhores, a outra, a que distingue bom e mau advém da inversão que é operada pelo escravo. Ela, porém, já não se refere ao próprio modo de ser, mas à ação, visto que a moral de escravo não opera desde a interioridade. Na moral de senhor uma ação somente é boa porque é ação de um tipo bom, sendo ruim se provinda de um tipo vulgar. O que não acontece na moral de escravo. Conforme declara Nietzsche:

Os valores *contrapostos*, “bom e ruim”, “bom e mau”, travaram na terra uma luta terrível, milenar; e embora o segundo valor há muito predomine, ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que desde então ela foi levada incessantemente para o alto, com isso se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma “*natureza elevada*”, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos (NIETZSCHE, 2009, I, 16).<sup>119</sup>

Considerando que a tarefa genealógica é histórica, Nietzsche localiza historicamente o “quem” é responsável pela inversão dos valores, visto que esta tarefa é parte do indicar a origem da moral. Aqui ele efetivamente elege os responsáveis pela moral de escravos, aqueles que entende serem os causadores desta inversão – os que poderíamos chamar de vítimas – mas que ao olhar de Nietzsche são os que vencem na cultura e dominam a cultura no ocidente. Ele diz:

---

<sup>118</sup> Nietzsche dirá: “Certo é, quando menos, que *sub hoc signo* [sob este signo], com sua vingança e sua tresvaloração dos valores, Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres*” (NIETZSCHE, 2009, I, 8). “Este signo” a que se refere o autor, como alerta logo antes da citação apresentada, é a “cruz sagrada”, ou seja, a redenção do “Deus na cruz”, o grande acontecimento cristão, que, segundo Nietzsche, não faz outra coisa do que somente confirmar o domínio judeu sobre “todos os ideais *mais nobres*”. Dessa maneira, judeus e cristãos se somam como expressão da moral de escravos que domina o ocidente. Até porque: “A ‘redenção’ do gênero humano (do jugo dos ‘senhores’) está bem encaminhada; tudo se judaíza, cristianiza, plebeiza visivelmente (que importam as palavras!)” (NIETZSCHE, 2009, I, 9).

<sup>119</sup> “Kommen wir zum Schluss. Die beiden entgegengesetzten Werthe ‘gut und schlecht’, ‘gut und böse’ haben einen furchtbaren, Jahrtausende langen Kampf auf Erden gekämpft; und so gewiss auch der zweite Werth seit langem im Übergewichte ist, so fehlt es doch auch jetzt noch nicht an Stellen, wo der Kampf unentschieden fortgekämpft wird. Man könnte selbst sagen, dass er inzwischen immer höher hinauf getragen und eben damit immer tiefer, immer geistiger geworden sei: so dass es heute vielleicht kein entscheidenderes Abzeichen der ‘höheren Natur’, der geistigeren Natur giebt, als zwiespältig in jenem Sinne und wirklich noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze zu sein” (1921, p. 334).

[...] os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais estranha sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocráticos (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) [...] (NIETZSCHE, 2009, I, 7).

Nietzsche frisa que os judeus “se apegaram a esta inversão” e se fizeram de vítimas dos senhores e desenvolveram um discurso legitimador de sua própria condição:

[...] “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão para toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (NIETZSCHE, 2009, I, 7).<sup>120</sup>

Note-se que os valores são invertidos, de modo que o que era ruim se torna bom e o que era bom se torna mau, sendo que a estes valores se somam todos os demais. Mas, para retomar o que dissemos acima, o fato é que a qualificação de bom e ruim, aquela produzida pela moral de senhores, partia da interioridade que expressava o próprio modo de ser, um tipo de ser. Por isso, bom e ruim eram mais do que qualidades morais, eram o próprio modo de ser do senhor e do escravo, respectivamente. A inversão produz uma reformulação nestes valores, de sorte a não serem mais valores intrínsecos e próprios de cada tipo, passando a ser qualidades das ações, isto porque a moral produzida pelos escravos é uma moral externa, assim como as ações são externas e não se confundem com quem as cria ou produz. A moral de senhores é uma moral legítima, intrínseca, própria; a moral de escravos é exterior, estranha. Os escravos são, portanto, expressões, não propriamente modos ou tipos.

---

<sup>120</sup> “die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!” (1921, p. 313). Completa Nietzsche: “Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como quiser chamá-lo – se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! [...] ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (NIETZSCHE, 2009, I, 9) [Fügen wir uns in die Thatsachen: dsis Volk hat gesiegt — oder ‘die Sklaven’, oder ‘der Pöbel’, oder ‘die Heerde’, oder wie Sie es zu nennen belieben – wenn dies durch die Juden geschehn ist, wohlan! so hatte nie ein Volk eine welthistorischere Mission. ‘Die Herren’ sind abgethan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt” (1921, p. 315)].

Observe-se que “ruim” como modo de ser, como tipo, de escravo, não é um atributo que poderia ser de outra maneira desde a moral de senhores, até porque, desde a moral de senhores as coisas são como são, simplesmente – assim como “bom” é o senhor. Por outro lado, “bom” e “mau” na moral de escravos são qualificativos de ações e, portanto, não dizem do modo de ser. Daí se poderia concluir que, para a moral de senhores, simplesmente não há alternativa ao “ruim” que não seja ser ruim. Qualquer outro modo de ser que ele buscasse lhe seria impossível. Na perspectiva nietzschiana, aquele que é inferior, vil, escravo – aquele que será a vítima – não tem como escapar deste seu modo de ser – mesmo que o modo de ser no qual esteja tenha sido resultado da “diferença”, da “distância”, criada pelo senhor. Por outro lado, o senhor não tem o que fazer, aliás, não tem porque fazer qualquer ação na direção do escravo, a não ser a de ser senhor e de ser e agir conforme o seu modo de ser senhor. Ao senhor, toda a potência; ao escravo a impotência, melhor, é impotência de bom, mas potência negativa: ele pode agir de forma reativa, ressentida.

### 3.3.2 *Ressentimento: a marca do ser escravo*

O *ressentimento* é a principal característica da rebelião dos escravos, responsável pela tresvaloração que leva à inversão dos valores. A rigor, o *ressentimento* é o modo de ser do escravo e, por isso, está na base dos valores e dos juízos de valor que origina. Como diz Nietzsche: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (NIETZSCHE, 2009, I, 10, sublinhado nosso).<sup>121</sup> A eventual reparação que o ressentimento pode gerar é “imaginária”, portanto, irreal, não verdadeira, pois aos escravos, aos “ressentidos, a eles é “negada a verdadeira reação, a dos atos”. O que ocorre é uma “inversão do olhar que estabelece os valores”, que passa a ser um “dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si”. Isto porque, “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação”. Isto

---

<sup>121</sup> “Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten” (1921, p. 317).

resulta de que, à diferença da moral nobre, que nasce de “um triunfante Sim a si mesma”, a moral escrava “diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’”. Mais do que isso, se o Sim é o ato criador da moral de senhores; o contrário, o Não é “ato criador” da moral de escravos, não porém como ação, mas como reação. Enfim, o inimigo do homem do ressentimento é “o seu feito, sua criação: ele concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente um ‘bom’ – ele mesmo!” (NIETZSCHE, 2009, I, 10, para todas as citações do parágrafo).<sup>122</sup> A impotência do escravo para agir o leva a reagir movido pelo ressentimento, uma força negativa, contra alguém [o senhor].

Por contraste, Nietzsche apresenta a modo nobre de valoração que, segundo ele, sucede como contrário ao do escravo. O nobre “age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”. Incrível! O escravo é escravo não para outro motivo que não seja para afirmar o próprio senhor “dizer Sim a si mesmo”, mas não de qualquer modo e sim “com ainda maior júbilo e gratidão”. O senhor não nega, não exclui, ele “age e cresce espontaneamente” – o escravo não é obra do senhor!, a vítima não é obra do vitimário! Seguindo o texto: “seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão ‘nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes’”. Observe-se que o escravo é “apenas” “imagem de contraste, pálida e posterior”, um conceito em pouco ou em nada perpassado de vida e paixão, já que é o positivo que é “inteiramente perpassado de vida e paixão”. E, se eventualmente vier a ocorrer algum equívoco ou pecado contra a realidade, ou seja, o senhor vier a equivocadamente valorar, “isso ocorre com relação à esfera que não lhe é familiar, que ele inclusive se recusa bruscamente a conhecer”. O nobre pode até vir a ter ressentimento, mas “[...] quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos”. Ele também é o homem do esquecimento, sendo um bom exemplo dele o conde Mirabeau, “que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia” (NIETZSCHE, 2009, I, 10, para todas as citações deste parágrafo). A diferença entre o ressentimento no senhor e no escravo é que, no primeiro, o esquecimento impede a fixação da consciência das vivências que possam dar-lhe origem e, no segundo, o esquecimento

---

<sup>122</sup> “er hat ‘den bösen Feind’ concipirt, ‘den Bösen’, und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‘Guten’ ausdenkt – sich selbst!” (1921, p. 320).

não funciona, fazendo com que tenha memória e, com ela, ressentimento vivo e talvez até vingativo – veja-se que o escravo é um ser cuja memória tem a função de preservar-lhe a condição mesmo quando tenta reagir a ela, visto que sua reação será sempre e nada mais do que ressentimento.

O “animal de rapina” [*Raubthier*], a “besta loura” [*blonde Bestie*], está na raiz do nobre, sendo que é do modo de ser do senhor expressar seu vigor e sua força, desafogar o animal que está dentro dele. Por isso é que o nobre deixa rastro, pelo que é tido como “bárbaro”, “inimigo mau”, “[...] mas quem não preferiria mil vezes temer, podendo ao mesmo tempo admirar, a não temer, mas não mais poder se livrar da visão asquerosa dos malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados?”. Nietzsche entende que o “*sentido de toda cultura*” é, no fundo, “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”, para isso seria o caso de “tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos *instrumentos da cultura*”<sup>123</sup> (NIETZSCHE, 2009, I, 11, para todas as citações).<sup>124</sup>

A moral de escravos produz uma ficção importante para sustentar o ressentimento. Trata-se da ideia de sujeito: “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força”, como se “todo atuar fosse determinado por um atuante, um ‘sujeito’”.<sup>125</sup> Nietzsche é enfático: “Não existe um tal substrato, não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo!”.<sup>126</sup> Ora, o forte não é livre para ser fraco: “Exigir da força que *não* se expresse com força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistência e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse

---

<sup>123</sup> “Gesetzt, dass es wahr wäre, was jetzt jedenfalls als ‘Wahrheit’ geglaubt wird, dass es eben der *Sinn aller Cultur* sei, aus dem Raubthiere ‘Mensch’ ein zahmes und civilisirtes Thier, ein *Hausthier* herauszuzüchten, so müsste man unzweifelhaft alle jene Reaktionen – und Ressentiments – Instinkte, mit deren Hülfe die vornehmen Geschlechter sammt ihren Idealen schliesslich zu Schanden gemacht und überwältigt worden sind, als die eigentlichen *Werkzeuge der Cultur* betrachten; womit allerdings noch nicht gesagt wäre, dass deren *Träger* zugleich auch selber die *Cultur* darstellten” (1921, p. 323-324).

<sup>124</sup> Esta última questão remete para o tema da “moralidade do costume”. Para uma abordagem do tema ver Azeredo (2003, p. 111-131).

<sup>125</sup> “welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ‘Subjekt’ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen” (1921, p. 327). Azeredo entende que há aqui um paralogismo que separa a força do que ela pode. Diz: “A distinção entre a força e seus efeitos manifesta-se em uma ficção que tem por finalidade possibilitar o julgamento da força, à medida que suas manifestações passam a ser vistas como realizadas por um sujeito de forma livre e espontânea” (2003, p. 105).

<sup>126</sup> “Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ‘Sein’ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‘der Thäter’ ist zum Thun bloss hinzugedichtet – das Thun ist Alles” (1921, p. 327).

como força”.<sup>127</sup> Mas, “não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença [a de que existe o sujeito], e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco”. O que a crença num “sujeito indiferente e livre para escolher” talvez teria possibilitado “aos fracos e oprimidos de toda espécie enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade e o seu ser-assim como *mérito*” (NIETZSCHE, 2009, I, 13, para todas as citações deste parágrafo).<sup>128</sup> A ideia de sujeito é, portanto, mais uma ficção dos fracos, como forma de esconder sua fraqueza!

O ressentimento produz um posicionamento contraditório que se expressa da seguinte maneira:

Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: “sejam outra coisa que não os maus, sejam bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que “nós somos fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*”; mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir “demais”, em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito* (NIETZSCHE, 2009, I, 13).<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> “Von der Stärke verlangen, dass sie sich nicht als Stärke äussere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere” (1921, p. 326-327).

<sup>128</sup> “Das Subjekt (oder, dass wir populärer reden, die *Seele*) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublime Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als Verdienst auszulegen” (1921, p. 329).

<sup>129</sup> “enn die Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten aus der rachsüchtigen List der Ohnmacht heraus sich zureden: ‘lasst uns anders sein als die Bösen, nämlich gut! Und gut ist Jeder, der nicht vergewaltigt, der Niemanden verletzt, der nicht angreift, der nicht vergilt, der die Rache Gott übergiebt, der sich wie wir im Verborgnen hält, der allem Bösen aus dem Wege geht und wenig überhaupt vom Leben verlangt, gleich uns den Geduldigen, Demüthigen, Gerechten’ – so heisst das, kalt und ohne Voreingenommenheit angehört, eigentlich nichts weiter als: ‘wir Schwachen sind nun einmal schwach; es ist gut, wenn wir nichts thun, *wozu wir nicht stark genug sind*’; aber dieser herbe Thatbestand, diese Klugheit niedrigsten Ranges, welche selbst Insekten haben (die sich wohl todt stellen, um nicht ‘zu viel’ zu thun, bei grosser Gefahr), hat sich Dank jener Falschmünzerei und Selbstverlogenheit der Ohnmacht in den Prunk der entsagenden stillen abwartenden Tugend gekleidet, gleich als ob die Schwäche des Schwachen selbst – das heisst doch sein Wesen, sein Wirken, seine ganze einzige unvermeidliche, unablässbare Wirklichkeit – eine freiwillige Leistung, etwas Gewolltes, Gewähltes, eine *That*, ein *Verdienst* sei” (1921, p. 328). Esta passagem é que daria base para a compreensão da vitimose como forma de ação da vítima, ou seja, o vitimismo como estratégia da vítima (Cf. RUIZ, 2011, p. 66-69).

Assim, para Nietzsche, o “lamento” ressentido do escravo não passa de disfarce falseado e mentiroso pelo qual mostra que sua própria fraqueza seria algo por ele desejado, um *feito*, um *mérito*, em outras palavras, como se o escravo pudesse escolher entre ser forte ou ser fraco numa decisão prudencial, útil, conveniente. A rigor, ser escravo é um modo de ser, um tipo, que não separa modo de ser de potência de ser, sendo que a vontade de potência no caso do escravo nunca tem como ser de outro modo que negativa – assim como o inverso no senhor, no qual é sempre positiva. Ou seja, ele não tem como querer ser outra coisa que escravo, sendo que o querer ser o que ele não pode ser, disfarçando-se de ser o que não é e nem pode ser, portanto, não é mais do que mais uma expressão do ressentimento. O fazer-se fraco, o fazer-se vítima, segundo Nietzsche, como os insetos ante o perigo, não passa de um instinto de sobrevivência. Não há virtude alguma em calar, renunciar, esperar. Até porque, estas atitudes do escravo são falsas quando postas como alternativas. Elas são o próprio modo de ser escravo. Não há como não calar, renunciar, esperar, no caso do escravo. O fazer-se vítima, como forma de mostrar força é não mais do que mais uma mostra do que é próprio do escravo, que simplesmente não tem como “fazer-se de” naquilo “que é”.

O “interpretar a fraqueza como liberdade e o seu ser-assim como *mérito*” constitui a “sublime falácia” do escravo, a expressão apurada de seu ressentimento: isso o leva a um querer que não lhe é próprio e que ele nem tem como querer que lhe seja próprio. Querer que a fraqueza pareça força é próprio do ressentimento. Mais uma vez fica explícito que, para Nietzsche, o escravo não tem querer alternativo àquele que lhe foi determinado pelo senhor. Mais do que isso, qualquer reação que venha a empreender para sair de sua condição é tida pelo senhor como ressentimento, como potência negativa, visto que tudo o que faz nesta direção consiste em agir contra e, por agir assim, age contra o outro e contra si mesmo, revelando-se querer ser o que não é e nem pode ser. O que para a moral criticada por Nietzsche poderia ser uma possibilidade para o ruim, o escravo, ou seja, sair de sua condição, no sentido cristão redimir-se e, pela graça, ser reintegrado, não é possível pela lógica própria da moral de senhor e de escravo, sendo que qualquer tentativa de tresvaloração dos valores neste sentido resulta em ressentimento, falseamento, “suprema falácia”, que, aliás, sequer é desejável – haveria uma tresvaloração de valores desejável, aquela do senhor para superar o quanto de vigência ganhou a moral de escravos no Ocidente, mas esta é outra questão. A libertação não é a libertação do escravo de sua condição, isso seria ressentimento; a libertação consistiria na libertação do senhor daquela

situação na qual a “moral do homem comum venceu” – há aqui também uma inversão do sentido de superação da condição de vítima, visto que, a rigor, não seria o escravo a vítima e sim o senhor é que seria vítima do escravo.

### 3.3.3 Esquecimento e memória

O esquecido Mirabeau é o exemplo daquele que é da moral de senhores: não tem ressentimento porque não fixa as vivências que possam dar-lhe origem. O homem de moral de senhores é aquele que não tem memória: é um anti-Funes [para lembrar do personagem de Borges].<sup>130</sup> Ele precisa de memória apenas para sustentar as promessas que o levam a conviver. A memória é “arma” de escravos.

O esquecimento é uma força, uma “força inibidora ativa”, “positiva no mais rigoroso sentido”. É por ele que o “experimentado, vivenciado” não penetra na consciência. Ele é “zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta” – um homem no qual este “aparelho” não funciona, é danificado, é doente [dispéptico]. Para Nietzsche, o homem, “esse animal”, é aquele que “necessita esquecer”, é aquele para quem “esquecer é uma força”, é “uma forma de saúde *forte*” (NIETZSCHE, 2009, II, 1, para todas as citações).

O nobre precisa de alguma memória: aquela suficiente para que possa fazer e manter promessas, para que possa manter as condições de convivência. É por isso que o “animal que necessita esquecer” desenvolve uma faculdade oposta ao esquecer, a memória. Com a ajuda dela o “esquecimento é superado em determinados casos”, sendo que estes casos são bem determinados e específicos, são aqueles “em que se deve prometer”. Nietzsche esclarece que nestes casos não se trata de “um simples não-mais-poder-livrar-se”, um caso de “indigestão da palavra” empenhada. Antes, pelo contrário, trata-se de “um ativo não-mais-*querer*-livrar-se”, numa espécie de “prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*” (NIETZSCHE, 2009, II, 1, para todas as citações).

Para a pergunta: “como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, maio leviana, nessa

---

<sup>130</sup> O personagem de *Funes, o memorioso*, de Jorge Luis Borges, é o homem de absoluta memória, o que lembra de tudo o tempo todo. A tradução do texto publicado em *Prosa Completa* [Barcelona: Bruguera, 1979. V. 1. p. 477-484], por Marco Antonio Franciotti, pode ser vista em [www.cfh.ufsc.br/~wfil/funes.htm](http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/funes.htm).

encarnação do esquecimento?” (NIETZSCHE, 2009, II, 3),<sup>131</sup> a resposta de Nietzsche é que o “terrível e inquietante” processo de *mnemotécnica*, esse “antiguíssimo problema”, “não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves”.<sup>132</sup> O axioma da mais antiga psicologia diz: “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória”. Aliás, a necessidade de criar memória caminha junto com o sangue, o martírio e o sacrifício, mas, a dor é “o mais poderoso auxiliar da mnemônica”. A dureza das leis penais é um bom exemplo histórico disso. Junto com a dor, o ascetismo atua para “fixar” determinadas ideias, de modo que sejam “inesquecíveis”. A dor, nas suas formas mais cruéis [o apedrejamento, a empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos, o esquartejamento, a fervura em óleo ou vinho, o esfolamento, a excisão da carne, entre muitas outras], junto com a imagem de tais procedimentos, faz “reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se faz uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade” – com ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente à “razão” e, com ela, a todos os “privilégios e adereços do homem”; mas, o preço disso “foi alto”: “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!” (NIETZSCHE, 2009, II, 3, para todas as citações).<sup>133</sup>

A memória é uma necessidade histórica, construída pelo homem nobre para poder viver em sociedade, e, de certa forma, em razão disso, para “se livrar” do sofrimento e da dor – aqueles “cinco ou seis ‘não quero’” que foram retidos na memória e sobre os quais fez a promessa para poder se beneficiar da vida em sociedade. É muito alto o preço pago para que o esquecimento, que é o modo de ser dos senhores, fosse superado como necessidade histórica para a formação da convivência social. A memória, dessa forma, é o antídoto à violência, é ela que permite que os humanos saiam da condição forte e tão comum de crueldade. Por isso, se pode dizer que, em Nietzsche, a sociedade não nasce de um contrato, mas de uma determinação dos senhores em assim proceder: “o mais antigo ‘Estado’ [...] apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e

---

<sup>131</sup> “Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss? Wie prägt man diesem theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstände, dieser leibhaften Vergesslichkeit Etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt?” (1921, p. 347).

<sup>132</sup> “Dies uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine *Mnemotechnik*” (1921, p. 347-348).

<sup>133</sup> “Mit Hülfe solcher Bilder und Vorgänge behält man endlich fünf, sechs ‘ich will nicht’ im Gedächtnisse, in Bezug auf welche man sein *Versprechen* gegeben hat, um unter den Vortheilen der Societät zu leben – und wirklich! mit Hülfe dieser Art von Gedächtniss kam man endlich ‘zur Vernunft’! — Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‘guten Dinge’! (1921, p. 349-350).

implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*<sup>134</sup> – o Estado não nasceu de um contrato<sup>135</sup> e sim de um “ato de violência” (*Gewaltakt*) (NIETZSCHE, 2009, II, 17).

Por outro lado, a memória é a arma que os fracos construíram para alimentar o ressentimento. Pela memória, mantêm as vivências de sofrimento e de crueldade como forma de atribuí-las à maldade dos senhores e, pelo reverso, de mostrar como eles próprios são bons – no típico modo de ser do escravo que reage, que atua pela negativa, que inverte os valores. A memória, neste sentido, aparece como uma forma de sobrevivência da moral de escravos e não como uma forma de viabilização de condições para que a realidade de vitimização seja superada com justiça. A concepção de Nietzsche nos informa que há uma memória residual, necessária a fundar a sociedade, desde a moral de senhores; e uma memória ressentida, arma de escravos que a utilizam para sempre, de novo, recolocar a suposta dominação dos senhores, como se esta fosse ruim, quando, na verdade não tem como não ser assim, sendo boa exatamente por ser assim, dominadora, como já expusemos. A memória não será força de resistência dos fracos, muito pelo contrário!

### 3.3.4 Consciência e má consciência

O debate até aqui exposto tem a ver com a questão da *consciência*<sup>136</sup> e de seu oposto, a *má consciência*. A perspectiva de constituir um humano autônomo vê-se fracassada pelo peso e importância histórica que exerce a moral de escravos e sua atitude indiferenciadora, de igualitarismo e de rebanho, daí que a origem da má consciência está associada ao processo de formação da cultura e da sociedade. Está associada à memória como necessidade da promessa, ao processo de formação da sociedade, mas é negativa: “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da

---

<sup>134</sup> “dass der älteste ‘Staat’ demgemäss als eine furchtbare Tyrannei, als eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie auftrat und fortarbeitete, bis ein solcher Rohstoff von Volk und Halbthier endlich nicht nur durchgeknetet und gefügig, sondern auch *geformt war*” (1921, p. 382).

<sup>135</sup> “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (NIETZSCHE, 2009, II, 17).

<sup>136</sup> Azeredo anota que “há uma distinção entre *Bewusstsein* e *Gewissen*, pois, na Língua Alemã, as duas palavras designam consciência. Contudo, *Bewusstsein* refere-se ao estado de consciência, designando ‘ser consciente’; enquanto *Gewissen* designa a consciência moral” (AZEREDO, 2003, p. 154, nota 59). Nietzsche usa no primeiro sentido.

mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (NIETZSCHE, 2009, II, 16).<sup>137</sup>

A consciência é uma necessidade humana para a vida em sociedade, para a formação da cultura. Ela é um “fruto maduro” e “tardio” do homem, é a “manifestação mais alta”, “quase desconcertante” (NIETZSCHE, 2009, II, 3). Mas, a consciência é também o “órgão mais frágil e mais falível”. O processo de formação da consciência gerou um “mal estar plúmbeo”. O que ocorreu é que os “impulsos reguladores e inconscientemente certos” que dominavam o modo de ser senhorial foram “reduzidos à sua consciência”: a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos”. Ora, “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”.<sup>138</sup> O desenvolvimento do mundo interior, da consciência coincide com a repressão da vontade de potência. Mas este processo é repressor: o homem foi “*inibido* em sua descarga para fora” (NIETZSCHE, 2009, II, 16). Assim, a consciência é sinônimo de enfraquecimento do homem.

O fato de não ter mais como exteriorizar seus instintos e, com isso, de maltratar a outros fez com que o homem passasse a maltratar a si mesmo: “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na matança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência”.<sup>139</sup> Isto faz com que o homem fique “doente de si mesmo”. Assim fica por ter reprimido, domesticado, violentado, o que outrora era livre, poderoso.<sup>140</sup> A má consciência é responsável por introduzir “a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o

---

<sup>137</sup> “Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat, – jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand” (1921, p. 379).

<sup>138</sup> “Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung des Menschen* nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‘Seele’ nennt” (1921, p. 379-380).

<sup>139</sup> “Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des ‘schlechten Gewissens’” (1921, p. 380).

<sup>140</sup> Diz Nietzsche: “Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata- esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’” (NIETZSCHE, 2009, II, 16).

sofrimento do homem *com o homem, consigo*.<sup>141</sup> Essa “doença” é resultado da “violenta separação do seu passado animal” que significou “um salto e uma queda”. O homem é separado da força, do prazer e do temor que resultavam dos “velhos instintos”, com isso torna-se fraco (NIETZSCHE, 2009, II, 16, para todas as citações).<sup>142</sup>

Segundo Nietzsche, a origem da má consciência tem pelo menos dois pressupostos. O primeiro é “que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento”. O segundo é que “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência [...]” (NIETZSCHE, 2009, II, 17).<sup>143</sup> Para Nietzsche, portanto, a formação da consciência, e de seu reverso, a má consciência, resulta da necessidade da promessa e da vida em sociedade. Mas é também porque o fato de ter consciência exige reprimir o que de mais genuinamente humano há no homem, sua força criativa, de forma violenta, pela formação do aparato social poderoso de repressão, o Estado. Aqueles que fundaram o Estado não o fizeram por outro motivo que não para que se pudesse viver em sociedade. A má consciência, “essa planta hedionda”, não teria existência se, sob os “golpes de martelo” e da “violência de artistas” daqueles que fundaram a sociedade, não tivesse sido eliminado do mundo [“ou ao menos do campo de visão”] um “*enorme quantum* de liberdade”, que foi tornado “como que latente”: “Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força [...], esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*”.<sup>144</sup> Não é nos senhores fundadores do

---

<sup>141</sup> “Mit ihm aber war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am *Menschen, an sich*” (1921, p. 380).

<sup>142</sup> A extensão da doença que é a má consciência é tão forte que significa que a violência, que antes era exteriorizada, passa a ser feita contra o próprio homem. No dizer de Azeredo, “a violência e a crueldade que, na sua visão, lhe são como que inerentes, não se extinguiram, apenas mudaram de direção, de modo que a impossibilidade de dirigi-las para fora fez com que fossem inversamente dirigidas para dentro” (2003, p. 160).

<sup>143</sup> “Zweitens aber, dass die Einfügung einer bisher ungehemmten und ungestalteten Bevölkerung in eine feste Form, wie sie mit einem Gewaltakt ihren Anfang nahm, nur mit lauter Gewaltakten zu Ende geführt wurd” (1921, p. 382).

<sup>144</sup> “Dieser gewaltsam latent gemachte *Instinkt der Freiheit* – wir begriffen es schon –, dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, in’s Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das *schlechte Gewissen*” (1921, p. 383).

Estado que nasceu a má consciência “*mas sem* eles ela não teria nascido” (NIETZSCHE, 2009, II, 17, para todos os casos do parágrafo).<sup>145</sup>

A má consciência, como interiorização da dor, é ressentimento e, neste sentido, é típica de escravos, porque a dor íntima é tida em consequência de uma falta e, por isso, produz culpa. A má consciência, como “oculta violentação de si mesmo”, “crueldade de artista”, “deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente”, como que um “se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não”, constitui “esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer” (NIETZSCHE, 2009, II, 18).<sup>146</sup> O prazer do desinteressado, do abnegado, do que se sacrifica, “vem da crueldade”: “somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo”. A má consciência, por ser cindida, é contraditória e, por isso, por um lado, é sofrimento. Mas também é prazer que vem do sofrimento, da crueldade, por outro. Por isso é que, ironicamente, Nietzsche diz que esta mesma má consciência, quando “ativa”, fez “vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza”: o que seria a “beleza” se não fosse o saber-se “eu sou feia”. Isso explicaria parcialmente e tornaria “menos enigmático o enigma” que insinua como ideal, como beleza, noções como “ausência de si, abnegação, sacrifício” (NIETZSCHE, 2009, II, 18, para todos os casos do parágrafo).<sup>147</sup> A doença da má consciência é tão profunda que contraditoriamente tem por bela a crueldade, o sofrimento, que estão na base da culpa e que dão origem ao castigo, elementos determinantes do que se chama de justiça ou de punição, direito penal.

Note-se que, a má consciência redundante, junto com o ressentimento, na falsa forma de reação daquele que é o da moral de escravos. O que seria o processo de afirmação da reação deste, a rigor, não passa de expressão de sua inviabilidade, do que de pior pode

---

<sup>145</sup> No dizer de Azeredo: “É a força ativa, a mesma força ativa que está na base da ação dos senhores que criam o ‘Estado’ e impõem seu domínio que, ao interiorizar-se desenvolve a má consciência. Todavia, aqueles sobre os quais a ação violenta se processa interiorizam a força e, por isso, é neles que ela se desenvolve” (2003, p. 161).

<sup>146</sup> “Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffe eine Form zu geben, einen Willen, eine Kritik, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich – lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig – zwispältigen Seele, welche sich leiden macht, aus Lust am Leidenmachen, dieses ganze *aktive* ‘schlechte Gewissen’ hat zuletzt – man erräth es schon – als der eigentliche Mutterschooss idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an’s Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst die Schönheit...” (1921, p. 384).

<sup>147</sup> “Zum Mindesten wird nach diesem Winke das Räthsel weniger räthselhaft sein, in wiefern in widersprüchlichen Begriffen, wie *Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung* ein Ideal, eine Schönheit angedeutet sein kann; und Eins weiss man hinfort, ich zweifle nicht daran” (1921, p. 384).

produzir. Ela se associa ao ressentimento como forma de o da moral de escravos querer uma potência que não tem, querer uma realidade que não lhe é possível.

### 3.3.5 Crueldade, sofrimento, culpa, castigo, justiça

O sofrimento é parte da vida humana, assim como a crueldade e a violência. Eles podem ser entendidos de formas distintas, assim como são os tipos e os modos de ser, se de senhor ou se de escravo, se memória de senhor, se memória de escravo. Enfim, junto com estas estão também as ideias de culpa e de castigo.

Nietzsche diz que a ideia de “culpa”<sup>148</sup> como conceito moral teve origem no conceito material de “dívida” [em alemão, como alerta o tradutor, para as duas palavras, culpa e dívida, usa-se uma mesma palavra, “*schuld*”]. Ele também diz que o castigo, como “reparação” desenvolveu-se apartado de qualquer relação com a liberdade da vontade e junto com a relação entre dano e dor. A rigor, as duas ideias surgiram de uma mesma relação, a “relação contratual entre *credor* e *devedor*”, uma ideia antiga tanto quanto a existência de “pessoas jurídicas” e que “remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” (NIETZSCHE, 2009, II, 4). O sentimento de culpa, retoma Nietzsche, teve origem na “mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor”.<sup>149</sup> A relação de troca deste tipo levou a fazer com que uma pessoa fosse *medida* com outra: “o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se com o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’” (NIETZSCHE, 2009, II, 8).<sup>150</sup>

A possibilidade de o credor infligir castigo ao devedor é antiga e podia ser feita com “toda sorte de humilhações e torturas” sobre o corpo. O castigo consistia em substituir de forma equivalente uma “vantagem diretamente relacionada ao dano” por “uma espécie de *satisfação íntima*”. Por isso, de alguma forma, “através da ‘punição’ ao devedor, o credor

---

<sup>148</sup> Azeredo diz que: “Culpa/dívida corresponde à qualidade afirmativa na vontade de potência. Culpa/falta corresponde à qualidade negativa na vontade de potência” (2003, p. 167).

<sup>149</sup> Como comenta Azeredo, “Não existe gratuidade. Tudo que foi alcançado tem que ser pago. O pagamento se dá através de sacrifícios que vão aumentando cada vez mais e ainda trazem consigo o temor de não se haver pago o suficiente” (2003, p. 162).

<sup>150</sup> “Vielleicht drückt noch unser Wort ‘*Mensch*’ (*manas*) gerade etwas von diesem Selbstgefühl aus: der *Mensch* bezeichnete sich als das Wesen, welches Werthe misst, werthet und misst, als das ‘abschätzende Thier an sich’” (1921, p. 360-361),

participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exalada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ [...] ou poder ao menos *vê-lo* desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (NIETZSCHE, 2009, II, 5, para todas as citações anteriores deste parágrafo).<sup>151</sup> Enfim, como se pode notar, a lógica violenta de relação é a que marca o que está na origem das ideias de culpa e castigo. Afinal, “o mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura” (NIETZSCHE, 2009, II, 6).

Nietzsche se pergunta: “em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’?”. Responde: “Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer”. O prazer com o sofrimento alheio era “tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor”.<sup>152</sup> Este modo de ser da humanidade antiga pode ser estranho aos “mansos” modernos. Mas Nietzsche afirma que ainda hoje [século XIX, sua época], quem observar com um “olhar penetrante” vai perceber traços destes “prazeres antigos” na “crescente espiritualização e ‘divinização’ da crueldade”, que são constitutivos da “cultura superior”.<sup>153</sup> Enfim, o autor lembra o que chama de um “sólido axioma, humano, demasiado humano”: “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda”, pois há como que “muito de *festivo* na crueldade (NIETZSCHE, 2009, II, 6, para todas as citações). O que importa no sofrimento não é o próprio sofrimento, ele por si não necessariamente revolta, o que revolta é quanto há nele de “falta de sentido” – ocorre que em nenhuma das experiências de sofrimento [dos cristãos ou de

---

<sup>151</sup> “Vermittelst der ‘Strafe’ am Schuldner nimmt der Gläubiger an einem *Herren-Rechte* theil: endlich kommt auch er ein Mal zu dem erhebenden Gefühle, ein Wesen als ein ‘Unter-sich’ verachten und misshandeln zu dürfen – oder wenigstens, im Falle die eigentliche Strafgewalt, der Strafvollzug schon an die ‘Obrigkeit’ übergegangen ist, es verachtet und misshandelt zu *sehen*. Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit” (1921, p. 353).

<sup>152</sup> “Nochmals gefragt: in wiefern kann Leiden eine Ausgleichung von ‘Schulden’ sein? Insofern Leiden-*machen* im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachtheil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-*machen*, – ein eigentliches *Fest*, Etwas das, wie gesagt, um so höher im Preise stand, je mehr es dem Range und der gesellschaftlichen Stellung des Gläubigers widersprach” (1921, p. 354).

<sup>153</sup> Mais adiante dirá: “Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência (a ‘compaixão trágica’ é um desses nomes; um outro é ‘*les nostalgies de la croix*’ [as nostalgias da cruz])” (NIETZSCHE, 2009, II, 7). Nisso há relação com o que pensa René Girard.

qualquer seguidor de qualquer crença antiga] houve sofrimento *sem sentido*. O sofrimento sempre teve uma carga religiosa (NIETZSCHE, 2009, II, 7).<sup>154</sup>

Como já vimos, o castigo tem uma função mnemônica, ou seja, através dele se pode lembrar daqueles “cinco ou seis ‘não quero’”. Por isso, ele demarca o processo de socialização dos homens. O castigo como simples reparação, precede à culpa, ou seja, não foi desenvolvido como forma de reparação, mas simplesmente como forma de fazer sofrer. Mas, de uma relação entre indivíduos, entre credor e devedor, passou a ser uma relação política entre comunidade e indivíduos. Nietzsche afirma que “também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores”. O viver em comunidade permite desfrutar das “vantagens de uma comunidade”, onde “vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança”. Mas, isto tudo, “desde que [...] o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade” (NIETZSCHE, 2009, II, 9).<sup>155</sup> Nesta relação, a comunidade assume o papel do credor e os indivíduos de devedores: estes usufruem as vantagens daquela desde que cumpram com certas exigências de convívio. Isso faz com que os indivíduos passem a ter uma dívida com a comunidade. Quando o devedor não cumpre com seu papel, “a comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza” (NIETZSCHE, 2009, II, 9),<sup>156</sup> e ele será em forma de castigo. Isto faz com que o castigo passe a ser parte da convivência da vida pública, vindo a assumir as mais diversas formas de sua execução. O autor afirma que: “se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento nessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar”<sup>157</sup> – mas isso tem um limite, pois a lógica de autossupressão da justiça leva à “graça”, que é privilégio do poderoso e está “além do direito” (NIETZSCHE, 2009, II, 10).<sup>158</sup>

Nietzsche observa que os que associam o castigo a uma “finalidade” como a vingança ou a intimidação, o fazem de forma ingênua. Ele entende, no entanto, que “a

---

<sup>154</sup> Nessa análise parece haver uma aproximação significativa entre Nietzsche e Girard (tratado anteriormente).

<sup>155</sup> “wie man sich gerade in Hinsicht auf diese Schädigungen und Feindseligkeiten der Gemeinde verpfändet und verpflichtet hat” (1921, p. 362).

<sup>156</sup> “Die Gemeinschaft, der getäuschte Gläubiger, wird sich bezahlt machen, so gut er kann, darauf darf man rechnen” (1921, p. 362).

<sup>157</sup> “Wächst die Macht und das Selbstbewusstsein eines Gemeinwesens, so mildert sich immer auch das Strafrecht; jede Schwächung und tiefere Gefährdung von jenem bringt dessen härtere Formen wieder an’s Licht” (1921, p. 363-364).

<sup>158</sup> No estágio primário e originário, “justiça é boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si” (NIETZSCHE, 2009, II, 8).

causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]”, e mais, “de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade”, finalmente, “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugare* e *assenhoreare-se*, e todo *subjugare* e *assenhoreare-se* é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (NIETZSCHE, 2009, II, 12).<sup>159</sup> Depois desta consideração de ordem geral a respeito do que chama de “método histórico”, ou de seu modo genealógico, Nietzsche o aplica ao tema do castigo: “Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar”. Ora, isto porque, “todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”; e que “toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (NIETZSCHE, 2009, II, 12).<sup>160</sup> Isto tudo para dizer que a finalidade do castigo não necessariamente está associada à punição [como no exemplo dado por Nietzsche de que os pais que castigam a seus filhos o “fazem por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem a causou; mas se mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* de seu causador” (NIETZSCHE, 2009, II, 4)].<sup>161</sup> A história do castigo mostra que foi usado “para os mais diversos fins” e não com um único sentido (NIETZSCHE, 2009, II, 13).

---

<sup>159</sup> “dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken *toto coelo* auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegnen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herr werden* und dass wiederum alles *Überwältigen* und *Herrwerden* ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‘Sinn’ und ‘Zweck’ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss” (1921, p. 369-370).

<sup>160</sup> “So hat man sich auch die Strafe vorgestellt als erfunden zum Strafen. Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur *Anzeichen* davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines ‘Dings’, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen” (1921, p. 370)

<sup>161</sup> “dieser Zorn aber in Schranken gehalten und modifizirt durch die Idee, dass jeder Schaden irgend worin sein *Äquivalent* habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen *Schmerz* des Schädigers” (1921, p. 351).

Nietzsche distingue dois aspectos no castigo: “o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (NIETZSCHE, 2009, II, 13).<sup>162</sup> O procedimento, que é o que há de fixo no castigo, nasceu antes do castigo. O que mudou foi o sentido. Exemplo disso é a ressignificação dada aos procedimentos penais. No que diz respeito ao sentido de castigo, houve uma ressignificação mais intensa: num “estado bastante tardio da cultura (na Europa de hoje, por exemplo)” o sentido de castigo “já não apresenta de fato um único sentido, mas toda uma síntese de ‘sentidos’”. Há um sentido que se “cristaliza” numa “espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente indefinível”. A questão é que, segundo Nietzsche: “Hoje é impossível dizer ao certo por que se castiga” (NIETZSCHE, 2009, II, 13, para todos os casos do parágrafo até aqui).<sup>163</sup> Há como que uma indefinibilidade do castigo: mesmo que um determinado elemento característico do castigo seja prevalente num determinado momento ou situação histórica, o fato de não ser em outro não significa que tenha sido eliminado, antes, permanece latente. O refinamento do castigo, que é o processo típico da modernidade, pode até obscurecer algumas das facetas do castigo, mas não as elimina. Para ilustrar a dificuldade de definição, Nietzsche elabora um extenso elenco de sentidos do castigo, que não é, todavia, suficiente, pois “esta lista é certamente incompleta; evidentemente o castigo está carregado de toda espécie de utilidades” (NIETZSCHE, 2009, II, 14). Assim, para “dar uma ideia de como é incerto, suplementar e accidental o ‘sentido’ de castigo, e como um mesmo procedimento pode ser utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos, eis o elenco que me resultou de um material relativamente pequeno e casual” (NIETZSCHE, 2009, II, 13).<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> “einmal das relativ *Dauerhafte* an ihr, den Brauch, den Akt, das ‘Drama’, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren, andererseits das Flüssige an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft” (1921, p. 372-373).

<sup>163</sup> “Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird” (1921, p. 373).

<sup>164</sup> “Um wenigstens eine Vorstellung davon zu geben, wie unsicher, wie nachträglich, wie accidentiell ‘der Sinn’ der Strafe ist und wie ein und dieselbe Prozedur auf grundverschiedne Absichten hin benützt, gedeutet, zurechtgemacht werden kann: so stehe hier das Schema, das sich mir selbst auf Grund eines verhältnismässig kleinen und zufälligen Materials ergeben hat” (1921, p. 374). O elenco inclui: “Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como

O genealogista faz a crítica a um sentido de castigo, uma “*pretensa utilidade*”, tida por ser a “mais essencial” e que encontra na “crença no castigo” o “seu esteio mais firme”: “o castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’”.<sup>165</sup> Para Nietzsche, este sentido atenta “contra a realidade” em todos os sentidos (histórico, pré-histórico e pós-histórico).<sup>166</sup> O autor olha para os criminosos e prisioneiros que estão nas penitenciárias e casas de correção, entre os quais “o autêntico remorso é algo raro ao extremo”, e diz que “*não* são o viveiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor” [má consciência]. Ao contrário, o que se pode ver na história da humanidade é que “o sentimento de culpa foi *detido*, mais do que tudo, precisamente pelo castigo”, isso, ressalta, “ao menos quanto às vítimas da violência punitiva”. E mais, “a ‘má consciência’, a mais sinistra e mais interessante planta de nossa vegetação terrestre, *não cresceu* neste terreno”, o terreno da justiça penal. A rigor, esta, “por muitíssimo tempo”, não revelou consciência de que estava lidando “com um ‘culpado’” e sim com um “causador de danos”, com um “irresponsável fragmento do destino”. Por outro lado, aquele sobre quem se abatia o castigo “não experimentava outra ‘aflição interior’ que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta” (NIETZSCHE, 2009, II 14, para todas as citações anteriores).<sup>167</sup> Os malfeitores, que por milênios têm sido castigados, mais pensaram que “algo saiu errado” no que fizeram para terem sido pegos; e menos que “eu não devia ter feito isso” (NIETZSCHE, 2009, II, 15). Pelo contrário, o castigo produz um “efeito” de enfraquecimento que se manifesta na “intensificação da prudência, num alargamento da

---

festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo – a chamada ‘correção’ –, seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violenta dor da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece” (NIETZSCHE, 2009, II, 13 [1921, p. 374-375]). Entre outros aspectos, esta listagem daria bons subsídios para debates contrastantes com a criminologia crítica, por exemplo, e o que se constituiu como justiça retributiva – ficamos no indicativo desta possibilidade, dado não ser o objeto imediato de nosso estudo.

<sup>165</sup> “Die Strafe soll den Werth haben, das *Gefühl der Schuld* im Schuldigen aufzuwecken, man sucht in ihr das eigentliche *instrumentum* jener seelischen Reaktion, welche ‘schlechtes Gewissen’, ‘Gewissensbiss’ genannt wird” (1921, p. 375).

<sup>166</sup> Para a distinção entre pré-história, história e pós-história ver Azeredo (2003, p. 129-131); e o capítulo “Do ressentimento à má consciência” de *Nietzsche e a filosofia* (DELEUZE, 1976).

<sup>167</sup> “Und Der selber, über den nachher die Strafe, wiederum wie ein Stück Verhängniss, herfiel, hatte dabei keine andre ‘innere Pein’, als wie beim plötzlichen Eintreten von etwas Unberechnetem, eines schrecklichen Naturereignisses, eines herabstürzenden, zermalmenden Felsblocks, gegen den es keinen Kampf mehr giebt” (1921, p. 377).

memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio”. Mais, o castigo leva ao “acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos”, o que significa que “o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’” [talvez mais facilmente pior] (NIETZSCHE, 2009, II, 15).<sup>168</sup>

Em suma, o castigo só reforça o modo de ser do escravo e não serve como alternativa capaz de “tirar” o escravo de sua condição, o que, aliás, como já dissemos, é uma hipótese que não tem como ser viabilizada. Pelo reverso, aplicar o castigo ao senhor equivaleria a enfraquecê-lo e, com isso, ampliar a má consciência, a interiorização da violência. O castigo, por isso, não cumpre uma função punitiva, no máximo pode ser mais uma expressão do prazer com a crueldade, do prazer com a violência, do prazer com o sofrimento, do “direito dos senhores” (NIETZSCHE, 2009, II, 5). Por isso é “sem culpa” no senhor – é próprio do senhor ser forte – e expressão do ressentimento no escravo. Isto porque há um duplo direito – no sentido de que ele é o que faz aplicar o castigo –, o de senhores e o de escravos. O direito de senhores tem uma base violenta e a crueldade como regra. O “direito” civilizado, direito de escravos, se constrói em oposição ao primeiro, como sua negação. Mas, a oposição à crueldade é também cruel na medida em que contradiz os valores da moral vigente nos primórdios, a moralidade dos costumes, repelindo os instintos e se impondo com violência. Ele faz oposição à violência com a violência, contraditoriamente uma violenta não-violência (NIETZSCHE, 2009, II, 9). Há um ponto de cruzamento entre os “dois direitos”: a crueldade, a violência. A diferença adicional é que no direito do senhor não há culpa e o que ocorre no direito do escravo é a centralidade da culpa, que é uma expressão do ressentimento e da má consciência que lhe são próprias. Os senhores não se sentem culpados das suas práticas violentas – eles têm direito a elas – e, por isso, se poderia dizer que não são culpados das vítimas que geram. Afinal, é do seu modo de ser o agir com força, com crueldade, e “domar” esta violência equivaleria a querer que “aves de rapina” sejam domesticadas e não ataquem as “ovelhas” indefesas, um querer que não tem qualquer viabilidade nem sequer é recomendável. Por outro lado, os escravos projetam no senhor a culpa de todas as suas mazelas, os têm por “maus” e instituem a justiça e o “direito” como forma de castigar. Ocorre que esta justiça

---

<sup>168</sup> “Das, was durch die Strafe im Grossen erreicht werden kann, bei Mensch und Thier, ist die Vermehrung der Furcht, die Verschärfung der Klugheit, die Bemeisterung der Begierden: damit *zähmt* die Strafe den Men- sehen, aber sie macht ihn nicht ‘besser’, – man dürfte mit mehr Recht noch das Gegentheil behaupten” (1921, p. 378).

penal não consegue cumprir de forma satisfatória sua função porque aquele que a ela é submetido sabe que não faz outra coisa do que um disfarce, já que ela mesma é violenta. Daí porque, por um lado ou por outro, não há qualquer “redenção” para a vítima.

Para Nietzsche, definitivamente não há como esperar justiça no terreno do ressentimento – como obra de escravos. Todas as tentativas vindas desse campo pretendem “sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça* [...] e depois promover, com a vingança, todos os afetos *reativos*”. Segundo ele, “essa nova nuance de equidade científica<sup>169</sup> (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) nasce do próprio espírito do ressentimento”, até porque faz “inflexões de parcialidade e inimizade mortal” quando trata dos afetos *ativos* como “a ânsia de domínio, a sede de posse e outros assim”. Enfaticamente diz Nietzsche: “o *último* terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo!”. Ao contrário, “ser justo é sempre uma atitude *positiva*”: “O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo: pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo”. Segue, “efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho *mais livre*, a consciência *melhor*: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da ‘má consciência – o homem do ressentimento!’” (NIETZSCHE, 2009, II, 11, para todas as citações).<sup>170</sup> Note-se aqui, claramente, a duplicidade do sentido de justiça.

Uma consulta à história mostra que a administração do direito absolutamente nunca pertenceu aos reativos e sim sempre pertenceu aos “ativos, fortes, espontâneos, agressivos”. Contra a tese de Dühring, Nietzsche diz que o direito “representa justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo”.<sup>171</sup> Mais, a justiça aparece como “poder mais forte” que vai à busca de meios para “pôr fim” ao “insensato influxo do ressentimento”. A instituição da *lei*, a “declaração imperativa” do que é “permitido, justo, e proibido, injusto”, faz com que abusos e atos

---

<sup>169</sup> A crítica da Nietzsche se dirige expressamente, como ele mesmo informa no texto, às posições de E. Dühring, em *Valor da vida, Curso de Filosofia* (NIETZSCHE, 2009, II, 11).

<sup>170</sup> “Der aktive, der angreifende, übergreifende Mensch ist immer noch der Gerechtigkeit hundert Schritte näher gestellt als der reaktive; es ist eben für ihn durchaus nicht nöthig, in der Art, wie es der reaktive Mensch thut, thun muss, sein Objekt falsch und voreingenommen abzuschätzen. Thatsächlich hat deshalb zu allen Zeiten der aggressive Mensch, als der Stärkere, Muthigere, Vornehmere, auch das *freiere Auge*, das *bessere Gewissen* auf seiner Seite gehabt: umgekehrt erräth man schon, wer überhaupt die Erfindung des ‘schlechten Gewissens’ auf dem Gewissen hat, – der Mensch des Ressentiment! (1921, p. 366).

<sup>171</sup> “den Kampf gerade *wider* die reaktiven Gefühle vor, den Krieg mit denselben seitens aktiver und aggressiver Mächte, welche ihre Stärke zum Theil dazu verwendeten, der Ausschweifung des reaktiven *Pathos* Halt und Maass zu gebieten und einen Vergleich zu erzwingen” (1921, p. 307).

arbitrários sejam tidos como “ofensas à lei”, revolta contra a própria autoridade, de modo a desviar os sentimentos de vingança e a treinar o olho para uma “avaliação sempre *mais imparcial*”. Em outras palavras, se há a lei e se ela é estabelecida, não há um conceito de justo em si e de injusto em si: “segue-se que ‘justo’ e ‘injusto’ existem apenas a partir da instituição da lei [...]”. Por isso, “falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter”.<sup>172</sup> Pensar e fazer de modo contrário viria a ser o equivalente a operar com um princípio “*hostil à vida*”, visto que, de modo “ainda mais grave”, “do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder”.<sup>173</sup> Não existem ordens de direito que sejam gerais e soberanas. Elas são “meio na luta entre complexos de poder”, mas nunca podem ser tornadas “meio *contra* toda luta” (NIETZSCHE, 2009, II, 11, para todas as citações). Em suma, há duplicidade: uma é a justiça de senhores, outra de escravos; um é o direito de senhores, outro o de escravos. E esta duplicidade constitui uma luta que não pode ser impedida.

A saída construída pelos escravos ao longo da história e que se tornou vigente como forma de compreensão destes temas é aquela que se traduz na moral cristã, que reforça o sentimento de culpa e a saída como redenção pelo Salvador. No dizer de Nietzsche, “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (NIETZSCHE, 2009, II, 20).<sup>174</sup> Por outro lado, o “gênio

---

<sup>172</sup> “An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, *an sich* kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts ‘Unrechtes’ sein, insofern das Leben *essentiell*, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter” (1921, p. 368).

<sup>173</sup> “Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehn: dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur *Ausnahme-Zustände* sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesamtzwecke als Einzelmittel unterordnend: nämlich als Mittel, grössere Macht-Einheiten zu schaffen” (1921, p. 368).

<sup>174</sup> “Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht” (1921, p. 388). Conforme comenta Azeredo: “Enquanto as noções de culpa e dever não haviam sido moralizadas, a responsabilidade não se ligava à culpa (falta). O desenvolvimento da culpa, na interpretação de Nietzsche, está diretamente relacionado com o advento do Deus cristão, por este fazer do homem alguém responsável por uma falta, fazendo da própria noção de responsabilidade algo culposos” (2003, p. 164). E mais adiante: “Com o advento do Deus cristão e a moralização das noções de culpa e dever, a dívida atinge proporções imensas, torna-se impagável, torna-se eterna: a responsabilidade-dívida transforma-se em responsabilidade-culpa” (2003, p. 166).

do *cristianismo*” gerou um “alívio momentâneo”: “o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!” (NIETZSCHE, 2009, II, 21).<sup>175</sup> A rigor, segundo Nietzsche, o que ocorreu é que a crueldade reprimida e interiorizada fez com que o bicho-homem, domesticado e aprisionado no “Estado”, inventor da má consciência “para se fazer mal” [dado que a “saída *mais natural*” para o “querer-fazer-mal” foi bloqueada], “se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância”. Nietzsche diz que “há uma espécie de loucura da vontade”, dado que se trata de uma “crueldade psíquica”: “a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de ‘ideias fixas’, sua *vontade* de erigir um ideal – o de ‘santo Deus’ – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade”.<sup>176</sup> Expressamente, para Nietzsche, isso tudo é mostra de “paroxismos do absurdo”, de “*bestialidade da ideia*”, de uma “negra, sombria e enervante tristeza”. Diz metaforicamente que “devemos nos proibir de olhar por longo tempo esses abismos” e voltar “as costas, tomados de horror invencível” porque “aqui há *doença*, sem qualquer dúvida, a mais terrível doença que jamais devastou o homem” (NIETZSCHE, 2009, II, 22, para todas as citações).<sup>177</sup> Isso para dizer que a saída não está na moral, na justiça, de escravos, mas uma saída virá de um “anticristão e antiniilista, esse vencedor de

---

<sup>175</sup> “Gott selbst sich für die Schuld des Menschen opfernd, Gott selbst sich an sich selbst bezahlt machend, Gott als der Einzige, der vom Menschen ablösen kann, was für den Menschen selbst unablösbar geworden ist – der Gläubiger sich für seinen Schuldner opfernd, aus *Liebe* (sollte man's glauben? –), aus Liebe zu seinem Schuldner!...” (1921, p. 390).

<sup>176</sup> “Dies ist eine Art Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit, der schlechterdings nicht seines Gleichen hat: der *Wille des Menschen*, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, sein *Wille*, sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne, sein *Wille*, den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu inficieren und giftig zu machen, um sich aus diesem Labyrinth von ‘fixen Ideen’ ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden, sein *Wille*, ein Ideal aufzurichten – das des ‘heiligen Gottes’ –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein” (1921, p. 391).

<sup>177</sup> “Hier ist *Krankheit*, es ist kein Zweifel, die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewüthet hat” (1921, p. 392)

Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*” (NIETZSCHE, 2009, II, 24).<sup>178</sup> É a saída pelo super-homem (*Übermensch*) e Zaratustra.

Enfim, o fato é que o escravo está o tempo todo querendo triunfar sobre o senhor de modo a fazê-lo escravo. Pelo ressentimento, inverte os valores e separa a força de sua potência, tornando-a negativa. Pela má consciência faz do senhor um culpado. Dessa forma, o escravo, além de ser o que de pior se pode esperar dos humanos, é também aquilo que carrega o pior da potência, a potência negativa, reativa. Nele nada há de criativo, de construtivo, e nem mesmo de capaz de recuperar o negativo, visto que a justiça não pode ser esperada de escravos. Pelo reverso, os senhores é que são justos. Por isso, não há como pretender esperar uma justiça das vítimas ou mesmo uma justiça para as vítimas. Esta seria não mais do que uma mostra a mais do ressentimento que é típico de escravos.

A violência, que é natural ao homem, como expressão ou como interiorização, encontra na sociedade e nos aparatos por ela criados, o Estado, a Justiça, formas de seu controle, mas que, contraditoriamente, também são expressão de violência, pois nascem e se fazem, se mantêm, pela violência. Daí que, a memória, necessária para que o senhor possa firmar promessas, conviver em sociedade, não se alarga a ponto de ser instrumento para que seja feita justiça àquele que sofre a violência, até porque há prazer e até um direito à crueldade por parte do senhor.

Enfim, estamos diante de um discurso amplamente crítico e profundamente contraditório, mas contundente, a ponto de não deixar dúvidas de que se há alguém responsável pelo ressentimento, pela má consciência, enfim, por todas as mazelas do Ocidente, são os judeus e, extensivamente, os cristãos. Contra os primeiros a força quente do totalitarismo inaugurou uma forma histórica de violência já vivida contra milhões ao longo da história [indígenas e negros, especialmente]; contra os outros a força da crítica e do anticristo... se não de fato, ao menos como inspiração!

---

<sup>178</sup> “Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, *was aus ihm wachsen musste*, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muss einst kommen...*” (1921, p. 396).

#### **4 VÍTIMA: PRESENÇA CONSTITUTIVA**

##### **Reconstrução de uma significatividade filosófica**

O objetivo desta parte é apresentar posições filosóficas que assumem o risco de tomar a seu encargo aquele/a na condição de vítima e, mais do que isso, de reconhecer nele/a a potência afirmativa do sujeito e de afirmar a possibilidade de, a partir dele/a, produzir transformações na realidade que os/as produziu como negação, tendo em vista a superação da situação de vitimização, contrastando com o exercício feito na primeira parte, por um lado, mas o completando, por outro. Pretende mostrar a historicidade e a possibilidade de positivação/ativação daquele/a que vive a condição de vítima.

Ela contrasta as posições agora apresentadas com as que foram apresentadas anteriormente. Ela completa, pois este confronto desenha um mosaico que abre à exigência de sistematização dos elementos que poderiam articular, a partir destas posições, uma nova perspectiva na qual a vítima seja sujeito ético e capaz de ação política, assunto que se espera levar à efetividade na próxima parte. Por ora, nos atemos a situar o que é a tarefa desta parte, posicionar elementos que nos deem condições para que se possa fortalecer a potencialidade daquele/a na condição de vítima. Por isso, mais do que simplesmente descrever o que significa vítima para as posições que apresentaremos, também se procurará explicitar o que estas defendem como processo para superação da condição de vitimização.

Para esta tarefa escolhemos três posições filosóficas que oferecem subsídios críticos consistentes para a tarefa a que nos propomos. Buscaremos nesses discursos críticos a sustentação para afirmar aquele/a na condição de vítima. Walter Benjamin, especialmente nas *Teses* e em *Crítica da violência – Crítica do poder*, considerado por muitos como o que por primeiro reconhece aquele/a na condição de vítima como parte do discurso filosófico. Trará a base para a afirmação da vítima como construção histórica, assim como também já nos oferecerá elementos para compreender as implicações da superação da condição de vítima, considerando sua clara e consistente posição de abertura messiânica. Paulo Freire, por muitos tido mais por pedagogo que filósofo, como se poderá ver, com uma consistente reflexão filosófica, sobretudo a partir da *Pedagogia do Oprimido*, será a voz que mostrará a dimensão antropológica do processo de produção dos oprimidos como vítimas e indicará os caminhos não somente pedagógicos, mas também éticos e políticos, ao fim e ao cabo, culturais, pelos quais seria possível trilhar o enfrentamento da opressão e

a afirmação de realidades dialógicas que só se efetivam como prática da liberdade. Enrique Dussel será a terceira voz que trazemos para esta roda de conversa filosófica, especialmente a partir de *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. A ética que propõe se compromete explicitamente com o reconhecimento daquele/a na condição de vítima como sujeito ético e apresenta um conjunto de reflexões que desenham perspectivas para a reflexão e a atuação nesta direção. Todas as posições, a seu modo, indicam caminhos de superação da condição de vitimização, como já dissemos.

## 4.1 VÍTIMA: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

### Reconstrução da posição de Walter Benjamin

Walter Benjamin apresenta uma perspectiva filosófica que propõe a afirmação histórica dos oprimidos, dos vencidos, das vítimas. Ele mostra como a história construída tem sido a história da opressão e da vitimização. Por outro lado, propõe, desde sua perspectiva crítica, a superação revolucionária desta condição não como obra de alguns, mas como obra singular de muitos. Controverso em suas posições, difícil de ser “classificado”, representa uma contribuição fundamental para o pensamento crítico do século XX.<sup>1</sup>

A leitura de Benjamin exige um situar-se no emaranhado de suas reflexões, sempre parciais, ensaísticas, fragmentadas e carregadas de alegorias literárias. Entre os muitos textos de sua breve e prematuramente interrompida produção intelectual, selecionamos alguns que podem se constituir em referência para a construção dos elementos que pretendemos mostrar desde sua inaugural preocupação com a afirmação dos oprimidos como sujeitos da e na história. Nos concentramos em dois textos principais, recorrendo ao auxílio de outros, quando necessário: *Sobre o conceito de história* (1940),<sup>2</sup> texto da maturidade, escrito alguns meses antes de seu fim na fronteira francesa e espanhola, e *Crítica da violência – Crítica do poder* (1921),<sup>3</sup> um escrito da fase “pré-marxista”. Com isso não queremos nem mesmo insinuar uma leitura do conjunto de sua obra, até porque

---

<sup>1</sup> Vejamos alguns aspectos desta controvérsia. Para Arendt (2010), Benjamin é um “homem de letras”, um crítico literário, não exatamente um filósofo; para Scholem (2003), “um filósofo” que não se ocupa de temas de filosofia pura, mas “sua intuição vem da experiência como filósofo”. Adorno o reconhece como filósofo, mas que: “Nada tinha do filosofar segundo o padrão tradicional” (ADORNO, 1998, p. 224), sendo que “[...] o cerne da filosofia de Benjamin é a ideia da salvação do que está morto enquanto restituição da vida deformada, algo a ser feito mediante a consumação de sua própria reificação, inclusive até o horizonte do inorgânico” (ADORNO, 1998, p. 237). Para Michael Löwy: “Ele é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo. Ele é uma dessas acepções da palavra ‘inclassificável’” (LÖWY, 2005, p. 14).

<sup>2</sup> A serem referidas doravante como *Teses*, como aliás ele próprio as chamou inicialmente (Carta de Dora Benjamin a Adorno, irmã de Walter, em 22/03/1946, em GS 1, 3, p. 1227), cada uma seguida do número respectivo. O texto utilizado é o que consta da obra de Michael Löwy (2005), em versão de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. As *Teses* foram publicadas pela primeira vez em 1942 na *Zeitschrift für Sozialforschung*. Reyes Mate diz que “As teses ‘Sobre o conceito de história’ são a resposta política de um filósofo no momento em que, na Europa, não havia nenhum lugar para a esperança” (MATE, 2011, p. 9).

<sup>3</sup> O texto utilizado é a tradução feita por Willi Bolle [e outros] e publicada em *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie (Escritos Escolhidos)* (1986). Foi originalmente publicado no nº 47 (1921) da *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, uma revista codirigida por Emil Lederer, então professor na Universidade de Heidelberg.

isto seria impossível. Trata-se apenas de lançar mão de “fragmentos” que nos ajudam a discutir a categoria que nos interessa nesta pesquisa.

Benjamin toma em conta várias vertentes de pensamento e as articula na construção de um posicionamento próprio.<sup>4</sup> Está, certamente, entre os principais críticos da noção de progresso e de linearidade na história, postura que animou modernos de diversos matizes ideológicos e políticos. Esta é a crítica que orientou as suas *Teses* quando trata do conceito de história e que subjaz à crítica da violência e do poder. A historicidade dos processos é o que particularmente nos ajudará a mostrar que a vítima, diferente do que aparece nos discursos vitimários, não é naturalmente parte de processos, mas é uma produção histórica. Mais, ela se constituirá no agente fundamental da transformação da história de sua produção na história de opressão. Estes serão os aportes, entre outros, que buscaremos colher de Benjamin.

#### 4.1.1 Crítica ao progresso, uma concepção de história

Benjamin é seguramente um dos grandes críticos da noção linear da história como progresso que foi engendrada pela modernidade. Ele não concordava com a teoria que chama de “social-democrata”, cuja prática estava orientada pela noção de progresso que se confundia com o progresso “da própria humanidade”, “interminável” e “essencialmente irresistível”.<sup>5</sup> Para ele: “A representação de um progresso do gênero humano na história é

---

<sup>4</sup> Segundo Michael Löwy, Benjamin toma em conta o romantismo, o messianismo e o marxismo, sem fazer uma síntese dessas perspectivas, inicialmente “incompatíveis”, e propõe a “invenção” de uma “nova concepção profundamente original” de uma nova filosofia da história: a rigor, sua pretensão é a de chegar a uma “nova compreensão da história humana” (LÖWY, 2002, p. 199). Com a devida *vênia*, Jeanne Marie Gagnebin discorda e diz: “As análises de Löwy são muito ricas e muito esclarecedoras do ponto de vista histórico, mas não conseguem, parece-me, dar verdadeiramente conta da consistência teórica da reflexão benjaminiana. Uma das principais razões dessa deficiência é uma leitura por demais realista da *Urgeschichte* [...] na filosofia da história de Benjamin” (GAGNEBIN, 2011, p. 8). Reyes Mate vai ressaltar que Benjamin tem uma “modalidade de marxismo”, que chama de “materialismos histórico” [entre aspas], e o messianismo. Ambos dão base para uma proposta filosófica que se organiza num eixo epistemológico e outro político (MATE, 2011, p. 20).

<sup>5</sup> Diz que o progresso se desenha na cabeça da social-democracia: “[...] primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos) [...] em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral)” (*Teses*, XIII, 2005, p. 116) [“Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender)” (1996, p. 700)].

inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio” (Teses, XIII, 2005, p. 116).<sup>6</sup>

Diferente de muitos de seus contemporâneos do período entre guerras, constrói uma análise pessimista, mas advogando um pessimismo revolucionário,<sup>7</sup> que não é resignação fatalista (no que se distancia de C. Schmitt),<sup>8</sup> a serviço dos oprimidos. Seu pessimismo é tão radical que em *O surrealismo* (1929), se posiciona de forma contundente. Falando de “pessimismo integral”, “sem exceção”, diz que se trata de:

Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente desconfiança, desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. Esta confiança ilimitada apenas na I. G. Farben e no aperfeiçoamento pacífico da Força Aérea (BENJAMIN, 1994, p. 34).<sup>9</sup>

Observe-se que nada sobra de que não desconfiar, pois, de tudo e de todos há de se ter desconfiança. Ironicamente, a única “confiança ilimitada” pode ser dirigida apenas a duas instituições alemãs, aquelas que serão responsáveis por cumprir um papel fundamental no projeto nazista: a primeira será o principal monopólio da indústria química alemã e, entre outras coisas, desenvolverá o Ziklon B, tão útil à solução final, e explorará o trabalho forçado dos prisioneiros; a segunda nunca terá um aperfeiçoamento pacífico, pelo contrário. Pode-se dizer que nesta referência Benjamin expressa sua preocupação com o “desenvolvimento científico” em curso e manifesta uma espécie de antevisão do papel que cumprirão na história, poucos anos depois, dois monstros resultantes deste progresso.

Benjamin se distingue de todas as correntes que acreditam nas “ilusões do progresso”. Pretende desenvolver um materialismo histórico que, à luz de Marx – mesmo que se afastando dos marxismos hegemônicos à época –, seja capaz de “aniquilar” a ideia

---

<sup>6</sup> “Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen” (1996, p. 701). Habermas diz que “Ele [Benjamin] se volta, por um lado, contra a ideia de um tempo homogêneo e vazio, preenchido pela ‘obstinada fé no progresso’ do evolucionismo e da filosofia da história, mas também, por outro, contra aquela neutralização de todos os critérios que o historicismo opera quando encerra a história em um museu e desfia ‘entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário’” (HABERMAS, 2000, p. 17).

<sup>7</sup> Toma emprestado do trotskista francês Pierre Naville, e seu livro *La révolution et les intellectuels* (1926), a ideia de que é “preciso organizar o pessimismo” (Cf. BENJAMIN, 1994, p. 28-29).

<sup>8</sup> Nisso se poderia dizer que se estaria advogando uma posição distinta daquela apresentada por Jacques Derrida (2010) no que diz respeito à relação entre Benjamin e Schmitt.

<sup>9</sup> “Und das bedeutet: Pessimismus auf der ganzen Linie. Jawohl und durchaus. Mißtrauen in das Geschick der Literatur, Mißtrauen in das Geschick der Freiheit, Mißtrauen in das Geschick der europäischen Menschheit, vor allem aber Mißtrauen, Mißtrauen und Mißtrauen in alle Verständigung: zwischen den Klassen, zwischen den Völkern, zwischen den Einzelnen. Und unbegrenztes Vertrauen allein in I. G. Farben und die friedliche Vervollkommnung der Luftwaffe. Aber was nun, was dann?” (1996d, p. 308).

de progresso.<sup>10</sup> A revolução será a interrupção do progresso (em sentido profano, pois em sentido religioso esta é a tarefa messiânica).<sup>11</sup> Sobre a revolução como interrupção do progresso, Benjamin diz: “Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência” (BENJAMIN, Ms 1100, apud LÖWY, 2005, p. 93-94).<sup>12</sup> O projeto materialista de Benjamin fica explícito também num de seus textos mais importantes para a discussão deste tema, as *Teses*, nas quais fica expressa sua filiação ao materialismo histórico.

A oposição ao progresso aparece na ideia de *catástrofe*. A rigor, o que é progresso para uns, os vencedores, é catástrofe para outros, os vencidos. Em suas anotações preparatórias para as *Teses*, escrevia: “a catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe como o *continuum* da história” (BENJAMIN, Ms 481, 2011, p. 412).<sup>13</sup> A catástrofe é a expressão de que não há continuidade linear.<sup>14</sup> Daí porque não há dúvidas em afirmar que o fascismo, tema forte e principal das *Teses*, não é um acidente, um absurdo desde o ponto de vista do progresso (*Teses*, VI). Sua proposta de filosofia da história deverá fazer com que o fascismo seja “percebido” de forma tal que se possa compreender que ele é nada mais do que o “avesso da racionalidade instrumental moderna”, ou seja, a catástrofe da barbárie está instalada no coração do progresso técnico-científico, tal que “leva às últimas consequências a combinação tipicamente moderna de progresso técnico e regressão social” (LÖWY, 2002, p. 204). No dizer célebre do próprio Benjamin: “Nunca

---

<sup>10</sup> Ao definir o que pretendia com o projeto das *Passagens Parisienses* Benjamin diz: “Podemos considerar também como finalidade seguida metodologicamente neste trabalho a possibilidade de um materialismo histórico que tenha aniquilado (*annihilert*) em si mesmo a ideia de progresso” (apud LÖWY, 2002, p. 202).

<sup>11</sup> Para Horkheimer, a transformação radical da sociedade e o fim da exploração “não são uma aceleração do progresso, mas um salto para fora do progresso” (apud LÖWY, 2005, p. 99).

<sup>12</sup> “Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse” (1996a, p. 1232).

<sup>13</sup> “{Die Katastrophe ist der Fortschritt, der Fortschritt ist die Katastrophe} Die Katastrophe als das Kontinuum der Geschichte” (1996a, p. 1244).

<sup>14</sup> Diz Benjamin: “O curso da história como se apresenta sob o conceito de catástrofe não pode dar ao pensador mais ocupação que o caleidoscópio nas mãos de uma criança, para a qual, a cada giro, toda ordenação sucumbe ante uma nova ordem. Essa imagem tem uma bem fundada razão de ser. Os conceitos dos dominantes foram sempre o espelho graças ao qual se realizava a imagem de uma ‘ordem’ – o caleidoscópio deve ser despedaçado” (BENJAMIN, 1989, p. 154) [“Der Geschichtsverlauf, wie er sich unter dem Begriffe der Katastrophe darstellt, kann den Denkenden eigentlich nicht mehr in Anspruch nehmen als das Kaleidoskop in der Kinderhand, dem bei jeder Drehung alles Geordnete zu neuer Ordnung zusammenstürzt. Das Bild hat sein gründliches, gutes Recht. Die Begriffe der Herrschenden sind allemal die Spiegel gewesen, dank deren das Bild einer ‘Ordnung’ zustande kam. – Das Kaleidoskop muß zerschlagen werden” (1996g, p. 660)].

há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Teses, VII, 2005, p. 70).<sup>15</sup>

A ideia de progresso carrega consigo uma compreensão de tempo como homogêneo, vazio, mecânico, o que leva a uma abordagem linear e meramente quantitativa dos processos. Tudo é entendido como automático, contínuo, infinito, cumulativo, de forma a garantir que as forças produtivas se desenvolvam em domínio aberto da natureza, sem tomar em conta as contradições [entre elas aquelas que são resultantes das relações de produção), ou mesmo, passando por cima delas. Benjamin pretende mostrar que “a história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele tempo que é saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (Teses, XIV, 2005, p. 119).<sup>16</sup> Ou seja, construirá uma outra concepção de tempo histórico (revolucionário, messiânico) capaz de perceber o progresso, mas também as regressões, sobretudo para fazer ressaltar a centralidade dos oprimidos que somente podem ser percebidos se forem notadas e apontadas as regressões, das quais eles fazem parte, como vítimas. A barbárie não é coisa do passado, nem mesmo do passado distante, é atualidade que se manifesta na opressão. Da mesma forma, a resistência a ela: não é coisa do passado, mas continua presente nas lutas dos oprimidos. Metaforicamente: *Spartacus*, o escravo romano e o grupo luxemburgiano, de um lado; e o *Imperium*, o romano, e o III Reich nazista, de outro (Cf. LÖWY, 2005, p. 71).

A noção de tempo-de-agora (*Jetztzeit*) corta a noção de progresso linear por indicar a possibilidade de um instante autêntico e inovador capaz de interromper o *continuum* homogêneo da história e de inaugurar um tempo intenso e breve. Mas esta possibilidade exige a memória (menos como lembrança e mais como reminiscência),<sup>17</sup> o que, por sua

---

<sup>15</sup> “Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein” (1996, p. 696). No dizer de Reyes Mate, “O grave dessa visão progressista da história não é tanto o fato de produzir vítimas, mas de justificá-las e, portanto, tornar a produzi-las indefinidamente. Frente à ideia propagandística de que o progresso processa seus próprios custos até reintegrá-los nos benefícios gerais do movimento histórico, está a denúncia benjaminiana de que essa lógica é a de um tempo contínuo homogêneo que não admite interrupção nem olhada ao passado” (MATE, 2011, p. 51).

<sup>16</sup> “Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet” (1996, p. 701). Para Enrique Dussel: “Contra Benjamin, diríamos que é preciso revalorizar um certo ‘tempo-duração’ que, certamente, não é o ‘tempo-agora’ messiânico, mas que deve ser situado num ‘tempo-duração-vital’ (orgânico, não mecânico), o da vida política enquanto exercício do poder. O ‘tempo-duração’ mecânico é repetitivo; o ‘tempo-duração’ da vida é ‘maturação’. Este último é o desenvolvimento lento do ‘potencial de situação’ (*shi*). Ou, melhor, é necessário descobrir este novo tempo, que não é o da duração mecânica criticada por Bergson e pelos chineses (quicá, seja o tempo físico dos gregos e, certamente, dos cartesianos modernos). É a afirmação da ‘duração da vida’ que não é, todavia, a irrupção do ‘tempo messiânico’ (que os chineses não conheceram)” (DUSSEL, 2014, p. 44-45).

<sup>17</sup> Questão que é discutida por Benjamin em *O Narrador* (1936) (BENJAMIN, 1994, p. 210-211), como veremos em mais detalhes.

vez, somente se realiza pela *experiência*, que é o seu sustentáculo e, inclusive, a possibilidade de abertura de horizonte. Ou seja, o agora faz sentido como memória do passado (particularmente da opressão nele experienciada) e abertura para o futuro (como horizonte de possibilidade, expectativa de superação, da opressão).<sup>18</sup> Trata-se de constituir uma “experiência” (*Erfahrung*). Esta abertura não é uma antevisão linear, típica do historicismo e do progressismo. Não é a experiência do passado que simplesmente abre o futuro: é a experiência do tempo-de-agora, como urgência histórica, que situa a necessidade de tomar ao próprio encargo o passado e o futuro. Isto porque o passado está carregado de expectativas insatisfeitas, de opressão e de vítimas, cabendo, de alguma forma, ao presente e ao futuro a possibilidade de alguma *redenção* (*Erlösung*)<sup>19</sup> para elas – um ato que não é só individual, mas coletivo – uma “rememoração histórica das vítimas do passado” (LÖWY, 2005, p. 49).

#### 4.1.2 Por uma nova história desde a tradição dos oprimidos

Benjamin enfrenta a visão de história hegemonicamente construída na direção de uma visão da história desde o pondo de vista dos vencidos, dos oprimidos, das vítimas. Quer “redimir” os que são as vítimas dos sistemas de dominação, dos vários modos e tipos de dominação, que foram sendo impostos pelos vencedores ao longo da história. As vítimas já não são as que passivamente sofreram, mas as que, resistem ao sofrimento e lutam, levantando-se contra a dominação dos senhores de turno. Trata-se de fazer história a contrapelo,<sup>20</sup> partindo da “tradição dos oprimidos”, de modo a reconhecer os oprimidos, os

---

<sup>18</sup> Como diz Reyes Mate no comentário à segunda das *Teses*: “O presente é um passado que não está amortizado, como o presente fático que é filho do passado que teve lugar, mas que está presente como possível” (MATE, 2011, p. 88).

<sup>19</sup> Esta expressão carrega a força messiânica presente no pensamento de Benjamin. Löwy acredita que Benjamin tenha herdado a expressão de Rosenzweig, em *Der Stern der Erlösung*. Esclarece que tem um sentido teológico, como salvação, e um sentido político, como libertação (LÖWY, 2005, p. 48).

<sup>20</sup> Para isso se inspira em Nietzsche de *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873), que cita (*Teses*, XII). Mas afastando-se dele, já que a crítica de Nietzsche caminhava para a afirmação do indivíduo heroico, o super-homem; enquanto a de Benjamin se inclina a reconhecer os oprimidos e neles apostar como construção da saída da opressão: “[...] solidária aos que caíram sob as rodas de carruagens majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso e Modernidade” (LÖWY, 2005, p. 73). Uma saída “desde baixo”, o que nunca se poderia esperar na perspectiva de Nietzsche, como vimos na primeira parte.

vencidos, as vítimas, como agentes, com positividade, como sujeitos da história, a fim de promover a “irrupção” de um novo tempo, o “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*).<sup>21</sup>

Há uma exigência que vem do passado, particularmente dos oprimidos: a redenção para a geração presente não virá “[...] se ela fizer pouco caso da reivindicação (*Anspruch*) das vítimas da história”, mesmo sabendo que ela é uma “possibilidade muito pequena que é preciso saber agarrar” (LÖWY, 2005, p. 52). Exige ação prática de luta para não deixar as vítimas no esquecimento do passado e, na medida do possível, “ganhar sempre” (Teses, I, 2005, p. 41), sendo que esta tarefa “não pode ser descartada sem custo” (Teses, II, 2005, p. 48).<sup>22</sup> Assumir a exigência do passado significa pôr “incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes”, de modo que “o que foi aspira [...] a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história” (Teses, IV, 2005, p. 58).<sup>23</sup>

O passado “tem de ser capturado”, mas ele é “uma imagem irresistível”, que “passa célere e furtiva”;<sup>24</sup> uma luz que “lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista”, que “ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado” (Teses V, 2005, p. 62).<sup>25</sup> Assim, “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (Teses, VI, 2005, p. 65).<sup>26</sup> Significa que ele “tornou-se citável” (Teses, III, 2005, p. 54)<sup>27</sup> e só se pode citar o que tiver testemunho. O assumir esta exigência implica não ceder à “indolência do coração, a acedia [a melancolia], que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz” (Teses, VII, 2005, p. 70)<sup>28</sup> – o que significa não sucumbir à melancolia

---

<sup>21</sup> Diz Reyes Mate: “[...] Benjamin converteria o perigo numa categoria hermenêutica e as forças desgraçadas em figuras de esperança” (2011, p. 36). E mais, “Se o que o seu tempo mais necessita é esperança, porque é meia-noite no século, será preciso buscá-la nos desesperados, sobretudo nos que morreram desesperados” (2011, p. 37).

<sup>22</sup> “Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen” (1996, p. 694).

<sup>23</sup> “Wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene *der* Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist” (1996, p. 694). “A relação entre hoje e ontem não é unilateral: em um processo eminentemente dialético, o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente. [...] Nesse caso, o ‘sol’ não é, como na tradição da esquerda ‘progressista’, o símbolo do acontecimento necessário, inevitável e ‘natural’ de um mundo novo, mas da própria luta e da utopia que a inspira” (LÖWY, 2005, p. 61).

<sup>24</sup> “Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten” (1996, p. 695).

<sup>25</sup> “Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte” (1996, p. 695).

<sup>26</sup> “Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt” (1996, p. 695).

<sup>27</sup> “Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden” (1996, p. 694).

<sup>28</sup> “Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die acedia, welme daran verzagt, des emten historismen Bildes sim zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt” (1996, p. 696).

do fatalismo que resulta em submissão ao passado “tal como ele propriamente foi” e ao que está aí como propriamente é. O sujeito histórico é que deve “capturar” o que “inesperadamente” se põe a ele, não no corriqueiro, mas no instante de perigo, que é aquele do “tempo-de-agora” e no qual ele assume a tarefa de pôr um freio à barbárie e inaugurar um novo tempo, dado que o “messias” vem como “redentor”, mas também como “vencedor” (Teses, VI, 2005, p. 65). É neste sentido que, deixar o “inimigo” vencer, aquele que “não tem cessado de vencer”, não põe em risco somente os vivos, já que “também os mortos não estão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso”. “Deixar-se transformar em instrumento da classe dominante”,<sup>29</sup> em duplo sentido, conformando a tradição e também seus destinatários, é o principal perigo que correm os sujeitos históricos. Isso equivaleria a uma sobrevivitização das vítimas, a matar os mortos, e a aceitar que as massas populares fiquem suscetíveis às manobras da classe dominante. Assim, a tarefa de assumir aqueles/as na condição de vítimas se põe com o máximo de radicalidade e como um compromisso ético e também político.

Os vencedores, os dominantes, marcham “no cortejo de triunfo [...] por cima dos que, hoje, jazem por terra” e conformam “bens culturais” como se fossem “somente o esforço dos grandes gênios, seus criadores”, ou seja, fazem da história a sucessão heroica de seus “grandes feitos”.<sup>30</sup> Mas, ao historiador crítico [materialista], cabe a “tarefa de escovar a história a contrapelo” (Teses, VII, 2005, p. 70).<sup>31</sup> Isso significa que, diferentemente dos historiadores tradicionais, como Fustel de Coulanges, citado por Benjamin, que manifestam uma “identificação afetiva” (*Einfühling*) com os vencedores, o historiador materialista precisa construir uma posição de “observador distanciado”. Quando propõe “escovar a história a contrapelo”, Benjamin indica para um “duplo significado”, um histórico e outro político. No sentido histórico aponta para a necessidade de superação da postura servil e reprodutivista, aquela que se junta à tradição triunfal que marcha sobre os que “jazem por terra”, e propõe que a ela se oponha a tradição dos oprimidos, sendo que a história há de ser contada de outro modo, desde os oprimidos, as vítimas. No sentido político há a mensagem de que mudar o “sentido da história”, seu rumo inevitável, sua perspectiva de progresso linear exige lutar “contra a corrente”, de modo a interromper a permanência da opressão, da barbárie (Cf. LÖWY, 2005, p. 74). Note-se que, como

---

<sup>29</sup> “Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben” (1996, p. 695).

<sup>30</sup> “Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen” (1996, p. 697).

<sup>31</sup> “Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten” (1996, p. 697).

“documentos de barbárie”, os bens culturais carregam neles a marca daqueles que foram seus construtores, os oprimidos, que deles não são parte, ou melhor, que neles não recebem reconhecimento como sendo parte. Daí porque não se pode “considerar sem horror” todos os bens culturais produzidos pela história. É exatamente naquilo que os vencedores tentam mostrar sua força e sua vitória que está a marca dos oprimidos, das vítimas. Ler a “história a contrapelo” inclui este tipo de consideração que, não somente tem força histórica, mas tem força também ética e política, dado que abre o passado e o repõe. Trata-se de enfrentar o alto custo do habitual e “elaborar uma concepção de história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a que esses interesses políticos [do progresso] continuam a se apegar” (Teses, X, 2005, p. 96).<sup>32</sup> A recusa a qualquer tipo de “identificação afetiva” com a história dos vencedores parece se revelar um antídoto para que os oprimidos, os vencidos, as vítimas, não introjetem em si mesmos o vencedor, percam-se em ilusões<sup>33</sup> e o reproduzam contra si mesmas e contra todos aqueles que foram vítimas ao longo da história. Este alerta de Benjamin tem uma força política e pedagógica que será bem trabalhada por Paulo Freire, como veremos.

A oitava das *Teses* (2005, p. 83) é certamente uma das mais contundentes no que diz respeito a explicitar o tema da vítima. Benjamin diz: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ [*Ausnahmezustand*]<sup>34</sup> no qual vivemos é a regra”.<sup>35</sup> Para “chegar a um conceito de história que dê conta disso”, será necessário assumir uma tarefa: “a de instaurar o real estado de exceção”. O enfrentamento do fascismo somente “tornar-se-á melhor” se for afrontado não por uma concepção de história feita em “nome do progresso” como “norma histórica”. Espantar-se com o fascismo “não é *nenhum* espanto filosófico”, pois ele “não está no início de um conhecimento”. Ele somente seria um espanto se este servisse para “mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é

---

<sup>32</sup> “Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie *teuer* unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jede Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten” (1996, p. 698).

<sup>33</sup> No comentário à décima das *Teses*, Löwy diz que “Essas ilusões se manifestam sob três formas, que remetem à mesma concepção de história: a crença obstinada no progresso, a confiança em sua ‘base de massa’, e a submissão servil a um aparelho incontrolável” (2005, p. 98).

<sup>34</sup> Certamente Benjamin toma esta expressão de Carl Schmitt, em *Teologia política* (1921) que conhecia bem e que usou em *Origem do drama barroco* (1925) onde primeiro tratou deste assunto (1984, p. 88-91). Parece, no entanto, não ter sustentação a tese “colaboracionista” defendida por Derrida em *Prenome de Benjamin*, na obra *Força de Lei* (2010, p. 59-134). Benjamin fala explicitamente de um “real” estado de exceção contra aquele que se faz regra e que é o que faz referência ao conceito criado por Schmitt (para uma posição diferente ver a nota 63 em LÖWY, 2005, p. 85). Para um estudo comparativo da relação entre Benjamin e Schmitt ver o texto de Giorgio Agamben (2004, p. 83-98).

<sup>35</sup> “Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‘Ausnahmezustand’, in dem wir leben, die Regel ist” (1996, p. 697).

insustentável”. O fascismo e o progresso coincidem com o “estado de exceção” permanente porque não rompem com a opressão, simplesmente a mantêm e a aprofundam. O espanto que alguém pode ter com o fascismo em nada tem a ver com o que os gregos entendiam ser o começo do filosofar, porque não está “no início de um conhecimento”, pelo contrário, o de que ele provém é “insustentável”. Em outras palavras, este espanto haveria de levar não à edificação, mas a destruição. O espantar-se com o fascismo como manifestação de mais uma das formas de opressão travestida de progresso implicaria posicionar-se contra ele, para evitar o erro de confundi-lo e de não ver que é possível o progresso casado com a barbárie. O fascismo, neste sentido, precisa ser “desvendado” como fruto do progresso da modernidade, como o “estado de exceção” que se apresenta como regra, como parte do *continuum* da história. Fazer a leitura correta da “regra” que é vigente implica notar que este *continuum* é o de manutenção da opressão, de produção de vítimas que ficam no caminho do cortejo triunfal do progresso. É por isso que a leitura a contrapelo vai exigir instaurar o “real estado de exceção”, que implica “fazer explodir o contínuo da história” no “instante” de ação da classe revolucionária (Teses, XV, 2005, p. 123)<sup>36</sup> para a superação da dominação, da opressão, da vitimização. Mas isso só se faz como exigência presente, do “saturado” *tempo-de-agora*, que não se esquece de fazer justiça às vítimas da história por se afirmar na “tradição dos oprimidos”.

O filósofo espanhol Reyes Mate, que se dedicou a um longo estudo sobre as *Teses* de Benjamin em *Meia-Noite na história* (2011), diz que, ao relacionar progresso com fascismo, Benjamin mostra que ambos têm a mesma lógica histórica, já que entendem a história como uma construção sobre as vítimas, que vítimas são um custo inevitável para a conquista das metas políticas do progresso.<sup>37</sup> Para interromper esta lógica é necessário visibilizar (“citar”) aqueles/as na condição de vítimas, o que faz com que seja necessário reposicionar a relação entre política e história, política e memória, política e violência e, finalmente, a relação entre violência e democracia. A irrupção da vítima não despolitiza o processo, antes o repõe de outro modo, inclui um novo sujeito, um novo interlocutor, para além dos tradicionais – assim como é no caso do estudo que Mate fez no País Basco, onde

---

<sup>36</sup> “Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick. ihrer Aktion eigentümlich” (1996, p. 701).

<sup>37</sup> “Nem a multiplicação do Estado social de Direito, nem o avanço da democracia liberal, nem o prestígio do discurso sobre os direitos humanos, nem o crescimento da riqueza mundial por obra e graça da globalização econômica, conseguiram mandar ao sótão dos pesadelos a contundente afirmação da tese VIII, a saber, que todos esses progressos se dão sobre as costas de uma parte da humanidade. E se não há direito para alguns, ainda que fossem poucos, que não o são, a dúvida recai sobre a justiça de todo o direito” (MATE, 2011, p. 11).

a sociedade se ergue sobre vítimas, há que se reposicionar a política de modo que “não há solução política moralmente aceitável que não passe por fazer justiça às vítimas, ou seja, por responder judicialmente pelos danos e injustiças causados em âmbito pessoal, político e social” (MATE, 2010, p. 352, tradução nossa). Afinal, segundo ele, “não dá para tomar a sério a justiça para os vivos sem ter em conta a justiça aos mortos”. Na esteira de Benjamin, vai admitir que nem tudo está sob o escrutínio da livre decisão política na democracia. Há um encargo, uma responsabilidade, que vem das vítimas e da qual um/a não pode se desincumbir. Por isso, a democracia precisa incorporar os conceitos de “dívida e dolo”, como reconhecimento da vigência de uma injustiça (MATE, 2010, p. 352-354, tradução nossa).

Benjamin é explícito na décima segunda das *Teses* (2005, p. 108) quando diz que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente”.<sup>38</sup> A questão é saber da potência, mas também dos limites da ação da “classe oprimida”, aquela que foi tida por Marx, como a “última classe escravizada”, a “classe vingadora”, aquela que “em nome de gerações derrotadas, leva a termo a obra da libertação”, o sujeito histórico, por excelência. A potência desta classe se manifesta em dois sentidos: um negativo, que pretende mostrar, fazer a memória das vítimas, para dizer que já não quer a opressão; outro positivo, que pretende lhes fazer justiça de modo a não reproduzi-las, a não fazer novas vítimas. A realização da libertação exige que não se desaprenda “o ódio” e “a vontade de sacrifício” – coisas desaprendidas pela social-democracia e que se fizeram valer no “Spartacus” [movimento antiescravista no Império romano e no movimento conduzido por Rosa Luxemburgo, em 1919]. Note-se, no entanto, que não se trata de ódio ou vontade de sacrifício dirigida a “indivíduos”, mas a um “sistema”, a uma “classe”. Ademais, também não está em jogo a ideia de “ressentimento”, própria da moral de escravos de Nietzsche (Cf. LÖWY, 2005, p. 111-112). O compromisso dos oprimidos é com os oprimidos de hoje, mas não só, é também com todos os oprimidos da história, é com todas as vítimas da história. Por isso que o ódio e a vontade de sacrifício, que parecem ser motores da transformação, se “nutrem da visão dos ancestrais escravizados”. É para fazer justiça aos oprimidos, às vítimas, aos “ancestrais escravizados” que vale a luta; é por eles que a história é posta como encargo ao presente – não para o contrário, ou seja, o “ideal de

---

<sup>38</sup> “Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst” (1996, p. 700). Como bem lembra Reyes Mate, Benjamin “[...] localiza o sujeito da história ao lado dos oprimidos, mas com uma precisão notável: na medida em que lutam. Não se é sujeito da história por pertencer a uma classe, mas porque se luta” (2011, p. 259).

descendentes libertos” – parece que a política de justiça está mais no retrovisor do que à frente. A rigor, o alerta de Benjamin pretende mostrar que não há o à frente se não houver o para trás. Ou seja, não haverá justiça no presente e nem no futuro, não haverá justiça às novas gerações, se não for feita justiça aos “ancestrais escravizados”.<sup>39</sup> Assim, a tarefa “redentora”, “libertadora”, tanto teológica quanto política, fica reafirmada como tarefa de um sujeito coletivo e não como obra heroica. Por isso, a memória, a tradição e a ação coletiva, próprias dos vencidos, dos oprimidos, das vítimas, não podem se deixar instrumentalizar pelos vencedores e nem se rendem a serviço deles.

Reyes Mate defende que as *Teses* apresentam uma proposta filosófica que se articula em dois eixos, o epistemológico e o político, para além, portanto, de uma filosofia da história – como já demos relativa atenção ao aspecto político, nos dedicaremos particularmente ao epistemológico.

O eixo epistemológico quer dar conta do problema do conhecimento, da realidade e da verdade para produzir uma “armação teórica” que tenha força para oferecer condições para compreender a relação entre conhecimento e tempo, de modo a analisar o seu tempo. Assim, no caminho de uma teoria do conhecimento, Benjamin “[...] tem que refletir sobre o sujeito que conhece, a realidade que quer conhecer e a relação entre sujeito e realidade” (MATE, 2011, p. 21). Dessa forma, “o sujeito que ele tem em mente não é um sujeito anestesiado, mas alguém que assume conscientemente a sua experiência de sofrimento e que luta contra as suas causas. [...] Ele é o *lúmpen*, o que sofre, o oprimido, o que está em perigo, mas que luta, protesta, se indigna. [...] Seu *plus* cognitivo é um olhar carregado de experiência e projetado sobre a realidade que todos habitamos” (2011, p. 21-22). A realidade que se conhece, diferente do que comumente se entende, não inclui somente os fatos, “aquilo que teve lugar”, mas, como Benjamin está preocupado com os “perdedores” da história, os vencidos, as vítimas, sua teoria do conhecimento terá que ser capaz de “descobrir vida nessas mortes”, já que “estão vivos em seus fracassos como possibilidade ou como exigência de justiça”, de modo que “a realidade é facticidade e também possibilidade” (MATE, 2011, p. 22-23). Daí que, “se o sujeito do conhecimento é o oprimido que luta ou o que sofre e se rebela, e o objeto do conhecimento é o oco ou vazio dissimulado através da contundência compacta do fático, é preciso suspeitar que esse tipo de conhecimento será de difícil acesso” (MATE, 2011, p. 24). A verdade precisará ser reconhecida, para o que precisa da mediação da testemunha, que é a portadora da “notícia

---

<sup>39</sup> Para Löwy, “[...] a luta contra a opressão se inspira tanto em vítimas do passado quanto em esperanças para as gerações do futuro – e também, ou sobretudo, na solidariedade com as do presente” (2005, p. 110).

do que foi perdido” (MATE, 2011, p. 24). Estamos diante de uma nova concepção de verdade resultante da possibilidade de fazer existir o que foi escondido pelo triunfo do progresso, fazendo aparecer a verdade do que foi declarado não verdadeiro, o que remete para a narrativa e a memória como elementos determinantes da verdade<sup>40</sup> – aqui talvez se possa entender melhor em que consistiu o trabalho na primeira parte desta pesquisa.

No parágrafo derradeiro de seu “Aviso de incêndio”, Michael Löwy diz: “quer se trate do passado ou do futuro, a abertura da história segundo Walter Benjamin é inseparável de uma opção ética, social e política pelas vítimas da opressão e por aqueles que a combatem. O futuro desse combate incerto e as formas que assumirá serão, sem dúvida, inspirados ou marcados pelas tentativas do passado: serão igualmente novos e totalmente imprevisíveis” (2005, p. 159). Isso significa que a tradição dos oprimidos, como luta contra a opressão, se afirma mais como a possibilidade de “raros” e “descontínuos” momentos de rompimento da opressão do que de afirmação definitiva de uma alternativa completa. Por isso é que a história, acima de tudo, permanece como ação aberta. No dizer de Löwy, concordando com Jeanne Marie Gagnebin, as *Teses* são uma “espécie de manifesto filosófico” para a “*abertura da história*” (LÖWY, 2005, p. 147). Neste sentido, o futuro não será simples “prolongamento” natural, fruto do progresso, previsível pela marcha triunfal do mesmo; pelo contrário, será *imprevisível*, obra da ação “no instante da ação”, justiça às vítimas, como promessa sempre renovada de justiça. A proposta benjaminiana corta o tempo cronologicamente garantidor e abre ao “tempo-de-agora” como *kairós*. A ação política, desta forma, deixa de ser a legitimação numérica, majoritária, do previsível, controlável e contornável, e passa a ser a construção de condições de possibilidade, exatamente como abertura a possibilidades, nem sempre as esperadas, mas certamente aquelas capazes de fazer irromper a justiça, fazer cessar a barbárie. Mas isso não significa que as “catástrofes” serão abolidas completamente da história. Não há como evitá-las em absoluto. Fazer isso significaria “fechar” a história. Mas, se isso é verdade, então ter-se-ia que admitir que novas vítimas poderiam vir a existir? A resposta é sim, mas se vierem a existir não serão obra dos que lutam para que já não existam. Serão sim, motivo para que estes se ponham novamente em luta, para

---

<sup>40</sup> Ver também: Márcio Seligmann-Silva (2008, p. 65-80; 2012, p. 55-80); Castor M.M. Bartolomé Ruiz, *Estatuto epistêmico do testemunho das vítimas: o desaparecido, paradigma do testemunho indizível* (2014); e Reyes Mate (2012, p. 125-151). Bensussan diz que “A testemunha não faz senão acolher a duração de um anúncio do imprevisível, preferencialmente do improvável, ele atesta também o valor intelectual do qual ele testemunha além de toda representação. Ele [o testemunho] constitui pela palavra o ausente de toda presença, pois, de lá, mantém inteiramente aberta a possibilidade de um acolhimento justo para chegar” (2009, p. 170).

novamente fazer-lhes justiça. Neste sentido, como alerta Löwy, “Benjamin nos ajuda a restituir à utopia sua força negativa, por meio da ruptura com todo determinismo teleológico e com todo modelo ideal de sociedade que alimente a ilusão de um fim dos conflitos e, portanto, da história” (LÖWY, 2005, p. 153). Dessa forma, Benjamin reativa a força ética e política da luta contra a opressão, da luta contra todas as formas de vitimização, no desejo universal de que nunca mais voltem a acontecer, mas sabendo que esse “nunca mais” é fugaz, mesmo que tenha força para fazer irromper o novo, sempre, de novo.

#### 4.1.3 *Experiência, compromisso com a memória*

A exigência que se põe ao presente só se realiza se for possível, em certa medida, reconstruir a “experiência” (*Erfahrung*).<sup>41</sup> Mas não qualquer experiência e sim aquela que é capaz de avivar a responsabilidade com os oprimidos, com a superação da opressão, o que requer a memória. A memória é capaz de fazer com que o passado seja presença e que, sobretudo as vítimas que produziu, se façam presentes como compromisso com a justiça.

A construção da memória passa pela reconstrução da experiência, o que implica a possibilidade da narração. Ela já foi forte nos espaços comunitários e artesanais (cuja base é um “princípio construtivo”) (Teses, XVII, 2005, p. 130).<sup>42</sup> Mas, ela já não tem espaço em sociedades massificadas e cada vez mais artificiais. Ademais, não há como transmitir uma experiência para uma situação na qual o contexto de sentido já não dá condições para sua realização e na qual o que importa é somente a *vivência*.<sup>43</sup> O relato narrativo pressupõe, como anota Gagnebin (1994, p. 10-11), uma comunidade de vida e de discurso. Mas, estas condições foram destruídas pelo rápido desenvolvimento capitalista, que instalou relações fragmentadas, próprias da vivência, e destruiu as condições de trabalho das sociedades tradicionais, o trabalho artesanal, que tinha um ritmo lento e orgânico que permitia espaço

---

<sup>41</sup> *Experiência* (1913), da juventude, *Experiência e Pobreza* (1933), *O narrador* (1936) e as *Teses* se ocupam deste tema particularmente.

<sup>42</sup> “Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde” (1996, p. 702).

<sup>43</sup> Benjamin contrapõe experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*). Diferente da experiência, a vivência é fugaz, solitária, individual, saturada de eventos e sensações, feita de “*muitos* fatos difusos” (BENJAMIN, 1994, p. 211). Ela é a forma moderna de vivência, na qual a experiência perdeu lugar, por isso, entre outros motivos a ascensão do romance e a perda de espaço da narrativa.

para contar, a experiência comum, possível por haver um mesmo universo de prática e de linguagem.

Em *O Narrador* (1936), Benjamin constata que a arte de narrar, a que permite “intercambiar experiências” [*Erfahrungen auszutauschen*], própria dos modos artesanais de vida, está em extinção, não somente como gênero literário, mas também como prática de vida. Para ilustrar usou o exemplo dos soldados da [primeira] grande guerra que “voltam mudos”, “mais pobres em experiência comunicável” (BENJAMIN, 1994, p. 198).<sup>44</sup> Mas isto é porque “nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas”.<sup>45</sup> No lugar da “experiência que passa de pessoa a pessoa”, o que Benjamin via crescer era a informação, um tipo de saber de “acontecimentos próximos”, que “aspira a uma verificação imediata”, que tem que ser “plausível” [objetivo, diríamos], que tem que ser “entregue”, que tem que ser sempre “nova”, que faz os fatos chegarem “acompanhados de explicações” (1994, p. 202-205) – modos próprios da *vivência*.<sup>46</sup> O romance, neste sentido, é a expressão literária própria desta condição, pois, diferente da narrativa, na qual o narrador “retira da experiência o que ele conta” [a sua própria ou a dos outros] e “incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”, satisfaz os desejos individualistas da burguesia moderna, dado que o romancista “segrega-se”, visto que sua origem é o “indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos e nem sabe dá-los” (BENJAMIN, 1994, p. 201),<sup>47</sup> levando ao empobrecimento da experiência e à diluição da memória.

---

<sup>44</sup> “Hatte man nicht bei Kriegsende bemerkt, daß die Leute verstummt aus dem Felde kamen? nicht reicher – ärmer an mitteilbarer Erfahrung” (1996f, p. 439).

<sup>45</sup> Praticamente a mesma análise aparece no texto de 1933 e no texto de 1936. No texto de 1933, Benjamin acrescenta a ideia de que o enfraquecimento da experiência faz surgir uma “nova barbárie”. Pergunta-se: “o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência?”. Responde: “Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda” (1994, p. 115-116) [“Barbarenturn? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positive Begriff des Barbarenturns einzuführen. Denn wohin bringt die Armut an Erfahrung den Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken” (1996e, p. 215)].

<sup>46</sup> Como diz em *Experiência e Pobreza*: “Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso” (BENJAMIN, 1994, p. 118) [“Erfahrungsarmut: das muß man nicht so verstehen, als ob die Menschen sich nach neuer Erfahrung sehnten. Nein, sie sehnen sich von Erfahrungen freizukommen, sie sehnen sich nach einer Umwelt, in der sie ihre Armut, die äußere und schließlich auch die innere, so rein und deutlich zur Geltung bringen können, daß etwas Anständiges dabei herauskommt” (1996e, p. 218)].

<sup>47</sup> “Der Romancier hat sich abgeschieden. Die Geburtskammer des Romans ist das Individuum in seiner Einsamkeit, das sich über seine wichtigsten Anliegen nicht mehr exemplarisch auszusprechen vermag, selbst unberaten ist und keinen Rat geben kann” (1996f, p. 443).

Na narrativa, o narrador e o ouvinte estão inseridos num ciclo comum que permite ao ouvinte “fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada” (BENJAMIN, 1994, p. 200), abrindo para uma perspectiva de construção coletiva, de obra aberta, de dinâmica construtiva da memória.<sup>48</sup> A narrativa não se entrega: “ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver” (1994, p. 204). Pode-se sempre “contá-la de novo e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas”. Com ela, faz-se uma rede que, do ouvir, leva a aprender e, deste, a contar, mantendo viva a narrativa (1994, p. 205). Mais, “ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1994, p. 205).<sup>49</sup>

A relação entre o narrador e o ouvinte “é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado” (BENJAMIN, 1994, p. 210).<sup>50</sup> A morte é a principal ameaça de exterminar esta relação. Mas, uma é a morte física, outra é a morte que faz desaparecer por esquecimento. Por isso, a *Mnemosyne* [deusa grega da reminiscência] é fundamental. É a reminiscência que “funda a cadeia da tradição que transmite os acontecimentos de geração em geração” (1994, p. 211). Benjamin distingue, no entanto, entre rememoração e memória: a primeira, musa do romance, a segunda, musa da narrativa; a primeira, breve, a segunda, perpetuadora; a primeira, “consagrada a *um* herói, *uma* peregrinação, *um* combate; a segunda, a *muitos* fatos difusos” (1994, p. 211). Enquanto a narração funda a tradição e a memória,<sup>51</sup> o romance fortalece a rememoração triunfal; enquanto a narração está preocupada com a “moral da história”, o romance oferece “sentido da vida” (BENJAMIN, 1994, p. 212); a primeira fortalece a companhia, continua e o ouvinte se

---

<sup>48</sup> No dizer de Habermas, a proposta de Benjamin pretende que “[...] o universalismo ético também tem de levar a sério as injustiças já sucedidas e, evidentemente, irreversíveis; de que há uma solidariedade das gerações com seus antepassados, com todos aqueles que foram feridos pela mão do homem em sua integridade física e pessoal; e de que essa solidariedade apenas pela reminiscência pode ser efetuada e comprovada. A força libertadora da rememoração não deve servir aqui, como desde Hegel até Freud, para dissipar o poder do passado sobre o presente, mas para dissipar a culpa do presente para com o passado: ‘Uma vez que irre recuperável é uma imagem do passado que ameaça desaparecer com cada instante presente que não se reconhece visado por ele’ (Tese 5)” (HABERMAS, 2000, p. 22-23).

<sup>49</sup> “Sie legt es nicht darauf an, das pure ‘an sich’ der Sache zu überliefern wie eine Information oder ein Rapport. Sie senkt die Sache in das Leben des Berichtenden ein, um sie wieder aus ihm hervorzuholen. So haftet an der Erzählung die Spur des Erzählenden wie die Spur der Töpferhand an der Tonschaie” (1996f, p. 447).

<sup>50</sup> “Man hat sich selten darüber Rechenschaft abgelegt, daß das naïve Verhältnis des Hörers zu dem Erzähler von dem Interesse, das Erzählte zu behalten, beherrscht wird (1996f, p. 453).

<sup>51</sup> Em *A imagem de Proust* (1929) já dizia: “Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1994, p. 37).

soma na história, o segundo se faz pelo solitário, termina no “fim”, leva ao apoderar-se da história (1994, p. 213). Ou seja, de um lado a *vivência*, de outro a *experiência*. Enfim, na narração, na memória, está em questão um modo de ser, mais do que de saber, um ser sábio, um ser mestre. Isso exige experiência: “pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira*” (BENJAMIN, 1994, p. 221).<sup>52</sup>

Assim, no entender de Jeanne Marie Gagnebin, a memória é que traça a possibilidade da percepção da semelhança entre o passado e o presente. É esta semelhança que transforma aos dois: “[...] transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobrirmos, inscrita nas linhas do atual” (GAGNEBIN, 1994, p. 16).

Reyes Mate vai além para mostrar que, nas *Teses*, a dimensão política, construída sob o messianismo, põe a memória no caminho concreto da justiça às vítimas da história. As vítimas significam a denúncia de que não se tem levado a sério e fazer a memória das vítimas é não esquecer a morte que marcou a história, os mortos que foram deixados pelo progresso. Esquecer, neste caso, equivaleria a cometer um “crime hermenêutico que se soma ao crime físico” (MATE, 2011, p. 30). Por isso, se trata de “[...] resgatar do passado o direito à justiça ou, caso se prefira, reconhecer no passado dos vencidos uma injustiça ainda vigente, isto é, ler os projetos frustrados de que está semeada a história, não como custos do progresso, mas como injustiças pendentes” (MATE, 2011, p. 28). Por isso, “[...] podemos e devemos manter viva a injustiça passada, inclusive reivindicar o direito à reparação, sabendo que não há justiça neste mundo que possa reparar o dano” (MATE, 2011, p. 29). Enfim, “A recordação permite salvar o passado ao dar sentido à injustiça passada, ainda que ninguém garanta que algum dia seja feita a justiça” (MATE, 2011, p. 32).

---

<sup>52</sup> “So betrachtet geht der Erzähler unter die Lehrer und Weisen ein. Er weiß Rat – nicht wie das Sprichwort: für manche Fälle, sondern wie der Weise: für viele. Denn es ist ihm gegeben, auf ein ganzes Leben zurückzugreifen. (Ein Leben übrigens, das nicht nur die eigene Erfahrung, sondern nicht wenig von fremder in sich schließt. Dem Erzähler fügt sich auch das, was er vom Hörensagen vernommen hat, seinem Eigensten bei). Seine Begabung ist: sein Leben, seine Würde: sein *ganzes* Leben erzählen zu können” (1996f, p. 464).

#### 4.1.4 Violência, poder, justiça

O tema da violência está presente no pensamento de Benjamin. É tratado numa compreensão política e relacionado diretamente a outros dois temas, o direito e a justiça. A pergunta sobre se há uma violência legítima, ou, se há justificativa para que o direito seja associado à violência, é pertinente neste caso, seja no sentido de pensar a ligação entre violência e poder, resultando na conformação da justiça como sistema de direito funcional e violento, seja na ligação entre violência e justiça, agora no sentido de redenção dos oprimidos. Para este estudo nos ocupamos de um texto da juventude de Benjamin, *Crítica da violência – Crítica do poder* (1921). Nele, Benjamin faz uso produtivo de *Gewalt* [aquilo que pretende ter autoridade], um termo equívoco, com dupla referência: violência e poder.

A reflexão sobre a violência está ligada à filosofia da história, visto que a crítica às instituições e às realidades atuais implica buscar seu passado, retomar sua memória, de modo a saber a obliteração que deu condições para a violência atual, que não é outra que a mesma violência do passado, inclusive por atingir as vítimas que, de modo geral, seguem as mesmas pela história. O futuro por vir, como um futuro sem violência, somente será possível se a memória da violência for assumida e se este for posto como o novo a ser construído. Afinal, como diz na primeira frase do último parágrafo do texto: “A crítica da violência, ou seja, a crítica do poder, é a filosofia de sua história” (BENJAMIN, 1986, p. 174).<sup>53</sup> Em outras palavras, o estudo deste tema pode ajudar a pensar sobre o que significa fazer justiça às vítimas e se é justo que se use de violência como parte da chamada “ação direta” para tal.

O direito e a justiça constituem a esfera das relações éticas, seio no qual se pode estabelecer a tarefa de uma crítica da violência e do poder – com isso afastam-se todas as outras possíveis compreensões de violência tipicamente naturalistas. Por isso é que a compreensão crítica da violência requer estabelecer relação com o direito (*Recht*) e a justiça (*Gerechtigkeit*). Ora, sendo que a “relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins” (BENJAMIN, 1986, p. 160),<sup>54</sup> a violência estará sempre entre os meios. A questão é que, de modo geral, confronta-se este meio a fins justos ou injustos, de modo que

---

<sup>53</sup> “Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte” (1996c, p. 202).

<sup>54</sup> “Was zunächst den ersten von ihnen angeht, so ist klar, daß das elementarste Grundverhältnis einer jeden Rechtsordnung dasjenige von Zweck und Mittel ist” (1996c, p. 179).

“ficaria em aberto a pergunta: se a violência em si, como princípio, é moral, mesmo como meio para fins justos” (BENJAMIN, 1986, p. 160).<sup>55</sup> Mas, Benjamin pretende construir uma análise que escape da lógica meio-fim, típica das análises comuns da violência. Diferente da visão tradicional – do jusnaturalismo e do positivismo jurídico<sup>56</sup> – que acredita ser possível a universalização dos fins, de modo que a violência resulte justificada como meio para a realização dos fins da justiça que, de modo geral, são concebidos como estranhos à violência, Benjamin quer abrir a possibilidade de meios puros, aqueles que não têm em vista qualquer fim, de modo a que a violência possa vir a cessar e não se constitua em sempre novo meio para novos fins.<sup>57</sup> Ao estabelecer relação entre violência e poder e ao querer pensá-la fora da relação meio-fim, Benjamin quer esboçar uma “política de meios puros” (*Politik der reinen Mittel*).<sup>58</sup>

A violência está na origem e está na essência da lei, visto que há uma violência que funda e outra que conserva a lei, sendo que a primeira legitima o direito e a segunda resguarda a ordem.<sup>59</sup> <sup>60</sup> Nesse modo de compreensão, no qual se articula a relação entre

---

<sup>55</sup> “Er drängt sich in der Frage auf, ob Gewalt jeweils in bestimmten Fällen Mittel zu gerechten oder ungerechten Zwecken sei (1996c, p. 179).

<sup>56</sup> “O direito natural visa, pela justiça dos fins, ‘legitimar’ os meios, o direito positivo visa ‘garantir’ a justiça dos fins pela legitimidade dos meios. [...] se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural é cego para o condicionamento dos meios” (BENJAMIN, 1986, p. 161) [“Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu ‘rechtfertigen’, das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu ‘garantieren’” (1996c, p. 180) “Denn wenn das positive Recht blind ist für die Unbedingtheit der Zwecke, so das Naturrecht für die Bedingtheit der Mittel” (1996c, p. 181)]. Em outras palavras, o direito natural *justifica* os meios pela justiça dos fins e o direito positivo *garante* a justiça dos meios.

<sup>57</sup> Segundo Giorgio Agamben: “O objetivo do ensaio é garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente ‘poder’) absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de ‘pura’ (*reine Gewalt*) ou de ‘divina’ e, na esfera humana, de ‘revolucionária’” (AGAMBEN, 2004, p. 84).

<sup>58</sup> Mas o faz de modo distinto daquele de Hannah Arendt, em *Sobre a Violência* (1969), para quem a violência é o oposto da política e somente aparece quando não há política. Ramos (2012, p. 187-206) mostra que a principal diferença entre eles é que Arendt procura uma política sem meios e Benjamin uma violência sem fins.

<sup>59</sup> “Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito” (BENJAMIN, 1986, p. 165) [“Wird jene erste Funktion der Gewalt die rechtsetzende, so darf diese zweite die rechtserhaltende genannt werden” (1996c, p. 186-187)]. Mais adiante Benjamin dirá: “A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder (*Macht*). A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito” (BENJAMIN, 1986, p. 172)

meios e fins, não há um critério “mais exato” para a violência – o que se entende é não mais do que sua aplicação, ou o que sustenta sua aplicação. Isso indica que este critério – e Benjamin busca um “critério de justiça” – terá que ser buscado “fora do direito” (tanto o positivo quanto o natural) e lhe deverá ser exterior, visto que o máximo que o direito pode oferecer é a possibilidade de justificação “instrumental” da violência (BENJAMIN, 1986, p. 161).

A análise da “legislação europeia atual” – mesmo que Benjamin se dedique à sua contemporaneidade, certamente muito do que diz poderia ser, *mutatis mutandis*, encontrado em nosso tempo e em outros lugares – mostra, segundo Benjamin, que “todos os fins naturais das pessoas individuais entram em colisão com fins jurídicos, quando perseguidos com maior ou menor violência” (1986, p. 162),<sup>61</sup> o que resulta que “o direito considera o poder na mão do indivíduo um perigo de subversão da ordem judiciária” (1986, p. 162). Diante disso Benjamin alerta para o fato de que há um “interesse do direito” (*der Interesse des Rechts*) em monopolizar a violência/poder e que esse interesse “[...] não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito” (BENJAMIN, 1986, p. 162). Isso remete para a exigência de ter que constituir mecanismos para proteger o direito e o poder quando algo lhe constitui ameaça.

Benjamin cita três realidades que, segundo ele, põem em questão o direito como poder: o “grande bandido”, o direito de greve e a pena de morte. O “grande bandido” – em referência metafórica ao que trata Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* – representa uma ameaça à ordem porque, “mesmo sendo subjugado, ainda assim suscita a antipatia da multidão contra o direito” (BENJAMIN, 1986, p. 163), ou seja, ele rompe com os contratos sociais que exigem o sacrifício da violência individual. Os seus “feitos” manifestam o poder de afrontar a lei, o que, em certa medida, desnuda a violência da lei. O direito de greve<sup>62</sup> é, de alguma forma, uma “concessão” que o direito faz para que

---

<sup>60</sup> [“Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zwiefach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, was als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung” (1996c, p. 197-198)].

<sup>61</sup> “alle Naturzwecke einzelner Personen müssen mit Rechtszwecken in Kollision geraten, wenn sie mit mehr oder minder großer Gewalt verfolgt werden” (1996c, p. 182-183).

<sup>62</sup> Benjamin recolhe a diferença entre greve geral política e greve geral revolucionária: a primeira tem fins de modificar aspectos das relações de trabalho e de salário, enquanto a segunda visa “derrubar” o Estado e instalar novas relações (BENJAMIN, 1986, p. 163). Voltaremos a isso mais adiante

os trabalhadores possam agir contra o próprio direito.<sup>63</sup> Em termos gerais, “a greve, no entanto, mostra que a violência é capaz disso, que ela tem condições de instituir relações jurídicas e de modificá-las, por mais que o sentimento de justiça possa se achar ofendido com isso” (1986, p. 164).<sup>64</sup> Benjamin entende que o direito de guerra se baseia na mesma “situação jurídica” do direito de greve, visto que também quer fundar um novo Estado, um novo direito. O militarismo, neste sentido, estribado no serviço militar obrigatório, constitui-se numa forma de o Estado garantir a conservação de seu poder, já que é “compulsão para o uso generalizado da violência como um meio para os fins do Estado” (1986, p. 164), sendo que “a compulsão consiste no uso da violência como meio para fins jurídicos” (1986, p. 165). A pena de morte aponta para o poder máximo, visto que significa poder de vida e de morte, do mesmo modo que o destino, ante o qual não há alternativa. Ela mostra este poder [sobre a vida e a morte], próprio da ordem jurídica, pois “seu sentido não é punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito. Pois no exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei” – sua “podridão” consiste em revelar à “percepção mais sensível” que o “destino em pessoa apareceria majestosamente para fazer cumprir a lei” (BENJAMIN, 1986, p. 166). A pena de morte, neste sentido, é mais do que um castigo à violência e se manifesta como confirmação do poder supremo do soberano, que atinge seu máximo na possibilidade de dispor da vida e da morte, o que também significa a possibilidade de suspender o direito quando necessário para que não se cumpram ameaças à sua manutenção. Note-se que estas três situações mostram como se dão os processos de relação entre violência e poder, perpassados pelo direito, de modo a ter na violência condições de instituir poder e a necessidade de fazer frente aos processos que ponham em questão sua manutenção. Há uma instituição que cumpre um papel fundamental na manutenção do poder, a polícia.

A polícia, segundo Benjamin, exerce os dois tipos de poder, o instituinte e o mantenedor, numa “mistura por assim dizer espectral”: “é verdade que a polícia é um poder para fins jurídicos (com direito de executar medidas), mas ao mesmo tempo com a autorização de ela própria, dentro de amplos limites, instituir tais fins jurídicos (através do

---

<sup>63</sup> Para Benjamin: “o operariado organizado é, pelo visto, o único sujeito jurídico – além do Estado – a quem cabe um direito ao poder. [...] segundo a concepção do operariado [...], o direito de greve é o direito de usar a violência para alcançar determinados objetivos” (BENJAMIN, 1986, p. 163) [“Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht” (1996c, p. 183)].

<sup>64</sup> “Der Streik aber zeigt, daß sie dies vermag, daß sie imstande ist, Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren, wie sehr das Gerechtigkeitsgefühl sich auch dadurch beleidigt finden möge” (1996c, p. 185).

direito de baixar decretos)” (1986, p. 166).<sup>65</sup> Para ele, na polícia está “suspensa” a separação entre estes dois poderes. No dizer explícito: “[...] o ‘direito’ da polícia é o ponto em que o Estado [...] não pode mais garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço” (1986, p. 166).<sup>66</sup> Note-se que, por espectral, a polícia está presente na vida das pessoas, não necessariamente para protegê-las, mas para controlá-las. Uma presença forte, mesmo que nem sempre seja atual, por ser ubíqua e não facilmente localizável, mas sempre intervindo, mesmo quando “não existe situação jurídica definida”, para garantir o poder, sua permanência e seu exercício. A polícia é a expressão de uma instituição do direito que está acima do direito, ou melhor, que tem o direito a seu favor para agir fora do direito. Ela tem como que prerrogativas de “estado de exceção”.<sup>67</sup> Compreender estes aspectos aponta para uma leitura crítica das formas de expressão do poder sobre a “vida nua” (o *homo sacer*).<sup>68</sup> Ainda nos dias de hoje as formas de exercício do poder e da violência são contundentes sobre as vítimas de todo o tipo em muitos lugares e circunstâncias.

---

<sup>65</sup> “Diese ist zwar eine Gewalt zu Rechtszwecken (mit Verfügungsrecht), aber mit der gleichzeitigen Befugnis, diese in weiten Grenzen selbst zu setzen (mit Verordnungsrecht)” (1996c, p. 189).

<sup>66</sup> “Vielmehr bezeichnet das ‘Recht’ der Polizei im Grunde den Punkt, an welchem der Staat, sei es aus Ohnmacht, sei es wegen der immanenten Zusammenhänge jeder Rechtsordnung, seine empirischen Zwecke, die er um jeden Preis zu erreichen wünscht, nicht mehr durch die Rechtsordnung sich garantieren kann” (1996c, p. 189). O texto segue com a seguinte explicação: “Por isso, ‘por questões de segurança’, a polícia intervém em inúmeros casos, em que não existe situação jurídica definida, sem falar dos casos em que a polícia acompanha ou simplesmente controla o cidadão, sem qualquer referência a fins jurídicos, como um aborrecimento brutal, ao longo de uma vida regulamentada por decretos” (BENJAMIN, 1986, p. 166) [“Daher greift ‘der Sicherheit wegen’ die Polizei in zahllosen Fällen ein, wo keine klare Rechtslage vorliegt, wenn sie nicht ohne jegliche Beziehung auf Rechtszwecke den Bürger als eine brutale Belästigung durch das von Verordnungen geregelte Leben begleitet oder ihn schlechtweg überwacht” (1996c, p. 189)]. Incrível como parece atual a descrição benjaminiana!

<sup>67</sup> Para Agamben, “no ensaio, Benjamin não nomeia o estado de exceção, embora use o termo *Ernstfall* que, em Schmitt, aparece como sinônimo de *Ausnahmestand*. Porém, um outro termo técnico do léxico schmittiano está presente no texto: *Entscheidung*, decisão. O direito, escreve Benjamin, ‘reconhece a decisão espacial e temporalmente determinada como uma categoria metafísica’ [1986 p. 166]; mas, na realidade, a esse reconhecimento só corresponde “a peculiar e desmoralizante experiência da indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos” [1986, p. 171] (AGAMBEN, 2004, p. 85). Ora, como “quem decide sobre a legitimidade dos meios e a justiça dos fins não é jamais a razão, mas o poder do destino, e quem decide sobre este é Deus”, resulta impossível “decidir” qualquer problema jurídico (BENJAMIN, 1986, p. 171). Esta indecidibilidade se deve ao fato da impossibilidade de universalização dos fins: “fins que são justos, universalmente reconhecíveis, universalmente válidos para uma determinada situação, não o são para nenhuma outra, por parecida que seja sob outros aspectos” (BENJAMIN, 1986, p. 171). N.A. Referimos a edição brasileira nas citações de Benjamin constantes na obra de Agamben. O texto que se segue é um estudo comparativo consequente da relação entre Benjamin e Schmitt, de natureza diferente daquele feito por Derrida e já citado (AGAMBEN, 2004, p. 85-98).

<sup>68</sup> Ver entre outras as reflexões de Giorgio Agamben construídas a partir de Benjamin. Ele diz: “Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entraram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade” (AGAMBEN, 2007, p. 19).

A violência de que tratamos até aqui é o que Benjamin chama de “violência mítica”,<sup>69</sup> que se opõe a uma violência que chama de “divina”, “revolucionária”. Esta última é que teria forças para fazer frente à outra violência, aquela ocupada em instituir ou em manter o poder. Esta “nova” violência é aquela que haveria de estar “fora do direito”, capaz de uma “política de meios puros”. A possibilidade desta se abre em razão de que há a “esfera do entendimento”, que seria a única isenta de violência [mítica]: “quer dizer que existe uma esfera de entendimento humano, não-violenta a tal ponto que seja totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do ‘entendimento’, a linguagem” (1986, p. 168).<sup>70</sup> Há análogos entre a “interação pacífica de pessoas particulares”, que interagem de forma não-violenta pelo “entendimento”, e a “política dos meios puros” (1986, p. 169). Uma das formas políticas de meio puro, não-violenta, é o diálogo,<sup>71</sup> no âmbito privado, a outra é a greve geral revolucionária.<sup>72</sup>

Este meio puro se manifesta numa violência que já não é a violência mítica dos sistemas de poder e de direito, mas uma “violência divina”. Ele a distingue daquela da seguinte forma: “se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta”

---

<sup>69</sup> A esta violência, Enrique Dussel classifica como “uma coação exercida *contra o direito* do Outro” (2012, p. 46). Castor M.M Bartolomé Ruiz trabalha nesta perspectiva no texto *A justiça perante uma crítica ética da violência* (2009, p. 87-111).

<sup>70</sup> “Darin spricht sich aus, daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der ‘Verständigung’, die Sprache” (1996c, p. 192).

<sup>71</sup> Diz Benjamin: “Por isso, a técnica no sentido mais amplo da palavra, é sua área mais própria. Seu exemplo mais profundo talvez seja a conversa, considerada como uma técnica de mútuo entendimento civil” (BENJAMIN, 1986, p. 168) [“Darum ist Technik im weitesten Sinne des Wortes deren eigenstes Bereich. Ihr tiefgreifendstes Beispiel ist vielleicht die Unterredung als eine Technik ziviler übereinkunft betrachtet” (1996c, p. 192)]. Segundo ele, o que comprova esta relação é a “impunidade da mentira” (diferentemente, Arendt e Koyrè, vão mostrar que a mentira é amplamente punida pelo estado totalitário através da tortura (DANA, 2007, p. 270). Isso indica para um debate a ser feito sobre o papel da linguagem e se esta pode ou não ser exercida de forma violenta e sua relação com o poder, assunto que não temos condições de enfrentar satisfatoriamente, remetemos ao estudo de Agamben (2004) e de Santos (2013, p. 2-24).

<sup>72</sup> Benjamin explica: “Pois ela não ocorre com a disposição de retomar o trabalho, depois de concessões superficiais ou de uma ou outra modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar só um trabalho totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado, uma subversão, não apenas desencadeada mas levada a termo por esse tipo de greve. Por isso, o primeiro tipo de greve é instituinte de direito, o segundo, anarquista” (BENJAMIN, 1986, p. 169) [“Denn sie geschieht nicht in der. Bereitschaft, nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen wieder die Arbeit aufzunehmen, sondern im Entschluß, nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene, wieder aufzunehmen, ein Umsturz, den diese Art des Streikes nicht sowohl veranlaßt als vielmehr vollzieht. Daher denn auch die erste dieser Unternehmungen recht setzend, die zweite dagegen anarchistisch ist” (1996c, p. 194)].

(BENJAMIN, 1986, p. 173).<sup>73</sup> Mais adiante, no final do mesmo parágrafo, completa esta comparação: “o poder mítico é poder sangrento sobre a vida, sendo esse poder o seu fim próprio, ao passo que o poder divino é um poder puro sobre a vida toda, sendo a vida o seu fim. O primeiro poder exige sacrifícios, o segundo poder os aceita” (BENJAMIN, 1986, p. 173).<sup>74</sup> Benjamin vê na “forma perfeita” do poder “educativo” uma manifestação do poder divino, como “absolvedora de culpa” executada de forma não-sangrenta. Mas isso exige “ausência de qualquer institucionalização de direito” (1986, p. 173).

Ninguém está autorizado a matar. O mandamento “Não matarás!” se apresenta como “diretriz de ação”. E isto vale também para o caso da chamada “violência revolucionária”, aquela que visaria eliminar os opressores. Seguindo a interpretação do judaísmo, Benjamin não aceita a tese da possibilidade de matar em legítima defesa que, no caso de processos revolucionários justificaria a morte dos opressores para a instalação do reino da justiça universal. Benjamin classifica este tipo de posição como “falsa” e “ignóbil”. A vida justa, segundo ele, não é superior à “mera vida”, discordando das teses que vão distinguir e sobrevalorizar a *bios*, em detrimento da *zoé*. Enfaticamente diz: “pois, de maneira alguma, o homem se reduz à mera vida, tampouco à sua própria vida ou a quaisquer outros estados-de-ser ou características suas, e nem sequer à unicidade de sua pessoa física” (BENJAMIN, 1986, p. 174).<sup>75</sup> A sacralidade da mera vida, como recurso para que possa ser eliminada não se sustenta, segundo Benjamin, nem mesmo a ideia de que ela seria “portadora de culpa” e por isso suscetível de punição com a morte.<sup>76</sup> Não há fim capaz de justificar a violência, nem mesmo fins supostamente justíssimos, como os que viriam para libertar os oprimidos, para salvar as vítimas. Na compreensão de Benjamin, lançar mão da violência para isso significaria não mais do que alimentar o moinho da própria violência,

---

<sup>73</sup> “Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal” (1996c, p. 199).

<sup>74</sup> “Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie na” (1996c, p. 200).

<sup>75</sup> “Dieser Zweideutigkeit verdankt der genannte Satz seine Scheinbarkeit. Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgend welchen andern seiner Zustände und Eigenschaft:en, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person” (1996c, p. 201).

<sup>76</sup> A discussão sobre este tema encontra eco nas elaborações de Michael Foucault e de Giorgio Agamben, entre outros, sobretudo no debate sobre o *biopoder* e o *homo sacer*. Há uma divergência de interpretação do conceito de “mera vida” entre Agamben e Gagnebin (2011). Para o mapeamento da divergência ver o artigo *A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt*, de Jonnefer F. Barbosa (2013, p. 151-169).

ou seja, fazer o efeito contrário ao que se espera resultar desta suposta violência revolucionária.<sup>77</sup>

A violência revolucionária é o modo humano de entender a violência divina, e ela significa sim, “a destruição do poder do Estado”, em última instância, por romper com as formas míticas de direito e de poder. Mas “o Novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo” e fica “provada” sua possibilidade “se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito” (BENJAMIN, 1986, p. 175). Há, porém, um problema de “indecidibilidade” (*Unentscheidbarkeit*): “a decisão, porém, se o poder puro, num determinado caso, era real, não é possível da mesma maneira, nem igualmente urgente para o homem” (BENJAMIN, 1986, p. 175).<sup>78</sup> Quem dispõe desta possibilidade é o “puro poder divino” que pode aparecer nas mais diversas formas. Aqui a saída messiânica de Benjamin: a “redenção” das vítimas, dos oprimidos, a superação da violência é uma tarefa que não cabe ao homem no sentido imediato, já que teria que decidir por algo que lhe escapa. Este poder é o poder divino, que é um poder que Deus dispõe (*waltende Gewalt*) e não é uma “insígnia e chancela”. Isso, no entanto, não significa sinônimo de acomodação, ou de não ter o que fazer que não seja esperar a justiça divina, dado que “deve ser rejeitado, porém, todo poder mítico, o poder instituinte do direito, que pode ser chamado de um poder que o homem põe (*schaltende*). Igualmente vil é também o poder mantenedor do direito, o poder administrado (*verwaltete Gewalt*) que lhe serve” (BENJAMIN, 1986, p. 175).<sup>79</sup> A tarefa histórica está clara, rejeitar a violência mítica, o poder do direito que subjuga e oprime e que não abre espaço para a realização humana. Isto vale para todas as versões do poder mítico, seja o instituinte, ou seja, o mantenedor do direito. O que não está na alçada humana é definir, “por”, o que lhe sucede, dado que esta é uma tarefa de “disposição” e não de “posição” que escapa ao que compete ao humano. Note-se que mais uma vez se manifesta a força negativa da ação humana, sendo que nisso está a positividade da ação humana, ser capaz de “frear a locomotiva”, a maquinaria que produz as vítimas.

---

<sup>77</sup> Diz Benjamin: “[...] todo poder mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos poderes inimigos [...]. Isso dura até que novos poderes ou os anteriormente oprimidos vençam o poder até então instituinte do direito, estabelecendo assim um novo direito sujeito a uma nova decadência” (1986, p. 174-175).

<sup>78</sup> “Nicht gleich möglich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war” (1996c, p. 202-203).

<sup>79</sup> “Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltete Gewalt, die ihr dient” (1996c, p. 203).

O que Benjamin pretende é, como diz Giorgio Agamben, “[...] provar a realidade (*Bestand*) de tal violência” [a violência divina], sendo que “o caráter próprio dessa violência é que ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura, assim, uma nova época histórica” (2004, p. 85). A expressão “violência pura” (*reine Gewalt*) tem um sentido próprio no texto benjaminiano. Ele é relacional, não substancial, como lembra Agamben.<sup>80</sup> Desse modo, o sentido de violência pura não reside na própria violência, mas na relação desta com algo que lhe seja exterior [o direito e a justiça]: “a violência pura nunca é simplesmente um meio – legítimo ou ilegítimo – relativo a um fim (justo ou injusto)” (AGAMBEN, 2004, p. 95). Neste sentido, a violência pura é uma “paradoxal ‘medialidade sem fins’: isto é, um meio que, permanecendo como tal, é considerado independentemente dos fins que persegue” (AGAMBEN, 2004, p. 95). A questão é, então, que a violência pura seria relacional, mas não com relação a fins, já que seria “meio puro” que “se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito”, isto porque ela “expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*)” (AGAMBEN, 2004, p. 96). Mas isso significa a necessidade da superação de todo direito como força e como violência, o que remete para sua “desativação e a inatividade”: “o que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele” (AGAMBEN, 2004, p. 98). Esta nova realidade messianicamente inaugurada seria uma realidade na qual as vítimas estariam “redimidas” e o direito já não existiria como mecanismo de violência atual e virtual contra os mais fracos e se poderia então vivenciar a justiça às vítimas.

Enrique Dussel faz uma interpretação explícita do significado da relação entre a violência divina e a práxis de libertação. Segundo ele, a consciência da opressão e a ação contra ela, como ação coordenada e organizada dos oprimidos, das vítimas, constituem “ação dissidente” e que quer fazer frente à opressão [e também afirmar e efetivar uma nova realidade, de libertação] “não é fruto necessário da violência como fundamento de um poder instituinte, porque a coação legítima dos oprimidos que organizam uma *nova ordem* não é violenta” (DUSSEL, 2012, p. 47, tradução nossa). Neste sentido, Dussel entende que

---

<sup>80</sup> Ele refere uma carta escrita por Benjamin a Ernst Shoen em janeiro de 1919, na qual Benjamin diz: “É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...]. A pureza de um ser *nunca* é incondicionada e absoluta [...] a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser [...]. Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana” (apud AGAMBEN, 2004, p. 94).

há uma “ação revolucionária” legítima e que o uso da força neste caso não se confunde com ação violenta (mítica), dado que é uma ação justa. Diz: “os grupos, classes, movimentos, nações oprimidas, etc., que se levantam contra a dominação cumprindo uma práxis (ou *força*, ou coação) de libertação legítima exercem o que Benjamin denomina ‘violência divina’” (DUSSEL, 2012, p. 48, tradução nossa). Isso porque, segundo ele, “o momento *messiânico* e *materialista* benjaminiano consiste nesse momento inesperado, o ‘tempo-de-agora’, no qual salta como um tigre na história em movimento aquele que exerce a liderança, o povo como ator coletivo da instauração de uma *nova* ordem, de um *novo* direito” (DUSSEL, 2012, p. 49, tradução nossa). Em resumo, segundo ele, “é o ‘tempo do perigo’, é o *Kairós* que anula a cotidianidade do mero ‘tempo-duração’ do exercício sistemático da violência dominadora” (DUSSEL, 2012, p. 49, tradução nossa). Assim, segundo ele, o enfrentamento da ordem violenta que “é a regra”, a “duração”, implica que os oprimidos, as vítimas, lutem de forma organizada e coesa, podendo inclusive vir taticamente a fazer isso com força (o que poderia dar motivo para a “ordem de turno” enquadrar sua ação como violenta e ilegal).

Enfim, o que está em questão é que não é a lógica meio-fim que informa e sustenta uma ação revolucionária, transformadora, porque ela não quer apenas substituir uma ordem ou um direito por outro que seja convenientemente, por algum motivo, mais satisfatório. O que pretende é o *novo*. Mas, o *novo* não se traduz antecipadamente, dado ser “instante”, “inesperado”, e, por isso, sempre, de novo, em construção, como construção histórica, no “tempo-de-agora”. Benjamin ensina que as vítimas são produzidas historicamente em razão de uma lógica própria de ação que a ordem vai realizando na história; do mesmo modo, ensina que é também processo histórico a construção de condições para a superação das situações de vitimização, de opressão.

A reconstrução da posição de Walter Benjamin revela a possibilidade de tomar aquele/a na condição de vítima positivamente como parte da reflexão filosófica. Mais do que isso, Benjamin quer que a filosofia e, mais do que ela, a história, a sociedade, assumam aquele/a na condição de vítima como sujeito capaz de ação, capaz de história, num modo diferente e outro de construir a história daquela produzida pela dinâmica positivista e do progresso. Assim, a filosofia benjaminiana abre lugar para que se possa tornar aquele/a na condição de vítima o centro do processo ético e político, razão da ação ética e da transformação política, e aquela que as anima, dado que não há como construir

história verdadeira sem tornar aqueles/as na condição de vítimas parte do processo histórico, sem tomá-los/as como aqueles/as que “empurram a porta” por onde poderá entrar o messias, responsável pela redenção/libertação e pela inauguração de um tempo novo, aquele no qual já não cabem vítimas, de tipo nenhum.

## 4.2 VÍTIMA: SUJEITO DE APRENDIZAGEM E DE AÇÃO

### A proposta de Paulo Freire

Paulo Freire, educador brasileiro conhecido mais por sua contribuição pedagógica do que filosófica em sentido estrito, ajuda a pensar filosoficamente a educação e a pensar pedagogicamente a filosofia. A proposta pedagógica que construiu apresenta subsídios para compreender aquele/a na condição de vítima em sentido positivo, como sujeito de aprendizagem e de ação, dado que se dedica a ser o que ele mesmo enuncia, uma pedagogia do oprimido, aquela que o oprimido constrói como caminho para a superação de sua condição. Desse modo, Paulo Freire se inscreve neste esforço que estamos construindo exatamente porque reconhece no oprimido outro nome para aquele/a na condição de vítima, um sujeito de aprendizagem que não é meramente acúmulo de conhecimentos, mas ação e compromisso histórico com a superação da opressão. Alguém poderia se perguntar o que faz um pedagogo neste estudo. Diríamos que nos interessa menos justificar sua presença e mais saber em que medida a proposta freireana pode oferecer subsídios para compreender aquele/a na condição de vítima. Até porque, sua contribuição é para o campo da pedagogia, mas não está desinformada e muito menos isenta de uma eloquente presença e de um profundo diálogo com a filosofia, seja sob a roupagem da antropologia, seja da política ou mesmo da ética.

A *Pedagogia do Oprimido*<sup>81</sup> é o livro mais conhecido de Paulo Freire e referência para a compreensão de seu pensamento filosófico-pedagógico. Ela será nosso guia fundamental na reconstrução da posição freireana acerca daquele/a na condição de vítima. Aliás, a obra é dedicada “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim, descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” (1975, p. 17). Em complemento, recorreremos a outras de suas obras fundamentais, de modo especial *Educação como prática de liberdade* (1967), que ele mesmo refere como precursora e da qual a *Pedagogia do Oprimido* é complemento. Neste debate, sem onerar com informações biográficas, não é demais lembrar que Paulo Freire é pessoalmente uma das primeiras vítimas do golpe civil militar brasileiro, de 01 de abril de 1964, já que alguns dias depois

---

<sup>81</sup> Escrita em Santiago do Chile, entre julho de 1967 e outubro de 1968, foi publicada primeiro em inglês, em New York, em 1970, além de em vários outros países, e só seis anos depois de ter sido escrita é que foi publicada no Brasil, em 1974, conforme relato do próprio autor em *Pedagogia da Esperança* (1993, p. 53; 60; 62-63; 120).

do golpe, em 14 de abril, o programa de alfabetização por ele conduzido foi extinto e em algumas semanas já seria chamado a “dar explicações” à polícia do Recife, seria preso e, finalmente, expulso do país, em setembro de 1964. Foi acolhido pela Bolívia por alguns dias e, logo depois, pelo Chile,<sup>82</sup> onde ficou cinco anos e onde escreveu as obras que o tornariam conhecido no mundo.

José Ernani Fiori, na apresentação da *Pedagogia do Oprimido* sugere que o oprimido “aprenda a dizer sua palavra”. Pois, como diz: “com a palavra, o homem se faz homem. Ao dizer a sua palavra, o homem assume conscientemente sua essencial condição humana” (FIORI, 1975, p. 5). A palavra humana é “criadora”, é “diálogo existencial”, “transforma o mundo”, é “ação”, “práxis” (1975, p. 14). Para ele, “Paulo Freire é um pensador comprometido com a vida: não pensa ideias, pensa a existência. É também educador: existencia seu pensamento numa pedagogia em que o esforço totalizador da ‘práxis’ humana busca, na interioridade desta, retotalizar-se como ‘prática da liberdade’” (FIORI, 1975, p. 1). Assim, Fiori dá mais uma razão para nos ocuparmos de Paulo Freire: seu compromisso é “com a vida”, particularmente com a vida daqueles e daquelas cuja vida foi vitimada, oprimida, e não com esta ou aquela área do conhecimento, por mais relevantes que todas as áreas do conhecimento sejam o possam vir a ser para fortalecer o compromisso com a vida.

Paulo Freire faz um diagnóstico da realidade social pelo viés da educação, chegando a uma leitura profunda da situação da humanidade oprimida, daqueles/as com os quais pretende construir uma *pedagogia*, que pretende ser a pedagogia deles/as, por isso, *do/a oprimido/a*. Esta pedagogia tem um sentido e uma finalidade expressos e comprometidos na superação das situações de opressão, o que também constitui um processo educativo, mas que vai além de ser somente uma ação pedagógica, passando a ser ação ética e política.<sup>83</sup> Está aqui mais um motivo para que Paulo Freire fale no contexto da reflexão sobre a vítima e sua condição de sujeito ético e político.

---

<sup>82</sup> Freire passou por vários países do mundo, tendo voltado ao Brasil em 1980. Em 1992, quase 25 anos depois, publica *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Um ano antes de sua morte (em 02 de maio de 1997), publicou *Pedagogia da Autonomia*, no qual retoma suas próprias ideias e faz uma síntese de seu pensamento.

<sup>83</sup> “O método de Paulo Freire é, fundamentalmente, um método de cultura popular: conscientiza e politiza. Não absorve o político no pedagógico, mas também não põe inimizade entre educação e política. Distingue-as, sim, mas na unidade do mesmo movimento em que o homem se historiciza e busca reencontrar-se, isto é, busca ser livre” (FIORI, 1975, p. 15).

#### 4.2.1 Desumanização: oprimido, opressão

A *Pedagogia do Oprimido* é uma denúncia das práticas de “coisificação” dos seres humanos pelos processos de opressão em geral e pelas práticas (des-)educativas “bancárias”, em particular, por que em nada contribuem para os processos de afirmação dos seres humanos, de sua humanização, de sua libertação; antes, pelo contrário, contribuem para efetivar a opressão, gerando oprimidos/as.

“Oprimido”, a quem Paulo Freire dedicou a pedagogia que formulou, pode ser tida como a versão freireana para a vítima. Trata-se de uma categoria que, mesmo que se materialize no camponês analfabeto e no proletário urbano como figuras fortes da interlocução da experiência pedagógica e política de Freire, alarga-se para incluir um conjunto amplo de situações de opressão e de tipos oprimidos. Um inventário<sup>84</sup> somente do primeiro capítulo da *Pedagogia do Oprimido* informa sobre os principais traços da categoria “oprimido”. Passaremos a uma breve reconstrução deste conjunto.

O oprimido não é só a condição individual, mas é também a condição coletiva na qual se encontram todas as pessoas submetidas à opressão, que estão numa “condição de opressão”, numa “situação opressora”, num “regime opressor”, numa “cultura de dominação” que gera uma “totalidade desumanizada e desumanizante” (FREIRE, 1975, p. 35), que caracteriza a “sociedade fechada”.<sup>85</sup> Isso significa que há uma contextualidade “funcionalmente domesticadora”. No fundo, trata-se de um processo que impede seres humanos de realizarem sua vocação ontológica e histórica, a de “ser mais”. Por isso Paulo Freire diz que “a opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do *ser mais* dos homens” (1975, p. 47).<sup>86</sup> Segundo Freire, “[...] para os opressores, o que vale é *ter mais* e cada vez *mais*, à custa, inclusive, do *ter menos* ou do *nada ter* dos oprimidos. *Ser*,

---

<sup>84</sup> Somente no primeiro capítulo do livro o autor usa mais de 30 denominações diferentes para oprimido. Entre elas está: “demitido da vida” (FREIRE, 1975, p. 31, indicaremos a seguir somente a página, já que são todas referidas à mesma obra); “esfarrapados do mundo” (p. 32); “condenados da terra” [expressão de Frantz Fanon] (p. 32); “hospedeiro do opressor” (p. 32); “sombra testemunha do opressor” (p. 34); “falso sujeito” (p. 37); “proibido de ser” (p. 44).

<sup>85</sup> Em *Educação como prática da liberdade* Freire remete o conceito de *sociedade fechada* a Karl Popper, na obra *Sociedade aberta e seus inimigos* (FREIRE, 1975a, p. 47). Uma leitura atenta da maneira como Freire usa este conceito mostra não mais do que uma familiaridade com o conceito em Popper, mesmo que, em ambos os casos, se trate de sociedades não democráticas. Talvez a maior divergência não esteja na ideia de sociedade fechada e sim na de sociedade aberta, dado que Popper a confunde com sociedades democráticas liberais e Freire as compara a sociedades democráticas, mas socialistas.

<sup>86</sup> Paulo Freire revisa, na *Pedagogia da Esperança*, o que ele mesmo chamou de “linguagem machista”. Diz que “Isto não é, na verdade, um problema gramatical mas ideológico” (1993, p. 67) e que recomendaria a seus editores para atualizarem os escritos e a superarem a linguagem machista.

para eles, é *ter* e ter como classe que tem” (1975, p. 49).<sup>87</sup> Para que ocorra a opressão é preciso que haja opressores e oprimidos, além da “contradição opressor-oprimido”, de modo que os oprimidos somente podem ser compreendidos nesta oposição ao opressor. Daí que, “[...] instaurada uma situação de violência, de opressão, ela gera toda uma forma de ser e comportar-se nos que estão envolvidos neles. Nos opressores e nos oprimidos. Uns e outros, porque concretamente banhados nesta situação, refletem a opressão que os marca” (1975, p. 48).

A violência é a marca forte da maneira de agir do opressor e consiste basicamente em proibir o outro de ser: “basta, porém, que homens estejam sendo proibidos de ser mais para que a situação objetiva em que tal proibição se verifica seja, em si mesma, uma violência. Violência real [...] porque fere a ontológica e histórica vocação dos homens – a de SER MAIS” (FREIRE, 1975, p. 45, grifo do autor). A opressão e a violência nascem juntas, por isso que a violência é obra do opressor, por um lado, e o oprimido é “resultado de uma violência”, por outro, sendo que a violência é inaugurada pela opressão e pelos que oprimem. Ela constitui o oprimido e a opressão: “não haveria oprimidos se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão” (1975, p. 45). No final do segundo capítulo da *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire é explícito quando diz que

Seria, realmente, uma violência, como de fato é, que os homens, seres históricos e necessariamente inseridos num movimento de busca, com outros homens, não fossem o sujeito de seu próprio movimento. Por isto mesmo é que, qualquer que seja a situação em que alguns homens proibam aos outros que sejam sujeitos de sua busca, se instaura como situação violenta. Não importa os meios usados para esta proibição (FREIRE, 1975, p. 85).

A violência acontece quando os seres humanos não são “o sujeito de seu próprio movimento”, quando certos seres humanos, os opressores, impedem a outros seres humanos, os oprimidos, de serem sujeitos. Isto porque a prática violenta, por sujeitar os sujeitos, os faz objeto e “fazê-los objetos é aliená-los de suas decisões, que são transferidas a outro ou a outros” (FREIRE, 1975, p. 86). Ora, seres humanos quando não sujeitos são

---

<sup>87</sup> Na *Pedagogia da Esperança*, Paulo Freire se dedica a esclarecer as polêmicas em torno deste tema, sobretudo as críticas de que não teria usado “classe” e sim “oprimido”, que seria mais vago. Diz: “[...] me parece impossível que, após a leitura da *Pedagogia do Oprimido*, empresários e trabalhadores, rurais ou urbanos, chegassem à conclusão, os primeiros, de que eram operários, os segundos, empresários. E isto porque a vaguidade do conceito de oprimido os tivesse deixado de tal maneira confusos e indecisos que os empresários hesitassem em torno de se deveriam ou não continuar a usufruir a ‘mais-valia’ e os trabalhadores em torno de seu direito à greve, como instrumento fundamental à defesa de seus interesses” (1993, p. 89). E logo adiante esclarece: “A luta de classes não é o motor da história mas certamente é *um* deles” (1993, p. 91).

coisas, são coisificados. No dizer de Freire: “é precisamente porque reduzidos a quase ‘coisas’, na relação de opressão em que estão, que se encontram destruídos” (1975, p. 60). Ele vai mais a fundo e diz que “dela [a prática de dominação], que parte de uma compreensão falsa dos homens – reduzidos a meras coisas – não se pode esperar que provoque o desenvolvimento do que Fromm chama de biofilia, mas o desenvolvimento de seu contrário, a necrofilia. [...] A opressão, que é um controle esmagador, é necrófila” (FREIRE, 1975, p. 74). As palavras contundentes são suficientemente enfáticas para que não sobrem meias-palavras. A opressão em geral é feita para a morte: ela “nutre-se do amor à morte e não do amor à vida” (1975, p. 74). Um processo que se nutre da morte e que gera a morte.

O autor não deixa de notar o que se poderia caracterizar hoje como práticas de desmoralização ou de criminalização dos oprimidos [diferente da acusação de ressentimento feita por Nietzsche] quando diz: “para os opressores, porém, na hipótese de sua ‘generosidade’, são sempre os oprimidos, que eles jamais obviamente chamam de oprimidos, mas [...] de ‘essa gente’ ou de ‘essa massa cega e invejosa’, ou de ‘selvagens’, ou de ‘nativos’, ou de ‘subversivos’, são sempre os oprimidos os que desamam” (1975, p. 45-46). Paulo Freire diz que, quando “reagem à violência dos opressores”, estes são chamados de “os ‘violentos’, os ‘bárbaros’ ou ‘malvados’, os ‘ferozes’” pelos opressores. Porém, para ele, a resposta dos oprimidos à violência dos opressores não é violenta e, “por paradoxal que possa parecer” é nela que se pode “encontrar o gesto de amor” (1975, p. 46). Isto porque, “enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de *ser*, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de ser” (1975, p. 46). O opressor reconhece somente o seu próprio direito [o do opressor] como direito, pois, para ele, “pessoa humana são apenas eles. Os outros, estes são ‘coisas’. Para eles há um só direito – o direito de viver em paz, ante o direito de sobreviverem, que talvez nem reconheçam, mas somente admitam aos oprimidos” (1975, p. 48). Para os opressores, a humanização não é um processo de “ser mais” humano, mas é uma “coisa” da qual se apropriaram como “direito exclusivo”, como “atributo herdado”. Qualquer que queira lhes contestar não passa de “ressentido” e de “invejoso”, incapaz de reconhecer que tudo o que tem os que têm, o tem por seu próprio esforço. Os opressores, neste sentido, tendem a “inanimar tudo e todos” de modo a melhor exercer a posse, o controle. Ao fazer isso, constituem-se necrófilos por exercerem “um amor às avessas – um amor à morte e não à vida” (1975, p. 50). Os opressores atuam para tornar os oprimidos

objetos, “quase coisas”, que lhes estejam a serviço: “os oprimidos como objetos, como quase ‘coisas’ não têm finalidades. As suas, são as finalidades que lhes prescrevem os opressores” (1975, p. 50).

Segundo Freire, a postura de opressão e a violência que dela faz parte formatam um processo que “passa de geração a geração de opressores”. A consciência “fortemente possessiva” do mundo e dos homens vai se reproduzindo no clima geral no qual se mantém a opressão (1975, p. 48). Os opressores até podem falsear certa “generosidade” com os oprimidos, mas uma “generosidade” que “se nutre da morte, do desalento e da miséria” (1975, p. 31).

Há algumas características que são marcantes e fundamentais para a compreensão do oprimido. Paulo Freire se dedica a elencá-las e a estudá-las.

Os oprimidos são “seres duplos”, “‘hospedeiros’ do opressor” (1975, p. 32), sofrem uma “dualidade”: “são eles [oprimidos] e ao mesmo tempo são o outro introjetado neles, como consciência opressora” – “este é o trágico dilema dos oprimidos” (1975, p. 36). Os oprimidos se fazem “sombra” do opressor e reproduzem as práticas do opressor (1975, p. 52), podendo até vir a ser “sub-opressor” (1975, p. 33). Isso faz dos oprimidos pessoas com “atitude fatalista”, que se expressa na submissão ao destino, à sina, ao fado, que são “potências irreversíveis” – vontade divina, sofrimento natural. Mais do que isso, são levados a se submeterem a uma “aderência ao opressor” (1975, p. 33), uma “irresistível atração pelo opressor” (1975, p. 53), de modo a admirá-lo, a imitá-lo, a segui-lo (1975, p. 33 e 53), e, pelo reverso, a promover a “autodesvalia”, o que significa o desacreditar de si mesmos e da capacidade de, por si mesmos, sair da situação de opressão em que se encontram e de superarem a convivência (1975, p. 55) com ela e a dependência (1975, p. 56) dela. Esta situação caracteriza um estado geral de “imersão” na realidade opressora (1975, p. 33), fator de inautenticidade do oprimido.

O “medo da liberdade” é outra característica dos oprimidos no sentido de que se recusam a assumir a liberdade, acomodando-se às “prescrições” dos opressores [que também têm medo de perder a liberdade], assumindo a imposição da opção de uma consciência a outra [do opressor ao oprimido] – a “educação bancária”<sup>88</sup> é uma forma

---

<sup>88</sup> A “educação bancária” é aquela na qual a “educação é o ato de depositar, de transferir, de transmitir valores e conhecimentos”, ela reflete a “sociedade opressora, sendo dimensão da ‘cultura do silêncio’” (FREIRE, 1975, p. 67). Freire faz um elenco de características da educação bancária, cuja última característica é que “o educador, finalmente, é o sujeito do processo; os educandos, meros objetos”, arrematando que, “Se o educador é que sabe, se os educandos são os que nada sabem, cabe àquele dar, entregar, levar, transmitir o seu saber aos segundos” (1975, p. 67).

exemplar de prescrição. O medo da liberdade, segundo Freire, “[...] tanto pode conduzi-los [os oprimidos] a pretender ser opressores também, quanto pode mantê-los atados ao *status* de oprimidos” (1975, p. 34). Em grande medida, este medo resulta da situação dual na qual o oprimido se encontra por hospedar o opressor.<sup>89</sup> Enquanto os oprimidos ficarem presos ao medo da liberdade, “[...] se negam a apelar a outros e a escutar o apelo que se lhes faça ou que se tenham feito a si mesmos, preferindo a gregarização à convivência autêntica” (1975, p. 36). O que se forma neste contexto é a “cultura do silêncio” (1975, p. 51), que impede de falar, de reclamar, de denunciar, a situação na qual se encontram e de proporem outras realidades.

Acima de tudo, o oprimido é o sujeito que, de uma situação de negação, carrega a força para, passando por um processo de conscientização, mediado pela educação e pela ação política, transforma-se em agente crítico de libertação, como explicitaremos em seguida.

#### 4.2.2 A liberdade como prática, como luta, como libertação

A consigna “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 1975, p. 27; p. 155), expressa na *Pedagogia do Oprimido*, é o mote que leva Paulo Freire a pontuar o que será o elemento profundo de sua proposta: a libertação é o que espera e isso há que ser práxis, práxis dos oprimidos, que são os sujeitos da libertação. Ou seja, a liberdade é uma construção prática: “é uma conquista, e não uma doação”. Por esta razão, nunca está pronta e os humanos estão permanentemente a sua busca. Aliás, “exige uma permanente busca”. Esta busca “só existe no ato responsável de quem a faz” (1975, p. 35). Daí porque, “ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem” (1975, p. 35), ou seja, “somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua ‘convivência’ com o regime opressor” (1975, p. 56). Isso quer dizer que a liberdade não é tautológica e autorreferente, pelo contrário, ela é busca daquele que não a tem e, por isso é

---

<sup>89</sup> Diz Freire: “Os oprimidos, que introjetam a ‘sombra’ dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, na medida em que esta, implicando na expulsão desta sombra, exigiria deles que ‘preenchessem’ o ‘vazio’ deixado pela expulsão, com outro ‘conteúdo’ – o de sua autonomia” (1975, p. 35).

conquista, construção, luta. Pela negativa, Freire diz que a liberdade não é “um ponto ideal, fora dos homens, ao qual inclusive eles se alienam”, nem mesmo “ideia que se faça mito” (1975, p. 35) – razão pela qual a descoberta da situação de opressão, que abre as portas para o compromisso com a libertação, “não pode ser feita em nível puramente intelectual, mas da ação, o que nos parece fundamental, é que esta não se cinja a mero ativismo, mas esteja associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis” (1975, p. 56). Acima de tudo, a liberdade “é condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos” (1975, p. 35). É exatamente a inconclusão dos humanos, e sua vocação para ser mais, que os faz pôr-se no caminho da liberdade, da luta pela liberdade, da prática da liberdade.

O “parto” da libertação, numa metáfora em analogia à maiêutica socrática, tem uma exigência concreta que é a de destruir a contradição opressor-oprimido realizando a libertação de todos [do oprimido e do opressor].<sup>90</sup> Isso é o que inaugura um novo homem: “a superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem *libertando-se*” (FREIRE, 1975, p. 36, grifo nosso). Note-se que a palavra “libertando-se” indica que a libertação não é um evento, um acontecimento, mas uma construção, processual. E a educação, pela pedagogia do oprimido,<sup>91</sup> terá papel fundamental para isso, mesmo que não seja capaz de sozinha promover a libertação.

A libertação como construção prática da liberdade exige que os oprimidos se entendam *imersos* numa realidade opressora, tenham força para *emergir* dela e, por terceiro, sejam capazes de se *inserir* nas dinâmicas libertadoras por eles mesmos inauguradas como construção de um processo. A prática educativa libertadora tem uma contribuição fundamental para este processo, diferente da bancária. Diz Freire, “a primeira [a educação bancária] pretende manter a *imersão*; a segunda [a educação libertadora], pelo contrário, busca a *emersão* das consciências, de que resulte sua *inserção crítica* na

---

<sup>90</sup> Paulo Freire explica a seu modo esta que também é uma tese benjaminiana, como vimos: “enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de ser, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida no anseio de busca do direito de ser. Os opressores, violentando e proibindo que os outros [os oprimidos] sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão. Por isto é que, somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam” (1975, p. 46).

<sup>91</sup> Paulo Freire diz que “a pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro em que os oprimidos vão desvelando o mundo de opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos na estrutura nova que surge da transformação revolucionária” (1975, p. 44).

realidade” (1975, p. 80). Em suma, o processo consiste em que, “da *imersão* em que se achavam, *emergem*, capacitando-se para *inserir-se* na realidade que se vai desvelando” (1975, p. 119). Este tríplice movimento é coincidente ao da conscientização.

A conscientização é condição da liberação, mas também é parte do próprio processo de libertação, pois que uma não se realiza sem a outra. Para Freire, homem e mundo só existem em relação, sendo que a consciência<sup>92</sup> e o mundo se dão simultaneamente: “não há uma consciência antes e um mundo depois e vice-versa” (FREIRE, 1975, p. 81), de modo que o “mundo da consciência” implica necessariamente na “consciência do mundo”, bem ao modo sartreano de compreensão do assunto (1975, p. 81). Segundo ele, são os próprios homens que constituem “o ponto de partida deste movimento”: “mas, como não há homens sem mundo, sem realidade, o movimento parte das relações homens-mundo. Daí que este ponto de partida esteja sempre nos homens no seu *aqui* e no seu *agora* que constituem a situação em que se encontram ora imersos, ora emersos, ora insertados” (1975, p. 85). O fato de serem “corpo consciente” faz com que os humanos sejam capazes de perceber e de ultrapassar as “situações-limites” (1975, p. 106). Esta superação somente pode acontecer na relação homem-mundo, como parte da “ação dos homens sobre a realidade concreta em que se dão as ‘situações-limites’”, abrindo a possibilidade de “atos limites” – linguagem de Álvaro Vieira Pinto (Cf. FREIRE, 1975, p. 106-107). É dessa maneira, pela “sua permanente ação transformadora da realidade objetiva” que “os homens simultaneamente criam a história e se fazem seres histórico-sociais” (1975, p. 108). Isto significa que: “para alcançar a meta da humanização, que não se consegue sem o desaparecimento da opressão desumanizante, é imprescindível a superação das ‘situações-limites’ em que os homens se acham quase coisificados” (1975, p. 111). O exercício de superação das “situações-limites” mediante “atos limites” indica que há um conjunto de processos e de tarefas que cabem ao ser humano na dinâmica concreta de sua libertação. No horizonte está a inauguração do “inédito viável”, que consiste em “mais além delas e em relação com elas”, as “situações-

---

<sup>92</sup> Em *Educação como Prática da Liberdade*, Paulo Freire desenvolve uma teoria dos estágios da consciência no processo de conscientização. Segundo ele, são dois estágios, o da consciência *intransitiva* e o da consciência *transitiva*, sendo que no segundo estágio há duas fases, uma *ingênua* e outra *crítica*. Daí porque, no fundo o processo de conscientização é o de formação de *consciência transitiva crítica* (1975a, p. 59-64). Para Freire: “A transitividade crítica [...] a que chegaríamos com uma educação dialogal e ativa, voltada para a responsabilidade social e política, se caracteriza pela profundidade na interpretação dos problemas. Pela substituição de explicações mágicas por princípios causais. Por procurar testar os ‘achados’ e se dispor sempre a revisões. Por despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações. Por negar a transferência da responsabilidade. Pela recusa a posições quietistas. Por segurança na argumentação. Pela prática do diálogo e não da polêmica. Pela receptividade ao novo, não apenas porque novo e pela não-recusa ao velho, só porque velho, mas pela aceitação de ambos, enquanto válidos. Por se inclinar sempre a arguições” (1975a, p. 61-62).

limites” (1975, p. 110). O novo, a liberdade, a libertação, não está fora da realidade, ele é parte da construção da libertação, de sua viabilização não como o mesmo da opressão, mas como o inédito, da humanização.

A conscientização é também o próprio método, o processo pedagógico e político pelo qual se dá a dinâmica de superação da opressão e de afirmação do sujeito livre da opressão.<sup>93</sup> Freire faz uma descrição detalhada do processo metodológico de “codificação” e de “decodificação” que passa por três fases, a começar pela investigação da temática, passando pela identificação das contradições nela presentes, até os diálogos decodificadores que culminam com a formulação de alternativas de superação da situação contraditória de opressão, o que também pode ser dito, em outras palavras, *leitura do mundo, tematização e problematização* (1975, p. 114-141). Isto porque a conscientização somente pode ser feita pela “práxis autêntica” (FREIRE, 1975, p. 40) que também é “práxis revolucionária” (1975, p. 146), ou seja, é transformadora de forma profunda e permanente das relações que estão presentes nas situações que produzem e geram a opressão. Isto porque, como esclarece Freire, à luz de Marx, que cita imediatamente antes no texto: “a práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimido” (1975, p. 40). A *práxis* se constitui na mediação da transformação e, se somente pela transformação da realidade opressora se pode gerar a libertação, a prática da liberdade, resultando que não há liberdade sem práxis de libertação. A liberdade não é, portanto, uma doação de fora do processo de libertação; ela exige “inserção crítica e ação”. Como explica Freire: “a reflexão e a ação se impõem, quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da forma histórica do ser do homem” (1975, p. 57). Isso significa que na práxis está em questão uma concepção antropológica unitária que não “dicotomiza” o ser humano. Como segue na explicação, Freire diz que “estamos convencidos [...] de que a reflexão, se realmente reflexão, conduz à prática. Por outro lado, se o momento já é o da ação, esta se fará autêntica práxis se o saber dela resultante se faz objeto da reflexão crítica” (1975, p. 57). A posição mostra uma estreita interação entre reflexão e ação, características da práxis estruturante: “neste sentido, é que a práxis constitui *a razão nova da consciência oprimida* [...]” (1975, p. 57, grifo nosso), ou seja, “ambas, ação e reflexão, como unidade que não deve ser dicotomizada” (1975, p. 57). A ação de que se fala implica uma estreita interação entre três dimensões completamente imbricadas e complementares,

---

<sup>93</sup> *Educação como Prática da Liberdade* traz uma descrição detalhada destes do ponto de vista pedagógico (Cf. FREIRE, 1975a, p. 112-122).

a pedagógica, a política e a cultural, de modo que a pedagógica constitui a mediação, a política a finalidade e a cultural a consolidação.

Ora, se o processo de libertação é exercício prático, práxis, através do qual os seres humanos são afirmados como seres humanos, se reconstruem como tal, ultrapassando o estado de “coisas” ao qual foram submetidos pelo processo de opressão, então, para que este processo ocorra é necessário formar sujeitos livres que se fazem livres pela prática da liberdade, pois, “é como homens que os oprimidos têm de lutar e não como ‘coisas’” (FREIRE, 1975, p. 60). Mas, e em que consiste esta prática da liberdade que faz superar a coisificação dos seres humanos? Paulo Freire mais uma vez é explícito, é “responsabilidade total” (1975, p. 59) do oprimido com o processo de libertação, o que significa dizer que é o próprio oprimido o sujeito da libertação, de modo que “requer que o indivíduo seja ativo e responsável, não um escravo nem uma peça bem alimentada da máquina” (1975, p. 59-60).

Libertar-se não é apenas deixar de ser escravo, de ser coisa, de ser autômato e de amar a morte: “não basta que os homens não sejam escravos; se as condições sociais fomentam a existência de autômatos, o resultado não é o amor à vida, mas o amor à morte” (1975, p. 60). Isto porque, “os oprimidos que se ‘formam’ no amor à morte, que caracteriza o clima da opressão, devem encontrar, na sua luta, o caminho do amor à vida” (1975, p. 60). E mais, “é que esta luta não se justifica apenas em que passem a ter liberdade para comer, mas ‘liberdade para criar e construir, para admirar e aventurar-se’” (1975, p. 60) e o amor à vida “não está apenas no comer mais, se bem que implique também nele e dele não possa prescindir” (FREIRE, 1975, p. 60). Ou seja, libertar-se é “ter liberdade para comer” (mesmo que “dele não possa prescindir”) mas, é mais do que isso, é “liberdade para criar e construir, para admirar e aventurar-se”. A luta deveria levar a encontrar “o caminho do amor à vida”. Isso requer um sujeito ativo e responsável. O criar, o construir, o admirar e o aventurar são as quatro ações fundamentais da liberdade, o que não dispensa o comer [alimentar-se fisicamente e espiritualmente].

A liberdade é uma conquista da “luta organizada”, razão pela qual “os homens se libertam em comunhão”. No dizer de Freire, “enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como sua primeira característica, implica num sujeito que, conquistando o outro, o transforma em quase ‘coisa’, na teoria dialógica da ação, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em co-laboração” (1975, p. 196). Isso aponta expressamente para a organização das vítimas, dos oprimidos, como caminho prático

fundamental, o que também remete para o necessário debate sobre o papel da liderança e sobre a relação desta com os oprimidos nos processos de libertação. A este assunto Freire dedica boa reflexão no último capítulo da obra (1975, p. 146-160), no qual trata de mostrar que o processo de libertação é, no fundo, um processo de ação cultural. Sobre a liderança, aliás, já no primeiro capítulo aparece uma afirmação que somente será desenvolvida depois: “precisamos estar convencidos de que o convencimento dos oprimidos de que devem lutar por sua libertação não é doação que lhes faça a liderança revolucionária, mas resultado de sua conscientização” (1975, p. 58), que se completa com a que encerra o mesmo capítulo: “deste modo, a presença dos oprimidos na busca de sua libertação, mais que pseudo-participação, é o que deve ser: engajamento” (1975, p. 61).

No que diz respeito à relação entre educação e liberdade, Freire entende que educar é educar na prática, para a ação, como prática da liberdade e como ação livre. Não é só preparar para o exercício da liberdade; é já educar com liberdade, na liberdade, para a liberdade, como prática da liberdade. Não sendo assim, o processo educativo incorreria no risco de se tornar reprodução da opressão e, em consequência, interdição da realização do ser humano. Por isso, o processo educativo libertador não é concessão, mas engajamento e construção dos próprios oprimidos. Diz Freire: “educador e educandos (liderança e massas), co-intencionados à realidade, se encontram numa tarefa em que ambos são sujeitos no ato, não só de desvelá-la e, assim, criticamente conhecê-la, mas também no de re-criar este conhecimento. Ao alcançarem, na reflexão e na ação em comum, este saber da realidade, se descobrem como seus refazedores permanentes” (1975, p. 61). Educar para a liberdade e com liberdade é o núcleo determinante da ação educativa. Neste sentido, a liberdade como condição prática, portanto, como vivência histórica, é também condição intransponível da educação. A práxis como ação-reflexão-ação (ou como reflexão-ação-reflexão) é expressão da vivência da liberdade como processo de aprendizagem. Em outras palavras, aprende-se a ser humano, aprende-se a ser livre, aprende-se a ser sujeito, vivendo de forma humanizada, livre e como sujeito.

#### 4.2.3 Humanizar-se, vocação para ser mais

4Os seres humanos são curiosos, inconclusos e querem ser mais; por isso partilham o mundo uns com os outros, ou seja, não são fora da relação. Eles se põem a si mesmos como problema, “indagam” por se descobrirem com pouco saber e, por isso se põem na busca do saber. A humanização, um problema de sempre, assume um caráter “ineludível” [inclusive pelas novas exigências advindas dos movimentos da juventude de 1968]. Humanização é, então, a questão humana por excelência. Mas, o constatá-la implica “reconhecer a desumanização [...] como realidade histórica” (FREIRE, 1975, p. 30). A razão para tal é que os humanos são seres abertos, inconclusos e, por isso, sua vocação histórica e ontológica é a de “ser mais”.<sup>94</sup>

Para Freire, “humanização e desumanização, dentro da história, num contexto concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão” (1975, p. 30). A “inconclusão” dos humanos explica, em sentido antropológico, o fato de os humanos poderem, por aquilo que fazem consigo mesmos, serem autores da histórica situação de opressão, de desumanização, mas também a histórica possibilidade de superação desta opressão, pela libertação – o uso assim genérico pode ser enganador, visto que a primeira obra, a desumanização, é de autoria dos opressores; enquanto a segunda, a libertação, é dos oprimidos. Freire logo esclarece que, mesmo que “ambas são possibilidades”, só a humanização “nos parece ser o que chamamos de vocação dos homens” (1975, p. 30). Esta vocação, em termos históricos, está “negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores”, mas está “afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos pela recuperação de sua humanidade roubada” (1975, p. 30). A vocação histórica e ontológica dos humanos é a de “ser mais” (1975, p. 45) e não a de “ser menos” (1975, p. 30), daí porque a humanização é que se põe como desafio e obra humana a ser construída, enquanto a desumanização se apresenta como a obra a ser desconstruída. Nem uma e nem a outra estão dadas, prontas. Ambas, a construção e a desconstrução, exigem ação e convergem para um mesmo ponto, o da afirmação do ser humano como ser livre.

---

<sup>94</sup> No *Esclarecimento* com o qual inicia *Educação como prática da liberdade*, Paulo Freire fala de “ontológica vocação de ser sujeito” (1975a, p. 36).

As relações<sup>95</sup> são constitutivas dos humanos no mundo, visto que os humanos “*estão sendo* no mundo com *que* e *em que* se acham” (1975, p. 82). A concepção problematizadora [este é outro nome que dá a sua proposta] de educação [e de prática, de modo geral] parte “[...] do caráter histórico e da historicidade dos homens. Por isto mesmo é que os reconhece como seres que *estão sendo*, como seres inacabados, inconclusos, *em e com* uma realidade, que sendo histórica também, é igualmente inacabada” (1975, p. 83).<sup>96</sup> A historicidade é o que faz com que os humanos sejam “seres que *estão sendo*”, “inacabados”, “inconclusos”, “*em e com* uma realidade”. Expressões desse tipo indicam uma antropologia que acredita na humanidade como processo e como projeto.<sup>97</sup> Ou seja, é porque não definitivamente prontos que os humanos podem *ser mais*. É por não definitivamente dados historicamente que podem gerar práticas capazes de transformar a realidade histórica que os faz ser menos. É por poderem transformar a realidade que podem se comprometer com a superação da opressão e a construção de relações libertárias. É por serem históricos que se fazem sujeitos, que denunciam as violações e afirmam a necessidade de promoção e proteção de todas as pessoas como parte do processo de humanização. Mas sempre como obra dos humanos oprimidos.

A raiz está na consciência da inconclusão que os humanos [oprimidos] têm de si mesmos, o que faz do processo de humanização um “que-fazer permanente”, mas não um qualquer “que-fazer” e sim um re-fazer(-se) na práxis. Isto significa que a humanização é uma tarefa humana da qual os humanos não têm como se dispensar. A rigor, dispensar-se dessa tarefa equivaleria a ser possível dispensar-se da própria condição humana. Pelo reverso, não manter-se em permanente processo equivaleria a não alimentar a própria liberdade e, em consequência, desumanizar-se, pactuar com os processos opressivos de desumanização, mantendo-se à “sombra” do opressor. Este humanizar-se é uma

---

<sup>95</sup> Em *Educação como Prática da Liberdade* diz: “O conceito de relações, da esfera puramente humana, guarda em si, como veremos, conotações de pluralidade, de transcendência, de criticidade, de consequência e de temporalidade. [...] Há uma pluralidade nas relações do homem com o mundo, na medida em que responde à ampla variedade dos seus desafios. Em que não se esgota num tipo padronizado de resposta. A sua pluralidade não é só em face dos diferentes desafios que partem do seu contexto, mas em face de um mesmo desafio (FREIRE, 1975a, p. 39-40).

<sup>96</sup> Mais adiante diz: “Sendo os homens seres em ‘situação’, se encontram enraizados em condições tempo-espaciais que os marcam e a que eles igualmente marcam. Sua tendência é refletir sobre sua própria *situacionalidade*, na medida em que, desafiados por ela, agem sobre ela. Esta reflexão implica, por isto mesmo, em algo mais que estar em *situacionalidade*, que é a sua posição fundamental. Os homens *são* porque *estão* em situação. E serão tanto mais quanto não só pensem criticamente sobre sua forma de *estar*, mas criticamente atuem sobre a situação em que estão” (1975, p. 119).

<sup>97</sup> Freire diz mais adiante: “Os homens *são* porque *estão* em situação. E serão tanto mais quanto não só pensem criticamente sobre sua forma de *estar*, mas criticamente atuem sobre a situação em que estão” (1975, p. 119).

permanência ao modo da “duração”, em sentido bergsoniano, como diz Freire, pois, “para ser tem que *estar sendo*” (1975, p. 84). Isto significa reconhecer o movimento como elemento substantivo do ser humano e de seu processo de humanização.

Há ainda outro elemento do processo de humanização pelo qual reconhece que os humanos estão inseridos no “devenir da realidade”. Os humanos não só são históricos, a própria realidade, que os constitui e na qual se constituem, também é histórica, dinâmica, em movimento.<sup>98</sup> Ora, se libertar-se é conhecer a fundo a realidade de opressão e construir-se sujeito da própria libertação como libertação com os outros, dentro desta realidade e como transformação dela, então a consciência da realidade é fundamental como parte do processo. Este processo se dá como práxis, que é “[...] reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimido” (FREIRE, 1975, p. 40). Pela práxis é que se aprofunda a consciência da situação, o que faz com que os humanos tomem como própria (se “apropriam”) da realidade histórica. É porque a tomam como própria que a realidade pode “ser transformada por eles”. Daí porque, “o fatalismo cede, então, seu lugar ao ímpeto de transformação e de busca, de que os homens se sentem sujeitos” (1975, p. 85).

Mas, o processo histórico tem uma finalidade. Não se trata de movimentar por movimentar. Trata-se de fazer um movimento “de busca” *de*. Ele “só se justifica na medida em que se dirige a *ser mais*, à humanização dos homens” (FREIRE, 1975, p. 86). Note-se que a “vocação ontológica e histórica” dos seres humanos é a de se humanizarem – o reverso, que não é sua vocação, mas uma distorção dela, como já mostramos, é se desumanizarem e desumanizar a outros.<sup>99</sup> Como diz em outro momento: “os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica e histórica de Ser Mais. A reflexão e a ação se impõem, quando não se

---

<sup>98</sup> Mesmo que se possa vir a discutir a distinção do humano e do animal formulada por Freire, talvez ainda por demasiado antropocêntrica, Freire é explícito ao afirmar a historicidade com elemento humano por excelência. Ele diz: “Os homens [...] ao terem consciência de sua atividade e do mundo em que estão, ao atuarem em função de finalidades que propõem e se propõem, ao terem o ponto de decisão de sua busca em si e em suas relações com o mundo, e com os outros, ao impregnarem o mundo de sua presença criadora através da transformação que realizam nele, na medida em que dele podem separar-se e, separando-se, podem com ele ficar, os homens, ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica” (1975, p. 105).

<sup>99</sup> Para Paulo Freire: “A desumanização, que não se verifica, apenas, nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do ser mais. É distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como “seres para si”, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é porém, *destino dado*, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores e esta, o *ser menos*” (1975, p. 30).

pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da forma histórica de ser do homem” (1975, p. 57). O problema de fundo da desumanização é dividir os humanos.

É no processo educativo libertador que há a construção da possibilidade de os oprimidos superarem sua condição de opressão e poderem dizer “por quê?”. Quando os oprimidos são capazes desse dizer, põem em questão a “ordem opressora” (1975, p. 86-87). Por isso que o *ser mais*, base antropológica, encerra a crença de que, pela educação, os seres humanos se tornam gente melhor. Aí se radica a confiança na construção dos humanos como processo de realização de seu ser sujeito junto com os outros seres humanos situados numa realidade, num mundo, pois o ser sujeito é contextualizado e comprometido com a situação na qual se insere, nas relações e nas mediações nas quais se faz e faz. Enfim, é assim que o educar ganha sentido como processo de realização dos seres humanos, de humanização dos humanos. A humanização não prescinde da educação, mesmo que a educação seja apenas parte do processo de humanização, visto que este exige muito mais, sobretudo nos aspectos éticos e políticos, capazes de incidir nas necessárias transformações no mundo.

Este conjunto de reflexões antropológicas tem uma carga de riqueza fundamental para colaborar na construção positiva da vítima que ultrapassa o que pode ser feito como ação educativa, abrindo-se claramente, como já se frisou para aspectos éticos e políticos.

#### 4.2.4 A ação dialógica, a prática de afirmação dos oprimidos, das vítimas

Paulo Freire dedica um capítulo inteiro da *Pedagogia do Oprimido*, o terceiro, a refletir sobre o diálogo, que é fundamental em sua proposta pedagógica, mas também para a compreensão dos elementos éticos e políticos que nela estão presentes. No contexto da reflexão que faz sobre a práxis, ainda no começo do texto, diz que o “diálogo crítico e libertador” é aquele que “tem de ser feito com os oprimidos”, com os quais o que pode variar é o “conteúdo do diálogo”, o que nunca autoriza a substituição do diálogo pelo “antidiálogo, pela sloganização, pela verticalidade, pelos comunicados”, sendo que, se isso viesse a acontecer, tratar-se-ia de “pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos da ‘domesticação’”, transformando-os em “objeto que se devesse salvar de um incêndio”, em “massa de manobra” (FREIRE, 1975, p. 56-57). Ao dizer dessa maneira, Freire já dá a

dica, pela positiva, de que o diálogo nunca coincidirá com sloganização, com verticalidade, com comunicado, com domesticação, com manobra.

Quando fala da educação bancária, Freire também apresenta mais um elemento do que deve se afastar do diálogo. Se a educação bancária se dá em relações dissertadoras da realidade nas quais a fala da realidade é a fala do inerte, como uma narração alheia à experiência [divergindo da ideia de narração de Benjamin, para quem está sempre carregada de experiência, como vimos], por retalhos desconectados, então nela não há diálogo, porque na educação bancária a palavra “se esvazia da dimensão concreta que devia ter ou se transforma em palavra oca, em verbosidade alienada e alienante [...] mais som que significação e, assim, melhor seria não dizê-la” (1975, p. 65). Aqui se agregam novos elementos para dizer que não há diálogo se a palavra é vazia e alienante. Comparativamente, “para manter a contradição [educador-educandos], a concepção ‘bancária’ nega a dialogicidade como essência da educação e se faz antidialógica; para realizar a superação, a educação problematizadora [...] afirma a dialogicidade e se faz dialógica” (1975, p. 78). Aliás, não seria possível a educação problematizadora “fora do diálogo”, visto que “é através deste que se opera a superação de que resulta um termo novo: não mais educador do educando; não mais educando do educador, mas educador-educando com educando-educador” (1975, p. 78). Daí porque, “já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (1975, p. 79). Pode-se já intuir que o diálogo, portanto, trata de determinar a forma, o modo e o conteúdo da relação dos agentes que são sujeitos no processo de libertação, sendo que nunca poderá acontecer em processos que não sejam deste tipo, situação em que talvez o que reste seja “dialogar sobre a negação do próprio diálogo” (1975, p. 71).

Freire trata mais do que do diálogo, quer tratar da “dialogicidade da educação”. Na *Educação como prática da liberdade* – obra que a *Pedagogia do Oprimido* pretende continuar – Freire se pergunta “que é o diálogo?”. Sua resposta começa dizendo que o diálogo “é uma relação horizontal de A com B” (1975a, p. 107). As duas ideias força são relação e horizontal.<sup>100</sup> Esta relação “nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. [...] E quando os dois polos do diálogo se ligam assim, com amor, com

---

<sup>100</sup> Pelo reverso: “O antidiálogo, que implica numa relação vertical de A sobre B, é o oposto de tudo isso. É desamoroso. É acrítico e não gera criticidade, exatamente porque desamoroso. Não é humilde. É desesperançoso. Arrogante. Autossuficiente. No antidiálogo quebra-se aquela relação de ‘simpatia’ entre seus polos, que caracteriza o diálogo. Por tudo isso, o antidiálogo não comunica. Faz comunicados” (FREIRE, 1975a, p. 108).

esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos” (1975a, p. 107). Apoiando-se em Karl Jaspers, afirma que a relação de diálogo “nasce de uma matriz crítica e gera criticidade (Jaspers)” (1975a, p. 107). E mais, por tudo o que o caracteriza, “[...] só o diálogo comunica. [...] Só aí há comunicação” (1975a, p. 107).

Na *Pedagogia do Oprimido* Freire diz que, ao tentar um “adentramento no diálogo como fenômeno humano”, o que se revela é “*a palavra*”, que é “ele mesmo” (FREIRE, 1975, p. 91), ou seja, palavra é o próprio diálogo, por isso, palavra e diálogo se confundem, de modo que a palavra é mais do que um meio para que aconteça o diálogo. Rigorosamente, a palavra significativa é aquela do diálogo e o diálogo não é outra coisa que dizer a palavra. Daí porque ser necessário buscar os “elementos constitutivos” da palavra. A busca por estes elementos faz Freire chegar a duas dimensões na palavra: “ação e reflexão”. Estas duas dimensões estão “[...] de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se resente, imediatamente, a outra”, e que “não há palavra verdadeira que não seja práxis” de modo que “dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (1975, p. 91). Palavra é práxis. Diálogo é práxis. Assim com liberdade é práxis, libertação. A palavra, o diálogo, a práxis é que geram a libertação. Pelo reverso, quando se separa ação e reflexão produz-se a “palavra inautêntica”, aquela que não é capaz de transformar o mundo: quando se esvazia a palavra da ação, vira “palavreria, verbalismo, blá-blá-blá”, vira palavra alienada e alienante, palavra descomprometida com a transformação (1975, p. 92); quando se dá mais ênfase à ação em detrimento da reflexão produz-se o “ativismo”, a “ação pela ação”, que “nega a práxis verdadeira e impossibilita o diálogo” (1975, p. 92). Estas dicotomias não são somente formas inautênticas de palavra, elas também são fruto, são geradas, por formas inautênticas de existir e geram formas inautênticas de pensar e de ser. Assim, somente a “palavra autêntica” é que é portadora da verdade e, por isso, dialógica, práxis de libertação.

A palavra verdadeira é a que é capaz de transformar o mundo. Isso porque o existir humano, humanizado, o “existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*. Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão” (FREIRE, 1975, p. 92). Dizer a palavra, como ato, como práxis, “[...] não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens” (1975, p. 92). Por isso não se trata de um dizer ao outro, nem de dizer pelo outro, menos ainda de

dizer ao outro o que dizer. O que está em exigência é a prática do diálogo como “encontro dos homens, mediatizados pelo mundo para *pronunciá-lo*” (1975, p. 92). Como é mais do que “relação eu-tu”, o diálogo só é possível entre os que juntos querem pronunciar o mundo, o que requer que ele “não é possível [...] entre os que querem a *pronúncia* do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito”, e mais, é preciso que aqueles que se “encontram negados no direito primordial de dizer a própria palavra, reconquistem este direito” (1975, p. 93).

O diálogo se “impõe como caminho pelo qual os homens ganham significado enquanto homens”, daí porque o diálogo é uma “exigência existencial” (FREIRE, 1975, p. 93). Isto significa dizer que o diálogo é o “encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado” (1975, p. 93). O diálogo “não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos permutantes”, nem “discussão guerreira, polêmica, entre sujeitos que não aspiram comprometer-se com a *pronúncia* do mundo, nem com buscar a verdade, mas com impor a sua” e nem mesmo “instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro” (1975, p. 93). O diálogo “é um ato de criação e recriação” pelo qual os sujeitos dialógicos conquistam, juntos, a libertação (1975, p. 93-94).

A condição fundamental do diálogo é enunciada por Paulo Freire da seguinte maneira: “se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo” (FREIRE, 1975, p. 94). E o ato de amor, que é condição do diálogo, é “ato de coragem [...] compromisso com os homens”, um comprometer-se com a causa dos oprimidos, “a causa de sua libertação” – este compromisso, “porque é amoroso, é dialógico” (1975, p. 94). O amor é, portanto, exigência fundamental do diálogo, de modo que onde não há amor não há diálogo – como na opressão não há amor, nela não há diálogo. Portanto, não pode haver diálogo entre opressor e oprimido, entre vitimário e vítima. O diálogo, obra do amor e de amor, se dá entre as vítimas, entre os oprimidos, como amor à vida, como compromisso prático de libertação.

A esta exigência se soma a humildade. Ela é necessária para que a pronúncia do mundo possa ser tarefa comum, ou seja, para que a autossuficiência não inviabilize o diálogo, dado ser incompatível com ele, até porque, no “lugar de encontro” que é o diálogo, “[...] não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em

comunhão, buscam saber mais” (FREIRE, 1975, p. 95). Paulo Freire se pergunta: “como posso dialogar” em várias situações: “se alieno a ignorância” [o outro é que é ignorante, nunca eu]; “se não reconheço *outros eu*”; se me sinto “dono da verdade e do saber”; se me sinto superior a “essa gente”; se acho que “a *pronúncia* do mundo é tarefa de homens seletos”; “se me fecho à contribuição dos outros”; “se temo a superação”. Este conjunto de situações descreve o avesso à humildade como exigência do diálogo. Por isso: “a auto-suficiência é incompatível com o diálogo. Os homens que não têm humildade, ou a perdem, não podem aproximar-se do povo. Não podem ser seus companheiros de *pronúncia* do mundo. [...] Neste lugar de encontro [o diálogo], não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais” (1975, p. 95).

Há ainda outra exigência, a “fé nos homens”, como fé na vocação de ser mais de cada humano – esta vocação de ser mais, “que não é privilégio de alguns eleitos, mas direito dos homens” (FREIRE, 1975, p. 95). A “fé nos homens” é como que um *a priori*, ou seja, uma condição de possibilidade do diálogo, ou seja, não haverá diálogo, nem mesmo disposição para ele, se os homens não acreditarem uns nos outros, não acreditarem que, mesmo numa situação de opressão na qual estão alienados e embotados, podem resgatar a humanidade e pôr-se em processo de libertação. Aliás, é “na e pela luta por sua libertação” que aprendem esta fé. Diz Freire: “Sem esta fé nos homens o diálogo é uma farsa. Transforma-se, na melhor das hipóteses, em manipulação adocicadamente paternalista” (1975, p. 96). Transformar o diálogo numa farsa é converter o processo de libertação numa enganação, por isso “manipulação adocicadamente paternalista”, o que só prejudicaria aos oprimidos e, de certa maneira, sobrevitimaria as vítimas.

Enfim, Paulo Freire sintetiza dizendo que: “ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a *confiança* de um polo no outro é consequência óbvia” (1975, p. 96). A confiança não é anterior ao diálogo, ela “se instaura com ele” (1975, p. 96) e somente acontece se as demais condições não falharem. Ela “implica no testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções” (1975, p. 96), o que significa coerência entre o dizer e o fazer: “dizer uma coisa e fazer outra, não levando a palavra a sério, não pode ser estímulo à confiança” (1975, p. 96).

A confiança gera a esperança que alimenta a luta e que, por sua vez, retroalimenta a esperança. Mas, a esperança não é “um cruzar de braços e esperar”; pelo contrário, “movome na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero”. Daí porque, “se o

diálogo é o encontro dos homens para Ser Mais, não pode fazer-se na desesperança. Se os sujeitos do diálogo nada esperam do seu quefazer já não pode haver diálogo” (1975, p. 97). É a esperança que nutre a luta a que também nutre o diálogo. Dialoga quem espera a superação da situação de opressão, dialoga quem vive em liberdade, dialoga-se sempre que a educação for prática da liberdade.

Por fim, o diálogo também exige o “pensar verdadeiro”, o “pensar crítico”: “este é um pensar que percebe a realidade como processo, que a capta em constante devenir e não como algo estático. Não se dicotomiza a si mesmo na ação” (FREIRE, 1975, p. 97). O pensar verdadeiro e crítico se opõe ao pensar ingênuo que a tudo vê como “normalizado” e tem como importante “a transformação permanente da realidade, para a permanente humanização dos homens” (1975, p. 97). É no diálogo e pelo diálogo, que implica pensar crítico, que se pode gerar pensar crítico. Ou seja, a comunicação que se instala pelo diálogo é que abre espaço para a crítica como exercício de troca e de ação no mundo.

O diálogo não é uma metodologia, uma forma de abordagem, um modo de fazer. O diálogo é um jeito de ser, o que implica uma postura ética, política e pedagógica. Nisso consiste que, no processo educativo, Paulo Freire é enfático ao dizer que o que “inaugura o diálogo da educação como prática da liberdade” é o momento de “buscar o conteúdo programático da educação” (FREIRE, 1975, p. 102). Em outras palavras, se o processo libertador não separa conteúdo de forma, não há como imaginar um processo educativo no qual a escolha do conteúdo seja um ato arbitrário e unilateral. Ela é a porta de entrada do diálogo, afinal, dialogar é dialogar sobre algo [conteúdo] com alguém(ns) [sujeito/s]. A entrada do diálogo coincide com o momento “em que se realiza a investigação do que chamamos de *universo temático* do povo ou o conjunto de seus *temas geradores*” (1975, p. 102). Ou seja, no momento de definir o objeto, do diálogo. A definição deste conteúdo implica “numa metodologia que não pode contradizer a dialogicidade da educação libertadora” (1975, p. 103). Por isso, o tema gerador, o conteúdo do diálogo, não será uma escolha arbitrária, uma imposição desde fora; será sempre uma construção significativa da qual participam todos os agentes do processo, ou não será significativa. Enfim, a definição do objeto do diálogo, ou seja, do conteúdo, é tão fundamental quanto o modo pelo qual esta definição é feita. Dialogar é pronunciar o mundo junto com os outros, entendendo este junto não só como sendo o modo de fazer, mas também o próprio modo de ser na relação com o mundo e com os outros. Esta perspectiva inaugura uma postura ética e política fundamental que orienta o modo de ser dos oprimidos, das vítimas, no processo de sua

libertação e reforça a ideia de que a liberdade não é um resultado que depende só dos insumos agregados; a liberdade é um processo permanente que inclui os insumos, o modo de defini-los, o processo de sua articulação e os resultados a que se chega. Dito de outra forma, não se é livre no final de um percurso, faz-se a liberdade como libertação, como prática da liberdade, no decurso, na travessia. Aprender isso certamente será uma das principais aprendizagens éticas e políticas. Enfim, “o diálogo, como encontro dos homens para a ‘pronúncia’ do mundo, é uma condição fundamental para a sua real humanização” (1975, p. 160).

Rigorosamente, a ação dialógica, a dialogicidade nos processos práticos é possível em dinâmicas nas quais se constrói a libertação, portanto, com prática das vítimas, dos oprimidos. Mais do que uma qualidade, a dialogicidade é uma exigência substantiva do modo de ser que se afirma contra a opressão, que se afirma como prática da liberdade, como construção da libertação. A liberdade se faz em diálogo e o diálogo acontece em liberdade como construção daqueles e daquelas que se querem livres e sujeitos de sua própria vida, como fazedores incansáveis da liberdade, como prática, em diálogo.

#### *4.2.5 Ação educativa, ação cultural de afirmação da liberdade*

A pedagogia do oprimido tem “dois momentos distintos”. O primeiro destes momentos é aquele “[...] em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação” (FREIRE, 1975, p. 44), o momento crítico-destrutivo. O segundo é aquele “[...] em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação” (1975, p. 44), o momento crítico-constutivo, sendo que é nele que a educação pode ser feita como prática da liberdade, como humanização, como realização da vocação humana a *ser mais*.

A educação libertadora, que também é problematizadora, faz-se como o inverso da educação bancária, o modelo que serve à dominação e que em nada pode colaborar com a libertação. A educação libertadora “já não pode ser o ato de depositar, ou de narrar ou de transferir, ou de transmitir ‘conhecimentos’ e valores aos educandos, meros pacientes, à maneira da educação bancária” (FREIRE, 1975, p. 78). Pelo contrário, a educação

libertadora exige “um ato cognoscente”: “como situação gnosiológica, em que o objeto cognoscível, em lugar de ser o término do ato cognoscente de um sujeito, é o mediatizador de sujeitos cognoscentes, educador, de um lado, educandos, de outro” (1975, p. 78). Acima de tudo, como já expusemos, a educação libertadora exige superar a dicotomia educador-educandos, de modo a instalar uma relação dialógica na qual um e outros se complementam [educador-educandos / educandos-educador] e se educam mutuamente, em comunhão. Em suma, a ação educativa é constitutiva de novas relações e de novos sujeitos que, na interação, são promotores de um novo mundo, aquele no qual a liberdade se faz prática e a humanização se faz exercício permanente, compromisso de todos e todas.

Fazer educação é, acima de tudo, fazer perpassar nela (não só transversalmente, mas em todos os sentidos, práticas e processos) as dinâmicas da liberdade. Trata-se de compreender que não há como desenvolver qualquer ação de educação engajada na humanização sem que nela se responda positivamente dizendo que aquela é uma ação que promove os seres humanos, que caminha no fazer libertação. Pelo reverso, não menos importante, nenhuma ação de educação poderia ser feita de maneira que viesse a interditar, inviabilizar, ou mesmo violar os seres humanos, os sujeitos implicados no seu processo. Só dessa forma a educação será prática da liberdade e, como tal, educação libertadora. Educar-se é aprender com os outros, dos outros e, quiçá, talvez, se é que os outros permitirem, ensinar-lhes um pouco. Sim, porque se ensina somente se os outros se deixarem aprender. Ou melhor, aprendemos mais do que ensinamos, e, em qualquer hipótese, sempre juntos, nunca como ato isolado. Ensinar e aprender são dois verbos que somente podem ser conjugados juntos e de modo transitivo através da mediação do diálogo, em liberdade.

Paulo Freire, por isso, propõe que a ação educativa seja uma ação cultural que exige a passagem de uma situação de opressão para uma realidade nova. Para ele a ação cultural pode ocorrer em uma das duas principais matrizes da ação: a antidialógica e a dialógica. Uma ação cultural como prática da liberdade somente poderá ser dialógica, no que será revolucionária, capaz de transformações profundas na realidade: o diálogo é “exigência radical de toda revolução autêntica” (FREIRE, 1975, p. 149).<sup>101</sup> Daí porque, numa concepção de ação como esta, “não é possível falar nem em ator, no singular, nem apenas

---

<sup>101</sup> Diz Freire: “a revolução tem, indubitavelmente, um caráter pedagógico que não pode ser esquecido, na razão em que é libertadora ou não é revolução, a chegada ao poder é apenas um momento, por mais decisivo que seja. [...] A revolução se gera nela [a sociedade opressora] como ser social e, por isto, na medida em que é ação cultural, não pode deixar de corresponder às potencialidades do ser social em que se gera” (1975, p. 159). A revolução não se consuma com a “chegada ao poder”, daí porque “o sentido pedagógico, dialógico, da revolução, que a faz ‘revolução cultural’ também, tem de acompanhá-la em todas as suas fases” (1975, p. 160).

em atores, no plural, mas em atores em intersubjetividade, em intercomunicação” (1975, p. 150). Em outras palavras, o diálogo não será uma prática pós-transformação; ele é a prática da transformação na transformação ou o processo não será transformador. Na relação entre os oprimidos que querem a libertação, a prática a ser efetivada é a do diálogo.

A teoria antidialógica da ação cultural é opressora e se centra na “conquista”, no “dividir para manter a opressão”, na “manipulação” e na “invasão cultural”. Por outro lado, a teoria dialógica da ação cultural é pedagógica, revolucionária e transformadora e se faz com a “co-laboração”, com o “unir para a libertação”, a “organização” e a “síntese cultural”. Não há como fazer uma e outra das posturas; são absolutamente contraditórias: a disjuntiva exige ficar com uma das alternativas.

Na teoria da ação cultural antidialógica a “conquista” se instala na situação de opressão para “oprimir mais, não só economicamente, mas culturalmente, roubando ao oprimido, conquistando sua palavra também, sua expressividade, sua cultura” (FREIRE, 1975, p. 162), de modo que o oprimido fique completamente enredado e submetido pelas lógicas de opressão. À conquista se associa o “dividir para manter a opressão”, que é uma potente tática para que os oprimidos não se organizem, não se juntem e, dessa forma, descubram sua força e a possibilidade de enfrentar a opressão (1975, p. 165). A ideologia opressora logo se encarregará de dizer que união, organização, luta, são perigosas. Isso enfraquece os oprimidos e os mantém alienados e divididos, de modo que não se instale o processo de libertação e se mantenha a opressão. A “manipulação das massas oprimidas” é outra característica da ação cultural antidialógica (1975, p. 172) que faz com que os opressores conformem as massas populares a seus objetivos. A principal estratégia para isso “tem de anestesiá-las as massas populares para que não pensem” (1975, p. 174). Finalmente, a manutenção da conquista dos opressores sobre os oprimidos se dá pela “invasão cultural” (1975, p. 178). Ela se torna possível em razão de que os oprimidos estão convencidos de sua “inferioridade intrínseca” (1975, p. 179). Isto faz com que “aceitem” que os outros são melhores e por isso lhes deem, lhes transmitam, cultura, saber, conhecimento. À inferioridade se associa o “medo da liberdade”, o que faz com que os oprimidos mantenham e até “agradeçam” aos opressores por mantê-los na condição de dependência (FREIRE, 1975, p. 188).

A teoria da ação cultural dialógica, libertadora, por outro lado, trabalha com a “co-laboração”. Nela o *eu* sabe que é o *tu* que o constitui, sendo que este, por sua vez, se constitui na relação com outro eu, de modo que “na dialética destas relações constitutivas,

dois *tu* que se fazem dois *eu*” (FREIRE, 1975, p. 196) – numa referência ao pensamento de Martin Buber. A colaboração faz “sujeitos que se encontram para a *pronúncia* do mundo, para a sua transformação” (1975, p. 196). A colaboração se funda no diálogo que leva à adesão, que não é aderência, como “coincidência livre de opções” (1975, p. 198), o que exige confiança, de modo que “a denúncia do ‘regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria’ seja feita *com* suas vítimas a fim de buscar a libertação dos homens em co-laboração com eles” (1975, p. 202). A segunda característica da ação cultural dialógica é o “unir para a libertação”, que remete para a necessidade de organização (1975, p. 202ss) e de construção de dinâmicas nas quais os oprimidos se juntem entre si para poder fazer frente à opressão e aos opressores. A dinâmica organizativa exige equacionar bem o processo pedagógico e também os diversos agentes, sobretudo o papel da liderança, do educador, que, necessariamente, terá que ser dialógico, nunca substitutivo ou antecipador, menos ainda manipulador. A “organização” é, então, a outra característica da ação dialógica (1975, p. 207). A organização exige o “testemunho” da liderança, mas também de todos os que dela participam. Para Freire, entre os elementos constitutivos do testemunho que, segundo ele, não variam historicamente, estão “a *coerência* entre a palavra e o ato de quem testemunha, a *ousadia* do que testemunha, que o leva a enfrentar a existência como um risco permanente, a *radicalização*, nunca a sectarização, na opção feita, que leva a não só o que testemunha, mas aqueles a quem dá o testemunho, cada vez mais à ação” (1975, p. 208). A estas se somam as características do diálogo, do amor e da crença nos oprimidos. Para Freire, não há como fazer organização sem união das massas, nem o inverso. Ele alerta, porém, para o risco de que “a organização jamais será a justaposição de indivíduos que, gregarizados se relacionem mecanicamente” (1975, p. 209), de modo que “a teoria dialógica da ação nega o autoritarismo assim como nega a licenciosidade. E, ao fazê-lo, afirma a autoridade e a liberdade” (1975, p. 210). Assim, na teoria da ação dialógica, “a organização, implicando em autoridade, não pode ser autoritária; implicando em liberdade, não pode ser licenciosa” (1975, p. 211). A “síntese cultural” é a característica que arremata a teoria dialógica da ação cultural. Ela é que dará força à perspectiva transformadora presente na cultura, em detrimento da perspectiva mantenedora, também presente nela: pretende lidar com a contradição dialética entre permanência e mudança a fim de gerar transformação (1975, p. 212). A síntese cultural consiste na produção da superação destas contradições e na efetivação de novas relações, sendo que esta superação é obra dos sujeitos da libertação e não é uma construção feita de

uma vez e nem para sempre, é obra da práxis. Mas, os oprimidos não farão isso por consequência natural de algum movimento estranho a eles. A libertação é obra dos oprimidos, como práxis, o que exige ação transformadora e libertária dos próprios oprimidos, mas também exige teoria transformadora e libertária dos oprimidos e de seus aliados (1975, p. 217). Assim, a síntese cultural consiste na libertação como obra da práxis libertadora, feita pelos oprimidos no processo de libertação.

Em todo este processo, o diálogo abre a uma postura pedagógica, ética e política fundamental de escuta do outro, de afirmação dos direitos como escuta àqueles e àquelas que historicamente não foram ouvidos e cujos direitos não foram realizados, tendo sido, em razão disso, transformados em vítimas de violações, em oprimidos. As vítimas, como agentes de sua própria libertação, encontram na pedagogia libertadora e na ação cultural dialógica os subsídios para fazer com que novas relações se estabeleçam, para que as razões e as práticas da opressão e da violência sejam enfrentadas e, acima de tudo, para que novas relações humanizadas e humanizadoras, livres, libertárias, vicejem, como processo. Claro que fazer isso é assumir posição firme. É significativamente mais do que meramente apreender conteúdos ou mesmo valores. É práxis. É ação! É libertação!

### 4.3 VÍTIMA: SUJEITO ÉTICO DA LIBERTAÇÃO

#### A proposta de Enrique Dussel

Enrique Dussel é uma das principais referências do movimento filosófico iniciado nos anos 1960 na América Latina e que se intitulou *Filosofia da Libertação*. Sua trajetória filosófica dialoga com a realidade das últimas décadas da América Latina, do que se chamou de Terceiro Mundo ou o que hoje se chamaria de Sul, e também com várias tradições culturais e filosóficas de vários cantos do mundo. A produção filosófica por ele desenvolvida transita por vários campos da filosofia e abre-se a interlocuções com as ciências sociais, além da teologia e da história, sempre, porém, com uma preocupação ética – e complementarmente política – proeminente. De sua vasta produção nos interessará, de modo particular, a proposta de ética publicada no final dos anos 1990, na qual sistematiza de forma abrangente sua posição e, de modo especial, afirma a vítima, explicitamente, como sujeito ético da libertação.

Uma rápida apresentação da trajetória do autor pode ajudar a indicar as razões pelas quais nos ocupamos dele, para além do fato de que trata explicitamente do tema da vítima em sua obra. Estudiosos de seu pensamento distinguem momentos na sua construção filosófica. Eles podem ser organizados como segue.

O primeiro momento inclui a trajetória que, segundo Mendieta, vai da “ontologia à metafísica” (2001, p. 18ss) e compreende os primeiros anos de produção filosófica, de modo particular as décadas de 1960 e de 1970, tendo como obra referencial *Para uma Ética da Libertação Latino-americana* (em 5 volumes, 1973 a 1977).<sup>102</sup> Este é um período fortemente marcado pela influência da hermenêutica e da fenomenologia, particularmente do pensamento de Ricoeur e de Heidegger. O encontro com Levinas o levou à sua formulação mais criativa: chamou este encontro de “desorientação subversiva”. Neste período também desenvolveu as bases da filosofia que também será título de uma de suas obras mais conhecidas, *Filosofia da Libertação* (1977), uma espécie de resumo de suas principais teses, publicada no México logo que ali chega (1975) em razão do exílio e onde se radicará e desenvolverá a maior parte de sua vida acadêmica.

---

<sup>102</sup> Na autobiografia publicada por *Anthropos* (1998a, p. 17), Dussel informa que sua primeira obra filosófica é *El humanismo helénico* (de 1961, mas publicada em 1976), a segunda é *El humanismo semita* (escrita em 1964 e publicada em 1969) e a terceira é *El dualismo de la antropología de la cristiandad* (escrita em 1968 e publicada em 1974). Seu *Curriculum Vitae* também pode ser consultado em [www.enriqueDussel.com](http://www.enriqueDussel.com).

O segundo período é o dos anos 1980. Mendieta diz que nele teria havido a trajetória da “metafísica ao marxismo” (2001, p. 21ss).<sup>103</sup> Dussel vai à fonte e estuda os manuscritos de Marx,<sup>104</sup> sendo que o fruto de sua intensa pesquisa será uma trilogia<sup>105</sup> na qual redescobre um Marx ainda desconhecido, especialmente a alteridade do trabalho vivo do trabalhador. Ou seja, Dussel revela um Marx ético, e chega a afirmar que o *Capital* é uma *prima philosophia*, ética.<sup>106</sup> Acumula elementos para fazer uma crítica à economia política como parte da ética e da política, como partes da filosofia, de modo a denunciar criticamente as teorias políticas e econômicas encarregadas de ocultar a injustiça e a exclusão – a “exterioridade” – que caracterizam o sistema hegemônico.

O terceiro momento se dá nos anos 1990 e se caracteriza pela retomada da ética e pela sistematização do acumulado. Mendieta diz que este momento da trajetória vai do “marxismo ao diálogo” (2001, p. 25ss). Esta caracterização ocorre em razão do fato de que é neste período que são realizados os *Diálogos Norte-Sul*,<sup>107</sup> cujos principais interlocutores são Dussel e Karl-Otto Apel, referência da chamada ética do discurso. A principal obra do período será *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*.<sup>108</sup> Ela sistematiza de forma ampla sua proposta de ética, revisando e atualizando a obra produzida nos anos 1970, perpassada pelas aprendizagens acumuladas pelo estudo de Marx e também

---

<sup>103</sup> Luis Manuel Sánchez Martínez chega a dizer que este momento será divisor na produção filosófica de Dussel, de modo que se poderia falar de “duas fases distintas da filosofia da libertação: uma primeira fase ‘pré-marxista’ (e até certo ponto *antimarxista*) e uma segunda fase ‘marxista’” (1998, p. 88, tradução nossa).

<sup>104</sup> Sobre esta fase ele diz de si mesmo: “En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx, era necesario, en lugar de estudiar a los comentaristas europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer íntegramente, desde la situación de ‘dependencia’ latinoamericana, y en seminario, toda la parte teórica de la producción del mismo Marx” (1998a, p. 24).

<sup>105</sup> A trilogia é composta pelos seguintes títulos: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63* (1988) e *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), todos publicados pela Siglo XXI.

<sup>106</sup> É exatamente na terceira obra da trilogia que define moral e ética – diferenciando-se radicalmente de outro teórico marxista latino-americano neste tema, Adolfo Sánchez Vázquez. Entendemos necessário transcrever seu posicionamento: “Definimos como ‘moral’ las prácticas concretas (prácticas empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del ‘horizonte’ de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase. etc. Es la *totalidad* de ‘prácticas’ vigentes [...] Entendemos por ‘ética’ la crítica trascendental de las ‘morales’ (o de la ‘moral’), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado ‘juicio’) de la dignidad absoluta, trascendental, ‘metafísica’, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu – como expressamente enseña Marx –, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo – sea el que fuere – de *relación de producción* históricamente situada” (1990, p. 432).

<sup>107</sup> Coordenado por Raúl Fonet-Betancourt. Ele organizou os textos dos dois principais interlocutores do *Diálogo* em *Ética del Discurso y Ética de la Liberación* (Trotta, 2005).

<sup>108</sup> Escrita entre 1993 e 1997, publicada em 1998, traduzida para o português pela Editora Vozes, em 2000, e para o inglês pela Duke University Press, em 2013. Doravante a chamaremos de *Ética* e referiremos sempre o ano e a página, primeiro da edição original em espanhol e depois da tradução em português, dado ser sempre a mesma fonte, exceto quando houver necessidade de diferenciar.

pelos diálogos com Apel. Aliás, é uma obra que dialoga com boa parte das vertentes éticas contemporâneas, com as quais se estabelecem interlocuções significativas, críticas e reconstrutivas.<sup>109</sup> Numa clara tentativa de posicionar a ética de forma a responder aos desafios do momento histórico, particularmente de fazer frente a um momento que chamou a si mesmo de globalização, Dussel mostra que este momento é também de exclusão e que, por isso, a exigência ética é mais do que de uma nova ética válida universalmente em termos formais (como pretenderia a ética do discurso), mas também uma ética capaz de resposta material e na perspectiva de ser efetivável, factível.

Uma nova fase de sua filosofia, a atual, agora não seguindo as distinções de Mendieta, poderia ser indicada nos primeiros anos do novo século, nos quais Dussel tem se dedicado a sistematizar a dimensão política e, mais recentemente, a dimensão econômica de sua filosofia da libertação. No que diz respeito à dimensão política são duas as obras de referência, ambas com título *Filosofia Política da Libertação*, o primeiro volume publicado em 2007 e o segundo em 2009. A crítica à economia está na recentíssima publicação: *16 Teses de Economia Política* (2014). A política [e em certo sentido a economia] é um complemento “lógico e conceitual” da ética, dado que a “política se converte no horizonte para realização do ético” (MENDIETA, 2001, p. 29).

O objeto de nossa investigação nos inclina a nos ocuparmos de modo particular da posição ética construída nos anos 1990 e expressa em *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* (1998) – mesmo que excursionemos por outras de suas obras e textos complementares. A temos como referência exatamente porque nela, como diz Eduardo Mendieta, Dussel “[...] substituiu substantivamente a infraestrutura filosófica de sua ética [referindo-se à produção da década de 1970], ao tempo em que manteve sua preocupação fundamental e seu télos motivador: a opressão, a exclusão e o genocídio do pobre, o que sofre, o miserável, a vulnerável corporalidade viva da vítima” (2001, p. 27). Nela, Dussel assume a categoria *vítima* para expressar o que anteriormente vinha chamando com outras terminologias. Dessa forma, ele espera dar uma materialidade maior, aproximando-se de forma mais consistente à realidade concreta de todas as formas nas quais a *exterioridade* se manifesta como vítima. Mesmo com as mudanças tanto na realidade quanto na forma de abordagem, Mendieta lembra que Dussel sempre se manteve

---

<sup>109</sup> No dizer do próprio Dussel: “Se trata de el término de un largo proceso reflexivo, desde el 1969, pero confrontado a las éticas contemporáneas, reformulando las tesis centrales de la filosofía y de la Ética de la Liberación” (1998a, p. 31).

no seguinte princípio: “todo pensamento realmente libertador deve partir da miséria dos pobres, da angústia do destituído, da dor da vítima” (2001, p. 34).

#### 4.3.1 A produção de vítimas

Enrique Dussel inaugura sua *Ética* dizendo: “encontramo-nos diante de um fato massivo da crise de um ‘sistema-mundo’ que começou a se formar há 5000 anos, e está se globalizando até chegar ao último rincão da terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade” (2000, p. 11).<sup>110</sup> O diagnóstico é claro, o “fato massivo” carregado pela globalização é a exclusão da maioria da humanidade. Mas este fato massivo não é um fato qualquer, “é um problema de vida ou morte”, no sentido de que a vida humana “não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o *modo de realidade* de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação” (2000, p. 11).<sup>111</sup> De saída, fica, portanto, demarcado também o posicionamento filosófico diante deste “fato massivo”, ou seja, é ele, como “problema de vida ou morte”, que se constitui em “condição absoluta da ética” e mais, em “exigência de toda libertação”. Dussel entende que há “nós problemáticos”, “aporias ou dilemas”, a serem enfrentados, sendo que é para tal que pretende desenvolver sua *Ética*. Ao final da obra, dirá que “esta *Ética da Libertação* tentou justificar filosoficamente a práxis de libertação das vítimas nesta época histórica, no final do século XX e começo do III milênio, especialmente das vítimas excluídas do atual processo de globalização do capitalismo mundial” (2000, p. 572).<sup>112</sup>

Logo no começo da segunda parte da *Ética* Dussel diz que a realidade da vítima está “além (*jenseits*) do ‘ser’ (se o ‘ser’ é o *fundamento* do sistema)”. Por isso, ela é a “[...] alteridade *do Outro* ‘como outro’ que o sistema” (1998, p. 300; 2000, p. 304). Dussel preserva as categorias de sua proposta de ética dos anos 1970, no sentido de que a alteridade do outro, a *exterioridade* do sistema, da totalidade, é o que agora ele chama de

---

<sup>110</sup> “Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un ‘sistema-mundo’ que comienzo a gestarse hace 5000 años y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad” (1998, p. 11).

<sup>111</sup> “Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación” (1998, p. 11).

<sup>112</sup> “Esta *Ética de la Liberación*, entonces, intentó justificar filosoficamente la praxis de liberación de las víctimas en esta Edad de la historia, a finales del siglo XX y comienzo del III milenio, en especial de las víctimas excluidas del actual proceso de globalización del capitalismo mundial” (1998, p. 567).

vítima. Na perspectiva ético-crítica, “[...] as *vítimas* são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte (no nível que for, e há muitos e de diversa profundidade e dramatismo)” (2000, p. 303).<sup>113</sup> Aqui estão já indicadas as principais qualidades características da vítima. Entre elas, a principal é de que se trata de “sujeito ético”. Mas é um sujeito ético cuja humanidade está negada pelo sistema. Estar com a humanidade negada é: a) não poder produzir, reproduzir ou desenvolver a própria vida, o que significa que a vida ganha uma centralidade fundamental; b) estar excluído da participação na discussão, ou seja, não ter condições de tomar parte da vida comum, o que também significa, não tomar parte dos processos de validação das condições que estabelecem os valores e o que tem sentido no comum; c) finalmente, ser afetado por alguma situação de morte, o que significa que a vítima é atingida por algo que ameaça sua condição de sujeito vivo – ela está em situação de morte.

As vítimas “aparecem” eticamente “na ordem social vigente”, “a partir das próprias entranhas do ‘bem’” como “[...] um rosto, muitos rostos, que, à beira da morte, clamam pela vida” (1998, p. 297; 2000, p. 301). Isso significa dizer que a vítima é o aparecer do rosto do outro que emerge da ordem excludente, ironicamente chamada de ordem do “bem”. É o movimento ético-crítico que faz *aparecer* a vítima. Este movimento se manifesta como “novo momento da racionalidade com pretensão de universalidade” (1998, p. 298; 2000, p. 302) e se filia à tradição milenar de pensar desde as [e a partir das] vítimas. É o “momento *negativo* do exercício da razão ético-crítica” (1998, p. 297; 2000, p. 301), identifica o sujeito cuja *sujeitidade* foi negada. Volta-se a este que historicamente “ficou de fora” da ética ao longo dos séculos. Ao dizer que pretende ser “desde as” ou “a partir das” vítimas, significa que a *Ética* não é a *ética da vítima* ou *para a vítima* ou mesmo uma *ética da piedade*, simplesmente. A vítima e a situação de vitimização são o ponto de partida desde onde a ética se referencia para propor um “projeto”, um “processo”, de afirmação, de exercício, de efetivação da liberdade como “libertação”, o que, em outras palavras, significa propor a superação da situação de vitimização, da condição de vítima.

A lista daqueles/as que são considerados/as vítimas inclui: “operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial, corporalidade feminina, raça não-

---

<sup>113</sup> “las *víctimas* son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte (en el nivel que fuera, y hay muchos y de diversa profundidad o dramatismo)” (1998, p. 299).

branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica, velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc.” (2000, p. 313).<sup>114</sup> Para Dussel, “[...] boa parte da humanidade é ‘vítima’ de profunda dominação ou exclusão, encontrando-se submersa na ‘dor’, ‘infelicidade’, ‘pobreza’, ‘fome’, ‘analfabetismo’, ‘dominação’” (2000, p. 314).<sup>115</sup> A vítima expressa a contradição do sistema: “[...] a maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos” (2000, p. 315).<sup>116</sup>

Não é por conformismo que “[...] a vítima é inevitável. Sua inevitabilidade deriva do fato de que é impossível empiricamente que uma norma, ato, instituição ou sistema de eticidade *sejam perfeitos* em sua vigência e consequências. É *empiricamente impossível* um sistema perfeito [...]. Quer dizer, o ‘fato’ de haver vítimas em todo sistema empírico é categórico e por isso a crítica é também necessária” (2000, p. 373).<sup>117</sup> Dussel desenvolve uma compreensão própria e, diríamos, alargada de vítima, na qual procura incorporar as múltiplas e diversas formas de exclusão e de desumanização que se manifestam no cotidiano da humanidade sob as mais diversas formas, enfrentando o debate sobre em que medida se trata de “efeito indireto da ação direta”<sup>118</sup> ou “efeito colateral”.<sup>119</sup>

---

<sup>114</sup> “obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.” (1998, p. 309).

<sup>115</sup> “buena parte de la humanidad es ‘vítima’ de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el ‘dolor’, ‘infelicidad’, ‘pobreza’, ‘hambre’, ‘analfabetismo’, ‘dominación’” (1998, p. 310).

<sup>116</sup> “ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos” (1998, p. 311).

<sup>117</sup> “Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que *es imposible* empiricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad *sean perfectos* en su vigencia y consecuencias. Es *empiricamente imposible* un sistema perfecto [...]. Es decir, el ‘hecho’ de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico, y por ella la crítica es igualmente siempre necesaria” (1998, p. 369).

<sup>118</sup> Neste ponto há uma convergência de compreensão entre a posição de Dussel e de Franz Hinkelammert. Este último desenvolve amplamente a questão da responsabilidade pelos efeitos indiretos da ação direta em um texto no qual discute os direitos humanos ante a globalidade do mundo, em *El sujeto y la ley* (HINKELAMMERT, 2003, p. 293-315). Para ele, trata-se de construir uma ética da responsabilidade no sentido de que os humanos são responsáveis pelos efeitos indiretos de suas ações diretas, não tendo como transferir esta responsabilidade a entes abstratos. Faz uma crítica dura aos modelos éticos modernos, sobretudo àqueles fundados na lógica do mercado, que, segundo ele, transformam um padrão ético em padrão absoluto. Em outras palavras, a questão é desenvolver uma ética capaz de enfrentar com responsabilidade os chamados efeitos indiretos da ação direta do sistema vitimário (Cf. HINKELAMMERT, 2003, p. 327). Discutimos este tema no texto *Franz Hinkelammert: utopia crítica, libertação e direitos humanos* (CARBONARI, 2009, p. 69-91).

<sup>119</sup> Dussel explica este assunto da seguinte forma: “Pero dado que ningún acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) puede pretender no tener ningún efecto negativo, aunque sea no-intencional, es decir, siendo *imposible el acto perfecto* sin efecto negativo a corto o largo plazo (en último término toda la historia universal), debe reconocerse inevitablemente (de manera apodíctica) que alguien sufra el efecto

#### 4.3.2 A tematização ética da vítima

A “aparición” da vítima provoca uma inversão completa: “agora, de pronto, a partir destas vítimas, a verdade começa a ser descoberta como a não-verdade, o válido como o não-válido, o factível como o não eficaz e o ‘bom’ pode ser interpretado como o mau” (2000, p. 301).<sup>120</sup> Para Dussel, “a ética *propriadamente dita* [...] é a que, a partir das vítimas, *pode julgar criticamente* a ‘totalidade’ de um sistema de eticidade” (2000, p. 302).<sup>121</sup> Trata-se de assumir uma posição que exige “adotar a perspectiva das *vítimas* do sistema de eticidade dado”, que “não é cúmplice eticamente”. Isto porque “as vítimas [...] saltam à simples vista em todo sistema para uma consciência crítica ética. Para a consciência cúmplice do sistema, as vítimas são um *momento* necessário, inevitável, um aspecto funcional ou ‘natural’ [...]” (2000, p. 302-303).<sup>122</sup> Para compreender as vítimas é preciso assumir um posicionamento ético: a ética não chega às vítimas, parte delas.

Dussel diz que a “mera presença” das “vítimas *como vítimas*” opera esta inversão da razão ética e leva ao exercício da razão ético-crítica. Isto porque a justificativa da possibilidade de um tipo de “juízo material ético *negativo*” tem um duplo ponto de partida: a) a “*positividade* da afirmação da vida do sujeito humano, como critério e princípio ético”; b) “a partir da afirmação da dignidade re-conhecida do sujeito que é negado como vítima” (1998, p. 299; 2000, p. 303). Este momento da racionalidade cobra a possibilidade de inversão do sistema e tem como ponto de partida o momento de reconhecimento da vítima e da vida humana: a primeira como sujeito negado e a segunda como critério e princípio ético. Para Dussel,

---

negativo (aunque sea no-intencional) de dicho acto. Es desde la víctima, al decir de Walter Benjamin, o del afectado negativamente por el acto no-perfecto, que toda la ética comienza nuevamente su descripción *ahora crítica*, o como ética de la liberación” (1998a, p. 30). Na *Ética*, o assunto é tratado no § 6.3, de modo particular em [367] (1998, p. 529-530; 2000, p. 535-536).

<sup>120</sup> “Ahora, de pronto, des de estas víctimas, la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo ‘bueno’ puede ser interpretado como lo ‘malo’” (1998, p. 297).

<sup>121</sup> “La ética *propriadamente dicha* [...] es la que desde las víctimas puede juzgar *criticamente* la ‘totalidad’ de un sistema de eticidad” (1998, p. 298).

<sup>122</sup> “Las *víctimas* [...] saltan a simple vista en todo sistema para una conciencia crítica ética. Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un *momento* necesario, inevitable, un aspecto funcional o ‘natural’ [...]” (1998, p. 298-299).

A dor da corporeidade das vítimas [...] é exatamente a *origem material (conteúdo) primeira* (equivoca certamente) de toda crítica ética possível, do ‘juízo de fato’ crítico (‘Isto não permite a reprodução da vida do sujeito’), e, posteriormente (mediando momentos que deveremos analisar), do ‘juízo normativo’ crítico por excelência (‘Esse sistema é *mau*, porque não permite a reprodução da vida de suas vítimas’) [...] (2000, p. 306).<sup>123</sup>

Dussel entende que “o ponto de partida forte e decisivo de toda a crítica [...] é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade (Leiblichkeit)* [...], expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados, [...] e a tomada de consciência desta negatividade” (2000, p. 313).<sup>124</sup> Por isso, o ponto de partida é a “negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito humano, como dimensão de uma ética material” (2000, p. 314).<sup>125</sup> Mas, este não é um “fato imediato” ou primeiro. Ele resulta de um posicionamento que afirma “a verdade, a validade, a factibilidade do ‘bem’ do sistema de eticidade” (1998, p. 310; 2000, p. 314). É à luz do critério e do princípio material da ética que se descobre a vítima como “fato massivo” no final do século XX. Partindo da positividade do critério e do princípio se chega à negatividade da realidade concreta da vítima. Segundo Dussel, o “[...] múltiplo movimento de afirmação, negação, subsunção e desenvolvimento é possível [...] porque [...], pode-se situar *fora, diante ou transcendentalmente* o sistema vigente, a verdade, validade e factibilidade do ‘bem’, já que este adota como própria a alteridade das vítimas, dos dominados, a exterioridade dos excluídos em posição crítica, deconstrutiva da ‘validade hegemônica’ do sistema, agora descoberto como *dominador* [...]” (2000, p. 315).<sup>126</sup> A proposta de Dussel “subsume” os “grandes éticos” (2000, p. 315). Por isso, se ocupa de fazer a reconstrução crítica da contribuição destes para o processo de afirmação da ética crítica que propõe.

A arquitetônica da crítica ética a partir da vítima, que constitui a segunda parte de sua *Ética*, é descrita em três níveis. O primeiro consiste na crítica ética ao sistema vigente e

---

<sup>123</sup> “El dolor de la corporalidad de las víctimas [...] es exactamente el *origen material (contenido) primero* (equivoco ciertamente) de toda crítica ética posible, del ‘juicio de hecho’ crítico (‘Esto no permite la reproducción de la vida del sujeto’) y, posteriormente (mediando momentos que deberemos analizar), del ‘juicio normativo’ crítico por excelencia (‘Este sistema *es malo*, porque no permite la reproducción de la vida de sus víctimas’) [...]” (1998, p. 302).

<sup>124</sup> “El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica [...] es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad (Leiblichkeit)*, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados [...] y la toma de conciencia de dicha negatividad” (1998, p. 309).

<sup>125</sup> “la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, como dimensión de una ética material” (1998, p. 310).

<sup>126</sup> “Este múltiple movimiento de afirmación, negación, subsunción y desarrollo es posible [...] porque [...] se puede situar sin embargo *fuera, ante o transcendentalmente* al sistema vigente, a la verdad, validez y factibilidad del ‘bien’, ya que se adopta como propia la alteridad de las víctimas, de los dominados, la exterioridad de los excluidos en posición crítica, deconstrutiva de la ‘validez hegemónica’ del sistema, ahora descubierto como *dominador*: el capitalismo, el machismo, el racismo, etc.” (1998, p. 311).

gerador das vítimas exatamente a partir da negatividade das vítimas; o segundo consiste em afirmar a validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas como forma de enfrentar o sistema gerador das vítimas; o terceiro na afirmação do princípio-libertação e na abertura das possibilidades de sua operação (1998, p. 302-304; 2000, p. 306-309).

#### 4.3.3 *Arquitetônica da ética da libertação*

A *Ética* é apresentada através da explicitação de três momentos: o material, o formal e o da factibilidade. Eles se desdobram em seis princípios que são resumidamente os seguintes: a) o princípio material da produção, reprodução e desenvolvimento<sup>127</sup> de cada sujeito ético em comunidade; b) o princípio moral formal da ação discursiva; c) o princípio de factibilidade ética; d) o princípio crítico material; e) o princípio formal intersubjetivo de validade crítica; e f) o princípio-libertação ou da nova factibilidade. Os três primeiros são relativos a uma ética fundamental, ou dos fundamentos éticos, e os três últimos são dedicados à proposta de ética crítica, de modo que estes dois grupos formam as duas partes nas quais se divide a *Ética*.

Segundo Dussel, o sujeito oprimido pela racionalidade capitalista, que o desqualifica como ser humano porque é um “não consumidor” e por ser também “não produtivo”, é por ela descartado. Este sujeito, ao *interpelar* a sociedade reclamando direitos, age com base no *princípio ético material*, que prevê a *obrigação* de realizar mediações capazes de garantir a produção, reprodução e desenvolvimento autorresponsável da vida concreta. O critério material universal de verdade prática toma o ser humano como ser corpóreo e, a partir dele passa ao *princípio material universal da ética*, que pretende ser prescritivo, uma *exigência ética*. Dussel o enuncia assim:

---

<sup>127</sup> No apêndice da *Ética* intitulado “Algumas teses pela ordem que aparecem na exposição do texto”, uma espécie de resumo do conjunto, Dussel diz que “a vida concreta de cada ser humano” se apresenta em três momentos: “a) o da *produção da vida humana*, nos níveis vegetativo ou físico, material [...] e por meio e contendo [...] as funções superiores da mente [...] como processo inicial que é continuado no tempo pelas instituições na ‘reprodução’. [...] b) o da *reprodução da ‘vida humana’* nas instituições e nos valores culturais: vida ‘humana’ nos sistemas de eticidade históricos motivados pelas pulsões reprodutivas. [...] c) o do *desenvolvimento* dessa vida ‘humana’ no quadro das instituições ou culturas reprodutivo-históricas da humanidade. A mera evolução ou crescimento deixou lugar para o desenvolvimento histórico. Além disso, porém, na *ética crítica* [...], a pura reprodução de um sistema de eticidade que impede seu ‘desenvolvimento’ exigirá um processo transformador ou crítico-libertador [...]” (1998, p. 622; 2000, p. 636),

Aquele que atua eticamente *deve* (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver autorresponsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, numa comunidade de vida, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica (seu modo de conceber a felicidade, com uma certa referência aos valores e a uma maneira fundamental de compreender o ser como dever-ser, por isso também com pretensão de retidão) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo com pretensão de verdade *prática* e, em além disso, com pretensão de universalidade (2000, p. 143).<sup>128</sup>

Este princípio trata do conteúdo material da ética e diz respeito à verdade prática em ética. O princípio é válido para confrontar o cínico<sup>129</sup> “[...] que pretende justificar uma ordem ética fundada na aceitação da morte, do assassinato ou do suicídio coletivo – como quando um Friedrich Hayek justifica a eliminação dos que são vencidos pela ‘competição’ do mercado, único horizonte formal-racional econômico possível, princípio de morte que, generalizado, coloca em perigo a humanidade como tal [...]” (2000, p. 144).<sup>130</sup> Por isso, segundo Dussel, o *critério material universal* da ética se enuncia, a partir de Marx, da seguinte maneira:

Aquele que atua humanamente sempre e necessariamente tem como conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução e desenvolvimento autorresponsável da vida de cada sujeito humano numa *comunidade de vida*, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro *sujeito* humano, tendo por referência última toda a humanidade” (2000, p. 134).<sup>131</sup>

O *momento formal* da fundamentação da ética consiste na busca da *validade intersubjetiva* da razão – ponto no qual Dussel é muito próximo a Karl-Otto Apel e sua

---

<sup>128</sup> “El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una *comunidad de vida*, desde una ‘vida buena’ cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad*” (1998, p. 140).

<sup>129</sup> Que o adversário da ética da libertação, diferente do adversário da ética do discurso, que é o cético. Ver o texto de Dussel, *Del escético al cínico* (1993).

<sup>130</sup> “el cínico que pretende justificar un orden *ético* fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo – como cuando un Friedrich Hayek justifica la eliminación de los que son vencidos por la ‘competencia’ del mercado, único horizonte formal-racional económico posible, principio de muerte que generalizado pone en peligro a la humanidad como tal” (1998, p. 141).

<sup>131</sup> “El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad” (1998, p. 132).

ética do discurso.<sup>132</sup> Para ele, tratar do formal é tratar do “como” se faz a tomada de uma decisão, por exemplo: se os sujeitos da argumentação estavam dispostos simetricamente ou se o teor do consenso subordina-se ao imperativo da vida. Nas palavras de Dussel: “Na validade como consensualidade (formalidade do discurso), o argumento é aceito e produz acordos, consenso. Trata-se do *critério de intersubjetividade*” (1998, p. 205; 2000, p. 206). Este momento está subordinado ao primeiro no sentido de que se relaciona com a norma universal material para aplicar o conteúdo, sem o que perderia validade. O enunciado do *princípio universal formal* é dito por Dussel da seguinte maneira:

Quem argumenta com pretensão de validade prática, a partir do re-conhecimento recíproco como iguais de todos os participantes que por isso mantêm simetria na comunidade de comunicação, aceita as exigências morais procedimentais pelas quais todos os afetados (afetados em suas necessidades, em suas consequências ou pelas questões eticamente relevantes que se abordam) devem participar facticamente na discussão argumentativa, dispostos a chegar a acordos sem outra coação a não ser a do argumento melhor, enquadrando esse procedimento e as decisões dentro do horizonte das orientações que emanam do princípio ético-material já definido (2000, p. 216).<sup>133</sup>

Trata-se do “dever de argumentar” para defender a própria vida, a própria dignidade, bem como a vida e a dignidade do Outro que está impossibilitado de viver, para o que é preciso partir do reconhecimento recíproco de todos os membros da comunidade. O sujeito oprimido interpela os outros segmentos da sociedade e deles exige recursos que possam atender às necessidades materiais, de modo a que haja simetria na participação. Para isso, recorre à *argumentação* como forma de estabelecer um acordo válido que lhe possibilite obter meios materiais para que possa atender a suas necessidades. Tal argumentação, legítima, obedece ao princípio da validade, pois se trata de desenvolver mediações capazes de preservar a vida, preferencialmente comunitária. Os acordos obtidos na comunidade hegemônica, que excluem violentamente a maioria e produzem vítimas que não têm satisfeitas as condições de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, não têm validade para a *Ética*. Isto porque não foram feitos com base na simetria de participação:

---

<sup>132</sup> Como já dissemos anteriormente, a proposta dusseliana faz um diálogo muito estreito e longo com a ética do discurso, particularmente com o de Karl-Otto Apel. Ver *Ética del Discurso y Ética de la Liberación* (Trotta, 2005).

<sup>133</sup> “El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido” (1998, p. 214).

os diretamente atingidos pelo consenso obtido não participaram e o teor das decisões não foi subordinado ao conteúdo, a garantia da vida humana numa “comunidade da vida” na qual todos são inevitavelmente responsáveis uns pelos outros.

O material e o formal carecem, todavia de possibilidade de *factibilidade*, o que cobra um terceiro momento na *Ética*. Este momento se opõe ao pensamento utópico irreal e ao pensamento “cínico” daqueles que advogam a utilização irrestrita do factível invertendo meios e fins, convertendo a ação em pura instrumentalidade. O momento da factibilidade é o momento da “realização do objeto prático”, síntese entre o conteúdo e a forma, conformando-se numa norma que possa ser “boa”. O critério de factibilidade diz respeito à possibilidade real dos atos, de sua efetividade. O princípio *ético de factibilidade* é formulado por Dussel da seguinte forma:

Aquele que opera ou decide eticamente uma norma, ação, instituição ou eticidade sistêmica deve cumprir (a) com as condições de factibilidade lógica e empírica (técnica, econômica, política, cultural, etc.), isto é, que seja realmente possível em todos esses níveis, a partir do marco (b) das exigências: (b.1) ético-materiais da verdade prática e (b-2) morais formais discursivas da validade, dentro de uma escala que vai desde (b.i) as ações permitidas eticamente (que são as meramente “possíveis”, que não contradizem os princípios ético ou moral) até (b.ii) as ações devidas (que são eticamente “necessárias” ao cumprimento das exigências humanas básicas: materiais, de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano – ou formais – desde o respeito da dignidade de todo sujeito ético até a participação efetiva e simétrica dos afetados nas decisões) (2000, p. 272).<sup>134</sup>

O sistema de eticidade proposto por Dussel toma por “bom” o ato que visa realizar o componente (a) material – ou, a reprodução e desenvolvimento da vida humana, comunitária, cultural; (b) formal – formulando e cumprindo o que foi acordado de forma intersubjetiva, simétrica, tendo como referência o componente material; e (c) de factibilidade – demarcando possibilidades reais de ação e possíveis consequências dos atos, de forma honesta e responsável, visando satisfazer ao imperativo formal e ao material, para submeter a instrumentalidade da ação e realizar o “bem”. Para Dussel, um sistema de

---

<sup>134</sup> “El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, *debe* cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de b) *las exigencias*: b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde b.i) las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente ‘posibles’ que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.ii) las acciones *debidas* (que son las éticamente ‘necesarias’ para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales – de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano – o formales – desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones)” (1998, p. 270).

eticidade que não leva em conta os componentes acima elencados, inevitavelmente produziria *vítimas*.

Os três momentos descritos são de fundamentação da *Ética* e, segundo Dussel, ainda não alcançam a perspectiva crítica suficiente, até porque permitiriam que subsistisse a “consciência cúmplice”, para a qual “[...] as vítimas são um *momento* necessário, inevitável, um aspecto funcional ou ‘natural’ [...]” (1998, p. 299; 2000, p. 303). Por isso propõe os momentos críticos de um sistema ético e os princípios a eles correspondentes. Neles, “[...] as *vítimas* são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos” (1998, p. 299; 2000, p. 303). Dussel entende que a *razão ético-crítica* é

[...] um momento mais desenvolvido da racionalidade humana que as já analisadas; subsume a razão material (porque a supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima), a formal (porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa) e a de factibilidade (porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente como maquinações “não-eficazes” para a vida, já que produzem em algum nível a morte das vítimas) (2000, p. 303).<sup>135</sup>

Para Dussel, “Não é possível a crítica ao sistema existente, sem o ‘re-conhecimento’ (*Anerkennung*) do outro (da vítima) como sujeito autônomo, livre e distinto (não só igual ou di-ferente). O ‘re-conhecimento’ do Outro, graças ao exercício da *razão ética pré-originária* [...] é anterior à crítica e anterior ao argumento [...]; está na origem do processo e já é afirmação da vítima como sujeito [...]” (2000, p. 374).<sup>136</sup> A responsabilidade pelo outro parte de um juízo de fato – a detecção da existência de vítimas – e avança para um juízo normativo, chegando ao cobrar o responsabilizar-se por elas e ao lançar a crítica ao sistema que as cria, como uma *obrigação* ética.

O princípio crítico-material da ética é, segundo Dussel, o “núcleo duro” de sua *Ética* (1998, p. 368; 2000, p. 372). Nele, a vítima é chave: “[...] o critério de criticidade ou crítico (teórico, prático, pulsional, etc.) de toda norma, ato, micro-estrutura, instituição ou sistema

---

<sup>135</sup> “La *razón ético-crítica* es un momento más desarrollado de la racionalidad humana que las ya analizadas; subsume la razón material (porque la supone afirmativamente para descubrir la dignidad del sujeto y la imposibilidad de la reproducción de la vida de la víctima), la formal (porque también la supone en el advertir la exclusión de la víctima de la posibilidad de argumentar en su propia defensa) y la de factibilidad (porque interpreta las mediaciones factibles del sistema de eticidad vigente como maquinaciones ‘no-ineficaces’ para la vida, ya que producen en algún nivel la muerte de las víctimas)” (1998, p. 299).

<sup>136</sup> “No es posible la crítica al sistema existente sin el ‘re-conocimiento’ (*Anerkennung*) del Otro (de la víctima) como sujeto autónomo, libre y dis-tinto (no solo igual o di-ferente). El ‘re-conocimiento’ del Otro, gracias al ejercicio de la *razón ética pré-originaria* [...] es anterior a la crítica y anterior al argumento [...] está en el origen del proceso y es ya afirmación de la víctima como sujeto, que es *negada* o ignorada en el sistema como sujeto” (1998, p. 370).

de eticidade parte da *existência real de 'vítimas'*, sejam por ora quais forem. É 'criticável' o que não permite viver" (2000, p. 373).<sup>137</sup> Assim, reafirma que é o "re-conhecimento" e a "re-sponsabilidade" do/pelo outro, *como outro*, como vítima do sistema, que constitui ponto de partida da crítica. Este princípio tem um aspecto negativo, como "juízo constatativo da não-reprodução da vida", e outro positivo, como "assumir re-sponsavelmente o outro como vítima, para que deixe de sê-lo". O princípio é enunciado da seguinte forma:

Os que agem *ético-criticamente* reconheceram a vítima como ser humano autônomo, como o Outro *como outro* que a norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., ao qual se negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em algum de seus momentos); de cujo reconhecimento simultaneamente se descobre uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que *obriga* a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em vitimação. O sujeito último de um tal princípio é, por sua vez, a própria comunidade das vítimas (2000, p. 380).<sup>138</sup>

Este juízo é indicativo de negatividade, pois "detectar" empiricamente a vítima é "constatar" negatividade<sup>139</sup> – a vítima é a "contradição absoluta" de toda pulsão de conservação – e, diante dela, a "pulsão de alteridade", o "desejo metafísico" [levinasianos]. Assim, a condição de possibilidade da crítica capaz de revelar a "negação originária" é a "afirmação" da "vítima como sujeito", "como vivente": "a vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema" (2000, p. 375).<sup>140</sup> Em suma, o critério crítico diz que "o re-conhecer re-sponsavelmente a vítima como sujeito autônomo em sua corporalidade sofredora, *como outro* que o sistema, subverte o 'mal' e possibilita como futuro o processo de libertação" (2000, p. 377-378).<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> "el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de *la existencia real de 'vítimas'*, sean por ahora las que fueren. Es 'criticable' lo que no permite vivir" (1998, p. 369).

<sup>138</sup> "Los que operan *ético-criticamente* han re-conocido a la víctima como Ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomada a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas" (1998, p. 376).

<sup>139</sup> Assim, tendo em conta esta condição, é que se revela a "negatividade da vítima como *vítima*", que equivale ao "fato da *impossibilidade de reproduzir a vida* da vítima" (1998, p. 371; 2000, p. 375).

<sup>140</sup> "La víctima es un *viviente humana* y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema" (1998, p. 371).

<sup>141</sup> "El re-conocer re-sponsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufriente, *como Otro* que el sistema, subvierte el 'mal' y posibilita como futuro el proceso de liberación" (1998, p. 373-374). Dussel dirá que: "A afirmação sobre a qual se recorta a negação crítica é, para repeti-lo pela última vez, o re-conhecimento da dignidade do sujeito autônomo do outro, *como outro*, e, simultaneamente, o tomá-lo a cargo e ficar situado como refém, como re-sponsável pelo outro no sistema: 'oferecendo a face' pelo outro, substitutivamente. A própria vítima, antes de tudo e quando é crítica, solidária e

O princípio ético-crítico que orienta a ação passa pelo “re-conhecimento”, mas exige a “re-sponsabilidade”, o “tomar a cargo”, o “assumir” o outro, a vítima, que é negatividade, como “re-sponsabilidade pela vida negada do outro”. Esta responsabilidade nasce do enunciado normativo que diz que “devo produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em geral, há razão para reproduzir a vida negada da vítima de um sistema opressor” (1998, p. 374-375; 2000, p. 378-379). O eixo da negatividade crítica leva à “re-sponsabilidade”.

Dussel alerta que este não é um ato de inocentes, visto que “estamos desde sempre situados [...] como atores das mediações que causam as vítimas” (1998, p. 375; 2000, p. 379). Trata-se de uma “culpa própria”, mesmo que seja “não intencional”. Mas dar-se conta da própria culpa nasce de um “não querer causar vítimas” – como são negativos os preceitos negativos quíchuas que enunciam “Ama Llulla. Ama Kella. Ama Sua” [Não mentirás. Não serás ocioso, trabalha. Não roubarás] e que Dussel traduz como: “Não atues de maneira que tua ação cause vítimas, porque somos re-sponsáveis por sua morte, tu e eu, e por isso seríamos criticáveis por seu assassinato!” (2000, p. 379-380).<sup>142</sup>

Trata-se de criticar a ordem que causa negatividade, assumir a responsabilidade pela crítica e pela vítima e também, com ela, assumir o compromisso de transformar a realidade que se rege pelo princípio da morte, a fim de que haja uma reversão a favor da vida em suas várias dimensões. Ou seja, a responsabilidade pela crítica se completa com a responsabilidade pela transformação da ordem social que causa as vítimas: “[...] para que haja justiça, solidariedade, vontade diante das vítimas, é necessário ‘criticar’ a ordem estabelecida para que a *impossibilidade de viver* destas vítimas se converta em *possibilidade de viver* e viver melhor. Mas para isso, é necessário transformar a ordem vigente; fazê-la crescer, criar o novo [...]” (2000, p. 382).<sup>143</sup>

---

comunitariamente, re-conhece re-sponsavelmente as outras vítimas como vítimas. Nasce assim, antes da ‘interpelação’ explícita, a comunidade crítica das vítimas. Mas este re-conhecimento re-sponsável, por sua vez, embora afirme o outro, o faz a partir de uma negatividade mais originária: o fato de ser vítima no sofrimento de sua corporalidade (negatividade material primeira)” (1998, p. 372; 2000, p. 376). Enfim, segundo ele, o “enunciado de fato” que se produz é “este ato ou mediação que não permite à *vítima viver*, nega-lhe ao mesmo tempo sua dignidade de sujeito e a exclui do discurso” (1998, p. 372; 2000, p. 376).

<sup>142</sup> “No obres de manera que tu acción cause víctimas, porque somos re-sponsable de su muerte, tu y yo, y por ella seríamos criticables por su asesinato!” (1998, p. 376).

<sup>143</sup> “para que haya justicia, solidaridad, bondad ante las víctimas, es necesario ‘criticar’ el orden dado para que *la imposibilidad de vivir* de dichas víctimas se convierta en *posibilidad de vivir* y vivir mejor. Pero para ello es necesario ‘transformar’ el orden vigente; hacerlo crecer, crear lo nuevo” (1998, p. 378).

Em suma, a “aplicação” deste princípio é de responsabilidade, “em primeiro lugar” da “[...] própria comunidade constituída pelas vítimas que se auto-reconhecem como dignas e afirmam como auto-responsáveis por sua libertação” (2000, p. 383),<sup>144</sup> o que não exclui todos/as aqueles que são a elas solidários e que desenvolveram a re-sponsabilidade pela vida das vítimas.

As falhas nos consensos obtidos na comunidade de comunicação hegemônica, responsáveis pelas condições que impedem as vítimas viver dignamente, quando percebidas, compreendidas – no aspecto material –, pelas vítimas faz também com que elas percebam que são diretamente afetadas pelos acordos dos quais elas não participaram. Mostra-lhes que terão que romper com o senso comum, com os mitos, com a naturalização e a culpabilização pela própria miséria e lhes exige elaborar um contra-discurso, ou um discurso com validade diversa daquele que causa a morte, anti-hegemônico. Na *comunidade crítica das vítimas*, cada pessoa é um sujeito ético distinto, capaz de produzir um novo discurso.

O critério procedimental *crítico-discursivo intersubjetivo de validade* deveria ser tal a permitir a participação intersubjetiva dos excluídos em uma *nova comunidade de comunicação das vítimas*. O princípio normativo é enunciado por Dussel da seguinte maneira:

Aquele que age ético-criticamente deve (acha-se “obrigado” deonticamente por re-sponsabilidade) *participar* (na qualidade de vítima ou articulado como “intelectual orgânico” a ela) *em uma comunidade de comunicação de vítimas* que, tendo sido excluídas, se re-conhecem como sujeitos éticos, como o outro *enquanto outro* que o sistema dominante, aceitando simetricamente, sempre para fundamentar a validade crítica dos acordos, a argumentação racional, motivados por uma pulsão solidário-alternativa criadora (2000, p. 469).<sup>145</sup>

O consenso crítico negativo resultante da consciência da opressão, da injustiça, gera denúncia (negatividade), feita a partir da negatividade vivida e compartilhada; mas também o anúncio (positividade) de uma nova ordem justa. No dizer de Dussel, por isso: “[...] a partir desta intersubjetividade crítica, posteriormente, a comunidade se deverá dedicar a:

b.1) ‘interpretar’, ‘compreender’ ou ‘explicar’ as ‘causas’ materiais, formais ou

---

<sup>144</sup> “es la misma comunidad constituida por las víctimas que se autorreconocen como dignas y afirman, como autorresponsables de su liberación” (1998, p. 379).

<sup>145</sup> “el que obra *ético-criticamente debe* (esta ‘obrigado’ deónticamente por re-sponsabilidade) *participar* (siendo víctima o articulado como ‘intelectual orgânico’ a ella) *en una comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora” (1998, p. 464).

instrumentais da ‘negatividade’ dessas vítimas, e b.2) ‘desenvolver’ criticamente as alternativas materiais, formais e instrumentais ‘positivas’ da utopia e projeto possíveis” (2000, p. 469).<sup>146</sup>

Assim, este processo se completa com o enunciado do *princípio-libertação*, que trata da possibilidade real de libertação das vítimas, a ser empreendida como *práxis da libertação*. Este princípio formula, no dizer de Dussel, o momento do “[...] dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral” (2000, p. 564).<sup>147</sup> Em termos arquitetônicos, “este princípio subsume todos os princípios anteriores. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso *qualitativo* da história” (2000, p. 564).<sup>148</sup> O *princípio-libertação* é enunciado por Dussel nos termos a seguir:

Aquele que opera ético-críticamente *debe* (está obrigado a) libertar a vítima, como participante (por “situação” ou por “posição” – diria Gramsci) da própria comunidade a que pertence a vítima, por meio de (a) *uma transformação* factível dos momentos (das normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade) que *causam* a negatividade material (impedem algum aspecto da reprodução da vida) ou discursivo-formal (alguma simetria ou exclusão da participação) da vítima; e (b) *a construção*, através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental críticas, de novas normas, ações, microestruturas, instituições ou até sistemas completos de eticidades onde essas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos (2000, p. 565).<sup>149</sup>

Dussel completa dizendo que é a *práxis de libertação* que poderá levar o princípio a efeito. Lembra que esta *práxis* “[...] tem sempre por sujeito sócio-histórico próprio de referência a própria comunidade crítica das vítimas – seja qual for o rosto com que se

---

<sup>146</sup> “Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva *crítica*. Desde esta intersubjetividad crítica, posteriormente, la comunidad se deberá abocar: *b.1)* a ‘interpretar’, ‘comprender’ o ‘explicar’ las ‘causas’ materiales, formales o instrumentales de la ‘negatividad’ de dichas víctimas, y *b.2)* a ‘desarrollar’ críticamente las alternativas materiales, formales e instrumentales ‘positivas’ de la utopía y proyecto posibles” (1998, p. 464).

<sup>147</sup> “deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general” (1998, p. 558).

<sup>148</sup> “Este principio subsume a todos los anteriores principios. Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso *cuantitativo* de la historia” (1998, p. 558-559).

<sup>149</sup> “El que opera ético-críticamente *debe* (está obligado a) liberar a la víctima, como participante (por ‘situación’ o por ‘posición’, diría Gramsci) de la misma comunidad a la que pertenece la víctimas, por medio de *a) una transformación* factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que *causan* la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y *b) la construcción*, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos” (1998, p. 559).

revele – e está sempre a cargo da responsabilidade da própria comunidade das vítimas: é um ato de autolibertação de um sujeito sócio-histórico específico” (2000, p. 565).<sup>150</sup>

O *princípio-libertação* tem um momento negativo e outro positivo. No sentido negativo: “a obrigação ético-libertadora impõe-se sempre, em primeiro lugar, como o dever de enfrentar a desconstrução real das causas da negatividade da vítima” (2000, p. 565).<sup>151</sup> No sentido positivo: “libertar não é só quebrar as cadeias [...], mas ‘desenvolver’ (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes [...] é, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver e ‘viver bem’ [...]; é culminar o ‘processo’ da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido” É um ‘libertar para’ o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada” (2000, p. 566).<sup>152</sup>

O dever ético que sintetiza toda a *Ética* é enunciado por Dussel quando diz que se trata de levantar um princípio que se opõe frontalmente ao sistema produtor de vítimas e que globaliza o processo de produção de vítimas: “o *dever de produção e reprodução da vida de cada sujeito humano*, especialmente peremptório nas vítimas desse sistema mortal que exclui os sujeitos éticos e só inclui o aumento do valor de troca” (2000, p. 573).<sup>153</sup> Dussel aponta para um posicionamento complexo e distinto sobre a subjetividade e para a possibilidade de uma compreensão do sujeito ético em novas bases. A explicitação desta noção de sujeito é feita na parte da *Ética* que se dedica ao *princípio-libertação*.

---

<sup>150</sup> “tiene siempre por sujeto socio-histórico propio de referencia a la misma comunidad crítica de las víctimas – sea cual fuera el rostro con el que se revela –, y corre siempre a cargo de la responsabilidad de la misma comunidad de las víctimas: es un acto de autoliberación de un específico sujeto socio-histórico” (1998, p. 560).

<sup>151</sup> “La obligación ético-liberadora se impone siempre, en primer lugar, como el deber de enfrentar la desconstrucción real de las causas de la negatividad de la víctima” (1998, p. 560).

<sup>152</sup> “Liberar no es solo romper las cadenas (el momento negativo descripto), sino ‘desarrollar’ (liberar en el sentido de dar posibilidad positiva) la vida humana al exigir a las instituciones, al sistema, abrir nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de ‘lo Mismo’ – y, simultáneamente, opresión y exclusión de víctimas –, o es, directamente, construir efectivamente la utopía posible, las estructuras o instituciones del sistema donde la víctima pueda vivir, y ‘vivir bien’ (que es la *nueva* ‘vida buena’); es el hacer libre al esclavo; es el culminar el ‘proceso’ de la liberación como acción que llega a la libertad efectiva del anteriormente oprimido. Es un ‘liberar *para*’ el *novum*, el éxito logrado, la utopía realizada” (1998, p. 560-561).

<sup>153</sup> “*el deber de la producción y reproducción de la vida de cada sujeto humano*, específicamente perentorio en las víctimas de este sistema mortal, que excluye a los sujetos éticos y solo incluye el aumento del valor de cambio” (1998, p. 568).

#### 4.3.4 Sujeito ético da práxis de libertação

O sujeito ético da práxis de libertação é aquele capaz de operar no *principio-libertação*. É, segundo Dussel, “cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo seu agir”, porém na condição de “vítima ou solidário com a vítima”, aquele/a a quem cabe “fundamentar normas, realizar ações, organizar instituições ou transformar sistemas de eticidade”. Com isso, circunscreve o “referente privilegiado”, próprio da ética de libertação: “[...] a vítima ou comunidade das vítimas que operará como o/os sujeito/s” (2000, p. 519).<sup>154</sup>

A exposição do tema toma em conta uma estratégia argumentativa que é estruturada por Dussel em quatro momentos: “[...] a) em primeiro lugar, o sujeito moderno se ‘põe’ a si mesmo; posteriormente é criticado, mas reaparece em outros horizontes [que são retomados e criticados] [...]” (2000, p. 519);<sup>155</sup> a esse primeiro momento, a essa primeira compreensão de sujeito, se antepõem outra: “[...] b) o ‘sujeito’ da vida humana (desde o ‘corpo próprio’ vivo) no re-conhecimento solidário do Outro, da comunidade, é o critério de verdade e validade insubstituível da ética como sujeito *vivo* [...]” (2000, p. 520);<sup>156</sup> o reconhecimento deste sujeito e o olhar a realidade leva a perceber “[...] c) em referência ética como instância última relevante, o caso da vítima (como sujeito *negado*; o ‘sujeito’ que não pode viver)” (2000, p. 520);<sup>157</sup> sendo que é posteriormente descoberto “d) como movimentos ou comunidades intersubjetivas, sociais (como sujeitos comunitários no ‘diagrama’ da microfísica ou macrofísica do poder), históricas (não ‘metafísicas’), na diversidade da comunicação *difícil*, mas não incomensuráveis” (2000, p. 520).<sup>158</sup> É percorrendo estes níveis de complexidade que, no dizer de Dussel, “‘transversalmente’ chega à ‘universalidade’ a partir da ‘diversidade’ dis-tinta” (outra denominação da diferença além da Diferença na Identidade) [...] [sendo que], “‘transversalmente’, deve-se

---

<sup>154</sup> “Sin embargo, lo propio de esta Ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que operara como el/los ‘sujetos’ en última instancia” (1998, p. 513).

<sup>155</sup> “a) En primer lugar, el sujeto moderno se ‘pone’ a sí mismo; posteriormente es criticado, pero reaparece desde otros horizontes” (1998, p. 513-514).

<sup>156</sup> “b) el ‘sujeto’ de la vida humana (desde el ‘cuerpo-propio’ viviente), en el re-conocimiento solidario del Otro, de la comunidad, es el criterio de verdad y validez insustituible de la ética como sujeto *vivo*” (1998, p. 514).

<sup>157</sup> “c), en referencia ética como instancia última relevante, el caso de la víctima (como sujeto *negado*; el ‘sujeto’ que no puede vivir)” (1998, p. 514).

<sup>158</sup> “d) como movimientos o comunidades intersubjetivas, sociales (como sujetos comunitarios en el ‘diagrama’ de la micro o macrofísica del Poder), históricas (no ‘metafísicas’), en la diversidad de la *difícil* comunicación pero no inconmensurables” (1998, p. 514).

passar desde ‘o’ sujeito vivo concreto [...] a ‘todas’ as subjetividades funcionais possíveis, tantas quantas como níveis de diversos sistemas o sujeitos possa mediar, *sem se esgotar em nenhum, e transcendendo-os* sempre como sujeito ético-vivo humano: *o/a outra/o que todo sistema possível [...]*” (2000, p. 520).<sup>159</sup>

No que diz respeito ao primeiro aspecto, o da negação de certo tipo de “sujeito”, Dussel toma como ponto de partida o sujeito moderno que se afirma no paradigma da “consciência” que se autofundamenta. Faz a crítica a ele tomando por base a posição sistematizada em *Filosofia da Libertação* e em *Para uma Ética da Libertação Latino-americana*. Neste período é a posição fenomenológico-existencialista que lhe serve de base, sendo que agora a ela dirige sua crítica, chamando-a de “subjetividade cognoscente ôntica”. A nova crítica é feita “[...] a partir de um sujeito corporal e concreto [...] que *já está no mundo* quando lhe acontece o ‘pôr-se a pensar explicitamente’, mas sempre já a partir de um mundo compreendido, ‘pré-sub-posto’” (2000, p. 522).<sup>160</sup> Faz a crítica ao posicionamento da filosofia analítica, especialmente aquela da primeira *linguistic turn*. Segundo ele, esta filosofia “[...] ingenuamente *solipsista* [...], situava-se metodicamente no nível ‘abstrato’ – com pretensão de inteligibilidade –, por cujo motivo deixa fora de seu campo de observação o sujeito, já que a ‘abstração’ consiste, precisamente, em não importar o ‘sujeito concreto’ que formula uma proposição” (2000, p. 523).<sup>161</sup> Também retoma a posição da teoria dos sistemas e lhe faz a crítica dizendo que, para esta posição, “[...] definitivamente, o sujeito autoconsciente está no entorno, não é um momento do sistema como tal” (1998, p. 518; 2000, p. 524). Retoma e critica o estruturalismo francês, Foucault e os pós-modernos, entre outros. Com Levinas e com Freud diz que será possível redefinir o sujeito “[...] de maneira muito mais complexa que na tradição moderna do paradigma solipsista e instrumental da consciência” (2000, p. 527).<sup>162</sup> Em suma, enuncia que pretende “[...] passar para um nível ainda mais radical de subjetividade que,

---

<sup>159</sup> “gracias a la función de una razón ético-material de re-conocimiento y re-sponsabilidad por el Otro que ‘transversalmente’ accede a la ‘universalidad’ desde la ‘diversidad’ dis-tinta (otra denominación de la ‘diferencia’ más allá de la Diferencia en la Identidad) [...] ‘transversalmente’, se debe pasar desde ‘el’ sujeto vivo concreto (última instancia) a ‘todas’ las subjetividades funcionales posibles, tantas como niveles de diversos sistemas el sujeto pueda intervenir, *sin agotarse en ninguno, y trascendiéndolos* siempre como sujeto ético-viviente humano: *la/el Otra/o que to do sistema posible [...]*” (1998, p. 514-515).

<sup>160</sup> “desde un sujeto corporal y concreto [...] que *ya está en el mundo* cuando le acontece el ‘ponerse a pensar explicitamente’, pero siempre ya desde un mundo comprendido, ‘pre-sub-puesto’” (1998, p. 517).

<sup>161</sup> “ingenuamente *solipsista* [...], se situaba metódicamente en un nivel ‘abstracto’ – con pretensión de inteligibilidad –, por lo que deja fuera de su campo de observación al sujeto, ya que la ‘abstracción’ consiste, precisamente, en no importar el ‘sujeto concreto’ que formula una proposición” (1998, p. 517).

<sup>162</sup> “permitirían redefinir al sujeto de manera mucho más compleja que en la tradición moderna del paradigma solipsista e instrumental de la conciencia” (1998, p. 521).

subsumindo todas as instâncias críticas da subjetividade moderna redutivista indicadas [...]” (2000, p. 527).<sup>163</sup>

No segundo momento diz que o sujeito material da ética é o sujeito corporal vivente. É “um sujeito humano concreto vivo”, o “último critério de subjetividade” (1998, p. 521; 2000, p. 527), opondo-se ao não-sujeito do sistema, ou seja, à “subjetividade holística funcional auto-referente” do sistema (1998, p. 523; 2000, p. 528), isto porque, “[...] o *sujeito [vivente] humano* é o ponto de partida e continua sendo referência e conteúdo” (1998, p. 522-523; 2000, p. 528).<sup>164</sup> Desse modo, “o juízo de fato crítico (a partir do marco material da ética) é enunciado como a possibilidade da produção, reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos reais do sistema, e como ‘medida’ ou critério dos fins do mesmo: se a vida não é possível, a razão instrumental que se exerce em torná-la impossível é eticamente perversa” (2000, p. 529).<sup>165</sup>

O terceiro momento argumentativo trata de revelar o “sujeito negado”, o que Dussel também chama de “aparecimento da vítima”, pois “o sujeito aparece em toda a sua clareza nas crises dos sistemas”, ele “surge *em* e ante os sistemas” e mostra a irracionalidade do sistema “a partir da vida negada da vítima” (1998, p. 523; 2000, p. 529). Ou seja, “na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece, como ‘interpelação’ em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor” (2000, p. 529).<sup>166</sup> Dessa forma é que a vítima se apresenta como sujeito. Em consequência, “a não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical [...]: morrer” (2000, p. 529).<sup>167</sup> Por isso é que este: “é o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal – da consciência ética, da razão e da pulsão críticas. Aquele que morre ‘foi’ *alguém*: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O Outro é a vítima possível

---

<sup>163</sup> “intentaremos pasar a un nivel aún más radical de subjetividad que, subsumiendo todas las instancias críticas a la subjetividad moderna reductivista indicadas [...]” (1998, p. 521).

<sup>164</sup> É referência e conteúdo, segundo Dussel, “[...] da consciência cognoscente (já que o ‘conhecer’ consciente é *um momento* da produção, reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano), do mundo (em sentido heideggeriano), da linguagem, dos instrumentos e valores culturais, de todos os sistemas performativos, da discursividade ou da comunidade de comunicação (nós nos comunicamos e argumentamos para ‘viver melhor’) [...]” (1998, p. 522-523; 2000, p. 528).

<sup>165</sup> “El juicio de hecho crítico (desde el marco material de la ética) se enuncia como la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos reales del sistema, y como ‘medida’ o criterio de los fines del mismo: si la vida no es posible, la razón instrumental que se ejerce en hacerlo imposible es éticamente perversa” (1998, p. 523).

<sup>166</sup> “En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como ‘interpelación’ en última instancia: es el sujeto que ya no-puede-vivir y grita de dolor” (1998, p. 524).

<sup>167</sup> “La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima: es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical [...]: morir” (1998, p. 524).

e causada por minha ação funcional no sistema. Eu sou re-sponsável” (2000, p. 529).<sup>168</sup> É neste contexto que descreve de forma sistemática o sujeito da práxis de libertação. Em suma, o aparecimento da vítima como sujeito, que Dussel enuncia explicitamente: “o *sujeito da práxis de libertação* é o sujeito vivo, necessitado, natural e por isso cultural, em último termo, a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela” (2000, p. 530).<sup>169</sup> É o sujeito histórico da exclusão, da vitimização, que se põe em processo de práxis de libertação, de superação da situação na qual se encontra. Note-se que junto com os próprios sujeitos estão aqueles/as que se põem “co-responsavelmente articulados” às vítimas, os que Gramsci chamou de “intelectuais orgânicos”, os que Paulo Freire chamou de “lideranças”. Há um “lugar” no qual e desde o qual faz sentido todo discurso crítico, este é um “‘lugar’ último” e é o lugar das “vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco” (1998, p. 525; 2000, p. 530).

O momento seguinte é aquele no qual Dussel apresenta a intersubjetividade comunitária dos novos sujeitos sócio-históricos, dos chamados “movimentos sociais”, é a dimensão organizativa e organizada da subjetividade que luta para superar a situação de vitimização. Dussel concordará com a necessidade de negação e de superação dos chamados “sujeitos metafísicos”, mas entende que é preciso fortalecer as subjetividades singulares de cada sujeito concreto e também aquelas das inter-subjetividades expressas nas comunidades das vítimas. Não há motivo justificável para que estas duas últimas expressões da subjetividade se sobreponham uma à outra. Elas são complementares. Para Dussel, “a ‘subjetividade’ *inter-subjetiva* constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestos de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos quais se aspira em esperança solidária” (2000, p. 531).<sup>170</sup> Daí porque é que “os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter co-responsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens comuns, ansiar por

---

<sup>168</sup> “Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal – de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión críticas –. El que muere ‘fue’ *alguien*: un sujeto, última referencia real, el criterio de verdad definitivo de la ética. El Otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional en el sistema. Yo soy re-sponsable” (1998, p. 524).

<sup>169</sup> “El *sujeito de la praxis de liberación* es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados” (1998, p. 524).

<sup>170</sup> “La ‘subjetividad’ *inter-subjetiva* se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestos de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria” (1998, p. 525).

utopias, coordenar ações instrumentais ou estratégicas, ‘aparecer’ no âmbito público da sociedade civil com um rosto semelhante que os diferencia dos outros” (2000, p. 531).<sup>171</sup> Em termos históricos, estas comunidades são efetivadas nas experiências históricas dos chamados “movimentos sociais” que, para Dussel, são “momentos de uma microestrutura de poder, de instituições, de sistemas funcionais produtivos, classes sociais, etnias, regiões, povos inteiros, nações, países, estados, etc.” (2000, p. 531).<sup>172</sup> Isso significa que há uma diversidade significativa de sua manifestação, podendo se configurar, poderíamos dizer, conforme os vários recortes das subjetividades dentro das relações transversais que caracterizam a diversidade, mas que, de modo geral convergem para um mesmo sujeito histórico concreto. Diz Dussel: “interessa-nos particularmente o surgimento de *novos* movimentos sócio-históricos na sociedade civil ou na história, que de uma maneira ou de outra sempre são comunidades de vítimas que lutam pelo re-conhecimento e que se revelam, ‘aparecem’ [...]” (2000, p. 531).<sup>173</sup> Isto porque, “a ‘questão do sujeito’ [...], então, é exatamente a problemática do devir ético-crítico da comunidade de vítimas”. Mas eles não são fixos e nem têm uma permanência ao modo das instituições, por isso, de forma geral são, como diz Dussel, “um tipo fluido ou fragmentário de sujeitos sócio-históricos” (1998, p. 527; 2000, p. 533), mais do que isso, eles “aparecem e desaparecem em conjunturas bem determinadas” (1998, p. 527; 2000, p. 533), respondendo, portanto às necessidades concretas de luta e de organização de cada momento histórico. Esta dimensão é fundamental para não cair num dos riscos fortes dos processos organizativos que é o que se chama de “burocratização” ou mesmo de centralização, que faz com que certas organizações se auto determinem permanentemente como representantes de determinados sujeitos concretos, mesmo que estes sujeitos não as tenham como seus representantes e menos ainda as reconheçam como parte de sua luta por libertação. Em suma, movimento social como sujeito inter-subjetivo de libertação é movimentação e capacidade de resposta às necessidades das vítimas em cada situação e momento histórico. Sujeitos não são naturais nem mesmo permanentes; eles se fazem a si mesmos, se constituem, se constroem

---

<sup>171</sup> “Los participantes pueden hablar, argumentar, comunicarse, llegar a consensos, tener co-responsabilidad, consumir productos materiales, tener deseos de bienes comunes, anhelar utopías, coordinar acciones instrumentales o estratégicas, ‘aparece’ en el ámbito público de la sociedad civil con un rostro semejante que los diferencia de los otros” (1998, p. 525).

<sup>172</sup> “momentos de una microestructura de Poder, de instituciones, de sistemas funcionales productivos, clases sociales, etnias, regiones, pueblos enteros, naciones, países, Estados, etc.” (1998, p. 525).

<sup>173</sup> “Nos interesa particularmente el surgimiento de *nuevos* movimientos sociales en la sociedad civil o en la historia, que de una manera u otra siempre son comunidades de víctimas que luchan por el re-conocimiento y que se revelan, ‘aparecen’ [...]” (1998, p. 526).

e, “para *se tornar sujeito* é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação” (2000, p. 533).<sup>174</sup>

Dussel entende que toda crítica ao “sujeito metafísico moderno” mostra que há sistemas, estruturas e diagramas do tipo “sem-sujeitos”. Isso se faz deste modo porque os “sujeitos reais” ficam na “invisibilidade das ‘abstrações’, ‘funções’ ou das ‘relações de poder’” (1998, p. 528; 2000, p. 533). Mas, “debaixo deles” [os “sem sujeitos”] existem sujeitos que “podem ser descobertos por uma razão que, sendo universal (material e discursivo-formalmente), é ao mesmo tempo ‘transversal’ (podendo transitar da alteridade de cada ‘movimento social’ para os outros a partir de sua própria constituição material”, isto de modo que “uma mulher [...] é inevitavelmente de uma raça, uma classe, uma nação, uma cultura ou etnia, etc.), a partir das exigências em última instância do sujeito *vivo*, que fixa o quadro de referência da factibilidade da ética” (2000, p. 533-534).<sup>175</sup> Ou seja, é o “sujeito vivo”, o “sujeito real”, o que “fixa o quadro de referência da factibilidade da ética”. A ética somente se efetivará como libertação, como superação de toda opressão e de toda vitimização, se tomar a sério o “sujeito vivo”, que é singular (“Rigoberta Menchu”) e também intersubjetivo (“movimento social”).

#### 4.3.5 Significado da transformação como tarefa libertadora

A efetivação da prática libertadora cobra que o sujeito sócio-histórico esteja organizado e atue estrategicamente. O estrategicamente é no sentido do exercício de uma racionalidade que Dussel chama de “estratégico-crítica”, para distingui-la do que poderia ser uma razão estratégica instrumental. A razão “estratégico-crítica” visa o “êxito” como “fim”, mas trata-se de um fim “que é ‘mediação’ da vida humana, especialmente neste caso

---

<sup>174</sup> “para *devenir sujeto* es necesario efectuar una crítica autoconsciente del sistema que causa la victimación” (1998, p. 527). Diz numa discussão que traz ao debate Lukács, Mariátegui e Rosa Luxemburg, além de Marx e Lênin: “[...] o surgimento de *novos* sujeitos supõe um processo ético da passagem de um grau de subjetividade passiva a outros de maior autoconsciência, no claro-escuro dos diagramas do poder estratégico. A comunidade das vítimas parte de uma ‘falsa consciência’ [Lukács], devido ao fenômeno da ‘reificação’ no processo cognitivo das próprias vítimas enquanto oprimidas. A chamada ‘consciência de classe’ – que desde uma metalinguagem seria a ‘consciência da vítima como vítima’ [...] parte de um momento negativo” (1998, p. 526-527; 2000, p. 532).

<sup>175</sup> “pueden ser descubiertos por una razón que, siendo universal (material y discursivo formalmente), es al mismo tiempo ‘transversal’ (pudiendo transitar de la alteridad de cada ‘movimiento social’ a los otros desde su misma constitución material: así, una mujer [...] es inevitablemente de una raza, una clase, una nación, una cultura o etnia, etc.), desde las exigencias en última instancia del sujeto *vivo*, que fija el marco de referencia de factibilidad ética” (1998, p. 528).

das vítimas”, exigindo a “participação simétrica dos afetados” (1998, p. 500; 2000, p. 506). Êxito não se confunde com a eficácia da relação meio-fim em sentido formal, instrumental, mas diz respeito ao “pleno desenvolvimento da própria vida de todos (especialmente das vítimas, como dissemos” (1998, p. 500; 2000, p. 506). Isso significa, como complementa Dussel, que a “razão estratégico-crítica em seu exercício último ou concreto *realiza a ação transformadora*” (1998, p. 500; 2000, p. 506), para o que toma em conta todos os princípios acumulados no processo ético, visto que está no campo da crítica da factibilidade da libertação. Por isso, “é o momento no qual a práxis efetua, desde o horizonte da *factibilidad* ético-prática, concreta e crítica, tudo o que foi analisado até agora nesta ética” (2000, p. 506).<sup>176</sup>

Na busca de instruir este sujeito em termos de estratégia de ação libertadora, Dussel retoma a tese da auto-emancipação do proletariado em Marx.<sup>177</sup> Segundo ele, Marx formula uma ciência social crítica do processo de construção da estratégia do proletariado de forma que o próprio proletariado vá definindo seu próprio caminho (estratégia) ao longo do processo de libertação. Outra figura a quem recorre é Rosa Luxemburg que, segundo Dussel, é quem faz a “intersecção da práxis concreta estratégica e tática e os princípios” (1998, p. 506; 2000, p. 511). Em outras palavras, a construção da estratégia da práxis libertadora exige articular fins (princípios), meios e modos de luta, sendo que “estes três níveis da razão estratégico-instrumental definem o horizonte das mediações”, de modo que “uma razão estratégico-crítica não é uma razão estratégica que simplesmente procura realizar os ‘fins’ que as táticas ou as circunstâncias impõem” (1998, p. 506; 2000, p. 512). Para Dussel, “a) todos os princípios enunciados nesta *Ética*; a) as ‘explicações’ das ‘causas’ ou do ‘fundamento’ da negatividade das vítimas [...]; c) o projeto de libertação [...] decidido intersubjetivamente pela comunidade crítica das vítimas [...]. Estes três níveis ‘delimitam’: d) os *fins* (do programa estratégico); os e) os *meios* (que já estão definidos no programa ou são definidos na caminhada) que descobrem comunitária e consensualmente (na política, ‘democraticamente’), e também ‘atam as mãos’ quanto aos f) *métodos*” (2000, p. 512).<sup>178</sup> Tudo isso, de modo que “a ética crítica (a ética da libertação) deve saber

---

<sup>176</sup> “Es el momento en el que la praxis efectúa, desde el horizonte de la *factibilidad* ético-práctica, concreta y crítica” (1998, p. 500).

<sup>177</sup> Cita a célebre afirmação de Marx: “O proletariado pode e deve *libertar-se a si mesmo (sich selbst befreien)*. Mas não pode libertar-se a si mesmo sem abolir suas próprias condições de vida” (apud DUSSEL, 1998, p. 502; 2000, p. 507).

<sup>178</sup> “a) todos los principios enunciados en esta *Ética*; b) las ‘explicaciones’ de las ‘causas’ o el ‘fundamento’ de la negatividad de la víctima [...]; c) el proyecto de liberación (que incluye los programas estratégicos) decidido intersubjetivamente por la comunidad crítica de las víctimas [...]. Estos tres niveles ‘enmarcan’:

integrar todos os princípios enunciados na escolha de fins, meios e métodos” (2000, p. 513).<sup>179</sup>

Aqui emerge como central o processo de “educação política” e de “organização” dos trabalhadores, dos oprimidos, das vítimas (1998, p. 511; 2000, p. 517). Mas este processo não pode se esquecer de que é no próprio processo prático de libertação que ocorre tanto a educação quanto a organização (nisso Dussel concorda proximamente com Paulo Freire). Daí porque, a necessidade de enfrentar de forma clara e consistente o “vanguardismo” e a verticalização (1998, p. 510-511; 2000, p. 516). Retorna-se, assim, à importância do papel do intelectual como participante dos processos de educação política e de organização e não para ser seu condutor. Isso significa que o tema do sujeito “movimentos sociais” reaparece com força.

Há uma questão que é de compreender o tipo da atuação estratégica do sujeito sócio-histórico organizado. Em grandes traços, se é uma “práxis funcional” de “reforma” ou “crítico-libertadora” de “transformação”. Dussel entende que é necessário compreender a relação entre estes dois grandes traços da ação estratégica e, junto com eles, um terceiro, a “revolução”. Faz uma crítica contundente ao reformismo que, segundo ele “adota os critérios e princípios do sistema dominante” (1998, p. 531; 2000, p. 538) e advoga que a ética da libertação deve assumir uma ação ética contrária à práxis funcional, que é a forma de ação reformista. Segundo ele, esta ação que se opõe ao reformismo “não é a ‘revolução’ mas a ‘transformação’” (1998, p. 533; 2000, p. 539), visto que deseja que a libertação seja um exercício possível na “vida cotidiana”, o que não exclui a revolução,<sup>180</sup> mas a situa eticamente como parte de um processo de transformação: “‘transformar’ é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma: modificar uma ação ou instituição possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático” (2000, p. 539).<sup>181</sup> Esse processo de efetivação

---

*d) los fines* (del programa estratégico); *e) los medios* (que ya están definidos en el programa o se definen sobre la marcha) que se descubren comunitaria y consensualmente (en la política, ‘democráticamente’), e igualmente ‘atan las manos’ en cuanto *f) a los métodos*” (1998, p. 507).

<sup>179</sup> “La ética crítica (la Ética de la Liberación) debe saber integrar todos los principios enunciados en la elección de fines, medios y métodos” (1998, p. 507).

<sup>180</sup> Para Dussel: “A revolução não é senão o momento extremo de um nível de complexidade que começa em sua posição mínima pela transformação de uma máxima da vida cotidiana em referência a uma ação possível insignificante [...] e que deve ser ‘transformada’ a partir do critério e princípio que as enuncia com a não negação do outro, em algum aspecto que possa redundar em diminuição da vida ou participação simétrico-discursiva da vítima da realização de tal máxima [...]” (1998, p. 533; 2000, p. 539).

<sup>181</sup> “‘Transformar’ es cambiar el rumbo de una intención, el contenido de una norma; modificar una acción o institución posibles, y aun un sistema de eticidad completo, en vista de los criterios y principios éticos enunciados, en el mismo proceso estratégico y táctico” (1998, p. 534).

ético-crítica “é o *processo histórico de libertação*, não como mera emancipação de ilustração (na ordem do conhecimento, da ciência, e até da Teoria Crítica), mas como emancipação integrada num processo intensamente mais complexo, sempre também material, corporal, cultural, de conteúdos, que tem momentos auto-regulados, com intervenções autoconscientes de discursividade crítica, e cuja materialidade formal chamamos de *libertação*” (2000, p. 542-543).<sup>182</sup> Enfim, trata-se de um

processo histórico de libertação de sujeitos sócio-históricos que têm memória de seu passado, de suas gestas de libertação já acontecidas [...], que têm projetos e programas de realização futura [...], que definem sua estratégia, suas táticas, seus métodos de luta para *transformar* [...] a realidade social e a subjetividade de cada sujeito vivo humano, tendo como instância última crítico-prática as vítimas de seu nível específico de intersubjetividade (a mulher, no gênero; as raças de cor, na discriminação racial; a vida humana na terra diante dos sistemas formais econômico-tecnológicos de destruição ecológica, etc.) (2000, p. 543).<sup>183</sup>

O tema da revolução repõe no debate ético a questão da violência. Dussel a entende como extremamente complexa, visto que, se a transformação, que pode ter na revolução seu “momento extremo”, é parte da razão estratégica, a guerra, que é “mediação limite da tática”, e, portanto, apenas parte do processo da estratégia, “é um momento da razão instrumental”. Dussel discorda de Hannah Arendt<sup>184</sup> pois, para ele, uma teoria sobre a revolução e a guerra “não é necessariamente uma justificação da violência [...], muito pelo contrário, deve estar orientada para mostrar como a coação se transforma em violência quando perde legitimidade” (2000, p. 545).<sup>185</sup> Isso significa que há uma coação legítima em oposição à ilegitimidade da violência: “a coação legítima é ética na medida em que se exerce cumprindo com as exigências dos princípios material, formal, discursivo e de

---

<sup>182</sup> “es el *proceso histórico de liberación*, no como mera emancipación de ilustración (en el orden del conocimiento, la ciencia, y aún de la Teoría Crítica), sino como dicha emancipación integrada en un proceso inmensamente más complejo, siempre también material, corporal, cultural, de contenidos, que tiene momentos autorregulados, con intervenciones auto-conscientes de discursividad crítica, y cuya materialidad-formal llamamos *liberación*” (1998, p. 537).

<sup>183</sup> “Proceso histórico de liberación de sujetos socio-históricos, que tienen memoria de su pasado, de sus gestas de liberación ya acontecidas [...], que tienen proyectos y programas de realización futura [...], que definen su estrategia, sus tácticas, sus métodos de lucha para *transformar* [...] la realidad social y subjetividad de cada sujeto viviente humano, teniendo como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad (a la mujer en el género, a las razas de color en la discriminación racial, a la vida humana en la tierra ante los sistemas formales económico-tecnológicos de destrucción ecológica, etc.)” (1998, p. 537).

<sup>184</sup> Em *Sobre a Revolução*, Arendt diz: “Uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução podem somente ser justificação da violência, porém o que é glorificação ou justificação da violência enquanto tal, já não é política mas antipolítica” (apud DUSSEL, 1998, p. 539; 2000, p. 545).

<sup>185</sup> “Una teoría sobre estas cuestiones no es necesariamente una justificación de la violencia, aunque frecuentemente lo ha sido, sino, muy por el contrario, debe encaminarse a mostrar como la coacción se transforma en violencia cuando pierde legitimidad” (1998, p. 539).

factibilidade ética: que se garanta a vida de todos os afetados, que participem simetricamente nas decisões de mediações factíveis eticamente” (2000, p. 545).<sup>186</sup> Por outro lado, “quero deixar esta palavra (violência) para um uso ético bem determinado, negativo, perverso, e por isso nunca se poderia aceitar com justiça a violência” (2000, p. 546),<sup>187</sup> e que deve ser diferenciada de outros usos da força.<sup>188</sup>

O fato de sujeitos sócio-históricos, movimentos sociais, reagirem a processos de dominação e de exclusão, faz com que emergam conflitos visto que eles já não aceitam a “coação legal” do sistema como legítima e a entendem como causadora da negação que faz vítimas. O uso de força contra os “novos direitos”, neste sentido, passa a ser estritamente violência: “uso da força contra o direito do outro, sem validade nem consistência objetiva (será a força destrutora da ‘exclusiva reprodução’ do sistema vigente, mas não a reprodução e desenvolvimento da vida humana)” (2000, p. 547).<sup>189</sup> A violência, portanto, não é o ato de resistência ou de reação em vista da libertação e sim a ação do sistema para manter a situação de opressão de forma ilegítima. A crise de legitimidade é mais do que uma crise de representação ou de racionalização, ela se articula com “uma crise da reprodução da vida”, visto que a “legitimidade deveria ser definida – num sentido primário e básico – como a *auto validação comunitária* que se outorga a uma ordem política”, sendo que esta ordem deve ter a capacidade empírica: “[...] a) de reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos (o material) e b) de participação intersubjetiva simétrica na tomada de decisões dos afetados (o formal), sendo tudo isso possibilitado e) por mediações instrumentais eficazes (a factibilidade), o que como resultado cria um *consenso fundamental* de aceitação da indicada ordem política (ou outras)” (2000, p. 551).<sup>190</sup> Isso significa que quando um destes elementos não estiver garantido não haverá legitimidade e,

---

<sup>186</sup> “La coacción legítima es ética en la medida que se ejerza cumpliendo con las exigencias de los principios material, formal discursivo y de factibilidad ética: que se garantice la vida de todos los afectados, que participen simétricamente en las decisiones de mediaciones factibles éticamente” (1998, p. 540).

<sup>187</sup> “Deseo dejar esa palabra (violencia) para un uso ético bien determinado, negativo, perverso, y por lo tanto nunca podría aceptarse con justicia la violencia” (1998, p. 540).

<sup>188</sup> Dussel esclarece: “mas admitir a coação legítima não é aceitar a dominação como constitutiva da legitimidade, como pressupõe Max Weber. Além disso, a legitimidade não é só o consentimento produto da melhor argumentação pela participação simétrico-discursiva dos afetados, mas também a aceitação da ordem institucional na medida em que consegue a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana dos membros no dito sistema” (1998, p. 540; 2000, p. 546).

<sup>189</sup> “uso de la fuerza contra el derecho del Otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la ‘exclusiva reproducción’ del sistema vigente, pero no la reproducción y desarrollo de la vida humana)” (1998, p. 541).

<sup>190</sup> “a) de la reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos (lo material), y b) de la participación intersubjetiva simétrica en la toma de decisiones de los afectados (lo formal); todo lo cual debe ser possibilitado c) por mediaciones instrumentales eficaces (la factibilidad), lo que crea como resultado un *consenso fundamental* de aceptación del indicado orden político (u otros)” (1998, p. 545).

em consequência, estar-se-á diante de uma ordem que age de forma violenta para manter-se, sendo agente de produção de vítimas. Para a práxis de libertação, a legitimidade não vem dos tipos weberianos de dominação [a dominação burocrática instrumental, a tradicional valorativa ou a carismática excepcional], visto que “a legitimidade que alcançam os novos sujeitos sociais emergentes, não se fundamenta, pelo menos em seus começos, em nenhum tipo de dominação – mas de organização com uma certa disciplina interna” (2000, p. 552).<sup>191</sup> Assim, “reservamos, então, exclusivamente, a palavra *violência* (de força, *vis* em latim, usada contra o direito do outro, no sentido de ‘violar’) para a rebelião ilegal e ilegítima do anarquista [...], ou para a coação legal que se tornou ilegítima [...] (a da ordem vigente [...])” (2000, p. 554).<sup>192</sup>

Em suma, a vítima é, para Dussel, o ponto de partida, a referência e também o sujeito do processo de libertação, servindo de parâmetro concreto para a ação ética, e política. Compreender aquele/a na condição de vítima como sujeito implica reconhecer a força ativa dos que são excluídos pelo sistema opressor e reconhecer neles a potencialidade capaz de fazer frente aos processos de aniquilação da vida. A responsabilidade com a vítima é, acima de tudo, a responsabilidade com a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida, o que significa trabalhar em sua concretude em sentido mais amplo e de ampliação possível. Este é o desafio ético que se impõe como princípio e como exigência de ação, como orientação e como busca de efetivação. Desse modo, a ética não perde seu conteúdo descritivo, nem mesmo seu conteúdo normativo, mas não para neles e retoma sua força ativa, sua força de efetivação. Reconhecer e assumir responsavelmente a vítima em sentido ético é assumir a construção de um modo de vida que não produza novas vítimas, antes, que seja capaz de promover a vida em sentido amplo.

---

<sup>191</sup> “la legitimidad que alcanzan los nuevos sujetos sociales emergentes, y que no se fundan, al menos en sus comienzos, en ningún tipo de dominación – sino de organización con una cierta disciplina interna” (1998, p. 546-547).

<sup>192</sup> “reservaremos exclusivamente la palabra *violencia* (de ‘fuerza’, *vis* en latín, usada contra el derecho del otro, en el sentido de ‘violar’) a la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista [...] o a la coacción legal que se ha tornado ilegítima [...] la del orden vigente” (1998, p. 549).

## **5. ELEMENTOS PARA UMA ÉTICA DESDE A VÍTIMA**

### **Por uma subjetividade ética a partir da vítima**

A construção de elementos indicativos da possibilidade de um posicionamento que seja capaz de apontar para uma ética desde aquele/a na condição de vítima é o escopo desta parte. O exercício de pesquisa toma as várias contribuições que foram sendo trabalhadas nas partes anteriores deste trabalho para enfrentar algumas questões que poderiam circunscrever o que dá o núcleo conceitual da investigação empreendido ao longo do conjunto da tese: uma subjetividade ética a partir daquele/a que está na condição de vítima ou, dito de outro modo, os elementos que se apresentam como orientadores da formulação de uma subjetividade ética que emergja da vítima e que a tomem com significatividade tal que as práticas decorrentes não sejam vitimárias.

O esforço inicial é a produção de referenciais de uma racionalidade ética a partir daquele/a que está na condição de vítima, o que requer uma desconstrução das posições que se apresentam em discursos vitimários e a construção dos traços do que poderia construir uma racionalidade ética a partir daquele/a que está na condição de vítima. Não se trata de produzir modelos de racionalidade; trata-se de desenhar, desde os discursos estudados, os traços de racionalidade (desde a vítima). Para o primeiro exercício a pesquisa retoma as posições de G. Sepúlveda, de J. Locke e de F. Nietzsche com a intenção de caracterizar criticamente uma racionalidade vitimária formatada desde os discursos representados por estas posições e em suas obras referenciais trabalhadas já nas partes anteriores. Para o segundo exercício a pesquisa retoma as posições de W. Benjamin, de P. Freire e de E. Dussel com base nas quais aponta os elementos críticos que constituem o desenho de uma racionalidade ética a partir daquele/a que está na condição de vítima.

O passo seguinte apresenta dois referenciais estruturantes da nova subjetividade ética emergente a partir daquele/a que está na condição de vítima: aprofunda o sentido de reconhecimento e de responsabilidade. Parte da percepção de que o reconhecimento constitui a condição histórica concreta para que a subjetividade ética da vítima possa ser tomada como significativa. Aborda a dimensão do autoreconhecimento, do reconhecimento comunitário e do reconhecimento como solidariedade. A responsabilidade é entendida como determinante para que aquele/a que está na condição de vítima seja efetivamente sujeito ético. Discute-se o alcance da responsabilidade, considerando as

diversas situações nas quais se apresentam as exigências daquele/a que está na condição de vítima. As elaborações são perpassadas pelos subsídios de W. Benjamin, de P. Freire e de E. Dussel, numa costura que vai trazendo as várias contribuições específicas e complementares de cada um desses interlocutores.

O momento final trata de sistematizar a compreensão de sujeito ético desde a condição de vítima, ocupando-se de uma descrição do que chamamos ser sua pluridimensionalidade e das exigências éticas que se apresentam. No primeiro aspecto são tratadas três condições para que aquele/a que está na condição de vítima seja sujeito ético e três dimensões que constituem o ser sujeito ético a partir da condição de vítima. Na parte final são tratadas as exigências éticas para apresentar o diálogo que indica os limites e as potencialidades da ética na sua relação com a história, a pedagogia e a política. Aqui também a posição dos interlocutores críticos [Benjamin, Freire e Dussel] é a base de referência para a construção reflexiva.

## 5.1 REFERENCIAIS PARA UMA NOVA RACIONALIDADE ÉTICA

### Uma racionalidade ética a partir da vítima

Referenciais são elementos orientadores de posicionamento. Propor-se a indicar elementos orientadores do processo de afirmação que pretendem resultar na sistematização de aspectos que apontam para uma nova racionalidade ética exige constatar que nem toda a racionalidade é ética e que sua construção implica, por um lado, em desconstruir aquelas posições não éticas e lançar indicativos que poderiam caracterizar uma alternativa ética de racionalidade, por outro. Os elementos desta nova racionalidade serão encontrados na análise dos discursos presentes nos modelos estudados anteriormente. Em ambos os casos, pretende-se sistematizar elementos<sup>1</sup> que caracterizem certo modo de apresentação da racionalidade que sirva de subsídio para nosso escopo principal, que diz respeito à compreensão da subjetividade a partir da condição da vítima.

#### 5.1.1 *Caracterização crítica da racionalidade vitimária*

A caracterização da racionalidade vitimária toma algumas posições (de Sepúlveda, Locke e Nietzsche) que articularam discursos históricos que legitimaram a exclusão de seres humanos. Não necessariamente seus discursos são expressos e explícitos na defesa da vitimização e nem podem ser diretamente tidos por defender a legitimidade da existência de vítimas, exceto em alguns aspectos ou situações. A explicitação do que chamamos de compromissos vitimários dos discursos excludentes se faz como exercício crítico e desconstrutivo. Ou seja, a formulação da análise que apresentamos já está embebida de uma posição ética – a ser posteriormente explicitada. Assim que, em termos metodológicos, é fundamental observar que a desconstrução/construção que fazemos é um exercício de crítica. Neste momento a crítica será o quanto possível analítica e expositiva. Pretendemos tomar os modelos já apresentados para, com eles, além deles e contra eles, construir uma reflexão que mostre como certo tipo de racionalidade entende por legítima a

---

<sup>1</sup> Tomar-se-á o acumulado nas partes anteriores, por isso os textos citados são das mesmas obras e as passagens citadas somente têm referências quando excedam a simples expressões, que sempre aparecerão entre aspas.

existência de vítimas. Em outras palavras, como se organiza uma racionalidade que admite que a existência daqueles/as que estão na condição de vítimas é parte natural da dinâmica da vida.

Nos três modelos, a produção da condição de vítima é entendida como dado da natureza humana, ação daqueles/as que estão na condição de vítima ou como parte natural da realidade social. A condição de vítima é consequência de uma negação de ser (ou não-ser), em Sepúlveda. É resultado de consentimento (ou não-consentimento), em Locke. É própria de um tipo de humano fraco e ressentido, em Nietzsche. Estas posições, a modo de exemplo, já que não são as únicas, abrem condições para, com base numa realidade de diferença intransponível que marca certos humanos, aceitar que aqueles e aquelas que estiverem marcados por esta diferença sejam naturalmente submetidos a tratamentos excludentes e de inferiorização. Razões bem específicas e amplamente sustentadas nos discursos dos defensores da legitimidade da exclusão, mesmo que não sejam as únicas, nem mesmo as últimas a serem aduzidas como argumento, resultam na justificação de práticas excludentes e vitimárias que atingem a determinados seres humanos.

A continuação faremos uma sistematização crítica, mas não exaustiva, de alguns pontos comuns aos discursos vitimários já anteriormente apresentados. Nestes, se indicam os seguintes aspectos como elementos próprios de uma racionalidade vitimária: (1) *naturalização da condição de vítima: as vítimas são naturalmente necessárias e inevitáveis*; (2) *culpabilização daqueles/as que estão na condição de vítimas: as vítimas são culpadas de sua condição, por isso merecem ser vítimas e, como consequência, devem “pagar” por sua culpa*; (3) *impotência daqueles/as que estão na condição de vítimas: vítimas são passivas e impotentes: por elas mesmas não podem deixar de ser vítimas*. Passamos a um comentário de cada um dos elementos que descrevemos como componentes da racionalidade vitimária.

## I

A força das posições que caracterizamos como racionalidade vitimária leva a entender a (1) *naturalização da condição de vítima: as vítimas são naturalmente necessárias e inevitáveis*.

A condição de vítima é parte da dinâmica de uma realidade que não tem como ser de outra forma daquela como se apresenta: por uma natureza substancial ou produto de uma

escolha consentida; por igualdade ou por desigualdade; pelo ser ou pelo agir; por situação ou tipo de ser. A condição de vítima é uma efetividade inescapável que se faz realidade por negação do ser humano para certos humanos – nunca para todos/as. A ela sempre “falta” algo, algum aspecto, senão tudo, para que seja humana em sentido completo. Esta “falta”, somada ao modo de ser dela decorrente, é o que faz com que seres humanos sejam inferiorizados, injustiçados e, por isso, vitimados. Este é um dos traços mais fortes do que chamamos de racionalidade vitimária, para a qual a vítima é naturalmente necessária e inevitável.

A inferioridade do indígena das Américas, para Sepúlveda. O merecimento da escravidão pelo negro africano, para Locke, e o ressentimento daquele/a da moral de escravo em Nietzsche, oferecem subsídios para que se entenda a condição de vítima como uma realidade inescapável. As razões para isso são distintas. Para Sepúlveda, a diferença é ponto de partida. Para Locke, a igualdade natural ferida pela injustiça. Para Nietzsche, o tipo de ser de escravo. Em todos os casos há uma razão que vincula a exclusão a certos argumentos expressos em discursos de legitimação.

No *Democrates alter* Sepúlveda entende que o que orienta o modo de ser humano correto e superior é aquele que segue a lei natural [que equivale à lei divina], já que “a reta razão e a inclinação ao dever e a aprovar as obras virtuosas é o que se chama lei natural” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 277). Esta lei não é própria somente àqueles que conhecem a lei divina, os que são cristãos, mas é comum a qualquer consciência dos “homens de bem” que são exatamente aqueles cuja natureza boa não foi corrompida pelos “maus costumes”. Em consequência, o ser humano que não seguir a lei natural se encontra corrompido por estar imerso em costumes, em modo de vida incorreto e inadequado – vive contra a natureza –, de modo que, mesmo que seja humano, tem sua humanidade “degradada” pela corrupção dos maus costumes. Diante de seres nesta condição é justo que se lhes faça a “guerra justa” como forma de fazê-los retomar o caminho reto.

Na versão de Sepúlveda, seguindo a tradição aristotélica, “é justo, conveniente e conforme a lei natural que os varões, probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre os que não têm estas qualidades” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 295). Estes princípios gerais são aplicados ao caso dos indígenas das Américas. Estes são “povos bárbaros e cruéis” (adeptos do canibalismo), “alheios à vida civil e aos costumes pacíficos” (adeptos de sacrifícios humanos), “atrasados e preguiçosos de entendimento”, “homúnculos nos quais apenas encontrarás vestígios de humanidade” (SEPÚLVEDA, 1892, *passim*). Mas,

“não são ursos, nem macacos e não estão completamente desprovidos de razão” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 313).

A submissão é legitimamente imposta porque está perfeitamente conforme o direito natural. É natural que os “espanhóis dominem sobre os bárbaros do Novo Mundo e ilhas adjacentes” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 305), pois são superiores. É da natureza de tudo o que é superior que domine sobre o inferior e que faça o que for necessário para que o inferior se volte para o que lhe é superior. Evitar isto equivaleria agir de modo a ir contra a natureza e isso é simplesmente impossível, pois seria agir contra o que é certo, corrompendo a própria natureza. Este discurso da desigualdade natural faz Sepúlveda ter base para que os indígenas sejam submetidos, pela espada e pela conversão, sem que sejam minimamente respeitados, afinal são inferiores.

John Locke, nos *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, constrói um discurso que resulta legitimador da vitimização ao propor justificativa para a escravidão dos negros africanos nas colônias inglesas, especialmente nas Américas. A fundamentação para a escravidão decorre da maneira como o clássico liberal constrói sua compreensão da sociedade. A sociedade política é formada por consentimento. Quem resiste a ela se torna antissocial, por isso suscetível de submissão, de modo que consente ao avesso da formação social, fazendo com que haja estado de guerra permanente, que não é outra coisa do que a escravidão.

A liberdade e a reciprocidade em igualdade são parte da lei natural que é dada pela razão. O estado de natureza é de “*perfeita liberdade*” (LOCKE, II, § 4, p. 353) e “também de igualdade” nele não havendo “ninguém mais que outro qualquer” (LOCKE, II, § 4, p. 382), exceto se Deus, o único de quem os humanos são diferentes, tivesse criado alguns humanos e os tivesse colocado em posição diferente [aqui se abre para a hipótese de os negros africanos serem “diferentes” pela “maldição de Cam”, como já se explicitou]. Esta condição não pode ser superada na sociedade política. No estado de natureza, a liberdade é limitada pela lei natural e na sociedade política a liberdade é dada pela lei civil, feita com consentimento dos participantes. A segunda nunca pode se opor razoavelmente à primeira (LOCKE, II, § 22, p. 401-402). A vida, dada por Deus, não está disponível aos humanos, exceto se numa situação de ameaça ou seja, que precise de autodefesa, que se justifica, pois aquele que atenta contra a lei natural se degenera e rompe com ela, passando a ser “criatura nociva” (LOCKE, II, § 10, p. 388). Os seres humanos, “por seu próprio consentimento [*consents*], se tornam membros de alguma sociedade política” (LOCKE, II, § 15, p. 394).

É, portanto, o consentimento que dá base para a formulação da lei civil, que é o limite de organização da sociedade política, de modo que, pela mediação da lei se regulem as relações entre os membros da sociedade civil a fim de preservar a liberdade e a igualdade. O único estado no qual nem a liberdade e nem a igualdade são mantidas é no estado de guerra, sendo que é exatamente nele que se situa a escravidão.

O discurso de Locke para legitimar a escravidão parte do princípio de que a igualdade foi rompida e a liberdade foi ameaçada por “aquele que declara [...] um desígnio firme e sereno [...] contra a vida de outrem”. Ao fazer isso, “coloca-se em *estado de guerra* contra aquele contra quem declarou tal intenção”, de modo que “expõe sua própria vida ao poder dos outros” e esta exposição permite que sua vida possa “ser tirada por aquele ou por qualquer um que a ele se junte em sua defesa ou adira a seu embate” (LOCKE, II, § 16, p. 395). Note-se que é preciso uma declaração que seja feita com um “desígnio firme e sereno” para que se instale o estado de guerra, do mesmo modo que é preciso “consentimento” para que se instale uma sociedade política. Todavia, quando não se dá o passo em direção à sociedade política e o estado de guerra se torna contínuo é que se abre espaço para o completo arbítrio no qual o que vale não é a lei e sim a força. Mas, se o homem “não pode, nem por pacto nem por consentimento, *escravizar-se* a qualquer um nem colocar-se sob o poder absoluto e arbitrário de outro que lhe possa tirar a vida quando for de seu agrado” (LOCKE, II, § 23, p. 403), então por que motivo poderia ser escravizado? Locke é enfático: um homem somente perde o direito à própria vida em consequência de “algum ato”, mas não um ato qualquer, e sim um “ato que mereça a morte”. Merece a morte aquele que praticou um ato que ameace a vida do outro, o que autoriza a quem foi ameaçado a reagir para se defender. Isso faz com que, “aquele para quem ele perdeu esse direito pode (quando o tiver em seu poder)” – em outras palavras, aquele que ganhou a guerra, porque tem o direito de se defender de quem o ameaça é que pode, mas, para isso, precisa ter aquele que lhe ameaçou “em seu poder” – “demorar-se em tomá-la” – não aplicar logo a sentença de autodefesa – “e fazer uso dessa pessoa para seu próprio serviço” – transformando a pessoa em objeto, em coisa, algo que possa ser usado, posto a serviço – “sem lhe infligir com isso injúria alguma” (LOCKE, II, § 23, p. 403, para todas as passagens entre aspas). A escravidão nasce da decisão de quem está no direito de ter o outro em seu poder, no direito de “poder fazer uso dessa pessoa”. Ela consiste em poder “demorar-se” em levar a efeito o extremo da punição. Isso significa dizer que a

escravidão, a rigor, é uma forma de punição justa. Quem a pratica não inflige “injúria alguma”.

A escravidão não é justificada pela natural supremacia dos mais fortes sobre os mais fracos (como na tradição aristotélico-sepulvediana), o que significa que não é porque há diferenças e inferioridade. Pelo contrário, nenhum poder absoluto ou despótico faz sentido ou tem qualquer justificativa – isso corresponderia a não cumprir a lei natural que determina que “[...] homem nenhum pode, mediante acordo, ceder a outrem aquilo que ele próprio não possui – um poder sobre sua própria vida” (LOCKE, II, § 24, p. 404). É por isso que a escravidão é justificada pelo consentimento do próprio escravizado que, ao escolher fazer a guerra e afrontar a lei natural atacando ao outro, pode encontrar neste outro o limite, que é o limite da própria lei natural, e ver se perder seu maior bem, que é sua própria liberdade e a própria vida. Enfim, os escravos são aqueles que, tendo “perdido o direito à vida e com ele a liberdade, bem como suas propriedades” e “não sendo capazes de posse nenhuma, não podem pois ser considerados parte da *sociedade civil*, uma vez que o principal fim desta é a preservação da propriedade” (LOCKE, II, § 85, p. 456). A perda do direito à vida acarreta a consequência do impedimento de fazer parte da sociedade civil. Nela somente pode participar quem está livre para poder participar e, a rigor, é livre quem, de alguma forma é proprietário. O que significa dizer que o escravo perde todos os direitos, a começar pelo direito à própria vida e, sem direitos, não pode contar com qualquer abrigo da lei civil, exceto a possibilidade de que seu senhor se “demore” em aplicar a pena que recai sobre ele.

Para o Nietzsche da *Genealogia da Moral*, mesmo que a moral de escravos seja a hegemônica no Ocidente, o modo de vida de seres inferiores, fracos, incapazes, os faz ser tipos cuja força é reativa, ressentida, não criativa. A rigor, nem tipos chegam a ser, são mais expressão do que um modo próprio de ser, dado que aquele de moral de escravo não tem interioridade própria, é pura exterioridade, pura expressão que não se sustenta por si mesma e, por isso, não opera desde seu interior. Aquele da moral de senhor é que é próprio e por isso nem precisa se expressar, simplesmente é. Por esta razão é que o bom não é uma qualidade do senhor e sim o seu modo de ser, diferente do que faz o escravo, que atribui qualidades morais a si mesmo e ao senhor: a si mesmo como bom e ao senhor como mau. Aquele de moral de escravo é fundamentalmente reativo e ressentido. Ele opera de um modo a “dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si”, visto que a moral de escravos “sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto –

sua ação é no fundo reação”, ela sempre “diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’”, por isso é que o seu feito “concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, com imagem equivalente um ‘bom’ – ele mesmo” (NIETZSCHE, 2009, I, 10). Desse modo, não é aquele de moral de senhor o que nega, mas o contrário, o de moral de escravo, sempre em razão de seu tipo de ser que é expressão, nunca modo próprio. Sendo assim, escravos não são obra de senhores, são expressões de um tipo que se faz sempre por negação, por oposição, não sendo possível evitar que assim seja.

A existência de humanos em condição diferente e, em consequência disso, inferior é um dado da realidade; a impossibilidade de evitar que existam caracteriza o que se pode entender como um processo de vitimização. Como se pode notar, os discursos são construídos de modo que, à primeira vista, sequer seja possível dizer que a posição que defendem seja vitimária. Será necessário assumir uma perspectiva de filosofia crítica para perceber estas contradições, já que a legitimação inerente a estes discursos os lê numa perspectiva de naturalização, como uma necessidade que recobre a realidade e lhe dá uma capa de absoluto. Ou seja, para a lógica interna destes discursos ser/estar vítima é parte da natureza, da dinâmica da vida humana e das relações sociais e políticas que se constituem como ordem, harmonia e permanência. Estas são avessas a tudo o que, de alguma forma, vier a pô-las em questão. Para a ordem, o fundamental é preservar a si mesma, nada mais. Qualquer tentativa de querer que seja de outra forma implicaria em quebrar a ordem que é o que deve ser simplesmente porque tem que ser necessariamente. Quebrá-la seria desarmonizar e comprometer a sustentabilidade da permanência da realidade. Ao estabelecer relação de identidade entre ordem natural e necessidade, consagra-se o que é simplesmente como o que tem que ser e, no caso do discurso legitimador da vítima, resulta que a vítima passa a ser parte inerente, necessária, inescapável, da realidade do humano, fazendo com que não haja sequer necessidade de construir um ordenamento – mesmo que efetivamente seja feito. O próprio discurso não é entendido por ele próprio como um recurso de legitimação – é a crítica que o enquadra desta forma –, visto que o que torna perfeitamente fundamentada a existência da vítima não é aquilo que o ordenamento ou o discurso determinam, e sim, o que é do ser social e político.

A inevitabilidade da existência da condição de vítimas é um dos aspectos mais fortes da racionalidade vitimária e constitui um de seus traços mais contundentes e radicais. Imaginar que não existissem vítimas significaria admitir uma convivência entre

absolutamente iguais em sentido pleno, sejam os iguais por razões ontológicas, sejam os iguais por não se oporem ao consentimento que deu origem à sociedade ou por serem de um modo superior. Mas, a igualdade absoluta é impossível, diz o vitimário, simplesmente porque depõe contra a ordem natural – isto inclusive no caso de Locke, para quem há igualdade de partida, mas não de percurso, pois a absoluta igualdade impediria de tratar de forma distinta a quem agredisse a ordem, levando a quem assim o fizesse a ir contra a lei natural que manda punir quem agride a ordem natural. Pensar na hipótese da não existência da condição de vítimas equivaleria a ser possível uma sociedade que não reunisse a humanos comuns e sim o que de mais superior há entre eles (somente os senhores) ou dos que fossem a eles superiores (deuses, anjos, seres divinos), o que não seria o caso do que se está tratando. Este discurso é somente aparentemente realista, visto que o que faz é pôr o debate num patamar não realista e articulado no confronto entre o que seria a realidade empírica (da necessária desigualdade) e a realidade ideal (da perfeita igualdade). Estamos, portanto, diante de uma abstração que resulta em exclusão e em vitimização como prática concreta para a qual é impossível a inexistência de vítimas.

## II

Um segundo elemento próprio da racionalidade vitimária que podemos aferir dos discursos analisados é a (2) *culpabilização daqueles/as que estão na condição de vítimas: as vítimas são culpadas de sua condição, por isso merecem ser vítimas e, como consequência, devem “pagar” por sua culpa.*

Os discursos vitimários produzem uma tendência que culpabiliza aqueles/as que estão na condição de vítima por estarem na condição em que estão. Para eles, aquele/a na condição de vítima é “culpado/a” de seu próprio ser vítima, que é uma pena merecida por algum motivo. Com este pressuposto, merecem o custo da “culpa”. A condição de vítima não é causada por um terceiro e o vitimário não é o responsável direto pela condição da vítima porque, no sentido ontológico de causa eficiente, não há como um terceiro (o vitimador) ser causa de algo (a vítima) quando não é responsável por um determinado efeito, a vitimização. Estes modelos de racionalidade vitimária não trabalham com a ideia da condição de vítima como resultado ou efeito direto ou indireto ou colateral, da ação de

um terceiro.<sup>2</sup> Ora, se não há como indicar um terceiro causante da condição da vítima, resulta impossível responsabilizar alguém pela vitimização, a não ser aquele/a que está na condição de vítima, que, a rigor, se torna causa de si mesmo/a e como consequência “culpado/a” por sua própria condição de vítima.

Sepúlveda entende que os indígenas são “naturalmente escravos” – Montezuma é o exemplo disso, pois “aceitou a submissão” – e o modo como se relacionam com seus comandantes é também amostra deste modo servil de ser: já que a eles se submetem de “modo voluntário e espontâneo”, sinal inequívoco do “ânimo servil e abatido destes bárbaros” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 313). Ora, a submissão não será obra do colonizador que lhe virá a impor a civilização. Esta imposição é natural e legítima. Em consequência, é natural que eles sejam servos (escravos) daqueles que em nome da civilização são superiores. O termo *natural* aqui tem o sentido de consentimento, de aceitação, de subordinação. Num outro sentido, a natureza da escravidão torna-se argumento para justificar o discurso de responsabilização dos indígenas pela guerra que lhes é imposta, que é justa porque feita contra os que não aceitam a “salvação” que lhes é oferecida. Ao serem naturalmente escravos, não entendem que o domínio imposto a eles pelos “prudentes, poderosos e perfeitos” lhes trará “grandíssima utilidade” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349), não aceitam o que determina a lei natural e se rebelam contra ela, resultando que seja justo que sejam submetidos pela força. Ou seja, é para fazer justiça que os indígenas devem ser submetidos: merecem ser submetidos. Afinal, quem não respeita as leis naturais, também não obedece a lei divina, estando completamente fora da ordem justa. O indígena, adepto a “torpezas cruéis e a portentoso crime”, como o canibalismo, o culto a ídolos e os rituais sacrificiais de humanos, provoca “em altíssimo grau a ira divina” e merece justiça, sendo que, ademais, a justiça realizada inclusive impede que “muitos mortais inocentes aos quais estes bárbaros imolavam” sejam salvos (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349). A justiça a ser feita inclui “submetê-los à nossa dominação [dos espanhóis] para trazê-los à saúde espiritual e à verdadeira religião por meio da pregação do evangelho, senão que se pode castiga-los com guerra ainda mais severa” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 349).

O argumento é arrematado por Sepúlveda, ao dizer que “estes bárbaros estão obrigados a receber o domínio dos espanhóis conforme a lei da natureza e a eles há de ser

---

<sup>2</sup> Este tipo de admissão é próprio dos discursos do tipo liberal capitalista para os quais o mercado pode produzir efeitos colaterais indesejados – como as vítimas, por exemplo – como parte de seu próprio processo de realização. Para uma análise mais detalhada desta questão, ver, entre outros, *El sujeto y la ley* de Franz Hinkelammert (2003).

mais vantajoso que aos espanhóis, porque a virtude, a humanidade e a verdadeira religião são mais preciosas que o ouro e a prata” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 333). O uso, inclusive da força (“guerra ainda mais severa”), é justificado pelo discurso sepulvediano em razão de que a conversão deve ser feita não somente como “convite” aos infiéis, mas também como compleição: é preciso fazer de tudo para “afastá-los do precipício”. Assim, “podem ser conquistados com o mesmo direito com o qual podem ser compelidos a ouvir o Evangelho” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 347), fazendo uma identificação perfeita entre convencer e dominar. Ora, se converter e submeter significa a mesma coisa e se isso é lícito e justo que seja feito, não faz o menor sentido qualquer tipo de reação. Não há qualquer legitimidade numa reação dos indígenas. E, se reagirem, será meritório que se lhes aplique as medidas necessárias para que aceitem o que a natureza determina que seja. Afinal, ninguém pode viver uma vida meritória, justa, sem culpa, fora da natureza – o que equivale a dizer, fora da ordem naturalmente divina que manda submeter os inferiores aos superiores.

O discurso de John Locke diz que o escravo é escravo “por sua própria culpa” (LOCKE, II, § 23, p. 403). Este discurso geral tem como referência não dita a escravidão dos africanos negros, que era o grande negócio econômico do século XVII e desde o qual se pode interpelar moral e politicamente a Locke. O negro merece ser submetido à escravidão porque consentiu reagir, preferiu o estado de guerra continuada, atacou a outrem. Para Locke, a perda do direito natural à vida se dá por *consentimento* [assim como por consentimento se decide entrar na sociedade civil]. Daí nasce a *culpa* que deve ser expiada, punida. Ou seja, se alguém perde, perde por sua própria decisão; se alguém se torna escravo, torna-se por seu próprio consentimento, por ter perdido o direito à própria vida, já que “declara” de modo “firme e sereno” pretender atacar ao outro, pondo-se em “*estado de guerra* contra aquele contra quem declarou tal intenção”. A consequência desta declaração é que sua vida fica exposta àquele a quem ameaçou em razão de que a este assiste o direito de autoproteção (LOCKE, II, § 16, p. 395). A chave para compreender o sentido de perder o “direito à própria vida” é que esta perda somente se apresenta em razão de merecimento, ou seja, porque quem o perdeu praticou um “ato que mereça a morte”. Há um mérito que sustenta a punição que, por sua vez, é a fonte de onde nasce a culpa. Em outras palavras, quem pode ser responsabilizado pela escravidão, pela vitimização, não é outro que o próprio escravo, a vítima, ele/a foi a razão da pena que lhe foi imposta e isso é

de tal ordem que quem foi atacado por ele pode transformar esta pessoa num objeto, “sem lhe infligir com isso injúria alguma” (LOCKE, II, § 23, p. 403).

Escravizar alguém é um ato de justiça, uma decorrência necessária, uma ação devida, dado ser uma forma de punição a quem é responsável por um ato que merece a morte. A escravidão retira o bem mais caro de um ser humano, sua liberdade, aquilo que o constitui capaz de consentimento, de participar da formulação de leis na sociedade civil e do uso da razão em vista de cumprir e fazer cumprir-las, tornando-o um objeto a serviço – uma forma de morte sem matar fisicamente. O discurso liberal, ao centrar-se na liberdade como elemento determinante, toma aquele/a na condição de vítima por culpado/a de sua própria situação, não cabendo qualquer tipo de responsabilidade pela vítima por parte daquele/a que a submete – pelo contrário, quem assim age é porque tem o direito de puni-lo/a por seu grave crime e o faz em escala menor do que a que poderia, já que “demora-se” em tirar-lhe a vida. A submissão do outro à condição de escravo, não faz mais do que cobrar uma dívida que tem direito de cobrar.

A culpa é uma construção da moral de escravo, sendo estranha ao senhor. Esta será a posição de Nietzsche. Pelo seu rastreamento genealógico vai encontrar a culpa tendo origem material na “dívida” que, de alguma forma, também se relaciona a castigo como reparação, dado que surgem da “relação contratual entre *credor e devedor*” (NIETZSCHE, 2009, II, 4): o devedor tem uma dívida com o credor que pode cobrá-la e, se este não a pagar, pode castigá-lo. Por este ato, o credor “participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exalada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ [...] ou poder ao menos *vê-lo* desprezado e maltratado” (NIETZSCHE, 2009, II, 5). O sofrimento do outro como forma de compensação se explica “na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer” (NIETZSCHE, 2009, II, 6). Esta herança antiga persiste como um “sólido axioma, humano, demasiado humano” que consiste em que “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda” (NIETZSCHE, 2009, II, 6). Na base desta relação comercial se construiu toda a noção moral e religiosa de culpa e também do direito penal.

O castigo, que é usado de muitas formas e tem muitos sentidos, como vai mostrar Nietzsche (2009, II, 13, por exemplo), “teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*”, revelando a reação chamada de má consciência ou remorso. Mas, não surtiu o efeito desejado, que é o de inibir à ação incorreta, visto que os malfeitores são levados

mais a procurar em que erraram por terem sido pegos do que em concluir que não deviam ter feito o que fizeram: o castigo, só “*doma* o homem, mas não o torna melhor” (NIETZSCHE, 2009, II, 15).

Em resumo, se o efeito do castigo é domar, o que faz é fortalecer o tipo escravo. O castigo, que é o recurso para fazer sofrer como forma de cobrar a dívida, fazer com que o culpado se sinta culpado, somente reforça o ser escravo que exatamente se caracteriza por esta fraqueza. De outro lado, o senhor não tem culpa de sua crueldade e de sua violência, de cobrar o que tem que cobrar, de impor o que tem que impor – é parte do direito e do modo de ser senhor. A culpa, associada diretamente ao escravo, permite a Nietzsche articular um discurso no qual não se pode esperar outra coisa que não seja a moral do escravo, que produz o tipo vítima, estimula o sentimento de culpa, operando numa lógica também da culpa. E, se ele opera assim, é porque seu modo de ser ou sua natureza é a do escravo e, quando tenta transferir a culpa pela sua situação ao senhor, não faz mais do que expressar sua má consciência, seu ressentimento.

Os discursos analisados coincidem em sublinhar com diferentes argumentos que aquele/a que está na condição de vítima merece ser vítima e, ao ser vítima, “paga” por merecimento. Afinal, a situação de vítima é degradante para ela mesma e, potencialmente, é degradante para a humanidade. Daí porque, ao submetê-la, quem a submete faz um ato de justiça, porque dá àquele/a na condição de vítima o que ele/a merece e, além disso, contribui com a própria vítima para que não degrade ainda mais seu ser, de sorte que, ao fazer isso, colabora para que não se desumanize mais do que já se desumanizou e, com isso, não transfira esta negatividade ao todo da sociedade, como expressam as posições de Locke e Sepúlveda, mesmo que por caminhos distintos. Diferente é o caso da argumentação genealógica de Nietzsche, para o qual a culpa é inerente ao modo de ser vítima e não tem como ser redimida.

A racionalidade vitimária destes discursos enfatiza que a vítima deve pagar por sua própria situação de vítima, havendo, desta forma, uma imposição de necessidade que entende que deve pagar pela degradação que produziu (a si mesma e, potencialmente, a toda a humanidade). Por este discurso, a postura vitimária tem uma significativa “carga humanística” e civilizatória (mesmo que isso, aos olhos críticos, possa soar como profundamente cínico): é para o bem daquele/a que está na condição de vítima que deva ser vítima. A situação de vitimização colabora positivamente para que quem está na condição de vítima “melhore”, se “humanize”.

É por isso que a submissão dos indígenas, entre outras colaborações, evita que milhares de vidas sejam tomadas em holocausto idolátrico a deuses pagãos ou sejam canibalizadas. Submeter os indígenas, desse modo, colabora para que os próprios indígenas se humanizem. Afinal, por “conviverem” com os espanhóis civilizados, aprendem deles a civilização, recebendo a humanidade que lhes “falta”. Assim se articula criticamente o discurso palaciano do conquistador. A escravidão é a forma de fazer com que aquele/a que consentiu em permanecer no estado de guerra pague pelas agressões das quais foi agente. Ele/a também, dessa forma, ao pagar a “pena” pelos “crimes” que cometeu, torna-se “melhor”, se “humaniza”. Tem a chance de se redimir, pagando com o que de mais caro possui além da vida, que é a liberdade. No caso de Nietzsche, como já dissemos, não há qualquer possibilidade de superação da moral de escravos, dado que a culpa é parte da natureza do escravo em nada tendo a ver com o tipo senhor, não sendo possível a comunicação de um para o outro.

Enfim, observe-se que a racionalidade vitimária é enfática em sua compreensão de “humanização” civilizatória. Isto porque aqueles/as que estão na condição de vítimas, para ela, não estão “humanizados/as”, civilizados/as. Eles/as são humanamente inferiores, que é o que, aliás, justifica fundamentalmente que sejam submetidos/as, que sejam “escravizados/as”, que sejam vitimados/as. Aqui se abre a terceira consideração que faremos a seguir: há possibilidade de abrir a condição ontológica da vítima? Há possibilidade de superação da situação de vítima? Contraditoriamente, como veremos, se a causa, a “culpa”, de ser vítima é de quem está na condição de vítima, no entanto, a causa para deixar de ser vítima, já não será obra exclusivamente dela, dado que isso lhe é concedido pela “bondade” generosa do “senhor”.

### III

A racionalidade vitimária defende a (3) *impotência daqueles/as que estão na condição de vítimas: vítimas são passivas e impotentes: por elas mesmas não podem deixar de ser vítimas.*

A terceira qualidade da racionalidade vitimária comum a estes discursos entende quem está na condição de vítima como passiva e impotente para sair por si mesmo/a da situação de vítima: não tem a potência necessária para deixar de ser vítima. Deixar de ser

vítima seria possível unicamente por obra de quem não é vítima e nem é responsável por ela estar na situação em que está. Em termos ontológicos, nos discursos vitimários não se reconhece àquele/a que está na condição de vítima uma potência de ação que lhe possibilite modificar por si mesmo/a a condição na qual se encontra. Qualquer ação que consiga modificar sua condição de vítima será uma doação feita por um terceiro, por isso quem está na condição de vítima não tem capacidade nem potencialidade para ser um sujeito ético nem político, segundo estes discursos: *é total passividade*. A razão central deste argumento é que quem está na condição de vítima “perdeu” as condições para agir. Quem não pode agir, em termos eficientes, já não tem nem a potência do sim e nem a potência do não. Ou seja, não tem como, por sua própria ação, fazer movimentos que gerem outra situação que não seja aquela na qual se encontra. Só pode agir quem tem potência para agir, algo que corresponderia àquele que não está na condição de vítima. E tudo o que este fizer, não o fará pela vítima e sim por si mesmo, para o bem de si mesmo, se assim entender, se assim lhe convém. Não tratar a quem está na condição de vítima como vítima é prerrogativa que somente é possível a quem não é vítima. Quem está na condição de vítima, por isso, não tem outra alternativa que não seja ser vítima, permanecer vítima, e, no máximo, esperar que, por algum ato de doação bondosa de quem não é vítima, venha a deixar a condição de vítima na qual se encontra – qualquer reação por ela esboçada será não mais do que uma manifestação de seu ser vítima, expressão de puro ressentimento, diria Nietzsche.

Ginés de Sepúlveda entende que a guerra justa contra os indígenas não é uma forma de submetê-los, antes, de libertá-los da barbárie em que se encontram, de modo que a ação de subjugação dos indígenas resulta em prática benévola para eles. No dizer do cortesão espanhol: “esta guerra será justa por lei de natureza [...] sendo, ademais, por sua inteligência, prudência humanidade, fortaleza de alma e corpo e toda a virtude, muito vantajosa para estes homúnculos [‘hombrecillos’] o que lhe fazem os espanhóis” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 333). Até porque a submissão ao domínio é o que de melhor, mais conveniente e mais saudável poderia acontecer a estes que “apenas mereciam o nome de seres humanos”. Esta submissão é que os faz “homens civilizados”, mas “até o ponto que podem sê-lo” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 333). Isto é assim porque um cristão civilizado não tem que “duvidar da necessidade de afastá-los [aos bárbaros] disso por qualquer meio e mesmo contra sua vontade e, se não o fizermos, não cumpriremos a lei da natureza nem o mandamento de Cristo” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 335).

As expressões sepulvedianas são fortes. Indicam claramente uma escolha política de submissão como ato de justiça e por ser um ato justo servirá para o bem dos que forem subjugados, inclusive servindo-lhes de oportunidade para que saiam da condição na qual se encontram. Os indígenas devem ser convertidos por qualquer meio justo (com força, se necessário) e, dessa forma, submetidos ao jugo da civilização e do cristianismo. O ato de conversão é um ato de superação da dominação e da barbárie, não o contrário. Note-se que há uma clara inversão no discurso, de modo a tornar benévola a ação de dominação e má a ação de resistência a ela, a tornar justa a ação de conversão e injusta qualquer resistência a ela.

O exercício do domínio sobre os indígenas é “justo, misericordioso e humano”, pois deverá não ser conveniente somente ao que impera, mas também para o “bem de seus súditos e à liberdade que cabe em sua respectiva natureza e condição” (SEPÚLVEDA, 1892, p. 369). A “misericórdia” da dominação faz bem a ambos, ao misericordioso e àquele/a que recebe a misericórdia. Faz bem para o súdito receber a misericórdia de quem o submete. Nisso encontra liberdade, mas, somente a liberdade que “cabe em sua respectiva natureza e condição”. A ressalva é clara. Mesmo que o indígena possa ser agraciado pela misericórdia da conversão, ela será sempre e nunca mais do que proporcional à sua natureza e condição, o que pode nos ajudar a concluir que, a rigor, nunca o indígena poderá ser igual a seu senhor, mesmo que venha a se converter e a aceitar a “misericórdia” da dominação.

No caso de Locke, o estado de guerra permanente pode ser superado caso o agressor (o escravizado) “proponha a paz e deseje a reconciliação”. Mas esta proposta e este desejo têm que ser feitos “em termos tais que possam reparar quaisquer males por ele já cometidos e que assegurem o inocente no futuro” (LOCKE, II, § 20, p. 399). Ora, se foi o que está sob a escravidão que declarou a guerra por um “ato que merece a morte”, cabe a ele propor a paz. Mas, a proposta de paz deve estar acompanhada de um desejo de reconciliação. Duas são as condições para que esta proposta e este desejo sejam aceitáveis: reparar todos os males e gerar segurança de que não voltarão a ser cometidos. Mas, estas duas condições simplesmente não podem ser cumpridas por quem está escravizado, pois, se está em poder de outro, sem liberdade, como poderia propor algo? Mais, como poderia “reparar todos os males” se a pena que lhe foi imposta é exatamente decorrente de tê-la merecido por ameaçar a vida daquele a quem paga com a escravidão, que é um “demorar-se” em tirar-lhe a vida? Só lhe seria possível pagar todos os males se fosse capaz de retirar

completamente a gravidade do que deu origem à sua punição, o que não lhe é facultado, dado que somente ao senhor é possível este reconhecimento, pois é ele que tem o poder de determinar se já cumpriu satisfatoriamente a pena justa que lhe foi imposta e por ela já tenha restituído o mal causado. Assegurar ao inocente de que não mais haverá ameaça, a segunda condição para a superação da escravidão, é o tipo de promessa que alguém que foi condenado a perder o direito à própria vida dificilmente angariará condições de apresentar, dado que, por mais que faça, tudo o que fizer poderá ser mais facilmente entendido como forma de reforçar a ameaça do que como sinal de que já não está mais disposto a tal. Aliás, todas estas questões dificilmente poderão ser superadas visto que no estado de guerra não há juiz capaz de mediar as contendas entre os litigantes. O mediador, próprio da sociedade política, não está presente no estado de guerra e, por isso, ali vai sempre ser vigente a força da autopreservação, que é a razão que dá justificativa para que o senhor cobre e que o escravo pague a pena que lhe deve com sua própria vida (que é transformada em objeto a seu serviço). Sair da escravidão, portanto, não será obra do escravo. Se for possível, o será por algum tipo de ação bondosa do senhor que, a seu juízo, aceita que todos os males contra ele cometidos foram reparados e que o autor destes males já não lhe oferece ameaça. Uma decisão unilateral do senhor e que não conta com qualquer participação do escravo.

Outro aspecto que reforça esta noção em Locke é o argumento da desobediência civil e do direito de rebelião. Estes direitos somente são possíveis a quem é parte da sociedade política – o escravo vive em estado de guerra permanente – como forma de resistir aos desmandos dos que detém o poder político quando passam a exercê-lo de forma arbitrária. Nenhum governante pode exercer o poder pela força ou pela violência, ou seja, para impor aos membros da sociedade política qualquer posição. Fazer isso, seria atentar contra o valor mais importante de qualquer pessoa, sua liberdade. Estes direitos (de rebelião e de desobediência) são formas de reação dadas àqueles que foram atacados, os cidadãos membros da sociedade política. É o “direito de defender-se e de *resistir ao agressor*” (LOCKE, II, § 232, p. 589). Ora, como aquele que foi submetido à escravidão é o agressor, merecedor da escravidão como pena a ele imposta por mérito, não é a este que assiste o direito de resistir ou de desobedecer. Muito pelo contrário, este não tem qualquer direito de resistir ou de desobedecer. O máximo que pode é propor a paz e desejar reconciliação, como já vimos, esperando que sua proposta e seu desejo sejam aceitos e recebidos pelo senhor. Assim, o liberalismo de Locke é claramente duplo: a liberdade máxima para todos, exceto para quem não fez por merecê-la. Para estes, nenhuma liberdade, só a escravidão. E

a escravidão [vitimização] a que são submetidos é por eles merecida, já que a recebem por um ato do qual são culpados, não podendo se rebelar e nem sair por si mesmos desta situação. Se saírem será por ação do senhor.

Para Nietzsche, qualquer reação daqueles de moral de escravos é mostra de ressentimento, o que de pior pode expressar esta moral. Não dá para querer que aqueles/as que não têm qualquer potência positiva façam qualquer coisa que não seja enganar a si mesmos e aos outros, visto que sua fraqueza nunca poderá ser outra coisa, não sendo nem expressão de liberdade e menos ainda de algum mérito. O senhor é senhor, não precisa de qualquer “substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força”, um sujeito. O ser do senhor é a própria força, a própria potência, não precisa se “esconder” atrás da ação. Por isso, o sujeito, proposto pela moral de escravos, é uma “ficção acrescentada à ação”, visto que a “ação é tudo” por si. Ora, o senhor não tem escolha de não ser senhor, isso equivaleria a exigir que “a força não se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistência, triunfo”. Mais, esperar isso, seria tão absurdo quanto esperar que a fraqueza de expresse como força. A crença no sujeito, na verdade, não serve para outra coisa do que para possibilitar “aos fracos e oprimidos de toda espécie enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade e o seu ser-assim como *mérito*” (NIETZSCHE, 2009, I, 13).

O querer de escravo não tem como ser outra coisa e, quando, por algum motivo quiser outra coisa, seu querer não passará de reação, de ressentimento. Até a memória e a consciência lhe são instrumentos de reação, visto que o ser humano “necessita esquecer” e para ele, “esquecer é uma força”, é uma “forma de saúde *forte*” (NIETZSCHE, 2009, II, 1), por um lado, a má consciência é a que produz a “maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (NIETZSCHE, 2009, II, 16). Quando o fraco não admitir sua negação e tentar disfarçá-la, gera uma posição ainda pior, que é o fazer-se de vítima, a vitimose, que nada mais é do que outra forma de manifestação da sua reação, de seu ressentimento, querendo fazer parecer o que não é – disfarce, “sublime falácia”. O máximo de ação possível ao escravo é a reação, portanto, sem carga criativa e sem força de transformação. Só o senhor é capaz de positividade e ele não tem qualquer necessidade ou mesmo qualquer possibilidade de agir para “salvar” o escravo. Sua ação é ação de senhor e inclusive não é de seu feitio sentir-se culpado – culpa é própria de escravos – por qualquer ação – sua ação é seu modo de ser,

por isso não é contra e nem a favor a ninguém, menos ainda do escravo – não sendo possível responsabilizá-lo pelos da moral de escravos.

A justiça não é e nem nunca poderá ser obra de escravos – vinda daí não é mais do que uma forma de “sacralizar a *vingança* sob o nome de justiça [...] e depois promover, com a vingança, todos os afetos *reativos*”: é o modo de ser senhor! Justiça de escravos é vingança, visto estes não terem qualquer sentimento possível que não seja reativo. Daí porque, “o homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo: pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo” (NIETZSCHE, 2009, II, 11). Não há saída pelo caminho dos escravos, sua impotência é completa, mesmo quando chegam ao “paroxismo do absurdo” de propor uma saída como aquela do cristianismo, que eleva o escravo ao ideal de vida como doação para a salvação dos outros.

Expusemos os elementos que consideramos nodulares inerentes aos três discursos que articulam a estrutura de uma racionalidade vitimária que, a rigor, retira completamente de quem está vítima a condição de sujeito ético e político. A faz absolutamente passiva e submissa e, mais do que isso, tributária, devedora, passível de ser punida. Daí porque, tudo o que vier do senhor em relação a ela nunca será outra coisa do que expressão da sua mais ampla, profunda e pródiga bondade. Assim, a imposição despótica, a exclusão absoluta, a vitimização completa, converte-se, além de numa necessidade, num ato de bondade e justiça, legitimando a ação vitimária, ideologicamente justificada como não vitimária. A racionalidade vitimária não se autocompreende como cínica e muito menos imoral. Pretender que assim venha a ser qualificada é tarefa da crítica. Tarefa desconstrutiva, aliás, nada simples, dadas as raízes profundas de efetividade que esta racionalidade lançou e continua lançando, sob diferentes e diversos subterfúgios, ao longo da história humana. Mas, seguir com a tarefa crítica será trabalho para o que viermos a fazer em seguida, já que a exposição das bases da racionalidade vitimária já exige, como dissemos, de alguma forma, uma ação crítica.

### 5.1.2 Alguns elementos críticos para uma racionalidade ética a partir da vítima

Uma racionalidade ética a partir da condição de vítima teria que ser capaz de fazer frente às posições que sustentam a posição vitimária, negando-lhe legitimidade, afirmando alternativamente uma racionalidade ética que apresente a condição da vítima de forma afirmativa. O objetivo deste item é analisar alguns elementos críticos de uma racionalidade ética advinda da condição das vítimas. Para isso, retomam-se acumulados na exposição das posições de W. Benjamin, de P. Freire e de E. Dussel. Com elas pretende-se construir esta compreensão alternativa que valoriza a potencialidade daquele/a que está na condição de vítima que inclusive carrega uma racionalidade nova da qual nos ocupamos de apresentar elementos críticos.

A racionalidade vitimária se apresenta com a roupagem da naturalidade da existência da vítima e, por isso, advoga a impossibilidade da responsabilização direta ou se esconde sob o manto da irresponsabilidade. A racionalidade que se quer ética admite que a existência de vítimas é resultante de uma ação direta de terceiros, critica a ideia de que é efeito indireto da ação direta, defendida por posições sistêmicas, o que cobra a possibilidade de responsabilidades no sentido de enfrentar as realidades que são vitimizadoras. Esta diferença é crucial do ponto de vista ético e político, dado que se trata de colher da realidade da vítima a possibilidade de ação para superação da condição na qual se encontra e da realidade de vitimização.

A partir dos discursos críticos analisados, podem-se descrever alguns elementos próprios de uma racionalidade ética a partir da condição de vítima expostos com diferentes argumentos em cada autor. Entre eles, destacamos três: (1) *produção social da condição de vítima: vítimas são resultado de processos históricos*; (2) *potencialidade crítica daquele/a em condição de vítimas: a condição das vítimas denuncia criticamente a situação desumana que as submete, não de forma passiva ou reativa, mas com potencialidade ética própria*; (3) *potência de ação de quem está na condição de vítima: as vítimas têm a potencialidade ativa e organizada para a transformação da realidade de vitimização e a superação da sua condição de vítimas*. Podemos dizer que estes três elementos da condição da vítima também lhes confere uma potencialidade de sujeitos éticos para uma ação política específica, como desenvolveremos nos itens posteriores e conclusivos desta tese.

## I

A racionalidade ética a partir da vítima entende que há (1) *produção social da condição de vítima: vítimas são resultado de processos históricos*.

Vítimas existem na medida em que há processos que as “produzem”: são fruto de escolhas históricas. Trata-se de uma condição que é imposta a certos seres humanos desde a ação vitimária feita contra elas, o que indica que não são elas próprias as agentes geradoras desta condição. Se é uma condição, não é do ser daquele/a que está vítima que seja vítima. Daí porque é de se perguntar pelas razões históricas da imposição desta condição, sendo também necessário identificar os agentes que são seus “produtores” na história.

A descrição da condição de vítima aparece em diversas posições, mas é em Benjamin, em Freire e em Dussel que buscaremos subsídios para sua caracterização. As três posições concordam que a condição de vítima é histórica, ou seja, que há um processo histórico de vitimação e que este processo histórico é construção humana, afastando-se da naturalização da vítima e também da naturalização da história da vítima. Consideraremos vários aspectos desta questão de modo a construir uma problematização da concepção de história como lugar de vitimização.

Para Walter Benjamin, “a história é objeto de uma construção” (Teses, XIV, 2005, p. 119) e, por isso, é nela que se encontra quem está na condição de vítima como quem fica no caminho do progresso. O progresso é a ideia motriz do que se entende por história na visão hegemônica. Para Benjamin, no entanto e pelo contrário, o progresso é sinal de regressão, de catástrofe. Ele mostra a força da nova visão de história que formula e explicita nas anotações preparatórias às *Teses* quando diz que: “a catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe como o *continuum* da história” (BENJAMIN, Ms 481, 2011, p. 412). A denúncia da vítima como justificada pelo progresso, por ser seu “custo inevitável”, é explicitada por Reyes Mate. Ele argumenta que o pior dessa visão marcada pelo progressismo é que, além de “produzir vítimas”, justifica sua produção como um processo de “tornar a produzi-las indefinidamente”. O argumento se constrói em torno da ideia de que “o progresso processa seus próprios custos até reintegrá-los nos benefícios gerais do movimento histórico”. O que Benjamin faz é, segundo Mate, uma denúncia de

“que essa lógica é a de um tempo contínuo homogêneo que não admite interrupção nem olhada ao passado” (MATE, 2011, p. 51, para todas as citações do parágrafo).

Os vencedores, os dominantes, marcham “no cortejo de triunfo [...] por cima dos que, hoje, jazem por terra”. Eles conformam “bens culturais” como se fossem “somente o esforço dos grandes gênios, seus criadores”, ou seja, fazem da história a sucessão heroica de “grandes feitos”. Mas, Benjamin novamente alerta: “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Teses, VII, 2005, p. 70), para dizer que a história dos vencedores é sempre história de produção de vencidos, de produção de condições históricas geradoras de vítimas. Por isso é que “o ‘estado de exceção’ [*Ausnahmezustand*] no qual vivemos é a regra” (Teses, VIII, 2005, p. 83).

Se perguntássemos para Benjamin para saber “quem” são aqueles/as que estão na condição de vítimas, ele certamente não nos daria uma resposta elencando categorias específicas de seres humanos, mas incluiria a todos e todas que historicamente ficam “excluídos do progresso”, não só porque este os/as descartou, mas porque restaram vitimados/as por ele, por ele foram injustiçados/as. Vítimas são todos os vencidos, aqueles que ficam no caminho do progresso, do *continuum* da história, aqueles/as que “jazem por terra” sob o “cortejo de triunfo” dos vencedores (Teses, VII, 2005, p. 70).

Recorrendo a outro momento de sua reflexão (em *Crítica da violência – Crítica do poder*), se poderia dizer que aquele/a na condição de vítima é também aquele/a sujeitado ao poder/violência “mítico”, dado que este tipo de poder/violência é “sangrento sobre a vida, sendo esse poder o seu fim próprio [...] exige sacrifícios” (BENJAMIN, 1986, p. 173). É um tipo de poder que se sustenta no direito e que sustenta o direito como forma de domínio, como forma de subjugação, visto que, para atingir a institucionalização do direito (fim), usa da violência (meio) e, ao se institucionalizar, “[...] não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder (*Macht*)” (BENJAMIN, 1986, p. 172). Ora, como a institucionalização do direito coincide com a institucionalização do poder/violência, dificilmente qualquer ação desta institucionalidade será outra que não seja violenta e, por isso, geradora de condições vitimárias. Há, portanto, sob este aspecto, um processo sistêmico, presente na estrutura da institucionalidade do poder/violência e do direito que é gerador de vítimas – e que somente poderia ser superado pelo poder revolucionário.

Finalmente, sob outro aspecto, os vencidos são aqueles que “forçam” a fresta estreita da porta pela qual poderá entrar o messias, a liberdade (Teses, VI, 2005, p. 65). Ou seja, são aqueles que empunham historicamente as bandeiras dos oprimidos e lutam para fazer superar as formas de opressão, como veremos mais detalhadamente, ao tratarmos da terceira das características desta racionalidade.

Em Paulo Freire, o oprimido, que ele chama, entre outros dos muitos nomes, de “esfarrapados do mundo” (FREIRE, 1975, p. 32), de “condenados da terra” [assumindo a expressão de Frantz Fanon] (1975, p. 32), de “proibido de ser” (1975, p. 44), está imerso numa realidade na qual está: “instaurada uma situação de violência, de opressão” que “gera toda uma forma de ser e comportar-se nos que estão envolvidos neles. Nos opressores e nos oprimidos. Uns e outros, porque concretamente banhados nesta situação, refletem a opressão que os marca” (1975, p. 48). Ou seja, é uma situação que impede a seres humanos de realizarem sua vocação ontológica e histórica, a de “ser mais”: “a opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do *ser mais* dos homens” (1975, p. 47). A dominação, a opressão “parte de uma compreensão falsa dos homens – reduzidos a meras coisas”, ela “é um controle esmagador, é necrófila” (FREIRE, 1975, p. 74).

A condição de opressão faz dos oprimidos “seres duplos”, “‘hospedeiros’ do opressor” (1975, p. 32): “são eles [os oprimidos] e ao mesmo tempo são o outro [o opressor] introjetado neles, como consciência opressora” (1975, p. 36). Esta condição dual os leva a posicionamentos contraditórios que, por um lado, os fazem ser “sombra” do opressor e a reproduzem as práticas do opressor (1975, p. 52), podendo até vir a ser “sub-opressor” (1975, p. 33), vivendo com “medo da liberdade”, numa “cultura do silêncio” (1975, p. 51). Mas, por outro, entendendo que a liberdade é uma construção prática: “é uma conquista, e não uma doação”, que “exige uma permanente busca” que “só existe no ato responsável de quem a faz” (1975, p. 35), já que “ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem” (1975, p. 35), então, “somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua ‘convivência’ com o regime opressor” (1975, p. 56). É a inconclusão e o querer ser mais que fazem dos humanos, particularmente os oprimidos, seres que estão em permanente busca da liberdade, em luta para superar a dualidade que a opressão imprime neles. Portanto, em processo histórico.

Em Dussel, a dimensão histórica se expressa na compreensão de que o sistema no qual aparecem as vítimas é fruto de processos diversos de vitimização: a vítima não está circunscrita a uma ou a outra realidade, mas é marca estrutural das relações próprias de um sistema que foi moldado ao longo do processo histórico e que encontrou em várias racionalidades o suporte e legitimidade para que se afirmasse e para que fosse mantido, sempre apresentando novas facetas de opressão e novas vítimas.

Nos dias atuais, a vítima é o “fato massivo” que se revela na exclusão da imensa maioria da humanidade em todo o planeta. A vítima está afetada por “alguma situação de morte”, pela exclusão que marca o sistema-mundo atual, de modo que a questão daqueles/as que estão na condição de vítima se põe como um “problema de vida ou morte” (DUSSEL, 1998, p. 11; 2000, p. 11). Para Dussel, a vítima é, acima de tudo, um sujeito ético que “não pode” [está impedido por alguém, por um sistema] desenvolver sua vida (1998, p. 514; 2000, p. 520), impedida que está de satisfazer suas necessidades – muitas delas foram construídas pelo próprio sistema –, mas, elas também são, por sua força ético-crítica, a que poderá – junto com quem a ela se alia – promover a transformação da realidade e a superação desta condição.

Enrique Dussel diz que a razão ético-crítica é que vai ajudar a “reconhecer” a vítima, que “aparece” no sistema opressor (1998, p. 297; 2000, p. 301) sempre que se expressar como rosto que clama por vida. A compreensão da condição de vítima exige o exercício crítico ao sistema, exige uma racionalidade que se oponha à ordem excludente e que lhe faça a crítica, de modo que as condições que geram a vítima possam aparecer. Mais do que isso, que quem está na condição de vítima possa ser tomado responsabilmente como uma realidade que cobra transformação: “[...] para que haja justiça, solidariedade, vontade diante das vítimas, é necessário ‘criticar’ a ordem estabelecida para que a *impossibilidade de viver* destas vítimas se converta em *possibilidade de viver* e viver melhor. Mas, para isso, é necessário transformar a ordem vigente; fazê-la crescer, criar o novo [...]” (1998, p. 378; 2000, p. 382).

Comum às três posições, pode-se dizer, guardadas as diferenças, está a ideia de que vítimas não são simplesmente, elas emergem pela presença de uma racionalidade crítica a uma determinada ordem vitimária, o que significa dizer que a condição de possibilidade de afirmação da vítima não pode prescindir de reconhecer criticamente sua existência na realidade de opressão. Mas esta crítica também põe-se em posição contrária e de enfrentamento desta realidade de opressão, revelando sua contradição, o que, em outras

palavras, mostra que a racionalidade capaz de reconhecer a condição de vítima é ética e não se torna ética porque descobriu a condição de vítima, pelo contrário, é porque é ética que revela, reconhece, experimenta e se responsabiliza pela vítima.

As vítimas não são agentes de sua própria vitimização, ou seja, há agentes vitimários, uma responsabilidade a ser estabelecida e cobrada que não é de quem está na condição de vítima. Dizer isso é considerar que o processo de vitimização tem agentes produtores de vítimas e que as causas de estar na condição de vítima são exteriores a ela. Benjamin não tinha dúvidas de que os vencedores, os que levam adiante o cortejo triunfal do progresso é que são os responsáveis pela produção dos vencidos, das vítimas e das condições de vitimização. Vítimas, neste sentido, são resultantes da ação dos vencedores que, além de produzirem as vítimas e as condições nas quais elas se encontram, também são os responsáveis por impedir que a elas se faça justiça, matando sua memória e transformando a história em sucessão de feitos heroicos. A opressão é a regra na qual vivem os oprimidos, não a exceção. Isto significa dizer que a situação de opressão não é uma questão menor e nem mesmo um “deslize” de alguns poucos que seguem patrocinando e realizando a opressão. Ela é ação sistemática e sistêmica. A ação vitimária é própria de um modo de ser que ultrapassa meras posturas ou posições isoladas; ela é própria de um sistema, de uma classe.

Paulo Freire e Dussel, mesmo com construções distintas, também concordam com Benjamin. No caso de Paulo Freire, a existência de oprimidos remete para a existência de opressores, sendo que estes é que são os agentes da opressão, aqueles para quem vale o “ter mais e cada vez mais”, às custas de inviabilizar o “ser mais” dos oprimidos. A mesma condição de opressão na qual estão os oprimidos inclui os opressores, a diferença é que os primeiros são vítimas da opressão e os outros são seus agentes, aqueles que a promovem. Neste sentido, se a superação da opressão implica a superação das condições de opressão, também implica destruir o opressor, inclusive aquele que de forma dual está dentro do oprimido. A compreensão sistêmica da produção de vítimas é ainda mais clara em Dussel, visto que, se a vítima é o sujeito ético impedido de ser pelo sistema, então, também aqui a vítima resulta numa condição para a qual concorrem todos aqueles que operam a manutenção da ordem sistêmica de opressão e de vitimização. A ordem vigente é vitimária; é estruturalmente constituída para gerar vítimas. Isso não significa, no entanto, que o sistema admita sua condição, pelo contrário, produz um discurso que é legitimador da produção das vítimas, seja em nome do progresso [mesmo que este leve à catástrofe], seja

em nome do “bem”: as vítimas emergem das entranhas do “bem”, diz Dussel (1998, p. 297; 2000, p. 301). Mesmo que o sistema diga que age de forma não-intencional, ou seja, que não esteja em seu escopo objetivo e deliberado a produção de vítimas, o fato de gerar vítimas, mesmo que por um ato imperfeito, incapaz de evitá-las em absoluto, não o exime da responsabilidade ética. O problema ético está em não reconhecer a vítima e em não responsabilizar-se por ela, visto que é exatamente partindo deste efeito negativo da ação do sistema que se pode fazer a crítica ao sistema e, negando esta negação, encontrar caminhos para que se possa superar a vitimização.

Observe-se que em todas as posições não se trata só de procurar responsáveis individuais, mesmo que a justiça às vítimas exija responsabilizar aqueles nomes próprios encarregados de operar a opressão e a vitimização, mas também de identificar e enfrentar aquelas que são suas condições geradoras. A causa da vitimização independe da vítima e, por isso, precisa ser encontrada e enfrentada fora dela, daí porque não pode ser culpada de sua condição de vítima.

## II

Na perspectiva da racionalidade ética a partir da vítima, há (2) *potencialidade crítica daquele/a em condição de vítimas: a condição das vítimas denuncia criticamente a situação desumana que as submete, não de forma passiva ou reativa, mas com potencialidade ética própria.*

A condição de vítima condensa oposição entre o sofrimento resultante da imposição e o desejo de superação desta situação; a subjugação que leva à passividade e a força crítica que abre à atividade. Dessa oposição emerge uma dimensão destrutiva e uma proposição construtiva de uma nova realidade. É exatamente a condição da vítima que revela sua principal força criativa que se concentra na possibilidade de superação desta oposição, ou seja, de fazer com que aquele/a que está na condição de vítima se constitua em agente livre. Para que isso ocorra, a centralidade de todo o processo está na capacidade de resistência e de luta, ou seja, de não sucumbir à passividade que nela está presente. Aquele/a que está na condição de vítima, que sofre, é também potência que abre caminho para a superação desta condição em vista de não aceitar a vitimização. Esta possibilidade se radica no ser sujeito, ou seja, a vítima, por ser vítima, não perde absolutamente sua

condição de ser humano, sua dignidade, que não pode ser suprimida, por pior que seja a opressão e a vitimização.

A perspectiva histórica construída por Walter Benjamin faz entender que “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’”, opondo-se ao fatalismo do deixar assim, afinal não tem como ser de outro modo. E mais, se esta forma de articular o passado “significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (Teses, VI, 2005, p. 65), então aos vencidos cabe “capturar” o que “inesperadamente” se põe a eles, não no corriqueiro, mas no “instante de perigo”, até porque é quem está em perigo que precisa se livrar dele; quem está vitimado e subjugado precisa superar esta realidade. A esperança, que é querer mudar a realidade, é recurso dos desesperados (Cf. MATE, 2011, p. 36-37). Esta posição crítica estratégica faz das vítimas agentes com potencialidade diferenciada para se opor aos processos de dominação.

A resistência, que se traduz no “escovar a história a contrapelo”, como afirma Benjamin na sua tese VII sobre o conceito de história, evita que se transforme a história num simples processo de “transmissão” vazio e homogêneo, implica “fazer explodir o contínuo da história” no “instante” de ação da classe revolucionária (Teses, XV, 2005, p. 123) para a superação da dominação, da opressão, da vitimização. Para Benjamin, é o fato de conhecerem melhor, por terem a “experiência” (a *Erfahrung*, não somente a *Erlebnis*, a vivência) da opressão, que as vítimas que se experimentam assim e que se põem em perspectiva de superação de sua condição contêm uma potência para querer sua superação, o que implica não ceder à indolência ou à acedia, não aceitar a sobrevivitização das vítimas, enfrentar a postura servil diante do opressor e não aceitar a identificação afetiva com ele. É quem está na condição de vítima que carrega a potência de uma força libertadora (em sentido político) e redentora (em sentido religioso), uma potência diferenciada para a ação crítica transformadora por estar numa condição de oprimido que se põe no caminho de superação da opressão. Por isso é que o processo trabalha com a ideia de que a “última classe escravizada” tome a tarefa e leve a termo a “obra da libertação” (de “redenção”) (Teses, XII, 2005, p. 108), exercendo sua potência negativa, que faz a memória das vítimas, como quem diz que não quer a opressão, e afirma a potência positiva, que pretende a justiça às vítimas, para que não mais se repita a opressão. É por isso que a superação da opressão não é heroica e sim resultante de um processo histórico. O sujeito é o que assume conscientemente a experiência de sofrimento e que luta contra suas causas, lembra Reyes Mate (2011, p. 259), o que o põe num processo de

enfrentamento de uma realidade vitimária mas não lhe dá as garantias, nem morais, nem políticas, pelo simples fato de assim se posicionar, de fazer cessar esta condição. Há uma exigência concreta e histórica que é a de fazer acontecer a obra, atuar permanentemente em vista de sua realização.

Freire entende que a educação libertadora é mediação fundamental para que a obra inconclusa que é o ser humano que, por isso, está aberto a ser mais, a se humanizar, possa se realizar superando a opressão. Por ela, aquele/a que está na condição de vítima se descobre imerso/aa na realidade de opressão e, ao se descobrir assim, toma consciência de que há de libertar-se, quer sair (emergir) criticamente desta realidade, o que acontece se for capaz de se inserir nos processos de luta contra a opressão. Desse modo, dissipa o medo da liberdade e se abre à convivência autêntica. É porque “descobrem” o opressor e porque se “engajam” na luta organizada pela libertação que os oprimidos enfrentam sua “convivência” com ele. Este exercício é o de fazer da liberdade uma prática, práxis, pelo processo educativo como “prática de liberdade”. O descobrir o opressor não é só um ato intelectual, mas de ação, práxis, já que “a práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimido” (FREIRE, 1975, p. 40). Isso faz da libertação um processo, um “libertando-se”. A conscientização é prática, é “corpo consciente”, é “pronúncia” do mundo, diálogo, ato de amor, engajamento no processo de transformação da realidade. Por ultrapassarem a situação de “coisas” na condição de desumanização, os seres humanos se abrem para a liberdade para “criar e construir”, para “admirar e aventurar-se”. Mas o libertar-se é sempre um “libertando-se” “em comunhão”, como processo organizado de “engajamento” na libertação, que é sempre dialógico (relação pedagógica libertadora). Por isso, para Freire, a libertação é obra dos oprimidos em luta pela transformação das situações opressoras e pela criação de condições para que o amor seja a principal experiência a ser vivenciada, visto que é condição para que a “exigência existencial” do diálogo se realize como expressão suprema de relações libertas.

Enrique Dussel afirma que a vítima “aparece” na própria contradição do sistema (1998, p. 297; 2000, p. 301), sendo ela própria a denúncia de que o sistema é contraditório: “[...] a maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos” (1998, p. 311; 2000, p. 315). Não ser cúmplice do sistema é reconhecer aqueles/as que estão na condição de vítima e empreender processos para que sejam transformadas as realidades de vitimização.

Mas, a crítica nasce exatamente do ponto “forte e decisivo” da negatividade expressa no sofrimento das vítimas como “consciência desta negatividade” (1998, p. 309; 2000, p. 313). Um ponto de partida material que somente pode ser tomado criticamente, ou seja, não se dá naturalmente. É porque a alteridade daquele/a que está na condição de vítima extrapola toda a opressão do sistema que se abre à crítica. Desde a negatividade daquele/a que está na condição de vítima se passa a afirmar a validade da comunidade das vítimas com legítima para enfrentar esta negatividade, para enfrentar o sistema gerador de vítimas e, finalmente, para a abertura da libertação como construção de nova realidade não vitimária. Este movimento ético e político tem naquele/a que está na condição de vítima, não isolado/a e individualista, mas como ação coletiva, em comunidade, na comunidade das vítimas: “o sujeito último de um tal princípio é, por sua vez, a própria comunidade das vítimas” (1998, p. 376; 2000, p. 380). A potência daquele/a que está na condição de vítima está em não se deixar comprometer e submeter absolutamente pelo sistema, em escapar dele como alteridade. Nisso está sua força para a afirmação de uma nova ética da libertação na qual o princípio forte seja exatamente o “princípio-libertação” (DUSSEL, 1998, p. 559; 2000, p. 565), exatamente aquele princípio que é operado pelo sujeito ético da práxis de libertação, aquele/a que está na condição de vítima, a comunidade de vítimas ou aquele e aquela que com ela é solidário em sua luta por libertação.

Afirmar a positividade da vítima é ir contra uma perspectiva legitimadora da vitimização, por um lado, e também contra um discurso de generosidade que advoga a passividade daquele/a que está na condição de vítima e o/a transforma em objeto de bondade, como se a solidariedade com ele/a, o ter compaixão com ele/a, fosse sinônimo de amenizar-lhe a situação pela colaboração paternalista que, de regra, não faria mais do que somente reforçar os traços gerais de dependência na qual se encontra. A compaixão e a solidariedade esperadas em sentido positivo contribuem, nesta perspectiva, para colaborar responsabilmente com aqueles/as que estão na condição de vítimas para construir seus caminhos de superação da opressão e de promoverem novas realidades nas quais não sigam vítimas e nem outros/as sigam vítimas. A potência daquele/a que está na condição de vítima, como denúncia da opressão e como exigência de justiça, impõe-se ao reconhecimento e à responsabilidade ética que exige resposta objetiva e que não pode ser a de negligência ou mesmo da “falsa generosidade”. A resposta precisa ser a do compromisso histórico com a não reprodução da vitimização das vítimas atuais, as do passado e todas as que vierem a aparecer.

### III

O terceiro elemento que destacamos nos autores analisados como parte constitutiva de uma racionalidade ética a partir da vítima é a: (3) *potência de ação de quem está na condição de vítima: as vítimas têm a potencialidade ativa e organizada para a transformação da realidade de vitimização e a superação da sua condição de vítimas.*

Passamos a tematizar explicitamente a possibilidade de superação da condição de vítima e em que medida a organização daqueles/as que estão na condição de vítimas e a luta por transformação das realidades vitimárias se fazem elementos fundamentais para tal. A questão chave é compreender a força transformadora de quem está na condição de vítima, o que implica tematizar sua legitimidade para propor transformações, de ser seu agente, e o sentido de fazer luta por transformação. Nos aspectos anteriores já, de alguma forma, indicamos esta potência da vítima. Agora trata-se de aprofundar este aspecto.

Há um elemento nucleador de todo este processo. É a afirmação da necessidade e, ao mesmo tempo, da possibilidade de transformação da realidade. Tanto uma quanto a outra se afirmam desde aqueles/as que estão na condição de vítima, que já não aceitam a condição que lhes foi imposta, e querem abrir o novo (mesmo que nem toda vítima se disponha a tal e, em razão da passividade e da impotência a que é reduzida, não angarie disposição para superar a condição na qual está). Isto remete para a compreensão de que há uma dimensão utópica na racionalidade ética a partir da vítima, mas também para a necessidade de refletir sobre as mediações que enseja. A dimensão utópica abre a racionalidade ética a partir daqueles/as que estão na condição de vítima sempre dentro da contingência da história. Ou seja, trata-se de construir condições históricas para que a contingência seja transformada não em nome de uma transcendência substitutiva, mas exatamente em vista de gerar uma nova contingência na qual as condições já não sejam as da opressão e da vitimização. A dimensão aberta e construtiva, mediada, da racionalidade ética a partir daqueles/as que estão na condição de vítima requer que se pensem as mediações pelas quais se dão os processos de transformação, de modo que aquele/a que está na condição de vítima impulse o perpassar, o atravessar, as condições desumanizadas e desumanizantes, a fim de projetar condições libertas. Passamos a analisar como estes aspectos aparecem nas expressões de Benjamin, Freire e Dussel.

Na construção benjaminiana, a luta daqueles/as que estão na condição de vítimas, dos/as vencidos/as, constitui uma “tradição dos oprimidos” desde a qual emerge a legitimidade das vítimas para propor a superação de toda a vitimização. Aqueles/as que estão na condição de vítima apresentam uma “reivindicação” histórica que cobra eticamente sua “redenção”. São, portanto, o testemunho [mesmo quando mortas] de que esta exigência é permanente, até porque estão como marcas em todos os bens culturais, que também são sempre expressão da barbárie que produziu as vítimas. A legitimidade daqueles/as que estão na condição de vítimas, portanto, põe-se como exigência para que não se repitam novas vítimas e para que se faça justiça às vítimas [para não revitimizá-las pelo esquecimento ou por não fazer-lhes justiça]. Aqueles/as que estão na condição de vítima se constituem em sujeito ético e político visto que apresentam uma exigência, um “encargo” ético e se constituem num interlocutor político que exige justiça.

Paulo Freire sugere, em complemento, que é somente para quem não é livre que faz sentido lutar pela liberdade e que esta luta se dá como processo, um “libertando-se”, o que se traduz e se confunde com o processo de humanização, que não é outra coisa que cumprir a vocação histórica e ontológica dos seres humanos de “ser mais” humanos. São os oprimidos os portadores legítimos desta vocação, dado que os opressores a abandonaram em favor do “ter mais”, que faz com que a tudo transformem em “coisas”, inclusive aos oprimidos que são por eles reduzidos a tal. Assim, a legitimidade daqueles/as que estão na condição de vítimas está em serem eles/as os/as que carregam a “vocação” humana fundamental, a de se humanizar.

Por sua vez, Dussel entenderá aqueles/as que estão na condição de vítima como legítimos/as exatamente porque são alteridade exterior ao sistema opressor e, mesmo que este os/as submeta, não poderá fazê-lo por completo dado que carregam uma positividade de vida que é o que constitui sua dignidade. A dor da corporeidade daquele/a que está na condição de vítima é a “origem material primeira” da crítica ética que se apresenta desde a positividade da vida da vítima como valor, como dignidade. Daí porque, o sujeito ético da libertação é “sujeito vivo”, “comunidade das vítimas” e, junto com ele, aqueles/as “co-responsavelmente articulados a ela”. Assim, a legitimidade daquele/a que está na condição de vítima reagir à vitimização está exatamente no fato de ser um sujeito vivo, com dignidade, que não aceita ser inviabilizado, impedido, massacrado, negado pelo sistema opressor.

As três alternativas encontram naquele/a que está na condição de vítima a força de sua legitimidade. Ou seja, ele/a não é instituído/a deste um terceiro ou desde uma situação estranha e exterior. Aquela/a que está na condição de vítima se constitui sujeito pela sua própria ação, por não aceitar se submeter e manter-se submetida à condição de vitimização.

O sentido dessa transformação está, segundo Benjamin, no fato de que a lógica do progresso não produziu outra coisa do que a “regressão social” (é “catástrofe” para os vencidos) – “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Teses, VII, 2005, p. 70) –, sendo necessária a interrupção da ação aniquiladora do progresso como ato que “puxa o freio de emergência” da locomotiva do progresso (BENJAMIN, GS I, 3, p. 1232, apud LÖWY, 2005, p. 93-94). Isso requer “incessantemente” pôr em questão cada vitória dos dominantes, até porque, deixar o “inimigo” vencer é pôr em perigo não somente os vivos, mas também os mortos [por não abrir espaço para que se lhes faça justiça], revitimizando-os. A ação revolucionária requer superar a postura servil e agir para mudar o sentido da história, evitando a cumplicidade com a opressão, para fazer justiça àqueles/as que estão na condição de vítimas. Transformar é agir em sentido negativo, contra tudo o que produz e reproduz vítimas.

Paulo Freire introduz uma leitura positiva do sentido da transformação apontando para a ideia de que, por serem inconclusos, os humanos buscam sempre “ser mais” humanos, humanizam-se libertando-se. A transformação consiste em superar as situações de desumanização patrocinadas pelos opressores, instaurando uma realidade de liberdade. É pela “sua permanente ação transformadora da realidade objetiva” que “os homens simultaneamente criam a história e se fazem seres histórico-sociais” (FREIRE, 1975, p. 108).

Enrique Dussel segue na esteira de Freire ao entender a transformação como tarefa positiva, de superação de uma realidade, o que requer que a ação do sujeito histórico da libertação seja organizada e opere para realizar a ação transformadora no sentido da factibilidade ética do “princípio-libertação”. A ação transformadora impõe o dever de fazer a “desconstrução real das causas da negatividade da vítima” (DUSSEL, 1998, p. 560; 2000, p. 565), em sentido negativo, mas também de ir além, de “quebrar as cadeias” para “desenvolver a vida humana” em “novos horizontes” nos quais a vítima possa “viver e viver bem” (1998, p. 560-561; 2000, p. 566). Ele faz uma distinção operacional importante, afastando a mera reforma dos processos de transformação, por um lado, e localizando a revolução neste contexto (1998, p. 533; 2000, p. 539), por outro. A

transformação não é reformista porque não compactua com o sistema e nem se converte funcional a ele. Por outro lado, a revolução pode ser parte do processo de transformação, de modo que o central do processo de libertação em sentido histórico é a promoção de transformações como “mudar o rumo”, “modificar” a realidade, tendo em vista a promoção da vida concreta do sujeito vivo. Também aqui podemos dizer que há uma convergência entre as três posições no sentido de entender a transformação como uma categoria ética fundamental que abriga uma racionalidade que tem naquele/a que está na condição de vítima o/a agente, o sujeito, aquele/a que age no sentido de construir uma realidade que não seja a que reproduz as condições de vitimização.

O sentido de transformação é completado pelo de utopia. Benjamin é avesso à ideia de história como linearidade e, portanto, à de utopia como o fim último da história, um determinado ponto que significaria o final desta linha. Antes, pelo contrário, a ideia de progresso precisa ser aniquilada. A utopia dialoga com a noção de *jetztzeit*, de tempo-de-agora, de instante autêntico, intenso e breve, revolucionário, raro, descontínuo, imprevisível, nunca uma alternativa completa (Teses, XIV, 2005, p. 119). A utopia é força negativa que rompe com o determinismo teleológico de um fim triunfal dos conflitos. Daí porque, a história é aberta e, por isso, permanente luta contra todas as formas de opressão e de vitimização, sempre, de novo. Esta é a força “positiva” da utopia, manter a luta contra a opressão e por justiça às vítimas sempre aberta, como comentam Löwy (2005, p. 147) e Gagnebin (1984, p. 7-19).

A utopia é um conteúdo forte da compreensão freireana e poderia ser traduzida na criação das condições para a vivência da principal das exigências existenciais, o amor à vida, que somente se efetiva como humanização, como prática da liberdade, como práxis de libertação. Deste modo, a história é abertura para este processo – contra a noção de sociedade fechada e autocentrada, “totalidade desumanizada e desumanizante” (FREIRE, 1975, p. 35). A humanização pede o “desaparecimento da opressão desumanizante” que constitui as “situações-limites” da coisificação, mediante a prática de “atos-limites” em vista da inauguração do “inédito viável” (1975, p. 110). O novo da realidade liberta vai além das situações-limite, mas sempre na relação com elas, ou seja, é aquele que é viável na realidade histórica, nunca como um salto para fora dela.

Dussel entende que a vida daquele/a que está na condição de vítima, além de ser preservada, precisa alcançar uma qualidade superior àquela da situação de vitimização na qual a vítima “possa viver e viver bem”, chegando à “liberdade efetiva”, ao “*novum*”, que é

a “utopia realizada” (1998, p. 560-561; 2000, p. 566). Ele também entende que o processo é aberto, de modo que a utopia não é um lugar pronto ao qual se chegará. Entende que as transformações são “construtivas, possíveis e exigidas” e “vão realizando progressivamente, *mas nunca totalmente*” o projeto de libertação (1998, p. 553; 2000, p. 558). Em suma, pode-se notar que a construção da alternativa à vitimização é aberta e processual, mas isso não significa que possa tangenciar ou mesmo negociar: é marcada pela convicção de que a justiça será realizada sempre e somente se tomar a sério a exigência ética e política da vítima. Trata-se de uma obrigação ética que cobra responsabilidade prática e histórica.

A compreensão de transformação e de utopia que sumarizamos abre para a necessidade de refletir sobre as mediações históricas para sua construção. Benjamin entende que a luta pela transformação é tarefa do “sujeito histórico” que são aqueles/as que estão na condição de vítimas, os/as oprimidos/as, os/as vencidos/as. Ele é que carrega a experiência que se converte em narrativa da injustiça e, ao mesmo tempo, em testemunho, como que explicitando pelo que ocorreu, o que quer que não venha a acontecer. Esta experiência só se realiza numa “comunidade de vida e de discurso”, anota Gagnebin (1994, p. 10-11), onde há experiência em comum, possibilidade de intercâmbio de experiência, que valoriza os muitos e não o único. A memória é a possibilidade de “citar” (Teses, III, 2005, p. 54), de visibilizar, aqueles/as que estão na condição de vítimas, de modo a que deles/as não se esqueça e que a eles/as se faça justiça. Por isso, a luta encontra na memória e na experiência a força mediadora fundamental. Ela é que vai afastar Benjamin de admitir o uso da violência [mítica] como forma legítima, como meio para atingir a um fim que é a justiça. A justiça será na medida em que os meios de sua instauração forem “puros”, ou seja, estiverem livres da lógica instrumental e estratégica do meio-fim, como uma “política de meios puros” (BENJAMIN, 1986, p. 169). Isso significa que não se trata de substituir determinados meios por outros, simplesmente, substituir uma ordem injusta por outra ordem, justa, porque, toda ordem, no fundo será sempre injusta, exatamente por não abrir espaço para a emergência do *jetztzeit*. O novo guarda uma força messiânica que continua sempre exigindo dos humanos uma ação: mas é o messias que virá para vencer a opressão.

Paulo Freire concorda que a tarefa da transformação é construção dos oprimidos, obra dos oprimidos em luta por libertação. Para que isso ocorra, a conscientização é o caminho: por ela se transitivam os processos de modo a que a imersão na realidade opressora seja ultrapassada pela emersão crítica dela e, acima de tudo, pela inserção nas

lutas transformadoras que são sempre lutas organizadas (FREIRE, 1975, p. 119), pois o libertar-se é uma construção que se faz “em comunhão” num processo, não num acontecimento eventual e de uma vez. Por isso é que o fundamental é construir relações dialógicas nas quais o pronunciar o mundo seja um ato amoroso de práxis ousada, radical e que testemunha a liberdade que se quer para todos e todas, transformando as ações pedagógicas, éticas e políticas em “ação cultural dialógica” [que se opõe à “ação cultural antidialógica”] (1975, p. 196ss), já que o diálogo é “exigência radical de toda revolução autêntica” (FREIRE, 1975, p. 149). Ela se caracteriza pela colaboração, pela união, pela organização e pela síntese cultural, em suma, pela efetivação de um modo próprio de ser e de viver em relações livres e libertas.

Assim como Benjamin e Freire, também Dussel entende que o sujeito da práxis de libertação toma configuração histórica, aquela que é necessária para responder às exigências de organização e de luta daqueles/as que estão na condição de vítimas. Ele chama esta situação concreta na qual as subjetividades se intersubjetivam organizando-se em “comunidade das vítimas” cuja efetividade está na experiência histórica dos “movimentos sociais” (DUSSEL, 1998, p. 527; 2000, p. 533). Estes são “momentos”, não são fixos e nem são permanentes ao modo das instituições, sendo “fluidos e fragmentários”, “aparecem e desaparecem” em conjunturas determinadas. Caracterizam-se centralmente pela sua capacidade de “movimentação” em resposta às necessidades daqueles/as que estão na condição de vítimas num determinado momento histórico. Diferente de Benjamin e de Freire, Dussel é explícito a admitir como parte do processo a ação transformadora, que inclui, como “momento extremo”, a revolução, a “coação legítima” em oposição à “violência ilegítima” – a da ordem do sistema –, chegando a aceitar o uso do que chama de “meios proporcionais” de “coação defensiva” (1998, p. 549; 2000, p. 554-555). Observa, todavia, que seu uso nunca pode ser tomado como simples meio para fins, e sim sempre como “mediação” vinculada a princípios que nunca podem coincidir com os meios usados pelos que vitimizam. Fica, assim, ainda mais forte a compreensão de que o sujeito da práxis de transformação da realidade de vitimização é aquele que opera o princípio-libertação e a operação deste princípio nunca pode ser feita senão como práxis libertadora. Isso significa dizer que a possibilidade de superação da condição de vítima nunca se justifica como ação geradora de novas vítimas, pelo contrário, será sempre e necessariamente geradora de condições para que a vida possa se desenvolver como bem-viver.

Enfim, expusemos os elementos que consideramos fundamentais para a compreensão da estrutura básica de uma racionalidade ética a partir da vítima que, a rigor, quer a vítima na condição de sujeito. Esperamos ter mostrado que há outro modo – que aquele da racionalidade vitimária – de compreender a realidade daquele/a que está na condição de vítima e de articular processos que desde esta realidade trabalhem no sentido de construção de uma práxis que leve à superação das condições que reproduzem a vitimização. Mais do que isso, procuramos mostrar que a racionalidade ética é aquela que toma a sério a vítima não para mantê-la na condição de vítima e sim para abrir possibilidades para que se possa superar esta condição, afirmando sua dignidade como sujeito ético com força de ação. Aliás, exatamente aquele sujeito que tem a potência para erigir uma nova realidade na qual se faça justiça àquele/a que está na condição de vítima como obra fundamental que não vai mais promover a vitimização. Esta racionalidade se afirma como força para enfrentar corajosamente e de forma consistente a vitimização, propondo realidades que já não a reproduzam. A causa da vitimização, sendo externa à racionalidade ética, encontrará nela uma posição que se apresenta com subsídios que seja desmascarada e para que seja alimentada a força capaz de levar ao limite a potência afirmativa da vítima.

## **5.2 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UMA NOVA SUBJETIVIDADE**

### **Reconhecimento e Responsabilidade**

A nova subjetividade emergente desde a vítima se estrutura em referenciais construídos desde a racionalidade ética desveladora da condição de vítima. Assim como fizemos anteriormente, neste item da nossa pesquisa avançaremos a argumentação a partir da sistematização anterior. O objetivo deste ponto é tratar criticamente da subjetividade da vítima. Para tanto, apresentaremos elementos constitutivos da proposta de uma nova subjetividade: o reconhecimento e a responsabilidade. A primeira, para estabelecer as razões pelas quais a condição da vítima se torna referente crítico de um modo de subjetivação. A segunda, para refletir sobre as razões pelas quais faz sentido ser sujeito ético. Reconhecimento e responsabilidade ganham centralidade em razão de que o primeiro abre e a segunda convoca. Passemos aos desdobramentos construídos com base nas elaborações de Benjamin, Freire e Dussel.

#### *5.2.1 Por que valorizar a vítima: reconhecimento*

A abordagem pretende se ocupar da questão expressa em parte do título desta seção: por que valorizar a vítima? A valorização da vítima exige, num primeiro momento, o reconhecimento. O que se põe é feito em razão da necessidade de justificar eticamente o reconhecimento da vítima como um ato ético que escapa a meros pejos caritativos, que por si já seriam razões significativas, mas que não ganham a força ética que pretendemos dar ao assunto.

O reconhecimento se dá em diversas dimensões complementares entre si. Uma primeira, daquele/a na condição de vítima consigo mesm/o/a: o autorreconhecimento crítico da condição de vítima. Uma segunda, daquele/a na condição de vítima em relação a outros/as que estejam na mesma condição de vítimas. E uma terceira, daquele/a na condição de vítima em relação com quem não está nesta condição, mas que com ela se solidariza. Em todas as dimensões há aspectos específicos do reconhecimento a serem observados e que indicam a necessidade de posicionamentos éticos fundamentais que

ajudam a acumular elementos para compreender a subjetividade que se abre pelo reconhecimento daquele/a que está na condição de vítima. Na primeira dimensão está em questão o reconhecimento como processo pessoal. Na segunda, como organização daqueles/as que estão na condição de vítimas. Na terceira, como transformação da realidade de vitimização. Nesta última, está implícita a questão de saber se os vitimários, os opressores, seriam agentes de reconhecimento ou se não são capazes de tal, ou seja, se aqueles que operam na racionalidade vitimária seriam capazes de reconhecimento da condição da vítima. Passamos a considerar estas diversas dimensões.

## I

A *primeira dimensão*, o autorreconhecimento crítico da condição de vítima como processo pessoal, remete para a formação de uma subjetividade singular na qual cada um/a que está na condição de vítima passa por um processo de reconhecimento que poderia ser entendido como autorreconhecimento.

A vivência que passa por uma reflexividade e adquire um sentido no contexto das relações de opressão, a vitimização, torna-se uma experiência. A experiência de que fala Benjamin em *O narrador* (1884). Ela pode passar de pessoa a pessoa, permitindo “intercambiar”, o que faz com que cada um/a se constitua na relação com os/as demais, num processo em comum. A experiência tem por base a memória porque não se perde e nem se esgota por ser contada ou por ser trocada. Pelo contrário, se fortalece, pois o que nela é narrado não são acontecimentos externos, mas a própria vida do sujeito nela implicado. É a memória que mantém a experiência, mas não como simples “contação”, e sim, como sentido da vida daquele/a que está na condição de vítima, pois conta a vida, a vida “inteira”.<sup>3</sup> A experiência é base para que se possa afirmar um conhecimento, uma verdade, que não pode cair no esquecimento, sob pena de, assim ocorrendo, ser geradora de nova vitimização. Pelo contrário, a afirmação da experiência daquele/a que está na condição de vítima e a sua memória são fontes de reconhecimento da própria vítima como aquele e aquela que não é referência de, mas é a própria experiência. Daí porque, será possível falar do sofrimento daquele/a que está na condição de vítima em primeira pessoa,

---

<sup>3</sup> Não temos condições de aprofundar o tema da memória em razão da especificidade exigida. Para a elaboração desta síntese, nos orientamos, entre outros, por RUIZ, 2009 e 2012; MATE, 2009 e 2012).

na singularidade que se abre à troca com todos e todas os/as que também estão disponíveis ao intercâmbio da experiência e, com isso, a não perpetrar um “crime” adicional à vítima.

O processo de autorreconhecimento daquele/a que está na condição de vítima também pode ser compreendido como o processo de conscientização, ao modo do que é proposto por Paulo Freire (1975). Para ele, o processo de conscientização implica um movimento de formação da consciência não apenas na dimensão intelectual, mas como ação, prática. Ou seja, implica ação e reflexão, práxis. Trata-se de um “parto” através do qual nasce um novo sujeito que superou aquela situação marcada pela “contradição opressor-oprimido”; trata-se de o opressor deixar de ser opressor e de o oprimido deixar de ser oprimido. Por isso é que este novo humano está “libertando-se”. O processo de reconhecimento não é unilateral e nem parcial, precisa ser completo a ponto de ser capaz de superar a “contradição opressor-oprimido”. É processual, é um “libertando-se” que constrói “conscientização”, o que significa que os humanos podem estar imersos, emersos ou inseridos, a depender do aqui e do agora no qual se encontram (FREIRE, 1975, p. 80). A conscientização, como passagem de uma consciência “intransitiva” para uma consciência “transitiva” que já não é ingênua, e sim, crítica, é construção política e pedagógica (FREIRE, 1975a, p. 59-64). Política, porque implica enfrentar uma realidade a ser transformada. Pedagógica, porque é fruto dialógico da educação problematizadora. Esta é a educação que contribui para que os sujeitos oprimidos, aqueles/as que estão na condição de vítima, construam sua leitura do mundo, tematizem o que dele emerge e problematizem as situações para promover uma práxis transformadora da realidade. Este exercício coincide com o processo de humanização, de realização da vocação histórica e ontológica do ser humano, que é a de *ser mais*. Assim, o reconhecimento se afirma como construção da liberdade. É o deixar de “ser coisa” para ser cada vez mais humano, mais humanizado, ou menos oprimido, menos vítima. Enfim, o processo de autorreconhecimento implica engajamento num autêntico processo de libertação que é uma obra singular [“Meu nome é Rigoberta Menchú e assim ‘nasceu a minha consciência’”, lembra Dussel (1998, p. 412; 2000, p. 416)], mas, ao mesmo tempo, é uma obra a ser feita em colaboração com os/as outros/as.

## II

A *segunda dimensão* do reconhecimento possível é na relação entre aqueles/as que estão na condição de vítimas e requer que se possa pensar as formas de organização destes/as como processo de superação da condição na qual se encontram como dinâmica de reconhecimento mútuo pela construção de relações em comum. Há aqui uma troca entre os “iguais” para enfrentar uma realidade que não lhes é favorável.

Entre aqueles e aquelas que mutuamente se reconhecem na condição de vítimas se realiza a horizontalidade do face a face. Aqueles/as que estão na condição de vítimas reconhecem a outros/as que também estão na condição de vítimas e, juntos/as, constroem dinâmicas que fortalecem a luta comum pela superação das situações de vitimização, de opressão. O que está para ser afastado é a possibilidade, que ocorre em ocasiões e circunstâncias, de aquele/a que está na condição de vítima reproduzir a lógica vitimária, o que o/a faria ser gerador/a de outras vítimas, como se o oprimido introjetasse o opressor e, em razão disso, se fizesse “subopressor”, como diz Freire (1975, p. 33). Junto com este, também está o perigo de se deixar transformar em “instrumento da classe dominante”, como dizia Benjamin (Teses, VI, 2005, p. 65). Para que isso não aconteça, os oprimidos, aqueles/as que estão na condição de vítimas, têm a potencialidade de criar espaços organizativos nos quais, juntos/as, empreendam processos de construção da saída da condição na qual se encontram, ao tempo em que fazem a denúncia vigorosa dessas mesmas condições. O reconhecimento, nesta segunda dimensão, é construção da organização do comum, de modo a juntar aqueles/as que estão na condição de vítimas para a luta pela superação da vitimização.

O “instante de perigo” que faz “explodir o contínuo da história” pela afirmação da “tradição dos oprimidos” como “reivindicação”, “irrupção” de um “tempo-de-agora”, não é um ato heroico, mas é um ato de resistência coletiva da “classe revolucionária”, dos vencidos, daqueles/as que estão na condição de vítimas, contra a permanência da barbárie, diz Benjamin (Teses, XV, 2005, p. 123). É a “classe oprimida”, a “classe combatente”, o novo “Spartacus”, o que se constitui sujeito da resistência à opressão. Isso para dizer que, sem um processo de organização da resistência, não será possível potencializar os oprimidos para que façam frente à barbárie. Assim como Benjamin, Freire e Dussel também concordam com a necessidade de organização dos oprimidos.

Entender o mútuo reconhecimento entre aqueles/as que estão na condição de vítimas como organização equivale a dizer que ele nasce das próprias vítimas e se faz “entre elas”, por elas e para elas. É um processo em comum que articula as diversas situações de opressão e de vitimização para promover articulações que transversalizem estas diversidades em luta. Esta é a proposta de Enrique Dussel, que entende que aqueles/as que se encontram na condição de vítimas formam o que chama de “comunidade das vítimas”, identificada com “movimentos sociais”, com “comunidades históricas”, com “comunidades intersubjetivas”, com “sujeitos comunitários” (DUSSEL, 1998, p. 514; 2000, p. 520). Esta comunidade é formada pela diversidade das vítimas que se constituem em “recortes” formais “de um único e mesmo sujeito vivo concreto” que compartilha um “modo de vida comunicável”, uma “memória coletiva”. Elas são reunidas em vista de um projeto histórico concreto comum de libertação (1998, p. 514; 2000, p. 520). Estas comunidades se organizam como “momentos”, um tipo “fluido e fragmentário”, e “lutam por reconhecimento” (1998, p. 527; 2000, p. 533). Para ele, a “aplicação” dos princípios da ética da libertação é, “em primeiro lugar”, tarefa da “[...] própria comunidade constituída pelas vítimas que se autorreconhecem como dignas e afirmam como autorre-sponsáveis por sua libertação” (DUSSEL, 1998, p. 379; 2000, p. 383). Como já havia alertado antes: “[...] é um ato de autolibertação de um sujeito sócio-histórico específico” (DUSSEL, 1998, p. 560; 2000, p. 565).

Além de promover o reconhecimento mútuo da diversidade daqueles/as que estão na situação de vítimas nas relações transversais que formam o sujeito histórico concreto e comum, os movimentos sociais também são espaços nos quais se constrói a luta por reconhecimento “para fora”, pois, por eles/as é que aqueles/as que estão na condição de vítimas “se revelam, aparecem” (1998, p. 526; 2000, p. 531). Sua razão de existir é organizar quem está na condição de vítima de modo a responder às necessidades concretas da luta e da organização. Por isso, “aparecem e desaparecem em conjunturas bem determinadas” como crítica ao sistema que é causa da vitimização (1998, p. 527; 2000, p. 533). O sentido “transversal” da “comunidade de vítimas” é essencial para tomar a sério a diversidade das vítimas, constituidoras dessa comunidade, de modo que os “recortes” de subjetividade (mulher, pobre, negro, indígena, homossexual, jovem e as diversas expressões de vitimização), são subjetividades particularmente materiais, mas, ao mesmo tempo, afirmam a interação transversal na qual uns se reconhecem na condição de vítimas

com os outros, formando o comum que luta por uma causa em comum, a libertação, a superação da vitimização.

A organização é uma obra ética e política, mas é também uma obra pedagógica e cultural, lembra Paulo Freire, visto que ela é uma “ação cultural” feita por um momento “crítico-destrutivo”, mas também por um momento “crítico-construtivo” (FREIRE, 1975, p. 44). O ato educativo é, por isso, um ato de reconhecimento em relação dialógica. O processo de reconhecimento que ocorre entre aqueles/as que estão na condição de vítimas se faz como “ação cultural dialógica”, que é aquela centrada na “colaboração”, pela qual os “sujeitos se encontram” em “coincidência livre de opções”, na união, na organização, para chegar a uma “síntese cultural” (1975, p. 212) que, em outras palavras, significa a superação da contradição opressor-oprimido, uma realidade na qual já não existam nem opressores e nem oprimidos, e sim, seres humanos “libertando-se”. A dimensão pedagógica e cultural do reconhecimento é chave para a superação da vitimização. Isso significa dizer que a vida em liberdade, a humanização, o reconhecimento, se constrói como uma aprendizagem e como realização de um novo modo de ser (cultura).

### III

A *terceira dimensão* é a da solidariedade dos que não estão na condição de vítima e dos não vitimários com aqueles/as que estão na condição de vítima.

Está em questão o reconhecimento que requer a interação das vítimas com aqueles e aquelas que se solidarizam com elas, numa perspectiva ampla e que completa as demais dimensões na direção da transformação da realidade de vitimização. Aqui também se trata de fazer o enfrentamento da questão do que fazer com aqueles que não entram nesta dinâmica de reconhecimento e não se solidarizam com elas, mantendo-se geradores de novas vítimas numa lógica típica da racionalidade vitimária.

A práxis transformadora é, por excelência, dialógica, diz Freire (1975, p. 78). O diálogo somente é possível em relações horizontais, tanto no sentido pedagógico, quanto ético ou político, evitando que os oprimidos sejam transformados em “massa de manobra” a ser conduzida pelos comunicados dos opressores. Ademais, se o diálogo nunca é “slogанизado”, feito de “verbosidade vazia e alienante”, e se ele é sempre relação amorosa, de simpatia entre os/as que dele participam, então será processo de comunicação no qual a

palavra é autêntica, práxis de libertação, afastando-se o “ativismo” e o “verbalismo”, porque o “pronunciar o mundo” decorrente do diálogo será sempre uma expressão dos/as que juntos/as querem transformá-lo. Por isso, nunca será obra daqueles/as que querem manter a situação de opressão (FREIRE, 1975, p. 92). Os opressores não estão abertos ao diálogo porque não pretendem pronunciar o mundo com vistas à transformação e nem estão abertos para o amor à vida. O que querem é, pela “educação bancária”, transferir conteúdos, determinar a ação e orientar os oprimidos a agir a seu serviço. Daí porque não se pode esperar solidariedade dos opressores. Como diz Freire (1975, p. 31), eles até podem mitigar “generosidade”, falsamente, mas nunca o fazem senão com o interesse de manter os oprimidos na condição em que estão, visto que em relações de opressão não pode haver amor e, onde não há amor, que é a exigência fundamental, não há diálogo. Assim, o reconhecimento como ato amoroso somente se realiza como compromisso com a libertação de quem quer que esteja na condição de vítima.

A solidariedade com quem está na condição de vítima somente pode ser vivida por aqueles/as que se comprometem com elas, com a “causa de sua libertação”, um compromisso “amoroso”, de amor à vida, à vida dos oprimidos. Por isso, quer vê-los libertos da opressão (FREIRE, 1975, p. 94). Daí porque, a humildade, a fé na humanidade e a confiança são exigências complementares do diálogo (1975a, p. 107). A humildade se opõe às práticas autossuficientes e que fazem com que uns, os que não são vítimas, saibam mais e melhor e, por isso, acreditem poder se sobrepor aos outros. A humildade mostra que a solidariedade com quem está na condição de vítima implica ser capaz de pôr-se no lugar delas, não para substituí-las, mas para participar do lugar no qual se encontram para desde aí “buscar mais” (FREIRE, 1975, p. 95).

Acreditar nos oprimidos, em quem quer que esteja na condição de vítima, na potencialidade que está nela é outra exigência e, neste sentido, a segunda característica fundamental desta terceira dimensão do reconhecimento. O acreditar faz evitar o que Freire chama de “manipulação adocicadamente paternalista”, uma forma de sobrevivitização (1975, p. 95-96). Em complemento, a confiança gerada pelo testemunho mostra as “reais e concretas intenções” que se pretende com a relação estabelecida com quem está numa condição de vítima (1975, p. 96). Assim, a afirmação do reconhecimento como ato amoroso abre à esperança, que é o motor da luta pela libertação da situação de vitimização. A esperança na realização do “inédito viável” resultante da luta pela transformação da opressão e da vitimização é fonte motivadora do processo de reconhecimento expresso

como relação daqueles e daquelas que se solidarizam com quem estiver na condição de vítima (1975, p. 97). Esta solidariedade deveria levar à superação completa da relação educador-educando, de modo que esta relação resulte no “educador/a-educando/a” e “educando/a-educador/a”, do mesmo modo como exige a superação da contradição opressor-oprimido. O reconhecimento em sentido amplo e pleno implica nesta exigência fundamental, sem a qual não haverá diálogo e nem práxis libertadora.

O reconhecimento daquele/a que está na condição de vítima como alteridade ao sistema vitimário é condição fundamental de toda e qualquer ética. Ou seja, não há ética sem que quem está na condição de vítima seja reconhecido/a como “sujeito autônomo, livre e distinto”. Daí porque, segundo Dussel, o “re-conhecimento” está “na origem do processo” (1998, p. 370; 2000, p. 374). O “re-conhecimento” é o “fato primeiro” interpelador da solidariedade e, acima de tudo, da responsabilidade (1998, p. 372; 2000, p. 376). Por isso, o reconhecimento está no núcleo do princípio ético-material e, junto com ele, “simultaneamente” está a “obrigação”, a “re-sponsabilidade” por quem está na condição de vítima, que “obriga a tomá-la a cargo”.<sup>4</sup> O reconhecimento é também “critério de verdade e validade” da ética no sentido de que, sem o reconhecimento daquele/a que está na condição de vítima, tudo o que se afirmar como sendo ético soará cínico, exatamente por desconsiderar a vítima como um sujeito vivo (1998, p. 514; 2000, p. 520). Em decorrência, o reconhecimento de quem está na condição de vítima como ato solidário somente será possível para aqueles que não estão orientados pela racionalidade vitimária, que é sempre instrumental. O vitimário não vê qualquer sentido nem mesmo validade em tomar quem está na condição de vítima a sério, não reconhece qualquer verdade na sua exigência ética de justiça. Dussel usa a palavra “refém” quando se refere ao modo como se dá a relação de reconhecimento de quem está na condição de vítima. Ou seja, aquele e aquela que reconhece quem está na condição de vítima desde sua “interpelação” fica refém dela, não tem como escapar da obrigação com ela, do encargo gerado desta relação. Isto porque, “devo produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em geral” (1998, p. 372; 2000, p. 376). Quem reconhece esta obrigação é capaz de solidariedade com quem está na condição de vítima. O reconhecimento, neste sentido, é um ato ético possível àqueles e àquelas que, mesmo sendo parte de um sistema gerador de vítimas, assumem sua responsabilidade com quem está na condição de vítima. A questão é que a ética da libertação, como proposta de superação da situação de vitimização, não se apresenta com a

---

<sup>4</sup> “A vítima é um *vivente humano* e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema” (DUSSEL, 1998, p. 371; 2000, p. 375).

força suficiente para ser universal de saída, ou seja, de saída não são todos os seres humanos que têm as condições para fazer dela uma experiência de vida, ainda que potencialmente sim, já que todos e todas, vítimas ou não, contanto que reconheçam quem está na condição de vítima, se solidarizem com elas e se responsabilizem por processos de libertação, poderão desenvolver uma ética da libertação.

Estas dimensões não são momentos sucessivos que se completam do primeiro ao terceiro. Antes, constituem-se mutuamente e em interação permanente, de modo que mesmo o autor-reconhecimento não se dá de forma isolada, mas na relação e em processos históricos nos quais se situam aqueles/as que estão na condição de vítimas. Como já vimos, aquele/a que está na condição de vítima não é um indivíduo isolado de processos, dinâmicas ou sistemas históricos nas quais está inserido e, em grande medida, das quais resultam. Neste sentido, a compreensão de autorreconhecimento não está orientada pela perspectiva da subjetividade autocentrada, espécie de espelho de si mesma e que só revela a si mesma. Da mesma forma, os processos de reconhecimento na interação com terceiros não são exteriores às singularidades. Antes, as atravessam profundamente, de modo a serem constitutivos e serem por elas constituídos, assim como o reconhecimento na interação entre aquele/a que vive na condição de vítima.

A subjetividade *em reconhecimento* é a principal ideia a ser explicitada para dizer que quem está na condição de vítima não alcança o reconhecimento de uma vez e nem para sempre. Está em permanente processo de reconhecimento [o sentido do “libertando-se” de Paulo Freire]. Isso significa dizer que não existe a possibilidade de constituir uma subjetividade completamente consciente e, por isso, ciente de sua condição de vítima de forma plena e permanente, visto que se o reconhecimento é processo, também a experiência da condição de vítima é processualmente vivida junto com as dinâmicas de interação com outros/as que estejam na condição de vítimas e com aqueles e aquelas que lhe são solidários. A compreensão processual do reconhecimento é fundamental para que não se converta em conteúdo falso e em recurso de operação do que seria o inverso da superação da condição de vítima e o fortalecimento de seu uso como vitimose, como ressentimento, como acedia, ou mesmo como reprodução de práticas de vitimização pelas próprias vítimas. Evitar o uso falso ou perverso da condição de vítima implica reconhecer que há verdade no ser vítima e que esta verdade é revelada no processo de reconhecimento. Esta verdade se articula à memória pessoal, grupal e coletiva que se constitui como “história a contrapelo” capaz de revelar a quem está na condição de vítima e de exigir que

sua citação evite o esquecimento e, com ele, a sobrevivimentização. Assim, a narrativa de quem está na condição de vítima, seu testemunho<sup>5</sup>, que é pessoal e, ao mesmo tempo, comum, se soma ao processo de construção que vai se fazendo na relação com as outros/as que também estejam na condição de vítimas, de modo que a memória não seja mero contar histórias, mas a partilha de experiências e, por isso, de verdade, que já não precisa das provas factuais ou dos monumentos heroicos. A maior prova está no sofrimento daquele que narra, tendo como testemunhas as marcas físicas, psíquicas e espirituais que estão na vida da vítima e que escapam a qualquer discurso ou mesmo a qualquer trama probatória do direito ou da justiça convencional.

Em suma, o reconhecimento se constitui em processo de revelação de subjetividades que historicamente foram negadas e que, por isso, geram vítimas, a negação daquilo que a história dos vencedores registrou (ou, melhor, o que a história dos vencedores não registrou). Os processos de reconhecimento, portanto, abrem para dinâmicas que também requerem responsabilidades e responsabilizações, como veremos no próximo item, sem o que não seria possível pensar e nem mesmo realizar justiça àqueles/as que estão na condição de vítimas.

### *5.2.2 Por que ser sujeito ético: responsabilidade*

O segundo aspecto que analisaremos como dimensão constitutiva da potencialidade daquele/a que está na condição de vítima enquanto sujeito ético é o da responsabilidade. Para entrarmos nela, lembramos que, para a racionalidade vitimária, a vítima é “causa de si mesma”, enquanto que para a racionalidade ética a partir da vítima, a vítima “é causada por um terceiro exterior a ela”. Por outro lado, a racionalidade vitimária entende que a eventual superação da vitimização não pode ser causa da própria vítima, e sim, de seu algoz, enquanto a racionalidade ética a partir da vítima afirma que é a própria vítima a causa de superação de sua condição de vítima. Como se pode notar, haveria uma relação cruzada: na racionalidade vitimária, a vítima é causa de si mesma, mas não é causa da superação da

---

<sup>5</sup> O tema do testemunho é bastante rico e explorado sob diversos aspectos, incluindo-se o ético, o jurídico e o epistemológico. Entre os diversos textos, ver, entre outros: MATE, 2012; SELIGMANN-SILVA, 2012; RUIZ, 2014.

vitimização; na racionalidade ética a partir da vítima, a vítima não é causa de si mesma, sendo causada por um terceiro, mas ela pode superar a sua situação de vitimização.

Primeiramente, é preciso estabelecer o significado da responsabilidade e, dessa forma, responder à questão que está em parte do título da seção: por que ser sujeito ético. Trata-se de enfrentar a questão de saber em que medida se pode escapar do fatalismo ou do determinismo ético sobre a existência de vítimas. A questão aponta para a necessidade de explicitar as razões de ser sujeito ético, articulando-as à responsabilidade, que assume uma centralidade na compreensão do sujeito ético dentro da perspectiva na qual estamos encaminhando a reflexão, orientados pelas proposições de uma racionalidade ética a partir da condição de vítima.

A reflexão sobre a responsabilidade ética pode ser feita sob várias perspectivas. Aquela que nos interessa não trabalha com a ideia da ação perfeita, menos ainda do agente perfeito, mesmo que possam colaborar para aperfeiçoar tanto os agentes quanto suas ações. Entendemos que a orientação da ação é fragmentada, parcial, particular, ainda que em perspectiva sistêmica. Esta perspectiva escapa da funcionalidade do cálculo meio-fim e da linearidade que gera previsibilidade controlável na expectativa da certeza.<sup>6</sup> A responsabilidade, portanto, não necessariamente nasce de nexos causais precisos entre a ação e seus efeitos, de modo direto. Pensar assim equivaleria a pensar a responsabilidade como parte funcional de determinado sistema de responsabilidade.<sup>7</sup> Também nos afastamos daquelas compreensões de responsabilidade que a entendem como parte de um processo de formação de consensos próprios de éticas procedimentais do discurso.<sup>8</sup> Elas

---

<sup>6</sup> O que não significa acreditar na possibilidade da “ação perfeita”, aquela capaz de previsibilidade completa sobre os efeitos dela decorrentes e crente na completa inevitabilidade do indesejável. Uma ação deste tipo implicaria na possibilidade de uma racionalidade também perfeita capaz de tomar decisões perfeitas, o que é impossível para qualquer racionalidade prática, mesmo que ela queira sempre a perfeição do agente.

<sup>7</sup> Por exemplo, aquela comum à moral do “bando de ladrões”, tipicamente funcional ao sistema vitimário (Cf. HINKELAMMERT, 2003, p. 291-360). A ética do “bando de ladrões”, retomando o velho modelo da *República* platônica (351c-352a) trabalha com o fato de haver a necessidade de uma orientação comum para qualquer coletivo, por pior que seja, e um pacto ente os que fazem parte dele, mesmo que este pacto seja apenas pelo interesse do grupo, não se importando pelo que vier a ocorrer com terceiros. Esta é uma questão comum na ética e foi trabalhada e, em grande medida, incorporada por perspectivas éticas modernas com as de Hume ou mesmo as do moralista da economia capitalista, Adam Smith, ou aquela inspirada na fábula das abelhas, que propõe que vícios privados são benefícios públicos (Mandeville). Para um mapa destas perspectivas, ver, entre outros, FONSECA, 1993. Parte da Fábula está traduzida em MANDEVILLE, 1994.

<sup>8</sup> Referência à proposta de Jürgen Habermas, mas particularmente de Karl-Otto Apel em *Transformação da Filosofia* e em *Discurso e Responsabilidade*, além de outros textos posteriores. Ele diz: “O postulado da formação de consenso (*Konsensbildungspostulat*) da ética do discurso tem por objeto uma solução de procedimento, uma solução que, em certo sentido, se localiza entre o coletivismo-comunitarismo e o autonomismo monológico da consciência (*Geivissens-Autonomismus*)” (APEL, 1992, p. 24-25). Assim, se, por um lado, está a necessidade do consenso formulado procedimentalmente, por outro, o conteúdo dos acordos precisa respeitar a realidade, de modo que as normas de conteúdo relativas a uma ordem jurídica

trabalham com a possibilidade de acordos em comunidades de comunicação completamente simétricas, sempre desejáveis, mas dificilmente realizáveis, dada a presença histórica da desigualdade e também da diferença. Processos históricos que valorizem a quem está na condição de vítima precisam abrir para o dissenso, a divergência, o confronto, como elemento de enfrentamento da situação, sem o que todo o consenso poderia resultar abstrato e insuficiente para dar conta de enfrentar a realidade de vitimação, de modo que o maior exemplo desta problemática é que sociedades democráticas procedimentalmente bem organizadas pelo Estado Democrático de Direito não necessariamente são capazes de resolver graves problemas da exclusão produzida pelo sistema econômico capitalista.<sup>9</sup>

Escapar destas compreensões de responsabilidade é pensar a responsabilidade na perspectiva do que está fora da ordem do sistema, daquilo que é tido por justo, correto e bom pelo sistema, que é política, ética e juridicamente sancionado por ele nem que seja no modelo democrático. A responsabilidade que nos interessa refletir é aquela que nasce do extrassistêmico, exatamente daquilo que é tido pela lógica sistêmica como “efeito indireto” e, por ser tal, impossível de fazer pesar sobre ele qualquer tipo de responsabilidade, dado que para esta lógica, somente há possibilidade de responsabilidade se trabalhada na perspectiva da linearidade, ou seja, na possibilidade de identificação das cadeias causais imediatas e, portanto, presa a uma lógica meio-fim. Antes, porém, de entrarmos na análise específica nos autores que nos servem de referência, fazemos uma síntese ainda formal das implicações contidas na ação e que repercutem no sentido da responsabilidade que aqui estamos a desenvolver.

---

“[...] devem ser entendidos *sempre, simultaneamente*, como resultado de uma vinculação à *tradição* existente do direito e da moralidade numa forma de vida dada” (APEL, 1992, p. 41). Ocorre que esta vinculação, se, por um lado, abre para a dimensão histórica da norma, por outro, pode ficar presa a formas de vida que exatamente não sejam promotoras da vida. Mesmo que Apel sugira a necessidade de enfrentar a distância entre o ideal da norma e a realidade num longo caminho, ainda assim, fica um problema a ser resolvido para o qual o consenso sozinho parece não ter força. Tratamos desta questão de forma mais concreta em CARBONARI, 2003. Enrique Dussel analisa a contribuição e os limites da proposta de Apel (1998, p. 180-187; 2000, p. 182-189) e de Habermas (1998, p. 188-201; 2000, p.189-203).

<sup>9</sup> O economista, filósofo e teólogo Franz Hinkelammert (2010) lembra do mito bíblico de Caim e Abel para mostrar o dilema da economia capitalista no qual a competição simplesmente impede que o outro possa viver e que se valorizem quaisquer racionalidades mutualistas ou de responsabilidade pelo outro. Ele condensa este dilema na seguinte consigna: “Si yo vivo, tu no vives; y si tu vives, yo no vivo” [“Se eu vivo, tu não vives; e se tu vives, eu não vivo”].

## I

A ação tem uma qualidade específica que é ser ação de alguém, de ter um sujeito que a causou como aquele que pode dizer que pode dar as razões de e pode assumir como sua a ação.<sup>10</sup> A ação guarda a possibilidade de estabelecer um momento na cadeia de causas no qual interfere voluntariamente a liberdade do agente que, por sua decisão, dá um determinado curso ao processo, negando outros cursos ou mesmo inviabilizando a inércia fatalista.<sup>11</sup> O agente se constitui ativo, capaz de intervenção, não sendo aquele que aguarda preguiçosa e presunçosamente pelos desdobramentos que dá por supostamente necessários de ocorrerem. A liberdade de escolha é, portanto, uma condição da possibilidade de entender a ação deste modo. Dito de outra forma, sem que haja a liberdade do agente, não há possibilidade de entendê-lo como autor de qualquer que seja a ação. Talvez aqui comecemos a compreender a condição da vítima como aquela que está em situação de opressão, sem as condições de exercício da escolha, sem poder decidir, porque oprimida, escravizada, impedida de exercer, por si mesma, de dar causa por si, àquilo que entende ser o rumo da ação.

Outro aspecto a considerar é que uma ação pode ser direta ou indireta. Será direta na medida em que incidir de forma imediata sobre o curso de uma determinada realidade, produzindo uma modificação e redirecionando-a para o que pretende o sujeito de sua determinação. Por outro lado, será indireta na medida em que sua incidência atinja o curso da realidade por mediações. Tanto num como noutro caso, também se apresentam como questão saber dos efeitos da ação. No caso da ação direta, os efeitos poderão certamente ser tidos como imediatamente decorrentes dela, sempre que se possa estabelecer a conexão entre a ação e o efeito. Neste caso, seriam passíveis de serem identificados como

---

<sup>10</sup> Orientado pela compreensão clássica, particularmente a aristotélica, e com os subsídios de contextualização sugeridos por Agamben, Castor Bartolomé M.M. Ruiz faz uma reflexão sobre a potência da ação no contexto da negação biopolítica. É outro modo de analisar esta questão e que ao cabo tem a mesma preocupação que é a de encontrar razões para os vínculos de responsabilidade concreta pelas vítimas (RUIZ, 2014a).

<sup>11</sup> É claro que não se pode decidir sobre todas as coisas. Ou seja, nem tudo está suscetível à ação humana e nem mesmo tudo é orientado por parâmetros éticos quando se trata de agir. No primeiro caso, o velho Aristóteles já sabia que os fins da ação ou mesmo as paixões ou as faculdades não estão disponíveis à deliberação, assim como o fazer que lida com as coisas modificáveis, porém preocupado com a perfeição do produto e não do agente – como é o saber técnico. Dizia que são três as condições da ação: “[...] em primeiro lugar ele [o homem] deve agir conscientemente; em segundo lugar ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável” (ARISTÓTELES, 1999, p. 39 [EN, II, 4, 1105b]). Há um limite para a ação humana que se restringe àquilo que está sob as suas possibilidades, não podendo o ser humano decidir sobre qualquer coisa que as exceda.

relacionáveis com a ação que lhes deu realidade. Diferente seria o caso da ação indireta, cujos efeitos seriam muito dificilmente dimensionáveis e articuláveis à ação. No caso dos efeitos, é necessário distinguir aqueles que são diretos daqueles que são indiretos. Os diretos quando resultantes da ação direta têm suas conexões abertamente identificáveis e, por isso, com perspectivas de abordagem explícita. Mas, aqueles que são indiretos ou colaterais exigem refletir sobre as múltiplas possibilidades de consequências da ação e que não necessariamente se revelam vinculadas imediatamente ao agente ou mesmo à ação que lhe deu curso. No caso dos efeitos indiretos [mesmo da ação direta] e no caso da ação indireta [mesmo com efeitos diretos], os efeitos podem ser mais difíceis ainda de serem dimensionados em razão exatamente das múltiplas mediações que lhe dão razão. Ainda assim, caso seja possível definir as conexões entre as mediações se poderá chegar a estabelecer algum grau de relação das ações realizadas.<sup>12</sup> Estas possibilidades todas de análise se abrem para uma alternativa específica a ser considerada que é a dos efeitos indiretos da ação direta. Neste caso, a ação direta é caracterizada por ser uma decisão particular (tomada sobre uma parte, nunca sobre o todo), mas que se articula a outras decisões do mesmo tipo, formando a complexidade das ações diretas. O efeito indireto é decorrente da ação direta no momento em que o fato de sua existência pode ser vinculado, de alguma forma, sistemicamente, à ação direta, mesmo não tendo sido produzido imediatamente por ela. Ou seja, se pode chegar à ação direta como razão do efeito indireto, mesmo que não se possam estabelecer todos os nexos de causalidade, que nestes casos são muitos, diversos e difusos. O fato de serem muitos, diversos e difusos não impede de serem identificados, pelo contrário.

A abertura para uma racionalidade ética vai mostrar que é falaciosa a posição dos discursos que sustentam a racionalidade vitimária, quando dizem que a vítima é causa de si mesma, mas não é causa da superação da vitimização, por incorrer na falácia naturalista, já que, para esta posição, quem está na condição de vítima não tem como ser outra coisa que não seja ser vítima. Ora, se a vítima é causa de si mesma, seu ser se resume em ser vítima, não podendo nunca escapar desta situação por si mesma, nem mesmo que queira. Por outro lado, ao admitir que a condição de vítima possa passar por algum tipo de modificação,

---

<sup>12</sup> Desde os estoicos esta é uma questão que se põe na filosofia. Eles admitiam que o que está suscetível à escolha são as causas das quais se é o autor, daquilo que depende de nós, a causa que age, a causa eficiente, e que se pode submeter à inteligência, ao modo de sentir (de pressentir) próprio, estudando os “sinais” dos fatos (do destino) (Cf. KOCK, 2005; BOERI, 2014). Nos dias atuais, quando cresce o debate sobre a possibilidade da responsabilidade coletiva, inclusive das empresas (agentes privados) a questão se torna ainda mais complexa e atual. Marc Neuberger sistematiza a problemática no verbete *Responsabilidade* do *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* (2003, tomo 2, p. 506-511).

como vimos ser possível, tanto em Sepúlveda quanto em Locke, admite-se uma flexibilidade no ser-vítima, mesmo que seja pela operação “bondosa” de um terceiro. Se assim, então a situação de vitimização não é uma realidade que simplesmente não tem como ser modificada. Ou seja, a vítima se inscreveria entre aquelas realidades que são de uma determinada maneira, mas que podem ser de outra, uma condição, mesmo que pela intervenção externa, visto que quem está na condição de vítima está completamente despotenciado da possibilidade de ação, podendo apenas sofrer passivamente a ação de um terceiro sobre ele, mesmo que esta ação seja para seu benefício – exceto como já sabemos, para Nietzsche, para quem é impossível que se supere a situação do escravo, aliás, querer superar esta situação é exatamente mostra da fraqueza da vítima, seu ressentimento.

Na racionalidade ética elaborada a partir da condição de vítima, a vítima não é causa de si mesma, sendo causada por um terceiro, mas por ela mesma é que pode superar a vitimização. Se ela não é causa de si mesma, então é um efeito da ação dos que são agentes da produção da condição de vítima. Mas, que tipo de efeito é ela, direto ou indireto/colateral? A ação da qual é um efeito é uma ação direta ou é indireta? O sistema diz que é efeito indireto da ação direta, mas admitir que é efeito direto da ação direta, significaria ter que aceitar que há agentes que produzem vítimas de forma imediata, sem se entranhar em mediações quaisquer. No caso de um agente de extermínio nos campos de concentração nazista como Eichmann,<sup>13</sup> por exemplo, estaríamos diante de um sujeito cuja ação é direta e cujos efeitos também são diretos. No caso do envenenamento resultante do consumo de alimentos produzidos com alto volume de agrotóxicos, estaríamos diante de um efeito indireto, pois o envenenamento do consumidor de alimentos não é uma ação direta das empresas produtoras do veneno, nem mesmo do produtor dos alimentos, mas é um efeito que o consumidor assume ao adquirir o alimento para seu próprio consumo [afinal, no mercado capitalista, lhe assiste a possibilidade de escolha por não consumir produtos produzidos com alto volume de agrotóxicos, mas isso não exime a indústria de agrotóxico de ter participado do processo de envenenamento sofrido pelo consumidor].<sup>14</sup> Nestes casos,

---

<sup>13</sup> Ver a importante reflexão a respeito feita por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém* (1999).

<sup>14</sup> O mesmo vale para quem não quer consumir produtos com organismos geneticamente modificados (OGM), popularmente chamados de transgênicos, basta que, no ato de consumir, escolha produtos que não os contêm, como se esta escolha fosse possível e disponível no ato da compra. O mesmo vale para a poluição ambiental provocada pelo uso dos agrotóxicos ou dos OGM. Todos são casos nos quais estão implicadas ações coletivas que têm mediações complexas e articuladas sistemicamente. Desde o alerta feito pelo *Clube de Roma* no final dos anos 1960 até hoje ainda não se encontrou um caminho alternativo para enfrentar o impacto ambiental e social do crescimento econômico capitalista (o primeiro informe do *Clube de Roma* foi publicado com o título *Os limites do crescimento* (em 1972), vinte anos depois o segundo informe e, em 2004, o terceiro). Ver no site do próprio Clube mais informações: [www.clubofrome.org/](http://www.clubofrome.org/).

a autoria recai sobre aquele que não tem qualquer ação direta, isentando aquele que a teria, que passa a uma ação indireta. Em outras palavras, se constrói todo um arcabouço de racionalidade que exime a uns e transfere a responsabilidade em cadeia impessoal.<sup>15</sup>

No caso da ação direta há que se estabelecer uma intencionalidade determinada, ou seja, a expectativa de que a ação determine um efeito que se possa esperar como praticamente certo. Esta situação desmonta a suposta diferença entre a ação direta e a indireta, de modo que, tanto numa quanto noutra, não há como querer eximir o agente de ter sido aquele que desencadeou o curso da ação que resultou naquele determinado efeito. Por isso, mesmo que venha a pretender se esconder no emaranhado das ordens hierárquicas, como fez Eichmann em sua defesa, o fato é que o resultado é um só, a produção de sujeitos que estão na condição de vítimas. O fato fala por si e exige uma

---

Para o debate atual sobre a responsabilidade das empresas realizado no âmbito das Nações Unidas, ver: [www.unglobalcompact.org/](http://www.unglobalcompact.org/); <http://hrbdf.org/>. Para alternativas críticas, ver em: [www.hrw.org/topic/business/](http://www.hrw.org/topic/business/); [www.amnesty.org/en/business-and-human-rights](http://www.amnesty.org/en/business-and-human-rights); <http://business-humanrights.org>; [www.escribnet.org/es/node/365114](http://www.escribnet.org/es/node/365114) e [www.stopcorporateimpunity.org/?lang=pt-br](http://www.stopcorporateimpunity.org/?lang=pt-br). Para o Brasil, ver: [www.inmetro.gov.br/qualidade/responsabilidade\\_social/index.asp](http://www.inmetro.gov.br/qualidade/responsabilidade_social/index.asp); [www.ethos.org.br](http://www.ethos.org.br) e [www.projetotheuff.com.br](http://www.projetotheuff.com.br)

<sup>15</sup> Em artigo *Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden*, Franz Hinkelammert diz que, partindo de David Hume, para quem a ação humana é sempre fragmentária, não intencional e fundada na desordem, e de Adam Smith, para quem estas ações fragmentárias são mediadas pelo “automatismo do mercado” (a “mão invisível”) capaz de autorregulação, de modo a promover a ordem [do mercado], vai concluir que a ordem econômica tem uma regulação própria que cabe ao direito assegurar e à política coordenar as não intencionalidades: a competição entre os vários interesses é coordenada pela dinâmica do mercado, seguindo uma “lógica própria” (*Eigengesetzlichkeit*) (1996, p. 31). Ele encontra em Marx o que explica este processo. Segundo ele, Marx “fala de leis que se impõem ‘pelas costas’ dos atores (produtores) [...]. São as expressões dos efeitos não intencionais da ação intencional que retornam sobre o próprio ator e exercem sobre ele um efeito compulsivo” (1996, p. 31-32) já que são “forças compulsivas de fatos” (*Sachzwänge*) ou “leis compulsivas” (*Zwangsgesetze*) com tal força que quem viola estas leis “perde suas condições de existência”. Hinkelammert cita uma passagem de *O Capital* de Marx: “a livre concorrência impõe ao capitalista individual, como leis exteriores inexoráveis, as leis imanentes da produção capitalista”] (apud 1996, p. 32). Baseado nesta análise, encontra três dimensões das forças compulsivas dos fatos que operam no mercado: “primeiro, as próprias relações mercantis se impõem ao ator porque uma ação atomística não pode coordenar uma divisão social do trabalho senão por meio de relações mercantis; segundo, no contexto destas relações mercantis aparecem leis que constituem a ordem econômico-social, que são os efeitos não intencionais da ação fragmentária neste mercado; terceiro, esta ordem assegurada pelas leis que atuam pelas costas dos produtores, produz efeitos não intencionais que minam as fontes de toda a riqueza e, por conseguinte, as fontes de toda a vida – tanto do ser humano quanto da natureza externa ao ser humano. O faz porque a ordem se orienta por critérios abstratos de eficiência que têm a tendência a apagar todas as possibilidades de limitar seus efeitos” (1996, p. 33). Hinkelammert lembra que o indivíduo moderno burguês, o proprietário que se relaciona com outros proprietários, surgiu em nome de uma “ética da autonomia” na qual o indivíduo é “responsável por si mesmo”. Todavia: “da ação dos indivíduos autônomos surgem de maneira não intencional as leis que determinam a ordem econômico-social. Trata-se de leis que se impõem pelas costas dos atores e que, por conseguinte, são ‘leis compulsivas’ (*Zwangsgesetze*). Para que tal indivíduo burguês possa afirmar sua autonomia, tem que se subordinar a estas leis como forças compulsivas” (1996, p. 34-35). O que se apresenta é um paradoxo que consiste em que o indivíduo tem que renunciar a sua autonomia para poder sustentá-la, sua própria vontade produz exigências que a enfrentam como vontade externa e, por sua autonomia, produz leis que tornam sua ação heterônoma, de modo que “as leis não intencionais produzidas pelo indivíduo se dirigem contra ele” (1996, p. 35). Daí que, “esta ética exige aceitar as consequências não intencionais da ordem econômico-social surgida a partir das relações mercantis como leis necessárias da história” (1996, p. 35).

resposta que não pode ser aquela da racionalidade vitimária (a vítima é causa de si mesma). Por outro lado, no caso dos efeitos indiretos de ações diretas, como é o caso das vítimas em sentido sistêmico, o emaranhado de cadeias causais geraria uma aparente impossibilidade lógica e, conseqüentemente moral, de estabelecimento de relações, impessoalizando a responsabilidade.<sup>16</sup> Mas, neste também haveria um fato, que também fala por si só, o fato de que há sujeitos que vivem na condição de vítimas. Não trabalhar desta forma implicaria incorrer numa lógica instrumental, que decorre de falso ceticismo, que embasa aquele que não empregou a racionalidade ética para encontrar as conexões causais que deram razão para a existência de realidades que estão na condição de vítima. Fazer a memória das vítimas é, por isso, pôr em ação o “aviso de incêndio”, manter o alerta, que cobra que a racionalidade não abra mão de buscar a verdade das vítimas e por sua narrativa encontre os nexos que a geraram.

## II

Aprendemos com Benjamin que a responsabilidade ética é responsabilidade histórica com quem quer que seja que está na condição de vítima. No “instante de perigo” é que emerge a responsabilidade, que não se faz parcialmente, pelo contrário, faz-se sempre total, porque não se pode considerar apenas parcialmente quem está na condição de vítima. Neste sentido, a responsabilidade exige deslocar o processo para uma nova história na qual seja “freada” a linearidade do progresso gerador de vítimas.

Na noção de história como “tempo-de-agora”, a responsabilidade deixa de ser construída com base na causalidade linear, visto que a linearidade é exatamente a que é causa da irresponsabilidade, por ser produtora de humanos na condição de vítimas. A irresistibilidade do progresso se articula à compreensão típica que o acompanha que é aquela de que vítimas são inevitáveis, não por outro motivo senão que pelo fato de serem nada mais do que efeitos que não podem ser evitados. Uma visão da história assim entendida não vai gerar outra coisa que não seja a morte dos vencidos – nisto consiste ser catastrófica, permanentemente produtora de novas vítimas, indefinidamente, supostamente

---

<sup>16</sup> Benjamin diz que o “capitalismo deve ser visto como uma religião”, ele gera um “movimento monstruoso”: “uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar, lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação” e, mais adiante diz que o próprio Deus dessa religião “[...] precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização” (2013, p. 22).

reintegrando ao próprio progresso aqueles efeitos colaterais que vier a gerar, as vítimas, já que as vítimas seriam necessárias ao progresso. Esta posição põe a responsabilidade voltada para o futuro, a responsabilidade como futuro, nunca com o passado.

A questão chave para a construção de uma nova noção de responsabilidade exige a aniquilação do progresso, como lembra Löwy (2002, p. 202), citando as *Passagens Parisienses* de Benjamin, por isso que a revolução é “freio de emergência”, de modo que seja possível saturar o tempo, revelando a regressão no próprio progresso. A centralidade da nova responsabilidade, portanto, está em fazer emergir as regressões, que são as reveladoras das vítimas e das condições de vitimização. Isto carregará a responsabilidade de memória, de passado, que não está amortizado, mas se mantém como possibilidade que sempre “ameaça desaparecer” junto com cada presente que não se reconhece “visado” no que ocorreu, no presente sem memória (BENJAMIN, Teses V, 2005, p. 62).

A vítima poderia ser entendida como um efeito indireto da ação direta, um efeito colateral do progresso numa compreensão linear do tempo. Todavia, ela é efeito direto da ação direta numa perspectiva “saturada” de compreensão do tempo, visto que não há como haver progresso – o “cortejo do triunfo” – sem haver vítimas – “por cima dos que, hoje, jazem por terra” –, assim como não há como haver cultura sem barbárie: “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Teses, VII, 2005, p. 70).

O “instante de perigo” faz conhecer o passado daquele/a que está na condição de vítima não como “propriamente foi”, mas “tal como ela lampeja num instante de perigo” (Teses, VI, 2005, p. 65). Isto é que torna a quem está na condição de vítima “citável”. A responsabilidade, neste sentido, consiste em converter o perigo do esquecimento em uma tarefa ética que se faz memória da vítima e das condições de vitimização. A irresponsabilidade, pelo contrário, coincidiria com a hesitação, fruto da “acedia” e do fatalismo, que faz deixar perder a “imagem histórica autêntica que lampeja fugaz” (Teses, VII, 2005, p. 70). De fato, não há como querer recuperar o passado como foi exatamente, assim como não há como querer a previsão do futuro como exatamente terá que ser, visto que a postura baseada na certeza, típica da linearidade, do *continuum*, só alimenta o progresso e com ele os processos de vitimização.

A responsabilidade ética, para Benjamin, está em fazer este processo reverter, a “contrapelo”, noutra perspectiva histórica que abre para uma nova realidade capaz de “elaborar uma concepção de história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a

que esses interesses políticos [do progresso] continuam a se apegar” (Teses, X, 2005, p. 96). A responsabilidade requer desprender-se, desapegar-se, completamente de “toda e qualquer cumplicidade” [afastando-se da cumplicidade ao modo da ética do bando de ladrões] com o progresso. Benjamin explicita esta tarefa com a ideia de que se trata de “instaurar o real estado de exceção”, que não é aquele “no qual vivemos”, aquele que “é a regra” (Teses, VIII, 2005, p. 83) – ou seja, o real estado de exceção é contra o que é a regra, que é a linearidade do progresso. A responsabilidade não pode ser parcial; tem que ser total, se é que quer fazer frente de forma real e ampla à exceção que se tornou regra. Isso significa que não há como se desincumbir da tarefa de tomar quem quer que esteja na condição de vítima ao encargo, de assumir a memória das vítimas e a necessidade de justiça que daí decorre.<sup>17</sup> O que significa dizer que o tema da responsabilidade está saturado. Basta que a injustiça, que a violação da dignidade, que a vitimização, atinja a uma única pessoa para que toda a humanidade esteja comprometida e, dessa forma, deva assumir ao menos a dúvida sobre tudo o que se põe como justo, como regra. Por isso é que a responsabilidade é com todos os oprimidos da história, com todas aquelas/as que sofreram por terem sido vítimas na história. Não basta o compromisso com os oprimidos de hoje, não basta o compromisso com os “descendentes libertos”, é preciso também o compromisso com os “ancestrais escravizados”, como lembra Löwy (2005, p. 110).

Enfim, a posição benjaminiana satura a responsabilidade, faz com que não possa ser resolvida na lógica meio-fim, na dinâmica ação-efeito ou na consequência direta/indireta. A responsabilidade atravessa o contínuo e o cessa, o aniquila, não para eliminar a história, mas exatamente para mostrar que a sua contingência faz sentido como “redenção” (que é tarefa política e teológica). A responsabilidade, neste sentido, é com a produção de condições para interromper a marcha triunfal do progresso para fazer cessar a produção de vítimas como evento inevitavelmente natural ao progresso.

Enrique Dussel desenvolve um princípio ético-material para construir uma compreensão de responsabilidade com quem está na condição de vítima como central para a ética. Parte da existência real da vítima que se revela e é assumida pelo “reconhecimento”. Aquele/a que está na condição de vítima é reconhecido/aa como ser humano (“outro como outro”) “ao qual se negou a possibilidade de viver” e este reconhecimento leva, *simultaneamente* à “corresponsabilidade pelo outro como vítima” (DUSSEL, 1998, p. 376; 2000, p. 380). A corresponsabilidade “obriga” a tomar aquele/a

---

<sup>17</sup> Aliás, como lembra Reyes Mate, “[...] se não há direito para alguns, ainda que fossem poucos, que não o são, a dúvida recai sobre a justiça de todo o direito” (MATE, 2011, p. 11).

que está na condição de vítima ao próprio encargo. A responsabilidade com quem está na condição de vítima não é uma escolha para quem o/a reconhece como ser humano negado/a, como alteridade, como vítima. Por isso, tomar a encargo quem está na condição de vítima torna-se imperativo, um “dever”, uma “obrigação”. Mas, esta obrigação não é uma imposição heterônoma. Ela é uma auto-obrigação que é consequência de ter assumido o princípio ético que põe a vida em primeiro lugar. A responsabilidade nasce da assunção livre de que a vida em geral, e da vítima, em particular, nunca pode ser atacada. A razão para a responsabilidade com a vítima está em reconhecer que a negação da vida da vítima é o que está em sua base e que somente se houver um movimento em vista de reverter esta situação se poderá abrir caminhos para superar a condição de vítima.

Todos os que se responsabilizam com quem está na condição de vítima (inclusive a própria vítima como responsável por si mesma) assumem esta responsabilidade porque reconhecem que, de alguma forma, colaboram com a efetivação de “mediações que causam as vítimas” (DUSSEL, 1998, p. 375; 2000, p. 379). Não assumir esta responsabilidade é o mesmo que omitir-se e, omitir-se é, de alguma forma, colaborar com a permanência do processo de vitimização. Daí porque, “o não querer causar vítimas” mobiliza à responsabilidade (1998, p. 375-376; 2000, p. 379-380). A negatividade da realidade (vítima = vida negada) é negada pelo dever de “produzir, reproduzir e desenvolver a vida”, gerando uma consequência que é a positividade concreta do compromisso de responsabilidade: devo promover a vida da vítima (1998, p. 374-375; 2000, p. 378-379). A responsabilidade é com a negação da vitimização e, acima de tudo, compromisso com a realização de realidades que já não produzam vítimas.

Para Dussel, o sujeito da libertação, aquele/a que assume o princípio-libertação, é o sujeito responsável. Sua principal responsabilidade é *libertar a vítima*. Este sujeito participa da realidade da vítima por situação ou por posição, uma vez que ou está na condição de vítima ou se posiciona de modo a ser solidário com quem está nela, fazendo com que a responsabilidade seja uma autorresponsabilização no sentido de fazer um processo de construção da própria libertação (1998, p. 379; 2000, p. 383). A responsabilidade de libertar a quem está na condição de vítima se desdobra na tarefa de “transformação” dos “momentos” que causam a vítima em sentido material e discursivo-formal e de “construção” de “novos momentos” nos quais as vítimas já não sejam vítimas e possam viver. Esta dupla tarefa tem um sentido negativo de “desconstrução real das causas” da negação da vítima (1998, p. 560; 2000, p. 565) e um sentido positivo de

“desenvolver a vida humana [...] e diretamente construir efetivamente a utopia possível [...] onde quem está na condição de vítima possa viver e viver bem” (1998, p. 560-561; 2000, p. 566). A vítima exige uma responsabilidade que compromete a todos e todas, aqueles e aquelas que a reconhecem como vítima e que por isso, imediatamente se fazem corresponsabilizados com ela.

A dinâmica sistêmica de produção de vítimas faz crer que a vítima é um efeito indireto da ação direta (DUSSEL, 1998a, p. 30). Dussel enfrenta esta questão e mostra que ela não se sustenta, nem lógica e nem eticamente, sobretudo dada a impessoalidade do sistema que, como “jaula de ferro”,<sup>18</sup> não abre saída. Sua análise parte da compreensão de que o sujeito histórico “atua estrategicamente”, sendo que esta atuação pode ser funcional (reformista) ou libertadora (transformadora).

A ação funcional (reformista) adéqua os meios a fins sistemicamente já determinados cumprindo os preceitos de uma ética que favorece ao sistema (seja ele o capitalista, o patriarcal, ou outro qualquer). Os sistemas são sempre autorreferentes e não aceitam qualquer possibilidade alternativa que não seja o que eles próprios oferecem. Daí porque se fetichizam pelo que identificam a si mesmos com a verdade, a realidade, invisibilizando os sujeitos reais que são os que operam as regras do sistema: os sistemas aparecem dessujeitados, sem-sujeito, autorregulados. Funcionam com regras que se constituem em “tendências objetivas que se cumprem” por si mesmas como se fossem “leis sociais necessárias”. Os efeitos indiretos ou “não intencionais” gerados por este processo não “aparecem” nem ao sistema e nem aos agentes que dele fazem parte. Os sujeitos não têm consciência, mas o fato de não terem consciência não significa que as coisas não aconteçam de forma ordenada. Há uma ordem que funciona por si mesma já que tem regras fixas e nem seria possível que a consciência humana fosse capaz de entender a complexidade deste funcionamento, até porque não pode pretender um “planejamento perfeito”. No máximo, pode dominar a umas ou a outras destas normas (DUSSEL, 1998, p. 529-531; 2000, p. 534-536).

Para Dussel, no entanto, este “tipo de ‘determinação’ não é natural nem necessário” (1998, p. 529; 2000, p. 536). Acreditar nisso seria “espontaneísmo suicida”. Abre-se,

---

<sup>18</sup> A sociedade capitalista, segundo Max Weber é “dura como aço”, não havendo espaço para a liberdade, sendo um destino implacável, o que desresponsabilizaria completamente os indivíduos. Diz Löwy: “Marx e Weber são indispensáveis para compreender o mundo em que vivemos, pois, mais do que nunca, somos submetidos ao poder total de forças impessoais – o mercado, as finanças, a dívida, a crise, o desemprego – que se impõem aos indivíduos como um destino implacável. Jamais como em nossa época as regras de aço da civilização capitalista industrial moderna exerceram tamanha coerção sobre as populações” (Cf. LÖWY, 2014).

então, para a possibilidade de “intervenção da consciência crítica”. Esta intervenção surge exatamente quando os efeitos que o sistema crê indiretos aparecem, ficam “evidentes”, e, em razão disso, “se tornam insuportáveis” porque geram “risco” à vida. Em outras palavras, fazem “aparecer” as vítimas, aqueles/as que estão na condição de vítimas. O momento do aparecer da vítima é que põe a exigência de “intervenção conscientemente crítica”. Neste momento é que a ação responsável “se faz necessária”. Para fazer frear as “tendências”, a consciência crítica deve intervir (1998, p. 537; 2000, p. 542-543).

A responsabilidade ética, segundo Dussel, entra exatamente no momento em que se faz necessário “compatibilizar” a contradição entre um sistema que opera de forma não intencional, impessoal, com a necessidade concreta da “produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético com direito à participação discursiva” (1998, p. 530; 2000, p. 536). No fundo, responsabilidade é compatibilidade. Note-se, no entanto, que compatibilizar não significa ajustar, reformar, o sistema de modo a que as distorções não intencionais possam ser funcionalmente assumidas e integradas. O que está em jogo para que esta compatibilidade aconteça é fazer a transformação do sistema, visto que o que vale, acima de tudo, é a vida do sujeito ético, sendo que é em nome dela e para que ela possa efetivamente ocorrer que se justifica a “intervenção crítica” a ser feita de forma orientada pelos princípios éticos. Assim que, sempre que os atos forem meramente funcionais e reformistas colaborarão para que se mantenham as dinâmicas de produção de vítimas na lógica de que o sistema as entende como efeitos indiretos da ação direta. Os atos transformadores, por outro lado, revelam o compromisso responsável com a vítima e todas as condições geradoras de vítimas não como meros efeitos indiretos, mas exatamente como produtos diretos da ação sistêmica, que clama por ações diretas que sejam transformadoras, a fim de que as vítimas possam viver.

O conflito entre intenção e obra na ação é outro componente a ser considerado. Aquelas posições que se articulam em torno da intenção tendem a admitir como éticas apenas as ações que explicitamente puderem ser tidas como resultantes do engajamento de capacidades cognitivas e volitivas do agente imediatamente implicado, cabendo julgamento somente sobre elas, nunca sobre quaisquer das consequências contingentes resultantes de seu emprego moral. Por outro lado, outras posições tendem a minimizar a intencionalidade do agente e a fortalecer a obra produzida, ou seja, os efeitos concretos da ação que, mesmo que a eles se tenha chegado por alguma via que possa indicar a participação não engajada do agente de forma particular. Porém, pensar a questão da

responsabilidade, considerando que há um fato e que há uma situação e que esta situação tem razões de existir e tem agentes que a levaram a efeito, tenham eles tido ou não intencionalmente operado para tal, abre para muitas alternativas de abordagem, para além de um esquematismo que oponha as diversas classificações das posições éticas.<sup>19</sup>

O lugar da intencionalidade no contexto da responsabilidade é fundamental. É uma questão complexa que implica um clássico conflito ético entre diversas variáveis de abordagem. Mas, este conflito pode ser trabalhado somente em situações nas quais a vitimização é um efeito direto da ação direta, ou seja, numa situação na qual as ações vitimárias tiverem o engajamento cognitivo e volitivo do agente diretamente implicado na ação, de modo a poder circunscrever a responsabilidade específica e singular. Porém, quando se trata de uma ação sistêmica, esta abordagem fica inviabilizada, visto que o sistema se encarrega de dessingularizar, “apagando” as subjetividades dele participantes, diluindo, deste modo, as responsabilidades. Elas ficariam tão intrincadas nos vários diagramas que seria praticamente impossível estabelecer sua presença e, mesmo que ela existisse, os nexos entre elas ficariam dificilmente identificados.

Enrique Dussel lembra que a vítima e todos/as aqueles/as que estão na condição de vítima são “fato” e não fato isolado, eventual, e sim “fato massivo” (DUSSEL, 1998, p. 11; 2000, p. 11), ou seja, os efeitos sistêmicos se tornam insuportáveis, não porque põem em risco o sistema, mas exatamente porque o sistema põe em risco a vida daqueles/as a quem nega, das vítimas. Este fato faz aparecer uma “obra”, aqueles/as que estão na condição de vítima. É sobre esta “obra” que a ética convoca à responsabilidade de agir e esta responsabilidade consiste numa intervenção da consciência crítica, uma ação intencional, de modo que a ação libertária é uma ação intencional que se põe contra outra ação que, em muitos casos, não se quer intencional – mesmo que seja, ainda que não para todos os agentes ou todos os implicados – por se pretender diluída nos diagramas do sistema. A consciência do fato da existência da vítima, resultante do seu reconhecimento [como abordamos anteriormente], pode levar a reconstruir a consciência até o grau que seja possível estabelecer a relação entre o efeito indireto e a ação direta, mesmo que sejam diversas e difusas as mediações que determinem as conexões dessa relação [e inclusive identificar a qualquer pessoa como, de alguma forma, fazendo parte deste complexo

---

<sup>19</sup> Mapeamentos das diversas alternativas éticas e de teorias éticas podem ser encontrados, entre outros, em KUTSCHERA, 1989; RICHELIS, 2006; CORTINA, MARTINEZ, 2005; OLIVEIRA, 2000. Para um mapeamento do debate contemporâneo sobre a questão da responsabilidade ver, entre outros: COITINHO, 2014 e SOBER, 2008

sistema de conexões, não de modo irrefletido ou burocrático]. A falibilidade ou a fragmentariedade desta reconstrução não é sinônimo da impossibilidade de saber os nexos. Mesmo que não seja possível sabê-los todos e de uma vez, pode-se pretender sabê-los a todos, mesmo que ainda parcialmente, falibilisticamente, em perspectiva complexa, dado que sabe serem vários os agentes, várias as decisões, diversas as variáveis, todas distintas, mas articuláveis e articuladas sistemicamente.

Esta questão abre à possibilidade de imputar responsabilidade, à questão da responsabilização, *stricto sensu*. Refletir sobre a quem responsabilizar pela vítima e pelas condições geradoras de vitimização é fundamental para que se possa pensar, entre outros aspectos, na justiça às vítimas. Esta questão se desdobra em duas dimensões. Na primeira, trata-se do problema de estabelecer a responsabilidade em sentido coletivo, sistêmico. Na segunda, o problema de estabelecer responsabilidade em sentido individual [como aquele que se quer fazer no direito penal, na justiça de transição, por exemplo].<sup>20</sup> Assim como é fundamental abrir à imputação singular, é também necessário escapar às posições para as quais, dado não ser possível a identificação de “quem” pode ser responsabilizado pelo efeito indireto da ação direta, há a impossibilidade da imputação.

No que diz respeito à responsabilização individual, a questão ética que se apresenta é a da legitimidade de fazer justiça às vítimas, de poder declarar que determinadas singularidades, determinados indivíduos, por suas posições e por suas práticas são responsáveis pela produção de vítimas, ou seja, são agentes diretos da produção de efeitos diretos. Enfim, seria o caso de poder dizer que há na sua posição e na sua prática uma intencionalidade expressa e formalizável, já que se trata de haver engajamento cognitivo e volitivo do agente que promove a ação. Retomando o pensamento de Benjamin, tratar desta questão em termos éticos é poder ir além do aspecto jurídico. Ou seja, significa poder determinar responsabilidades mesmo quando o sistema do direito sequer as prevê ou mesmo quando o sistema do direito prevê exatamente o contrário, legitimando determinadas práticas que são sancionadas como legalmente aceitáveis. Quando a regra, enquanto ordem, se torna a exceção, como alerta Benjamin, então admite-se como parte da ordem, por exemplo, a tortura, o extermínio, a prisão arbitrária. Estas práticas são justificadas como meios lícitos, excepcionais, para fins bons [no caso das ditaduras latino-americanas, justificadamente se pode torturar os opositores para afastar o mal maior, o comunismo].

---

<sup>20</sup> Ver as questões levantadas no início desse trabalho, bem como as diversas referências lá indicadas para este assunto.

A reflexão de Benjamin sobre o poder e a violência é pertinente neste momento e traz bons subsídios para poder compreender que a justiça precisa fazer frente à “violência mítica”, aquela que usa o poder do direito para subjugar e oprimir – seja o poder instituinte do direito, quanto o poder mantenedor do direito (BENJAMIN, 1986, p. 175). Nenhuma vida, nem a “mera vida”, pode ser justificadamente eliminada. Por isso, nenhuma violência pode ser legítima como meio (BENJAMIN, 1986, p. 174). A justiça às vítimas exige superar esta compreensão meramente punitiva do direito e abrir-se para outra compreensão. A questão da justiça não se põe e nem pode ser posta na lógica meio-fim, que é a lógica funcional ao sistema vitimário.

Tomando como referência para esta reflexão a questão específica da justiça das vítimas, como analisa Benjamin, a lógica da justiça das vítimas é a lógica da memória, ela é capaz de fazer aparecer a verdade ignorada pela perspectiva funcional, e faz emergir as “injustiças pendentes” (MATE, 2011, p. 28) como lembrança para que o crime físico não se transforme também em “crime hermenêutico” (MATE, 2011, p. 30). A memória ganha força, pois repõe permanentemente a necessidade da responsabilidade ética no sentido de tomar consciência [intencionalidade] da vítima e do compromisso para que já não se aceite e nem se reproduzam práticas vitimárias. No aspecto jurídico, abre-se um debate significativo sobre os limites dos julgamentos no que se chama de “justiça de transição” e do alcance no sentido de escapar ao “poder mítico”. Por outro lado, o que não está no horizonte do aceitável, nem ético e nem jurídico em termos de justiça da vítima, são posições anistiadoras *tout court* a violadores de todo tipo. Em termos éticos, anistiar equivaleria a declarar que as injustiças cometidas às vítimas não são alcançáveis por qualquer tipo de justiça, o que, a rigor é sinônimo de uma ação de revitimização. Querer justiça, por outro lado, não é sinônimo de simples ressentimento, vingança ou revanche. Pensar desta forma é pactuar com posturas vitimárias que exatamente não acreditam na possibilidade das vítimas saírem da condição na qual se encontram em absoluto.

Em suma, neste assunto, a ética recomenda uma máxima forte e contundente a orientar tanto a política quanto o direito: nunca se pode ignorar a quem está na condição de vítima e nem mesmo se pode irresponsavelmente deixar de fazer justiça a ela. A responsabilidade com a condição de vítima exige que, além da memória, se faça justiça. As formas históricas para a efetivação desta máxima serão tão mais adequadas quanto mais as democracias compreenderem que, sem justiça às vítimas, a participação será sempre precária, porque vedada às vítimas, atuais, passadas e futuras.

No que diz respeito à responsabilização em sentido sistêmico, a questão se põe complexa exatamente porque os sistemas se encarregam de fazer crer que a ação deles decorrente é uma ação “sem sujeito”, de modo que os supostos imputáveis são “genéricos” ou “abstratos”, como “mercado”, “sistema”, “opressores”, “vitimários”. Escapar da abstração na imputação é um dos desafios que se põe como fundamental para que não se comprometa com práticas vitimárias. Dussel ajuda a compreender este tema e a encontrar uma saída para ele. Diante de responsabilidades sistêmicas ou coletivas não se pode buscar respostas em propostas que contem só com o comprometimento das intencionalidades singulares. O que se pode é mobilizar as singularidades para interferir no sistema, no que se mobiliza a responsabilidade de outro modo, como consciência crítica, no sentido de Dussel e Freire. Mas, a responsabilização coletiva não pode ser construída na dinâmica funcional da responsabilização pela causalidade linear. Trata-se de encontrar uma nova fórmula.

Processos sistêmicos nos quais as dinâmicas próprias da ação escapam da simples singularização da imputação e apresentam situações nas quais vários agentes e várias mediações concorrem para que a vitimização ocorra, não desfazem os elementos constitutivos da ação e nem os nexos que geram a vitimização, menos ainda a possibilidade de imputação de responsabilidade. Isso significa que há todo um processo lógico e ético de reconstrução dos nexos de modo a ser possível estabelecer os nós nos quais se fixa a responsabilidade ou ela pode ser aplicada. A obra singular do testemunho da vítima, por um lado, pode refazer os percursos nefastos da vitimização, bem como estabelecer os diagramas pelos quais percorre a injustiça. Por outro lado, é preciso “frear” o progresso (Benjamin), fazer uma “ação cultural dialógica” (Freire) e fazer a “transformação do sistema” (Dussel), ou seja, é preciso uma ação global, sistêmica, que enfrente o sistema vitimário, responsabilizando-o como um todo, e esta é uma tarefa das próprias vítimas.

Este enfrentamento não é um processo genérico. Trata-se de uma questão que diz respeito ao que Dussel tematiza como “factibilidade” da libertação. Ela implica um sujeito coletivo [“comunidade das vítimas”] organizado, com “capacidade atuante”, metaforicamente: “[...] a ‘força’ dos braços deve ser proporcional [...] à resistência do ferro da cadeia que aprisiona”, de modo a “*poder romper*” (1998, p. 553; 2000, p. 559). A factibilidade da transformação abre para a “confrontação” com o sistema opressor, requerendo o que Dussel chama do emprego de um “cálculo prático feito pela razão

instrumental e estratégica crítica”,<sup>21</sup> uma “cautela muito especial”, que seja capaz de “avaliar bem a capacidade estratégico-instrumental da comunidade das vítimas de realizar tal empresa [a transformação do sistema que vitimiza] *diante* do poder vigente do sistema dominante”, para enfrentar a “existência dada” que é a que “causa vítimas” (1998, p. 554; 2000, p. 560). Esta “cautela” que leva a avaliar o limite da força responsável por agir para transformar o sistema se traduz em três aspectos. O primeiro é: “a) o juízo crítico acerca do poder da ordem dominadora” de modo a descobrir a “contradição histórica”, as “fissuras do poder dominante” do sistema que mostra a “impossibilidade *in the long run* de se perpetuar indefinidamente”. O segundo é: “b) a autoavaliação da capacidade prática da comunidade das vítimas”, de modo a “ser realista no tocante às suas próprias forças e suas possibilidades de ação” sem “superestimar-se” e nem “subestimar-se” (1998, p. 557-558; 2000, p. 563). Este é um exercício que permanentemente cobra capacidade autocrítica como exercício a ser feito pela própria comunidade das vítimas, mesmo que, para tal, possa contar com aqueles/as que são solidários com ela. O terceiro é: “c) a conjuntura objetiva da factibilidade da transformação”, que implica “análise cuidadosa (militante, de expertos, cientistas críticos, etc.) das circunstâncias reais, objetivas, que constituem o contexto da ação próxima possível”, sendo que é de responsabilidade da própria comunidade das vítimas fazer a análise, com base em que “programará os passos do processo” (1998, p. 558; 2000, p. 563-564).

Os princípios e critérios da ética da libertação, segundo Dussel, querem fazer com que empiricamente “descubramos a negatividade da natureza de nossas ações ou sistemas não intencionais dos quais de qualquer maneira somos responsáveis por suas consequências, e remediar esses efeitos fazendo avançar a história, libertando essas *nossas* vítimas” (1998, p. 557; 2000, p. 572), entendendo que esse “processo de libertação das vítimas” equivale ao “desenvolvimento da vida humana como satisfação das necessidades (desde comer até a contemplação estética ou mística) e dos desejos (pulsões corporais comunitárias do prazer gozoso)”, numa perspectiva singular e particular, mas que também tem a perspectiva de desenvolvimento “da história como progresso qualitativo da discursividade comunicativa, participativa e simétrica, como autonomia e liberdade”

---

<sup>21</sup> Dussel esclarece este tema dizendo que: “O ‘êxito’ da razão estratégico-crítica já não é o do ‘meio-fim’ formal do sistema vigente (por exemplo, a ‘valorização do valor’ no capitalismo), mas o pleno desenvolvimento da própria vida de todos (especialmente das vítimas, como dissemos). A razão estratégico-crítica em seu exercício último ou concreto *realiza a ação transformadora* [...]. É o momento no qual a práxis efetua, desde o horizonte da *factibilidade* ético-prática, concreta e crítica [...]” (1998, p. 500; 2000, p. 506).

(1998, p. 557; 2000, p. 572). Neste sentido, Dussel entende que o “perigo de extinção” no qual se encontra a humanidade na era da globalização e da exclusão, manifesto na corda bamba entre os “abismos da cínica insensibilidade ética irresponsável para com as vítimas” e a “paranoia fundamentalista necrófila”, “só” pode ser enfrentado com um “último recurso”, a ética da libertação que, a rigor, é ética da “core-sponsabilidade solidária” (1998, p. 568; 2000, p. 574).

### III

Por fim, ainda há a necessidade de uma reflexão sobre a possibilidade ou não de evitar o efeito vítima. Em termos éticos, a questão se põe como perspectiva de alguma possibilidade de fazer frente à suposta “inevitabilidade” da vítima, resultado do que se poderia chamar de “forças compulsórias”, por um lado, e, por outro, de fazer frente aos esforços que se encaminham no sentido de aceitar a inevitabilidade, trabalhar para estabelecer um cálculo funcional capaz de identificar o limite do “aguentável”, como se houvesse algum grau de aceitabilidade para a vitimização. Sabemos que uma das principais teses da racionalidade vitimária é exatamente a inevitabilidade da vítima. Por isso, pensar a inevitabilidade é, acima de tudo, angariar subsídios para saber até onde vai a responsabilidade.

Dussel, Freire e Benjamin concordam que, mesmo que a racionalidade vitimária advogue a inevitabilidade da vítima [como resultado do progresso, em Benjamin, como obra do opressor, em Freire, como consequência inevitável da ordem injusta, em Dussel], não há como sustentar, numa perspectiva ético-crítica, outra coisa que não seja a necessidade de fazer possível uma realidade na qual já não se façam vítimas. Mas, todos eles também concordam que a realização desta realidade é processual, dialética e histórica, ou seja, não será fruto de um ato, menos ainda de um ato heroico. Isso significa que a responsabilidade decorrente desta situação será uma responsabilidade ao mesmo tempo total, radical, definitiva, mas processual, dialética e histórica. Isso não significaria concordar, e nenhuma das posições concorda, que se possa chegar a uma situação perfeita, absolutamente perfeita. Isto implicaria uma racionalidade perfeita, um agente perfeito para uma história perfeita. Quem acredita estar realizando a perfeição, aliás, é o sistema. Quem se opõe a ele também se opõe a esta ideia de perfeição encerrada no progresso como fim perfeito cuja realização, se é que ainda não aconteceu, haverá de acontecer em algum

momento [justificando-se por isso todos os possíveis erros do percurso, inclusive as vítimas].

Dussel acredita que a práxis de libertação “promove, definitivamente, transformações construtivas, possíveis e exigidas” e, como diz, “em último termo”, que levem a promover “uma nova ordem com base num programa concretamente planejado que vai realizando progressivamente, *mas nunca totalmente*, a utopia possível, o projeto de libertação” (1998, p. 553; 2000, p. 558). Note-se que as expressões são bem explícitas e fortes para qualificar a transformação esperada da práxis de libertação: “construtivas”, no sentido de que vai criar novas realidades não vitimárias. “Possíveis”, no sentido de exercer a capacidade prudencial de análise das condições concretas para realizar a libertação. “Exigidas”, no sentido de que se apresentam como uma “obrigação” à responsabilidade ética que se compromete com a superação da condição de vitimização. Estas três características se completam com o que diz ser o “último termo” desta práxis, que promove “uma nova ordem”. Esta nova ordem não será perfeita e definitiva, porque não será capaz de realizar totalmente o projeto de libertação. Ao dizer que não vai realizar totalmente o projeto de libertação, não significa dizer que poderá vir a admitir que existam vítimas como resultantes da práxis de libertação. Pelo contrário, o que quer é mostrar que esta práxis tem limites no sentido de sua capacidade de transformar completamente a realidade humana e, por isso, de suplantar completamente as disposições à vitimização e os dispositivos que a produzem. Admitir esta limitação não significa dar por legítima a inevitabilidade da produção de vítimas nem propor-se a fazer um cálculo para ponderar o limite do “aguentável”. Trata-se, sim, da consciência ontológica, epistemológica e ética da finitude na qual se lida, da contingência de todo processo de transformação e da falibilidade de toda busca que se queira verdadeira. No fundo, se trata de levar a último termo a possibilidade de falseabilidade do enunciado que afirma que “este sistema empírico [vitimário] não tem fim no tempo” (DUSSEL, 1998, p. 555-556; 2000, p. 581), de modo que, “[...] estrategicamente, não é só necessário explicar teórica e cientificamente as ‘causas’ da negatividade da vítima, mas também explicar a ‘impossibilidade’ *in the long run* do sistema dominador no tempo” (1998, p. 556; 2000, p. 562).<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> A previsibilidade não é matemática nem estatística, é dialética: “A presença massiva de vítimas na periferia mundial e mesmo no centro, sem possibilidade de ser assumida (a miséria crescente), indica a impossibilidade do sistema *in the long run*” (1998, p. 556-557; 2000, p. 562). Mas sua impossibilidade efetiva, sua “desconstrução”, sua transformação, são decorrentes de uma práxis de libertação.

Enrique Dussel diz que a ética da libertação é “uma ética da re-sponsabilidade”, mas, é uma ética da responsabilidade radical: “a ética da libertação é uma ética da responsabilidade radical, já que se defronta com a consequência inevitável de toda ordem injusta: as vítimas” (1998, p. 566; 2000, p. 571). A radicalidade da responsabilidade advém da vítima que sempre existirá enquanto houver ordem injusta, dado que é inevitável que uma ordem injusta não seja produtora de vítimas. É radical, pois não quer uma responsabilidade “apenas sistêmica (Weber), ou ontológica (Jonas), é também pré-ontológica e transontológica (Levinas), porque o é a partir do Outro, a partir das vítimas” (1998, p. 566; 2000, p. 571). A radicalidade da responsabilidade remete para a impossibilidade de, numa ética da libertação, admitir, por qualquer razão que seja, qualquer possibilidade de produzir vítimas como parte da ação libertária, com o que Freire e Benjamin concordam. Se há um diferencial na práxis de libertação, o diferencial é exatamente este. Por isso, é que a responsabilidade libertária inclui a dimensão ético-pedagógica que, pela ação cultural dialógica, vai construindo uma nova realidade cujo fim é uma “síntese cultural”, um novo modo de ser individual e coletivo, como propõe Freire. Por isso é que a política sem meios é justa e não violenta [sem violência mítica], como diz Benjamin, e a transformação é revolucionária por usar a força coercitiva da injustiça e de tudo e todos/as que forem injustos, conforme Dussel. Nenhuma injustiça pode ser praticada em nome da justiça, assim, como nenhuma opressão se justifica em nome da libertação.

A “história como progresso qualitativo”, como propõe Dussel, não carrega a mesma noção de progresso que é criticada por Benjamin, que é aquele progresso que admite que para que o qualitativo se imponha, as vítimas precisem tombar sob a “marcha triunfal”. O progresso qualitativo admitido por Dussel é aquele no qual a produção, reprodução e desenvolvimento da vida já não seja realidade para uns poucos, e sim, seja realidade para todas e todos. Por isso, a ética proposta por Dussel, segundo ele próprio, trata de, por um lado, dar “os critérios e princípios para fazer ações (*a priori*)” e “poder julgá-las como ‘boas’ (ou ‘más’) abstratamente, em princípio, em última instância, por sua consequência mais importante, inevitável e evidente, por suas vítimas (*a posteriori*)”, e, por outro, “criticamente poder ser responsável e solidariamente reemprender nova tarefa de desenvolver a história como progresso qualitativo humano, na reprodução da vida e da discursividade participativa dessas vítimas” (1998, p. 566; 2000, p. 572). Note-se que propõe uma realidade na qual as vítimas possam participar e possam reproduzir sua vida. Então esta nova realidade, a rigor, precisará ser tal que já não inclua a vítima e nem

qualquer condição vitimária como necessidades: terá que ser uma realidade na qual já não haverá vítimas e serão superadas as condições geradoras de vítimas. Nisto consiste a força da responsabilidade libertadora, mas também seu limite.

### **5.3 SER SUJEITO ÉTICO DESDE A VÍTIMA** **Pluridimensionalidade e exigências éticas**

Nos capítulos anteriores acumulamos elementos referenciais para compreender a racionalidade ética e para afirmar a subjetividade da vítima. Neste, passamos a construir subsídios para esboçar um modo de ser sujeito, de especificamente ser sujeito ético desde a condição da vítima. Para tanto, tomamos os elementos acumulados ao longo da pesquisa para darmos um passo a mais. A racionalidade vitimária entende que a vítima não é e nem pode ser sujeito: é mero “objeto” disponível ao vitimário. Uma racionalidade ética a partir da vítima, por outro lado, diferencia-se da racionalidade vitimária por reconhecer aqueles/as que estão na condição de vítima como sujeito e por pretender constituir uma reflexão crítica a partir da condição da vítima. Nesta parte explicitaremos particularmente: a pluridimensionalidade do ser sujeito desde a vítima e as múltiplas exigências éticas que se apresentam para afirmar a força da vítima como sujeito ético. Nela também serão retomadas as elaborações de Benjamin, Freire e Dussel. Dessa forma esperamos chegar a uma formulação específica do sujeito ético desde a vítima e da vítima como sujeito ético, escopo principal de nossa pesquisa.

#### *5.3.1 Pluridimensionalidade do sujeito ético desde a vítima*

Vítima é uma condição, não um modo de ser ou uma natureza – como temos buscado apresentar inclusive na redação. Está situada na contingência das relações nas quais se efetiva a vitimização. Se é assim, há abertura para que esta condição seja modificada. Ultrapassar a condição de vitimização é uma possibilidade que não se dá como “salto para fora” da realidade e sim como construção de novas relações a serem edificadas pela transformação da realidade concreta, histórica e contingente. Eis porque a contingência opressora, vitimizadora, é, para a vítima, desafio à ação, à práxis transformadora. A possibilidade de superação da condição de vítima está dada para todas as vítimas, mas somente se encaminha para a realização naquelas e por aquelas vítimas que se reconhecem criticamente nessa condição, que responsabilmente se assumem como vítima e que, por isso, também reconhecem a outras vítimas e aqueles e aquelas que com elas se solidarizam,

realizando responsabilmente a tarefa de enfrentar a realidade vitimária, para sua superação. O reconhecimento crítico e a responsabilidade são fundamentais para que as vítimas transformem a condição na qual se encontram e se afirmem como sujeito ético, como já expusemos na seção anterior.

O sujeito ético que emerge da compreensão de vítima que temos construído com apoio das propostas de racionalidade ética a partir da vítima se revela pluridimensional: guarda várias possibilidades. A abertura para a superação da condição de vítima exige enfrentar exatamente as condicionalidades que se interpõem como exigências contextuais, contingentes e históricas a fim de que se possa afirmar o sujeito que emerge desde a vítima. Esta é uma das tarefas que nos ocupará em seguida. Pretende-se também apresentar os traços qualificativos desse novo sujeito ético emergente desde a vítima, cientes de que serão não mais do que traços do ensaio de uma subjetividade em construção num processo histórico, condicionalidades contingentes, nunca determinações ontológicas ou condições transcendentais desta nova subjetividade. Imaginar que poderiam ser destes dois últimos tipos deporia contra toda a construção que temos feito, esvaziando a base que é dada pela historicidade da vítima e também pela historicidade da superação desta condição.

## I

Passamos a indicar as condições a serem construídas para que efetivamente se possa trabalhar na perspectiva da realização do ser sujeito ético a partir da vítima.

*A primeira condição é a vida da vítima: ela poder viver e viver bem.*

O sujeito “que já não-pode-viver” e que “grita de dor”, invisível, exterior e excluído pela lógica desumanizadora do sistema, da marcha triunfal, “interpela” e “aparece” para cobrar condições para que possa viver. No dizer de Dussel: “na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece, como ‘interpelação’ em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor” (1998, p. 524; 2000, p. 529). Pelo reverso, “a não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical [...]: morrer” (1998, p. 524;

2000, p. 529).<sup>23</sup> É porque está viva e porque quer viver que a vítima se põe no caminho de superação da vitimização. A vida – como estar vivo e poder viver – é a condição para que haja a passagem da passividade submissa para a atividade criadora do sujeito ético. Ora, a passividade submissa é uma condição que foi imposta à vítima e, se lhe foi imposta, lhe é exterior, mantendo-se nela a condição de atividade criadora mesmo que sufocada, dominada, vitimada, como já tratamos nas seções anteriores.

O viver que se faz já não na condição de vítima tem um diferencial objetivo que qualifica com força o sentido da nova subjetividade dali emergente, que é o “bem-viver”. A superação da condição de vítima exige desenvolver a vida humana “[...] e diretamente construir efetivamente a utopia possível [...] onde a vítima possa viver e viver bem” (DUSSEL, 1998, p. 560; 2000, p. 566). Ou seja, trata-se de viabilizar para que o novo, construído como superação da condição de vitimização, aquele novo no qual se realiza a subjetividade ética, seja equivalente a tornar vigente o bem. É condição da nova subjetividade uma realidade na qual seja possível o “bem-viver”.<sup>24</sup> Este bem é, ao mesmo tempo, condição e resultado da ação libertadora da vítima: é obra da ação libertária das vítimas, de quem superou a condição de vítima. Dussel distingue o sentido que dá ao *ergon*, à “obra peculiar do ser humano”, o “bem humano”, daquele dado pelo viés aristotélico, para quem ele consiste em viver conforme “o modo habitual autêntico do ser” (1998, p. 563; 2000, p. 569). Na ética da libertação, a “obra” [...] consiste em captar a realidade de todo sistema dado como a realização de um processo efetuado a partir de uma vítima passada” (1998, p. 563; 2000, p. 569). O que significa dizer que, sem partir da

---

<sup>23</sup> Paulo Freire também concorda explicitamente com esta posição quando diz que, da prática de dominação “[...] que parte de uma compreensão falsa dos homens – reduzidos a meras coisas – não se pode esperar que provoque o desenvolvimento do que Fromm chama de biofilia, mas o desenvolvimento de seu contrário, a necrofilia. [...] A opressão, que é um controle esmagador, é necrófila” (FREIRE, 1975, p. 74). Para ele, a opressão em geral é feita para a morte: ela “nutre-se do amor à morte e não do amor à vida” (1975, p. 74).

<sup>24</sup> A título de ilustração da complexidade deste tema, lembramos que o “bem-viver” [*suma qamaña* (aymara), o *sumak kawsay* (quechua) ou o *teko kavi* (guarani)] pode ser definido de formas muito distintas. Em documento elaborado pelos povos indígenas andinos foi qualificado da seguinte forma: “Viver bem é a vida em plenitude. Saber viver em harmonia e equilíbrio; em harmonia com os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida e da história, em equilíbrio com todas as formas de existência, em permanente respeito” (COAI, 2010, tradução nossa). O conceito foi também desenvolvido no Brasil, entre outros, particularmente por Euclides André Mance (ver *A Revolução das Redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*, Vozes, 2000), que, quando estabelece o conceito de colaboração solidária, diz: “O objetivo da colaboração solidária é garantir a todas as pessoas as melhores condições materiais, políticas, educativas e informacionais para o exercício de sua liberdade, promovendo assim o *bem-viver* de todos e de cada um. [...] trata-se de uma compreensão filosófica da existência humana segundo a qual o exercício da liberdade privada só é legítimo quando deseja a liberdade pública, quando deseja que cada outro possa viver eticamente a sua singularidade dispondo das mediações que lhe sejam necessárias para realizar – nas melhores condições possíveis – a sua humanidade, exercendo a sua própria liberdade. Igualmente, sob esta mesma compreensão, a liberdade pública somente e exercida de modo ético quando promove a ética realização da liberdade privada” (2000, p. 179).

vítima, não há como realizar, sequer pensar, o bem. O bem é “um momento do próprio sujeito humano” (1998, p. 564; 2000, p. 570). Este momento é definido por Dussel como: “um modo de realidade pelo qual sua vida humana [da vítima] encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana” (1998, p. 564; 2000, p. 570). Um sujeito, em sentido pleno, é aquele/aquela cuja realidade de vida está plenamente realizada como vida humana: “*plena reprodução*”<sup>25</sup> da vida humana das vítimas” (1998, p. 564; 2000, p. 570). A vida se realiza como obra do “auto-re-conhecimento auto-responsabilidade, autonomia”, fruto da luta “comunitária” [da comunidade das vítimas, dos movimentos sociais] pela libertação. Diz Dussel: “a vítima de ontem pode festejar reconhecida e re-sponsavelmente a corporalidade comunitária da comunidade feliz” (1998, p. 565; 2000, p. 570). O bem é feito por uma “obra boa”, que é a “que realiza realmente a norma boa”<sup>26</sup> em concordância com as pulsões não só reprodutivas, mas também criativas ou na linha do desenvolvimento da vida humana” (2000, p. 569).<sup>27</sup> Pela obra boa o sujeito atualiza, realiza, o bem e, ao fazer isso, gera instituições e uma cultura, uma *eticidade*. Estas serão boas na medida em que abrirem espaço para que o bem seja efetivado e que não haja vítimas [ou para que aqueles e aquelas que estavam na condição de vítimas já não continuem vivendo nestas condições]. Em outras palavras, para que a vida possa ser produzida, reproduzida e desenvolvida à plenitude. A exigência de plenitude não é sinônimo de uma situação na qual se chegue definitivamente à perfeição, como já comentamos anteriormente. Daí que, a tarefa ética do sujeito é fazer a luta, permanentemente: “[...] o ‘bem’ é finito, se é impossível fazer um bem perfeito então a ética nos ensina a estar atentamente críticos na luta permanente” (1998, p. 565; 2000, p. 571). É uma “empresa difícil, árdua” de oposição às forças que insistem em querer manter e justificar o “bem vigente e tradicional”, aquele que se expressa como sistema gerador de vítimas, e que, inclusive, pode ser reproduzido pelas próprias vítimas quando deixam de fazer a “luta permanente” e se “instalam” na “obra realizada” (1998, p. 564; 2000, p. 570).

---

<sup>25</sup> “Plena reprodução que significa que o faminto come, o nu se veste, o sem-teto habita, o analfabeto escreve, o sofredor se alegra, o oprimido é igual a todos, o que usa o tempo para viver mal tem tempo livre; quando a vítima pode contemplar a beleza, viver suas tradições, dançar seus valores ... ser plenamente humano nos níveis superiores das criações espirituais da humanidade” (DUSSEL, 1998, p. 564; 2000, p. 570).

<sup>26</sup> Dussel esclarece que a “*norma boa* é aquela que foi fundamentada segundo as exigências da razão discursivo-moral em sua validade, contendo a verdade prática que está regida pela exigência da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético e a factibilidade dos requerimentos estratégicos práticos e instrumentais tecnológicos do momento” (1998, p. 564; 2000, p. 569).

<sup>27</sup> “La *acción buena* (la *praxis*) es la que lleva a cabo realmente a la norma buena en concordancia con las pulsiones no sólo reproductivas sino igualmente creativas 0 en la línea del desarrollo de la vida humana” (1998, p. 564).

A afirmação da subjetividade da vítima exige, acima de tudo, abrir às possibilidades criadoras de novas condições, de novas realidades, de novas relações. Estas incluem destruir as condições vitimárias que prendem e impedem a vítima de viabilizar as condições éticas nas quais já não se configurem a realidade vítima e nas quais se mantenha a abertura criativa geradora de vida, nunca de morte. Este trânsito é possível porque há um fato fundamental que é a vida da vítima que não quer morrer, que não aceita ser morta, que não aceita que outros/as sejam mortos/as, que quer viver, que quer que os/as outros/as vivam. Entender a vítima como sujeito vivo que quer viver e que quer que outros/as vivam pareceria óbvio, não fosse a vigência de um sistema que opera através de uma racionalidade vitimária e cuja ação imediata (ou indireta, a seu modo) é produzir vítimas, negar que seres humanos, que sujeitos humanos, vivam. Afirmar a vida da vítima é desnecessário para a racionalidade vitimária, cujas posições tendem a não ser éticas no sentido que temos dado ao termo ética nesta tese, porque a entendem como devaneio idealista ou, no máximo, como piedade paternalista. Nenhuma ética de senhores estará atenta a este “elementar” que é a vida de cada um/a e de todos/as os/as sujeitos: a vida de cada ser humano. É simplesmente porque é um ser humano que faz sentido para a ética, não o contrário. Entender esta verdade simples – não simplória – é tomar a qualquer ser humano como vida que vale e, se assim, opor-se a toda e qualquer ação que não seja feita por esta razão, de modo a agir para enfrentar todas as realidades que produzem vítimas.

A **segunda condição** é a *conscientização* da vítima numa práxis pedagógica e ético-política de *participação dialógica*.

A conscientização é uma ação que pode ser feita como “práxis autêntica” (FREIRE, 1975, p. 40), “práxis revolucionária” (1975, p. 146). É, acima de tudo, práxis que “é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (1975, p. 40). Por isso, como esclarece Fiori, a “conscientização não é apenas conhecimento ou reconhecimento, mas opção, decisão, compromisso” (1975, p. 5), ou seja, “alcança [as] últimas fronteiras do humano” (1975, p. 15). Paulo Freire entende que é a conscientização<sup>28</sup> que possibilita ao

---

<sup>28</sup> Paulo Freire traçou algumas características do que viria a ser uma consciência crítica, transitiva. Ela se caracterizaria: a) “pela profundidade na interpretação dos problemas”; b) “pela substituição de explicações mágicas por princípios causais”; c) “por procurar testar os ‘achados’ e se dispor sempre a revisões”; d) “por despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações”; e) “por negar a transferência da responsabilidade”; f) “pela recusa a posições quietistas”; g) “por segurança na argumentação”; h) “pela prática do diálogo e não da polêmica”; i) “pela receptividade ao

oprimido “inserir-se no processo histórico, como sujeito” e que “o inscreve na busca de sua afirmação” (FREIRE, 1975, p. 20). Neste sentido, a conscientização, como ação de formação da consciência crítica da própria condição de oprimido, de vítima, é também processo de engajamento, de “inserção” na realidade em perspectiva transformadora: “da *imersão* em que se achavam, *emergem*, capacitando-se para *inserir-se* na realidade que se vai desvelando” (FREIRE, 1975, p. 119). Para Freire, “a *inserção* é um estado maior que a *emersão* e resulta da conscientização da situação. É a própria consciência histórica. Daí que seja a conscientização o aprofundamento da tomada de consciência, característica, por sua vez, de toda *emersão*” (FREIRE, 1975, p. 119-120). Este é um “esforço sério e profundo” pelo qual os seres humanos, “através de uma práxis verdadeira, superam o estado de *objetos*, como dominados, e assumem o de *sujeito* da história (FREIRE, 1975, p. 187).

A “participação efetiva e simétrica dos afetados nas decisões” (DUSSEL, 1998, p. 270; 2000, p. 272) é uma das “exigências básicas” para que o sujeito possa se afirmar livremente, constituindo as regras e as condições de convivência com os outros sujeitos. É na comunidade de comunicação crítica das vítimas que os sujeitos podem construir os acordos válidos eticamente, como já comentamos em momentos anteriores. A participação, para Dussel, também é uma obrigação de responsabilidade. Por ela é que os participantes que reconhecem e são responsáveis aceitam simetricamente a argumentação racional dos vários sujeitos, das diversas vítimas numa *comunidade de comunicação de vítimas* na qual comparecem para “fundamentar a validade crítica dos acordos” (1998, p. 464; 2000, p. 469) que sejam capazes de preservar e promover a vida humana e evitar a produção de vítimas.<sup>29</sup>

A participação e a presença são condições para a reconstrução da subjetividade desde a vítima. A vitimização se caracteriza pela exclusão, ou seja, pela impossibilidade de participação e de presença da vítima nos processos de definição das orientações de sua própria vida, nos processos de formação de acordos capazes de orientar a vida em sociedade. A ausência da vítima facilita para que não sejam necessárias alternativas que a integrem. Afastada da participação, fica impedida de propor alternativas que a promovam.

---

novo, não apenas porque novo e pela não-recusa ao velho, só porque velho, mas pela aceitação de ambos, enquanto válidos”; e j) “por se inclinar sempre a arguições” (1975a, p. 61-62). Este conjunto de qualidades só se realiza através de uma “educação dialogal e ativa, voltada para a responsabilidade social e política” (1975a, p. 61).

<sup>29</sup> Já comentamos na seção anterior a diferença da proposta de Dussel para a posição da Ética do Discurso de Apel e Habermas.

A presença é uma das reivindicações primeiras e fundamentais do sujeito que, pelo reconhecimento, se apresenta ao comum e, pela responsabilidade, passa a ser obrigado a participar e ao tempo em que a participação também passa a ser obrigação para os/as demais. A participação, como critério ético, permite que os sujeitos possam encontrar uma mediação estruturante dos processos de enfrentamento da vitimização e de construção de alternativas transformadoras. Sem presença e sem participação não há processo, nem transformação e, menos ainda, libertação, já que, acima de tudo, ela é obra das próprias vítimas em comunidade, em comunhão, em colaboração.

O diálogo em comunhão com os outros – “já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1975, p. 79) – é condição para a afirmação do sujeito. Ele é a principal mediação do processo de conscientização. Para Freire, ele se dá na relação horizontal, aquela na qual não subsiste qualquer tipo de opressão (1975a, p. 107).<sup>30</sup> A relação dialógica é relação que se faz pela palavra. Palavra que pronuncia o mundo como expressão autêntica. Assim, não há sujeito sem palavra, sem palavra autêntica (FREIRE, 1975, p. 92). A palavra carrega duas dimensões, a ação e a reflexão, que estão intrinsecamente uma na outra em interação radical (1975, p. 91). A consequência é que a palavra autêntica, verdadeira, é aquela que pronuncia. O pronunciar é um ato transformador porque carregado de práxis transformadora: o diálogo é o “encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado” (FREIRE, 1975, p. 93).

Pelo diálogo é que os seres humanos se fazem, se tornam sujeitos.<sup>31</sup> A prática do diálogo é “encontro dos homens”<sup>32</sup> e, como tal, é uma “exigência existencial” (FREIRE, 1975, p. 93) pela qual se realiza um “ato de criação e recriação” da libertação. Ora, se “o

---

<sup>30</sup> Daí, diz Freire, a “razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a *pronúncia* do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que, os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue (1975, p. 93). Mais adiante vai dizer: “Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na relação de dominação” (1975, p. 93).

<sup>31</sup> Fiori, no Prefácio à *Pedagogia do Oprimido*, diz que “O diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubjetividade humana; ele é relacional e, nele, ninguém tem iniciativa absoluta. Os dialogantes ‘admiram’ um mesmo mundo; afastam-se dele e com ele coincidem; nele põem-se e opõem-se. Vimos que, assim, a consciência se existencia e busca perfazer-se. O diálogo não é um produto histórico, é a própria historicização. É ele, pois, a movimento constitutivo da consciência que, abrindo-se para a infinitude, vence intencionalmente as fronteiras da finitude e, incessantemente, busca reencontrar-se além de si mesma (1975, p. 10). E mais adiante: “Em diálogo circular, intersubjetivando-se mais e mais, vai assumindo, criticamente, o dinamismo de sua subjetividade criadora” (1975, p. 12).

<sup>32</sup> Diz Freire: “O diálogo é este encontro dos homens [e das mulheres], mediatizados pelo mundo, para *pronunciá-lo*, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu” (1975, p. 93).

diálogo, como encontro dos homens para a ‘pronúncia’ do mundo, é uma condição fundamental para a sua real humanização” (1975, p. 160), então fica enfatizado que não há sujeito sem diálogo, sem relação horizontal, sem pronúncia do mundo, sem palavra autêntica.<sup>33</sup> É a vítima (o oprimido) que carrega este potencial dialógico, dado que somente ela é que o faz em perspectiva libertária – “ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem” (1975, p. 35).

O diálogo não é uma situação ideal ou um lugar que se instalará quando for completamente superada a opressão, a vitimização. Para Freire, “o diálogo crítico e libertador [...] tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a luta por sua libertação” (FREIRE, 1975, p. 56). Podem variar as condições históricas, as formas de sua efetivação, o que não pode deixar de ocorrer é o diálogo ou, pior, sua substituição pelo “anti-diálogo” (a sloganização, os comunicados, o depósito, o dirigismo) (1975, p. 56 e 57). Mesmo nas piores condições, quando tudo parece negar a possibilidade do diálogo, ainda assim há uma alternativa: nem que seja ao menos “dialogar sobre a negação do próprio diálogo” (1975, p. 71).

O ato dialógico é um ato de amor à vida: é “exigência radical de toda revolução autêntica” (FREIRE, 1975, p. 149). O diálogo faz experienciar um “ato amoroso”<sup>34</sup> que é ato constitutivo da subjetividade que só se afirma pela superação da condição de opressão [que implica que já não exista nem o opressor e nem o oprimido]. Não há subjetividade em condições desumanas. É a práxis dialógica de libertação que abre as condições para que o sujeito se realize em comunhão dialógica com o outro. Desse modo, Paulo Freire agrega um aspecto fundamental ao ser sujeito em relação, que é a dimensão dialógica, comunicativa, cooperativa, que se dá como pronúncia do mundo que é, a rigor, compromisso com a liberdade pela práxis. Para ser mais explícito: “o que defende a teoria dialógica da ação” é que a denúncia do “regime que segrega esta injustiça e engendra esta miséria” seja feita *com* suas vítimas a fim de “buscar a libertação dos homens em colaboração com eles” (FREIRE, 1975, p. 202).

*A terceira condição é a organização e luta das próprias vítimas e de seus aliados, visto serem elas as que criarão novas realidades não vitimárias.*

---

<sup>33</sup> Para Fiori, em Paulo Freire, “a palavra viva é diálogo existencial. Expressa e elabora o mundo, em comunicação e colaboração. O diálogo autêntico – reconhecimento do outro e reconhecimento de si, no outro – é decisão e compromisso de colaborar na construção do mundo comum” (1975, p. 15).

<sup>34</sup> “Não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a *pronúncia* do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que a infunda” (FREIRE, 1975, p. 93-94).

A organização e a luta das próprias vítimas contra as condições de vitimização são fundamentais para abrir à possibilidade de transformar a realidade. Reyes Mate diz que Benjamin “[...] localiza o sujeito da história ao lado dos oprimidos, mas com uma precisão notável: na medida em que lutam. Não se é sujeito da história por pertencer a uma classe, mas porque se luta” (2011, p. 259).<sup>35</sup> A luta é condição constitutiva da consciência. A conscientização realiza-se no processo de compromisso com a realidade que tece tensionalmente, através da ação, o modo de ser da consciência do sujeito. O sujeito e sua consciência são, em grande parte, resultados de sua ação e, no caso das vítimas, do seu compromisso pela superação dessa condição. Abre-se, assim, outra condição, que é a da organização e da luta como processo histórico de enfrentamento transformador da realidade vitimária.

Benjamin diz que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente” (*Teses*, XII, 2005, p. 108). Isso o faz defender que a consciência que movimenta à ação é, acima de tudo, prática de luta, experiência ativa, uma construção da própria classe oprimida no processo de sua luta contra a opressão. O “freio de emergência” na locomotiva do progresso é feito pelos próprios oprimidos que se alimentam da força de todos aqueles que, mesmo derrotados na história (os “ancestrais escravizados”), acumularam para o processo de superação da opressão. O “instante de perigo” que faz “explodir o contínuo da história” pela afirmação da “tradição dos oprimidos”, como “reivindicação”, “irrupção” de um “tempo-de-agora”, não é um ato heroico, mas é um ato de resistência coletiva da “classe revolucionária”, dos vencidos, das vítimas, contra a permanência da barbárie, diz Benjamin (*Teses*, XV, 2005, p. 123). É a “classe oprimida”, a “classe combatente”, que se constitui sujeito da resistência à opressão. Isso para dizer que, sem um processo de organização da resistência, não se potenciará os oprimidos para que façam frente à barbárie.

A luta se afirma como processo que tem na esperança o alimento ético e político. Luta e esperança se retroalimentam, como dizia Paulo Freire: “movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero” (1975, p. 97). A esperança se radica na condição antropológica fundamental do ser sujeito que é a sua vocação histórica e ontológica à humanização, ao *ser mais*, à vida livre, que se constrói pela práxis libertária

---

<sup>35</sup> Reyes Mate também lembra que “Os pobres, os que sofrem, são sujeitos da história porque, de acordo com a lógica desta tese [referindo-se à Tese XII de Benjamin], são os que podem conhecer melhor a gravidade da situação e estão, portanto, mais dispostos a buscar uma solução” (2011, p. 264).

do diálogo.<sup>36</sup> Para Freire, “se o diálogo é o encontro dos homens [e das mulheres] para Ser Mais, não pode fazer-se na desesperança. Se os sujeitos do diálogo nada esperam do seu quefazer já não pode haver diálogo. O seu encontro é vazio e estéril. É burocrático e fastidioso” (1975, p. 97). A esperança é uma construção que mantém o sujeito em ação, que o mobiliza para seguir dialogando, tendo em vista a superação da situação de opressão e de vitimização. É o diálogo que faz com que o processo de organização não se burocratize, por um lado, e nem se torne fastidioso, por outro, ou seja, não corra o risco de ficar vazio e estéril. Freire entende a organização como elemento fundamental da “ação cultural dialógica”. Ela tem força para fazer frente à manipulação, à divisão e à invasão que são produzidas pela “ação cultural antidialógica” e que se presta a manter os oprimidos na condição em que se encontram. Ela também é desdobramento da unidade como exigência da ação dialógica (FREIRE, 1975, p. 200). A organização não é “justaposição de indivíduos gregarizados”, porque ela precisa de liderança, disciplina, objetivos, entre outros aspectos, todos componentes que colaborem para que os oprimidos se libertem não como “coisas”, mas como seres humanos (1975, p. 209-210). Segundo Freire, a construção de uma “nova síntese cultural” (1975, p. 215-218) é o objetivo de toda a organização, pois é através dela que os oprimidos podem construir, eles próprios, as alternativas à opressão, à vitimização, superando todo tipo de “invasão cultural” e valorizando o aporte que é dado por cada um dos e cada uma das participantes.

As vítimas se organizam em comunidades nas quais formam uma subjetividade que constitui “projetos históricos concretos aos quais se aspira em esperança solidária” (DUSSEL, 1998, p. 525; 2000, p. 531), sendo que a justiça é a virtude que não permite negociar contra a esperança da vítima. Ou seja, a esperança fortalece a responsabilidade com a vítima e ajuda a não se afastar do compromisso com sua libertação. Reyes Mate diz que: “[...] Benjamin converteria [...] as forças desgraçadas em figuras de esperança” (2011, p. 36), dado que elas é que carregam a possibilidade da “redenção”, da libertação, de instaurar um novo tempo desde a “tradição dos vencidos”. É nos oprimidos que se pode

---

<sup>36</sup> “A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como ‘seres para si’, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é porém, *destino dado*, mas resultado de uma ‘ordem’ injusta que gera a violência dos opressores e, esta, o *ser menos*. A violência dos opressores que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores” (FREIRE, 1975, p. 30-31).

encontrar a esperança. As vítimas que morreram “desesperadas” são a fonte que inspira à esperança. O oxímoro “esperança dos desesperados” é mais do que uma figura de linguagem; é uma força que paradoxalmente potencia o sujeito para seguir a luta para que não seja sujeitado, para que possa não mais ser vítima, fazendo de sua ação um processo de organização da esperança e de luta concreta por transformações.

A luta é uma dimensão significativamente determinante das condições de reconstrução da subjetividade ética desde a vítima. Isso significa dizer que a subjetividade se constitui como processo de enfrentamento engajado à realidade de vitimização no qual a própria vítima se faz agente e, junto com ela, aqueles e aquelas que com ela co-responsavelmente se articulam (DUSSEL, 1998, p. 524; 2000, p. 530). A luta faz o sujeito sócio histórico diagnosticar o conflito que marca a realidade da qual faz parte e, ao se propor a enfrentá-lo, assumir “um lado” deste conflito (1998, p. 554; 2000, p. 560). Ou seja, tem que assumir uma posição [de *proto-agon* = protagonista ou de *anti-agon* = antagonista]. A luta exige enfrentamento, que exige posição e movimento, portanto, exige lançar mão de uma racionalidade estratégico-instrumental crítica que vai posicionando concretamente os sujeitos nos vários momentos concretos do enfrentamento (1998, p. 500; 2000, p. 506). Como agente de luta, agente de conflito, o sujeito contesta, enfrenta, combate, todas as práticas e os agentes que promovem a sua negação, sua vitimização. A construção da luta, suas dinâmicas e seus limites é condição ética fundamental para compreender o sujeito ético desde a vítima. Ela se realiza como ação política, mas não tem como escapar da referência ética que a constitui.

## II

Apresentadas as condições para que se possa afirmar a subjetividade ética a partir da vítima, passamos a sistematizar as dimensões que caracterizam em traços aproximativos do que haveria de ser este sujeito ético que se afirma desde a condição da vítima. São três as dimensões que entendemos estruturantes: a corporeidade/corporalidade, a singularidade/pluralidade e a dignidade.

A *dimensão* da *corporeidade/corporalidade* viva: a materialidade do sujeito ético desde a vítima.

A corporeidade é a materialidade da vida integral do sujeito ético, como “corpo consciente” inserido no e mediatizado pelo mundo junto com os outros seres humanos: “[...] porque são um ‘corpo consciente’, vivem uma relação dialética entre os condicionamentos e sua liberdade” (FREIRE, 1975, p. 105-106). A corporeidade da vítima é sua realidade, uma realidade dialética, que reconhece os condicionamentos determinadores da realidade material que impedem a realização do ser mais e que se traduzem em opressão e em vitimização; mas que também se abre como realidade ainda não determinada, como liberdade, para o *ser mais*, que é, acima de tudo, a vocação histórica e ontológica do humano. No fundo, trata-se de reconhecer que há uma trama concreta que tece a finitude humana – mais como humanidade a se realizar (inacabada) menos como humanidade acabada – pelo processo de conscientização e de luta por libertação. A historicidade dos humanos os faz, “seres que *estão sendo*, como seres inacabados, inconclusos, *em e com*, uma realidade que, sendo histórica, também é igualmente inacabada” (FREIRE, 1975, p. 83). Ou seja, é a consciência de seu ser inacabado, de seu “sendo”, que faz dos humanos seres históricos e que faz também sua corporeidade ser histórica. É exatamente a consciência da inconclusão e da vocação para o *ser mais* que mantém nos/as dominados/as e nas vítimas a abertura para a superação da condição de vítima e que os/as faz sujeitos. Não se trata de uma potência à espera de realização. Trata-se de uma potência em permanente realização, no sentido do “estar sendo”, da inconclusão.

A “vida humana concreta de cada sujeito ético” é condição de toda ética e, se assim, sem que haja condições para “produzir, reproduzir e desenvolver” essa vida, qualquer vida, a vida da vítima, não haverá ética e nem sujeito ético (DUSSEL, 1998, p. 74 e 91; 2000, p. 75 e 93).<sup>37</sup> A corporalidade (*Leiblichkeit*),<sup>38</sup> como Dussel chama, constitui elemento central da ética de tal modo que é elevada à qualidade de princípio,<sup>39</sup> exatamente para dizer que

---

<sup>37</sup> O sentido da vida e a corporalidade é descrito por Dussel na parte de sua *Ética* que chama de “momento material da ética” (1998, p. 91-165; 2000, p. 93-168). Faz um diálogo com várias tradições filosóficas, éticas e biológicas para, em grandes linhas, sustentar uma compreensão unitária da vida humana e fazer a crítica às diversas versões dualistas que se apresentaram na história da ética, entre as quais posições utilitaristas, comunitaristas e outras éticas materiais. Ele também retoma as contribuições de Marx, da Teoria Crítica e de Levinas, entre outros.

<sup>38</sup> A corporalidade é “fato empírico”, “conteúdo material” – mais concretamente a negação dela na negação da vida da vítima é que assim se caracteriza (DUSSEL, 1998, p. 310); 2000, p. 314). Esta negatividade é que se constitui em ponto de partida da ética.

<sup>39</sup> Dussel o chama de *princípio da corporalidade* ou de *princípio material universal da ética* (1998, p. 140; 2000, p. 143), que está baseado no *critério material universal* (1998, p. 132; 2000, p. 134). Trata-se do *dever* de “produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida de cada sujeito humano, numa *comunidade de vida* [...]” (2000, p. 143).

não há como imaginar uma ética a partir da vítima, assim como um sujeito ético a partir da vítima, sem a materialidade da vítima, que é sua corporalidade. Para Dussel, a “vida humana é o *modo de realidade* do sujeito ético [...], que dá conteúdo a todas as suas ações, que determina a ordem racional e também o nível das necessidades, pulsões e desejos, que constitui o marco dentro do que se fixam os fins” (1998, p. 129; 2000, p. 131). Ora, se ela é o “modo de realidade”, resultaria impossível até imaginar um sujeito ético que não esteja demarcado pela vida concreta que se faz corporalidade. Dussel é ainda mais enfático ao afirmar que “a vida do sujeito o delimita dentro de certos marcos férreos que não podem ser ultrapassados sob pena de morrer. A vida sobrenada, em sua precisa vulnerabilidade, *dentro de certos limites* e exigindo certos *conteúdos*”<sup>40</sup> (1998, p. 129; 2000, p. 131). Isso significa dizer que qualquer desrespeito a esta condição fundante implicaria não somente a inviabilização da ética, mas na eliminação daquele que é a razão da ética, o sujeito humano.

A vida é anterior a toda e qualquer consideração sobre ela; mas é também aquilo que deveria prosseguir a qualquer consideração que dela viesse a ser feita. Conservar a vida humana em sua integralidade significa que o sujeito faz sentido como integralidade, ou seja, não há sujeito que não seja integral, cuja vida não possa ser produzida, reproduzida e desenvolvida ao máximo e em todos os sentidos. Dussel diz: “a vida humana não só se dá espontaneamente, mas nos é imposta a nós mesmos como uma ‘obrigação’ sua conservação e desenvolvimento” (1998, p. 139; 2000, p. 141).<sup>41</sup> Aquele/a que é vítima é vítima porque o sistema, que é quem a produz, não tem qualquer consideração pela sua vida, menos ainda pela integralidade e pela integridade dela. Nega, impede, mata. Esta é a “negatividade material primeira” presente no “sofrimento”<sup>42</sup> da corporalidade da vítima” (1998, p. 372; 2000, p. 376)<sup>43</sup> como “efeito real da dominação ou exclusão” (1998, p. 302;

---

<sup>40</sup> Dussel lista como conteúdos: “há *necessidade* de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual (funções superiores do ser humano e que consistem os *conteúdos* mais relevantes da vida *humana*) (1998, p. 129; 2000, p. 132). Aqui aparece uma expressão do sentido unitário da compreensão de vida humana, não separando as necessidades físico-biológicas das culturais (não distinguindo, portanto, como o faziam os gregos, *zoé* de *bios*).

<sup>41</sup> Dussel esclarece dizendo: “quer dizer, sobre o ‘há vida humana’ pode-se ‘fundamentar’ (racional, prático-material e reflexivamente) o *dever-ser-ético* (que pode ser emitido como ‘enunciado normativo’ ou ‘juízos éticos de realidade’), com pretensões de verdade, como exigências deontológicas de produzir, reproduzir e desenvolver a própria vida do sujeito ético” (1998, p. 139; 2000, p. 141).

<sup>42</sup> Para Enrique Dussel: “a dor da corporalidade das vítimas [...] é exatamente a *origem material (conteúdo) primeira* [...] de toda crítica ética possível, do ‘juízo de fato’ crítico (‘Isto não permite a reprodução da vida do sujeito’) e, posteriormente, [...] do ‘juízo normativo’ crítico por excelência (‘Este sistema é *mau*, porque não permite a reprodução da vida de suas vítimas’)” (1998, p. 302; 2000, p. 306).

<sup>43</sup> Sobre este tema em particular, Dussel recupera de forma consistente e se alinha à posição de Levinas (ver 1998, p. 359-368; 2000, p. 363-372).

2000, p. 306). Não permite que a vida prossiga. A vida, que é a corporalidade do sujeito ético, atacada naquele/a que está na condição de vítima, constitui a matéria (*Inhalt*) de todos os outros momentos da ética. “Este âmbito constitui o conteúdo ético de toda a práxis e de todo projeto de desenvolvimento futuro: não pode ser negado, superado ou deixado de lado em nenhum caso”, isto porque é âmbito “a partir do qual se implanta a factibilidade do mundo cotidiano ético como tal” (DUSSEL, 1998, p. 140; 2000, p. 143).

Dussel faz um alerta: compreender o sujeito na materialidade implica reconhecer que está inserido num “horizonte histórico e cultural concreto”, sendo necessário partir desta concretude, mas sem perder de vista que toda concretude que inviabiliza a produção, reprodução e desenvolvimento da vida, ou seja, que gera exclusão e vitimização, precisa ser enfrenada e transformada, exatamente porque não abre espaço para que o sujeito ético se realize. Ante esta situação se impõe uma exigência universal: “ninguém (nem sequer um membro de uma sociedade do capitalismo tardio pós-convencional) pode agir sem ter em vista uma *maneira cultural-linguística concreta* [...] de institucionalizar a obrigação ética de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em geral” (1998, p. 141; 2000, p. 144). A vítima, ao empreender um processo de superação de sua condição de vitimização, abre para a negação da negação que lhe é imposta pelo sistema e para uma perspectiva na qual haja espaço para uma vida qualitativamente melhor.

A **dimensão** da *singularidade/pluralidade* do sujeito ético, ou um novo modo de compreender-se na universalidade.

Aquele/a que está na condição de vítima é singular, único/a, porque concreto/a. Ele/a tem uma história única. Ele/a tem um nome próprio, mesmo que não esteja “registrado”. Ele/a é singularidade (*Einzelheit*). A existência humana concreta, a que se constitui como “carnalidade material” da vida do sujeito ético, é sempre singular. Ela é a referência primeira e suprema da ética. Para Dussel, quando se nomeia a uma pessoa, João, por exemplo, o que se está é “distinguindo no conjunto do real das coisas inanimadas e dos animais” e, por ser nome próprio, “o estamos *reconhecendo* como um sujeito concreto, com uma identidade própria, única e exclusiva desse sujeito”. Pelo nomear também “descobre-se sua realidade (ato da ‘razão prático-material’) como realidade vivente [...] e realidade vivente *humana* (isto é, como sujeito autoconsciente, autônomo e livre)” (1998, p. 134; 2000, p. 136-137). Este singular é situado como parte de coletivos (família, grupos,

Estado) nos quais tem exigências específicas como singularidade e como parte destes coletivos.<sup>44</sup> Dussel esclarece que não há como pensar o sujeito ético sem que se tome em conta, “sua vida”, que é sempre única e singular; mas que também é intersubjetividade, que o constitui como “sujeito comunicativo”, participante de uma comunidade de vida e também participante “num mundo cultural”: “tudo isso quer dizer relação necessária ao modo *humano* de *ser vivente*, isto é, de produzir, reproduzir e desenvolver a própria vida como um sujeito individual humano” (1998, p. 137; 2000, p. 139-140). A singularidade, portanto, não é fechada sobre si mesma.

Dussel entende que há uma diversidade das expressões da vítima, sendo que ela é a manifestação concreta de que a singularidade é determinante na compreensão do sujeito ético. Vítima não é uma realidade única, nem mesmo unitária ou unificadora. Ela é, antes de tudo, realidade “dis-tinta”, pela qual uma vítima não é redutível a qualquer outra vítima. Por outro lado, as formas nas quais se apresenta a condição da vítima se “combinam”, transversalizando-se na concretude de uma singularidade, realizando a unidade da condição de vítima como sujeito vivo. O central é que, para a compreensão crítica da condição da vítima, qualquer perspectiva que exceda sua singularidade é um recorte formal que diz respeito ao modo como se entende a apresentação das condições históricas nas quais aparece. É isto que faz com que a “diversidade não nega a universalidade” mas a “concretiza, enriquece” fazendo que “os diversos e invisíveis ‘rostos’ do outro” sejam descobertos. É necessário “saber articular ‘transversalmente’ em sua *natureza alterativa*<sup>45</sup> esses rostos” (DUSSEL, 1998, p. 562; 2000, p. 567, grifo nosso).<sup>46</sup> A universalidade se revela na “profundidade de cada diversidade” na qual fica refletida a particularidade dos outros. A universalidade, portanto, está no âmago profundo da diversidade. Não é o resultado de sua soma, nem da sua composição. É resultado do seu aprofundamento. Em

---

<sup>44</sup> Dussel retoma e concorda parcialmente com a construção da teoria do reconhecimento feita por Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* (2003) (Cf. 1998, p. 134-135; 2000, p. 136-137). Em outra passagem também discute com a proposta de Charles Taylor (1998, 2011 e 2011a) (Cf. DUSSEL, 1998, p. 117-120; 2000, p. 120-122).

<sup>45</sup> Por “natureza alterativa” Dussel entende “o que há anos, temos denominado de *momento analético* do método dialético, que parte da possibilidade ‘dis-tinta’, a diversidade alterativa, para encontrar a universalidade na profundidade de cada diversidade, na qual se reflete a particularidade da alteridade dos outros sujeitos sócio-históricos” (1998, p. 562; 2000, p. 568).

<sup>46</sup> Dussel usa um exemplo: “no ‘rostro’ de Rigoberta Menchú revela-se transversalmente como a multiplicidade de rostos na ‘mulher’, na ‘indígena’, na ‘mãe terra’ da ecologia, na ‘camponesa’ pobre, na raça ‘morena’, na ‘indígena maia’, na ‘jovem’ sob o peso da gerontocracia, na ‘guatemalteca’, na ‘militante’ da consciência comunitária crítica...” (2000, p. 568) [“en el ‘rostro’ de Rigoberta Menchú se revela transversal mente como la multiplicidad de rostros, en la ‘mujer’, la ‘indígena’, la ‘*tierra mater*’ del ecologismo, la ‘campesina’ pobre, la raza ‘morena’, la ‘indígena maya’, la ‘joven’ bajo el peso de la gerontocracia, la ‘guatemalteca’, la ‘militante’ de la conciencia comunitaria crítica ... (1998, p. 562)].

outras palavras, quanto mais se aprofundar a diversidade, mais se chegará à universalidade. A subjetividade, portanto, no seu mais profundo, é sempre intersubjetividade; o cada um, no profundo, é um “*todos*”; o singular, no profundo, é plural. Para usar uma expressão de Dussel: “em cada vítima concreta está a vítima universal, que a revela como epifania dos rostos de todos os rostos particulares” (1998, p. 562; 2000, p. 568). Por isso é que Rigoberta, assim como qualquer vítima (não como vítima qualquer, mas como vítima singular) é “um ‘rostos’ de todos os ‘rostos’ de todos os Outros invisíveis” (1998, p. 562; 2000, p. 568). Essa compreensão de singularidade impede que se entenda o sujeito como se fosse unidimensional. Unidimensionalizar é deformar a realidade e também as formas de ação na realidade, inviabilizando o ser sujeito ético. Não há sujeito unidimensional. Fazer da vítima um ser unidimensional é obra de uma racionalidade que nega a complexidade do seu ser humano como ser humano vivo.<sup>47</sup> A compreensão da vítima como sujeito ético operada numa racionalidade ética a partir da vítima abre-se, desde a singularidade, para uma perspectiva de pluridimensionalidade do sujeito ético, ou seja, para compreender que ser sujeito ético é ser um *sendo todos* e ser todos *sendo singular*.

É na singularidade que acontece a experiência e o testemunho, que são possibilidades da condição da vítima, como lembra Benjamin em *O narrador* (1994). A experiência pode ser trocada, revelando abertura intersubjetiva. Mas, ela é sempre própria e, como tal, constitui uma narrativa capaz de expressar o que de mais profundo é carregado pela vítima singular. Se ela é capaz de expressar o que de mais profundo é a vítima, então ela é capaz de expressar o que de comum, de universal. Por isso que, diante da narrativa da vítima, o que se encontra é identificação (não identidade), no sentido daquilo que faz brotar a solidariedade. O “princípio construtivo” que está na base da memória gera a superação da massificação que faz tudo ser o mesmo, que faz o distinto desaparecer e a indiferença se instalar. Aliás, a indiferença com o sofrimento do outro, com a vítima, só aparece quando não há chance para saber a diferença. A “experiência que passa de pessoa a pessoa”, o “intercambiar experiências”, se faz como inserção, como construção coletiva. Ela não se esgota e nem se encerra, nem mesmo ao ser narrada, por isso “conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver”. Assim como “se imprime na

---

<sup>47</sup> Posição comum às abstrações da compreensão do sujeito ético construídas a partir do *cogito* cartesiano e que encontraram na moral kantiana sua expressão mais sofisticada, para quem, o cumprimento do imperativo categórico somente resultaria possível mediante o isolamento de toda contingência do ato moral. A lei universal da moralidade, mesmo que comporte conteúdo normativo, ressalva que ele sempre será a priori. Para Dussel, trata-se de uma moral cuja arquitetônica está “invertida”, abstrata, formalista (Cf. DUSSEL, 1998, p. 169-174; 2000, p. 171-176). Nisto Dussel se aproxima da proposta de Herbert Marcuse em *O homem unidimensional* (1973).

narrativa a marca do narrador” não há como separar o sujeito singular de sua história, de sua narrativa, de sua memória. Sujeito e memória se confundem como “a mão do oleiro na argila do vaso”, na alegoria benjaminiana. Assim como memória e sujeito se confundem, narrador e interlocutor também, pelo “interesse em conservar o que foi narrado”, que não é uma história reta; antes, é consagrada a “*muitos fatos difusos*”. Aquele que narra, ao fazer isso, o que faz é “contar sua vida” e “sua dignidade é contá-la *inteira*” (BENJAMIN, 1994). Por isso, singularidade aqui também é troca, relação, nunca fechamento. A singularidade da experiência, do testemunho, da dor sofrida, é o que faz da vítima um sujeito irrepetível e, ao mesmo tempo, ao fazer a memória da experiência, ao dar testemunho da dor, faz-se oportunidade de universalidade, pois é sempre troca que não esgota e nem se esgota, mas que se abre à comunicação. Por outro lado, na perspectiva do enfrentamento do progresso massacrante das singularidades, Benjamin vai sugerir que haja uma ação coletiva como ação de classe (*Teses*, XII, 2005, p. 108), conforme já abordamos acima, quando tratamos da condição da organização e da luta. De qualquer modo, a perspectiva de classe benjaminiana é uma ação que não pode olvidar-se, antes, precisa tomar a sério a memória dos “ancestrais escravizados”, cuja experiência de sofrimento e de vitimização é singular, mesmo que sofrida coletivamente. E, ademais, não mais trabalhando com a noção de tempo homogêneo, mas com a noção do “instante” (*Teses*, V, 2005, p. 62), um “instante de perigo” (*Teses*, V, 2005, p. 65), resulta fundamental compreender que os singulares já não podem se perder sob a marcha ou na marcha triunfal que esmaga as vítimas e louva os heróis.<sup>48</sup> A superação da opressão se mostra “instante autêntico” que irrompe o contínuo da história como obra das vítimas que se juntam às outras vítimas para fazer frente à opressão, para refazer a história de outro modo.

Pelo que dissemos, o sujeito ético a partir da condição de vítima, por ser singularidade, não se confunde com um sujeito ensimesmado e nem solipsista. A vitimização acontece em contexto, em situação, na condição, por isso não há como imaginar que possa ser constituída ou vir a se constituir fora de relações, que não são

---

<sup>48</sup> Poderia contrastar esta leitura aquela que se lê em *Crítica da Violência – Crítica do Poder*, quando Benjamin diz: “pois, de maneira alguma, o homem se reduz à mera vida, tampouco à sua própria vida ou a quaisquer outros estados-de-ser ou características suas, e nem sequer à unicidade de sua pessoa física” (BENJAMIN, 1986, p. 174). Isto particularmente no que se refere a parte final da citação: “nem sequer à unicidade de sua pessoa física” [na tradução de Ernani Chaves: “nem sequer à singularidade de sua pessoa física (2011, p. 154)].

eventuais e desarticuladas. A intersubjetividade<sup>49</sup> é construção feita pelas vítimas como uma dinâmica de organização que viabiliza o processo de superação da condição de vítima. O sujeito vítima não está fechado sobre si mesmo (ensimesmado). Pelo contrário, entre suas qualidades está a abertura – não fosse aberta, nem teria como se deixar atravessar pela dominação, por um lado, e também não poderia se propor e agir em vista de sua superação. Também não é solipsista porque o conhecer e o agir não são atos individuais [o que não significa deixar de lado a individualidade]; pelo contrário, são colaboração, construção com os outros.

A *dimensão da dignidade da vítima* como potência de resistência e de ação para a afirmação do sujeito ético.

A resistência às diversas formas de vitimização e a ação no sentido de superá-las constitui a potência que é dimensão fundamental da vida daquele/a que está na condição de vítima. A dignidade, nem sempre assim expressada terminologicamente, constitui o ser humano e se constitui no embasamento forte da afirmação da busca da superação de todas as formas de exclusão e de vitimização. É a dignidade que faz com que a exclusão não se torne eliminação absoluta e que faz com que aquele/a que está na condição de vítima encaminhe para superar a condição que o/a desumaniza.

Enrique Dussel é explícito ao dizer que um projeto de ética propõe “afirma a dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído” (1998, p. 91; 2000, p. 93), isto por que é somente “a partir da dignidade absoluta da vida humana” que se eleva a crítica a todas as injustiças ou perversidades que determinam a existência de vítimas (1998, p. 92; 2000, p. 94). A vida humana tem uma dignidade absoluta cuja negação na vítima se torna perversa e injusta. A vida humana não é uma questão entre outras, que pode ter um

---

<sup>49</sup> Apenas a modo de complementação, citamos o que diz Dussel: “a ‘subjetividade’ *inter-subjetiva* constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística [...], desde uma certa memória coletiva de gestas de libertação, desde necessidades e modelos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos que se aspira em esperança solidária” (2000, p. 531) [La ‘subjetividad’ *inter-subjetiva* se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad linguística [...], desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria” (1998, p. 525) e se concretiza na “comunidade das vítimas”, desde a qual “interpelam criticamente” o sistema que as gera (1998, 304; 2000, p. 308). Trata-se de uma “intersubjetividade comunitária” de que tratamos na seção na qual abordamos o reconhecimento (1998, p. 525-528; 2000, p. 530-534) que, como “sujeito ético emergente”, como “comunidade crítica das vítimas, vai tomando *consciência intersubjetiva ético-crítica* [...] da legitimidade de sua práxis de libertadora (1998, p. 551; 2000, p. 557).

ou outro valor que possa ser atribuído a ela; é condição de todo e qualquer valor.<sup>50</sup> Dussel diz que “o sujeito ético tem uma dignidade suprema no ‘ciclo’ da reprodução da vida no planeta Terra” (2000, p. 478, nota 358, idem para as demais até o final do parágrafo), o que liga os seres humanos ao conjunto dos seres vivos, mesmo que os situe numa condição suprema. O fato de estarem nesta condição ocorre visto que a vida humana é “referência última (por sua realidade [complexidade cerebral] e eticidade [autoconsciência responsável]) da vida como tal”, de modo que “todos os seres vivos têm [...] uma dignidade diferenciada ou valor na medida em que se aproximam ou se afastam da produção, reprodução e desenvolvimento da *vida humana*”. Nesta posição, o ser humano está no “ponto central do ‘ciclo da vida’” exatamente em razão da complexidade que o caracteriza. Ou seja, é aquele que não só vive, mas também tem responsabilidade, põe a si mesmo a responsabilidade pela sua própria vida, pela vida dos demais e por todo tipo de vida do Planeta.<sup>51</sup> Na esteira da posição de Marx,<sup>52</sup> Dussel entende que é a partir da afirmação e do reconhecimento da dignidade da vítima que é possível a “emergência de um novo sujeito histórico”. É a partir dele que “a consciência intersubjetiva, a luta

---

<sup>50</sup> É por isso que, nas pegadas de Marx, distanciando-se das de Kant, Dussel afirma que a pessoa humana tem dignidade, nunca valor (1998, p. 160, nota 252; 2000, p. 163, nota 251). Kant afirmou a dignidade numa das formulações do imperativo categórico: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio*” (1960, p. 69 [BA 66, 67]). Também esclarece que “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem // a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*” (1960, p. 68 [BA 64, 65]) e logo adiante: “Estes [os humanos, os seres racionais] não são portanto meros fins subjectivos cuja existência tenha *para nós* um valor como efeito da nossa acção, mas sim *fins objectivos*, quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem apenas como meios” (1960, p. 68-69 [BA 65]). Desde lá é clássica a distinção entre pessoa e coisa, sendo que a primeira tem valor por sua dignidade e a segunda, preço, exatamente por ter equivalente. Para Dussel, “Como dizia Kant, a pessoa não é um meio; indo além de Kant, porém, não é tampouco um fim, e sim *um sujeito ético que ‘põe’ [e ‘julga’] os fins*” (2000, p. 478, nota 358) [“Como afirmava Kant, la persona no es un medio; pero, mas allá de Kant, no es tampoco un fin, sino que es un sujeto ético que ‘pone’ (y ‘juzga’) los fines” (1998, p. 491, nota 358)].

<sup>51</sup> “El sujeto ético posee una dignidad suprema en el ‘ciclo’ de la reproducción de la vida en el planeta Tierra. [...] Todos los seres vivos tienen por su parte una diferenciada dignidad o valor, en cuanto se acercan o alejan de la producción, reproducción y desarrollo de la *vida humana*, referencia última (por su realidad [complejidad cerebral] y eticidad [autoconciencia responsable]) de la vida en cuanto tal. Esto no es antropocentrismo, sino el saber situar al ser humano por su complejidad en el punto central del ‘ciclo de la vida’” (1998, p. 491, nota 358).

<sup>52</sup> No dizer de Dussel, citando o Marx de *O Capital* (I, cap. 17): “o trabalho é a substância e a medida imanente dos valores, porém ele próprio não tem *valor algum*”, tem ‘dignidade’ (apud DUSSEL, 1998, p. 325; 2000, p. 329). Dussel vai encontrar no pensamento de Marx a *exterioridade* como categoria central. Em *Hacia un Marx desconocido* (1988) diz: “Nuestra pretensión consiste, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de ‘totalidad’ sino la de ‘exterioridad’” (1988, p. 365). Para Dussel: “La ‘exterioridad’ es la condición práctica de la crítica a la ‘totalidad’ del capital. Pero, además, dicha ‘exterioridad’ es el lugar de la realidad del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el capital” (1988, p. 366).

autoconsciente com responsabilidade e a esperança de uma sociedade mais justa se transformam” (2000, p. 329).<sup>53</sup> A dignidade, neste sentido, constitui a dimensão desde a qual se dá a afirmação da vítima e, portanto, é-lhe a potência para resistir a todas as formas de vitimização e também para agir no sentido de transformar a realidade em vista da superação da vitimização.

O reconhecimento da dignidade daquele/a que está na condição de vítima é também condição da racionalidade crítica, ou seja, uma racionalidade ética somente alcançará esta condição se admitir a dignidade da vítima como outro, como vivente: “A primeira condição de possibilidade da crítica é, então, o *re-conhecimento* da dignidade do outro sujeito, da vítima, mas a partir de uma dimensão específica: *como vivente*” (1998, p. 371; 2000, p. 375). Se, por um lado, tem-se a crítica como possibilidade para a racionalidade decorrendo do reconhecimento da dignidade, já que a “discursividade argumentativa moral tem origem no reconhecimento pressuposto da dignidade e igualdade do outro sujeito argumentante” (1998, p. 461; 2000, p. 466), por outro, este reconhecimento parte da dignidade do ser sujeito como “vivente”, como alteridade. Isso significa dizer que a base de toda legitimidade e de toda a validade da racionalidade está exatamente no reconhecimento do humano como “vivente”. A possibilidade de formulação do juízo ético material negador da condição de vítima e afirmador da vítima se faz desde “o âmbito da *positividade* da afirmação da vida do sujeito humano, como critério e princípio ético e, também, a partir da afirmação da dignidade re-conhecida do sujeito que é negado como vítima” (2000, p. 303).<sup>54</sup>

A materialidade do reconhecimento e da responsabilidade está estribada na corporalidade “vivente”, dado que o conteúdo da vítima como outro, como sujeito real, é a dignidade.<sup>55</sup> É este sujeito real, que é um “sujeito autônomo”, e que simultaneamente é fonte do reconhecimento e da responsabilidade (1998, p. 372; 2000, p. 376). Ter na dignidade a fonte do reconhecimento e da responsabilidade significa afirmar a dignidade como núcleo material da ética não apenas como teoria ou como reflexão, mas da vida ética como prática histórica que se faz desde a vítima, o que exige não ignorá-la e nem reforçar

---

<sup>53</sup> “Todo esto se construye sobre la *afirmación re-conocimiento* originario de la dignidad de la víctima [...] la conciencia intersubjetiva, la lucha autoconsciente con responsabilidad y la esperanza de una sociedad más justa se transforman, desde dicha *afirmación re-conocimiento*, y hacen posible la emergencia de un nuevo sujeto histórico [...]” (DUSSEL, 1998, p. 325).

<sup>54</sup> “Este juicio material ético *negativo* es posible, como hemos dicho, desde el ámbito de la *positividad* de la afirmación de la vida del sujeto humano, como criterio y principio ético, y, también, desde la afirmación de la dignidad re-conocida del sujeto que se niega como víctima” (1998, p. 299).

<sup>55</sup> “Este ‘reconocimiento’ contiene, en primer lugar, un aspecto material – en cuanto tiene como *contenido* la dignidad del Otro como sujeto real” (1998, p. 461)

sua exclusão para exatamente gerar reconhecimento e responsabilidade para abrir à superação da condição de vítima. Estabelecer a dignidade como “núcleo forte” da ética é firmar o humano não somente como fim e nunca como meio, mas é também afirmar a vida humana concreta, contingente, histórica, condicionada, como sendo a realidade primeira e que nunca pode ser ultrapassada, nem mesmo eliminada, sem que isso produza consequências inaceitáveis para uma ética que tome a sério e a seu encargo a vítima. A dignidade, neste sentido, é uma dimensão fundante do ser sujeito e exatamente o que concretamente potencia para que se possa reconstruir a subjetividade destruída negativamente pela vitimização.

Enfim, o sujeito ético emergente desde a vítima não se afirma simplesmente por fazer uma potência ser atualizada. O processo de afirmação da subjetividade não vitimária não é uma simples realização do que, de alguma forma, já estava contido numa subjetividade que estava impedida de ser pelas condições de vitimização. Claro que os impedimentos impostos pela vitimização fazem contenções que inviabilizam não apenas a atualização de uma potência, mas a própria atualidade da vítima como ser. A negação da vida da vítima é não apenas despotencializar a força da vítima: é também negar-lhe atualidade (DUSSEL, 1998; 2000, *passim*). Para o sistema vitimário, a vítima simplesmente não é e nem pode ser. Mas, o que o sistema vitimário não pode é, ao negá-la, acabar com sua dignidade de ser numa condição de alteridade. Este núcleo constitutivo é que carrega o potencial da vítima. Este potencial está atualizado nela, ou seja, ela já o tem como alteridade vitimada, ela não o agrega pelo fato de ter sido liberta ou de ter se libertado da condição de vítima. A subjetividade emergente só pode emergir da condição de vítima se ela for o agente potencializador deste processo. Mais, se mantém potência porque, ao se realizar a construção do novo, não passa de uma posição de movimento para uma posição de acomodação, de fixação. A construção da transformação crítico-libertadora é processo e, sendo processo, o fundamental da subjetividade emergente desde a vítima é que se mantenha aberta, portanto, mantenha-se potência. O que a construção da superação da condição de vítima faz é “potenciar” a potência, com o perdão da redundância. Este é o núcleo de força que poderia resumir o sentido da vítima como sujeito, o que também significa dizer do novo sujeito emergente desde a vítima.

### *5.3.2 Algumas exigências éticas da vítima como sujeito ético*

Uma ética a partir da vítima é uma construção aberta que se faz como exercício histórico daqueles/as que estão na condição de vítima, apresentando uma demanda fundamental e inescapável que é a de que toda ética seja tal que não pactue de forma alguma com a produção de vítimas e, pela positiva, que seja promotora da vida de cada um dos seres humanos. Esta é a exigência ética que se apresenta a partir das vítimas, a força que o movimento histórico realizado pelas vítimas exige da ética. Trata-se de exigir da ética que seja não mais do que formalmente promete: somente admitir como éticas aquelas realidades, aquelas normas, valores, princípios e critérios, enfim, o que vier para promover, proteger e realizar condições históricas que ponham a vida de cada sujeito humano acima de tudo, mas sempre em relação construtiva com todas as demais formas de vida. O sujeito ético que emerge a partir da vítima é aquele capaz de ação orientada por uma ética que parta dela e que seja agente que não pactua com qualquer prática que redunde na produção de vítimas. O desenvolvimento desta responsabilidade é histórico e não se faz como intencionalidade a priori. Ele se realiza nos contextos da vida que se concretizam como corporeidade, singularidade e dignidade e, como tal, se encontra com os outros em comunidades nas quais uns e outros se fortalecem para continuar a promover a vida no seu mais elementar, frágil e difícil e também no seu mais alto, profundo e melhor sentido.

Tomando em conta as considerações acumuladas, entende-se que a subjetividade desde a vítima apresenta exigências éticas que se constituem em potencialidade em vista da efetivação de condições históricas capazes de transformar a realidade. Falar de exigências éticas é apresentar os elementos que não podem ser ignorados, antes, precisam ser efetivados para que os movimentos éticos necessários sejam levados a termo. Os movimentos éticos fundamentais são: a) a crítica de toda realidade de vitimização, o que inclui as racionalidades e as práticas vitimárias; b) a transição para a afirmação de uma realidade que não produz vítimas; e c) a efetivação de uma nova realidade na qual já não haja lugar para vítimas. Para o cumprimento da primeira exigência a ética precisa da ajuda da história e, pela força da memória, sistematiza a denúncia; para o cumprimento da segunda, precisa da ajuda da pedagogia e, pela força do diálogo, abre condições para a participação; para o cumprimento da terceira, precisa da política e, pela organização, abre condições para a transformação. Estes movimentos são todos éticos porque visam cumprir

a obrigação ética central que é a de garantir que todos os seres humanos possam viver. O processo de afirmação da vítima como sujeito se realiza se a ética se associa com outros processos práticos: pelo menos com a história, a pedagogia e a política. A ética tem força de orientação da obrigação, mas sozinha não consegue fazê-la concretude na corporeidade das singularidades e nos processos em comum, razão pela qual carece de interlace com outros processos, como veremos.

A força da *história* agrega a memória à ética. A memória nunca pode ser condensada na linearidade. Está sempre saturada de experiências que não se resumem a um itinerário, a um roteiro, ou mesmo a uma epopeia heroica progressiva. A história, como ensinou Benjamin, se realiza como denúncia de todas as práticas de submissão, de vitimização, de barbárie, que se travestem de cortejos triunfais. Por outro lado, também se realiza como anúncio da “libertação” (“redenção”) que se faz a “contrapelo”. A memória não consiste apenas no elenco das muitas injustiças, na recuperação dos monumentos de barbárie ou somente na listagem dos nomes próprios daqueles que foram vitimados e de quem os vitimou. Ela instaura a verdade através do testemunho que cobra uma hermenêutica na qual o sentido da violência perpetrada contra os vencidos se faz exigência de justiça que, se não se efetiva completamente, ao menos se faz como não compactuação com o esquecimento.

O fatalismo determinista há de ser afastado como possibilidade histórica para os propositores de uma racionalidade ética a partir da vítima. Vítimas não são inevitáveis porque vítimas são produção histórica e, por isso, não haveria uma determinação de fato. A alegoria do *Angelus novus* da nona das *Teses* de Benjamin (2005, p. 87, para todas as referências seguintes), apresenta o “anjo da história”, aquele que quer redimir o acúmulo incansável de “ruína sobre ruína”, de “catástrofes”, que vitimaram os oprimidos, fazendo frente à tempestade do progresso. O desejo de “demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços”, não pode ser realizado pois o anjo não pode fechar suas asas em razão da força da tempestade que o “impele irresistivelmente para o futuro”. Ele está de costas para o futuro, “tem eu rosto voltado para o passado” no qual o que vê é que as catástrofes, o “amontoado de escombros diante dele cresce até o céu”. Assim, impelido pelo progresso, que é uma “tempestade”, o “anjo da história” não tem como evitar que a barbárie siga vitimando. Mas, o progresso linear, produtor de vítimas, não é “natural”, por isso não é nem inevitável e nem irresistível. A produção de vítimas não é fatal, é factual. O que é um fato é a existência de vítimas que ficam destroçadas na história. A rigor, para Benjamin, “a história é objeto de uma construção”, como diz na décima quarta das *Teses* (2005, p. 119).

E este lugar onde se dá a construção histórica está “saturado pelo tempo-de-agora”. A “tradição dos oprimidos” é que satura a história por fazer aparecer, por “citar”, aqueles/as que foram esvaziados da história, que foram esquecidos dela e por ela, aqueles/as que foram vitimados por ela. Neste sentido, a história não é casualidade e nem nexos perfeito como querem o historicismo e o positivismo. A obra que faz “explodir” o contínuo homogêneo e vazio do tempo hegemônico é o sujeito histórico da “revolução”, da “redenção”, a “classe revolucionária”, os próprios oprimidos “no instante de sua ação”, enquanto lutam pela transformação. A história, neste sentido, é espaço de ação para conter o processo de produção de vítimas, como “freio da locomotiva”.

A posição benjaminiana, como já demonstramos, aponta para uma compreensão de que a história está aberta a possibilidades.<sup>56</sup> Aliás, é só possibilidade, nunca se fechando numa expectativa absoluta ou na fixação de uma única alternativa. A questão fundamental é que, contra as certezas e as previsibilidades incondicionais exigidas pelo progresso típico do *continuum* gerador de vítimas, o que se abre é a imprevisibilidade. A história é condicional e, se as vítimas são produzidas pela história como “esquecimento” e exclusão, então também o enfrentamento do processo de produção de vítimas é condicional e condicionado. Se é condicional e condicionado, está na dependência de um conjunto de variáveis típicas da práxis humana. O novo possível não se deixa antecipar completamente, nem como expectativa e nem como realização, mas se abre cheio de oportunidades imprevisíveis. À inevitabilidade opõe-se a possibilidade, que é sempre risco, por isso, não é certo, não é absolutamente certo, que o futuro será melhor, necessariamente melhor. Poderá ser possivelmente melhor, a depender da ação dos sujeitos e de sua força de explosão do contínuo da história. A variável, portanto, é a força da subjetividade que se expressa como força de negação, ou como “força negativa da utopia”. Por isso, a dimensão histórica é fundamentalmente crítica, denúncia. Não há futuro sem que se faça justiça às vítimas e fazer justiça é antes de tudo alimentar a denúncia, permanente, recorrente, forte, contundente, irresoluta, corajosa, consequente, responsável, solidária. Sem ela não há história e nem ética.

O limite da crítica não tem como escapar da história. O contrapelo exige a presença da singularidade como realidade experiencial, testemunhal. Esta perspectiva impediria a identificação de aspectos, ou mesmo de “leis”, gerais, universais, na história. Aqui talvez se possa levantar uma objeção a modo de problematização. Ora, não sendo possível um

---

<sup>56</sup> Seguimos de perto a posição expressa por Gagnebin (1994, p. 7-19) no prefácio “Walter Benjamin ou a história aberta” No primeiro volume da tradução das *Obras* de Benjamin.

posicionamento nomotético sobre a história, como sustentar o juízo que afirma ser a história, tida como progresso linear, a responsável pela produção de seu inverso, a regressão, a barbárie, e, com ela, a vítima? Não teríamos que abdicar dessa possibilidade e, dessa forma, admitir que seria impossível determinar uma crítica assim, geral, no processo de produção de vítimas [o mesmo equivaleria a dizer que é o sistema o produtor de vítimas], colaborar com a dinâmica que negligencia as vítimas, que sempre são singulares? A questão se põe de outra forma. O que a história revela é exatamente o fato, a realidade, a vítima, que exige uma posição concreta sobre ela. O juízo genérico é exatamente aquele que inviabiliza a vítima. Ou seja, a crítica consiste em revelar a singularidade, sem o que exatamente se poderia incorrer no mesmo problema que é aquele que as posições historicistas sustentam em suas macro narrativas, como tratamos na seção anterior. Fazer isso não é incorrer na indeterminação das micro histórias ao estilo do pós-moderno. Mais uma vez a questão não se põe como contraposição de umas às outras e sim no sentido de que somente tomando em conta a singularidade na qual se dá a concretude da vitimização, é que se pode fazer uma construção capaz de revelar a dialética da produção da vítima. Não se trata de fazer uma coleção de narrativas, mas de compreender que há uma “constelação” de fatos que não se aglomeram num *continuum*, mas que se articulam como processo a ser enfrentado. Assim, a tarefa ética na história é clara, fazer a crítica universal a todas as formas de vitimização, mesmo que esta crítica não possa ser feita de forma genérica. A universalidade da crítica mostra que o universalismo só poderá ser “de chegada”, ou seja, como construção revelada pelas singularidades que indicam que o fato de um ou outro ser vítima, apresenta não outra coisa do que uma história de vitimização e que a crítica a esta história precisa ser feita como crítica às razões e às condições de cada singularidade vitimada, mas também explodindo a história de vitimização. A libertação da vítima, sua redenção, é singular, mas só se realiza como construção feita pelo conjunto daqueles/as que se reconhecem vítimas e carentes de libertação.

A força *pedagógica* viabiliza a participação no diálogo. O diálogo nunca será uma prática vitimária por estar baseado na troca entre sujeitos que se reconhecem como parceiros em condições de igualdade, horizontais e abertas para pronunciar – anunciar a favor – que não aceitam a opressão e que sua práxis é de libertação. O diálogo é sempre transitivo e seu conteúdo é sempre busca de viabilização de novas possibilidades, novas oportunidades, de modo que o fundamental do diálogo é exigir que aqueles e aquelas que o fazem tomem parte dele, sejam parte dele, fazendo-se, desse modo, exercício de

participação. Ocorre que tudo isso é aprendizagem, por isso pedagógica. A transição da condição de vítima para uma condição na qual o sujeito já não é vítima exige uma aprendizagem dialógica que não é apenas metodologia de transição, mas vem a se constituir no próprio modo de ser sujeito que luta e que se faz liberto, como “ação cultural dialógica”, diz Paulo Freire.

A submissão vitimária trabalha com a transmissão de conteúdos e de valores numa prática “bancária” de aprendizagem e numa “ação cultural antidialógica”. Estas formas de ser são intransitivas porque não abrem para a conscientização e negam aos seres humanos a realização de sua vocação ontológica de *ser mais*, mantendo-os na submissão e na impossibilidade de participarem da vida e da comunidade. Sua tarefa é meramente reprodutiva – não há memória, mas memorização de conteúdos estranhos – daquilo que lhes é imposto pela lógica vitimária, convertendo-se em seres “à sombra do opressor”, “duplos”, por reproduzirem injustificadamente, de forma alienada, as práticas que são contrárias a eles próprios. A pedagogia da opressão é vitimária exatamente por impedir que as vítimas, os oprimidos, possam *potenciar sua potência* de vida em vista de superar a opressão.

A transição da condição de oprimido, de vítima, para a condição de sujeito livre é um processo de aprendizagem através do reconhecimento da própria condição singular de ser vítima, mas também do conhecimento das condicionantes sistêmicas que são geradoras da opressão e da vitimização. O conhecimento da realidade é um exercício pedagógico, mas é também um exercício ético, visto que é posicionamento no mundo e sobre a situação que se ocupa no mundo, uma assunção de responsabilidade, como diz Fiori, é “opção, decisão, compromisso”. Por isso que a palavra que pronuncia o mundo só é dialógica, só é libertadora, se for autêntica, capaz de expressar a coerência entre ser e dizer, saber e fazer, entre ação e reflexão. Por isso que o “aprender a dizer a palavra”, como sugere Fiori, é performativo. O conhecimento só é libertário se o objeto do conhecimento não for posse de um dos participantes do processo de conhecimento (o educador), mas se for “mediatizador da reflexão crítica de ambos [educador/a e educando/a]” (FREIRE, 1975, p. 80), de modo a fazer com que criem as condições para “*inserir-se* na realidade que se vai desvelando” (1975, p. 119). A aprendizagem problematizadora é práxis, visto que é por ela que o conhecimento é reflexivo e criativo. É busca que vai sendo construída em processo, em relação. A aprendizagem, neste sentido, é busca criativa, construção de conhecimento reflexivo, que se faz práxis. Daí porque a vítima se constitui sujeito como práxis, sendo

através dela que vai se fazendo sujeito livre da dominação [não mais *imerso* na opressão] e *inserido* na luta por libertação.

Participação é aprendizagem, assim como não há aprendizagem sem participação (ao menos se estivermos falando de uma aprendizagem que pretende ser a que carrega o potencial de colaborar para que os/as educandos/as ultrapassem uma condição de opressão e possam se constituir sujeitos de ação livre). O direito de dizer a palavra não é apenas uma dimensão formal, que requer gozar das condições para tomar parte em igualdade “diante da lei”: é isso e mais do que isso, é presença física, corporal, nos processos. Se o/a educando/a já não é meramente depositário de um saber alheio, mas agente construtor de uma aprendizagem que faz do saber uma construção própria, então não há como imaginar que o processo pedagógico, que uma pedagogia libertadora possa ser feita *para* os oprimidos, *para* as vítimas, sem que seja *com* os oprimidos, *com* as vítimas. As vítimas aprendem a deixar de ser vítimas como e com o processo de participação em dinâmicas, em processos, em organizações, em instituições, em comunidades, nas quais a participação é exercício prático e o diálogo é modo de ser. Não há como esperar que primeiro seja feita a libertação para depois exercitar o diálogo. O próprio processo ou é dialógico, participativo, ou não será libertador.<sup>57</sup>

O limite da força do diálogo e da participação está em precisar contar com paciência histórica, pois não bastam vanguardas bem instruídas ou bem determinadas; é necessário que haja uma construção dos próprios oprimidos, das próprias vítimas. Sua construção é demorada e cheia de idas e vindas, o que não é sinônimo de entrega ao fatalismo ou à presunção de que um dia, quem sabe, a realidade haverá de mudar, nem sinônimo de ser aquele/a que recebe o que lhe é transferido, sem reação, pronto/a para repetir o que lhe é solicitado. Ora, diálogo implica que cada participante ouça e apresente sua posição e seus argumentos, o que requer condições que podem gerar muitas interpelações, sem que se chegue a resultados ou a encaminhamentos precisos, breves e imediatos, fazendo com que o processo de superação da vitimização corra o risco de se transformar em blá-blá-blá interminável. Não seria melhor que aqueles que sabem conduzam o processo e, com isso, lhe deem a objetividade capaz de responder à urgência que a superação da vitimização requer? Pelo contrário, o processo de aprendizagem exige que haja uma interação construtiva entre educador/a e educando/a, entre liderança e liderados/as, de modo que a

---

<sup>57</sup> Paulo Freire fala de revolução como processo de transformação com ação cultural dialógica e, neste sentido, sobre esta questão, é explícito: “[...] o sentido pedagógico, dialógico, da revolução, que a faz ‘revolução cultural’ também, tem de acompanhá-la em todas as suas fases” (1975, p. 160).

ação da liderança não resulte “invasão cultural”, imposição de propostas, mas seja exatamente uma síntese que expresse compreensão e compromisso, engajamento, na construção da transformação. Por isso, a paciência de que falamos aqui é impaciente porque inquieta [mais um oxímoro], em busca, esperançosa, mas sempre compartilhada, comungada, colaborativamente. Não há sentido para apressar a história, nem para fazer isso em nome dos oprimidos, assim como não faz o menor sentido abdicar de lutar. A superação da opressão é um longo caminho, mas é um longo caminho que o próprio oprimido, que aqueles/as que estão na condição de vítima, constroem como sendo o seu caminho de libertação, de superação da condição de vítima, porque, como lembra Fiori, “ele [o oprimido] não é coisa que se resgata, é sujeito que se deve autoconfigurar responsabilmente” (1975, p. 1). O sentido pedagógico da luta inclui necessariamente o convencimento – e este convencimento é ético-pedagógico – dos sujeitos oprimidos, das vítimas, e daqueles que lhe são solidários, entre eles as lideranças, de que somente se eles próprios forem os agentes é que se fará a libertação. Isso inclui não lançar mão de práticas antidialógicas em vista de azeitar o “convencimento” dos oprimidos por “propagandas” que, por mais bem intencionadas que possam ser, serão sempre exteriores, por serem repassadas e não construídas.<sup>58</sup> Assim, não se trata de abreviar caminhos, trata-se de fazer os caminhos com a profundidade dos diálogos que precisam ser feitos para que a disposição à superação da vitimização seja transformada em aprendizagem que se constrói com as outras vítimas no processo de libertação. A práxis libertadora é, deste modo, a mais profícua e profunda ação pedagógica que se faz responsabilidade ética, fazendo complementar a ética com a pedagógica da libertação.

A *política* carrega a expectativa de realizar a efetivação de uma nova realidade na qual já não haja lugar para vítimas. A ação que assume a responsabilidade com a vítima é base constitutiva de ação em comum, o que exige organização. É a organização daqueles/as que estão na condição de vítimas que faz a expectativa da superação da vitimização se abrir para a factibilidade que se realiza como projeto coletivo na medida em que a realidade for profundamente transformada. Não há realidade nova, transformada, sem que as próprias vítimas tomem para si o fazer da libertação uma tarefa política, o que implica organização.

---

<sup>58</sup> Paulo Freire diz que “A propaganda, o dirigismo, a manipulação, como armas da dominação, não podem ser instrumentos para esta reconstrução [a reconstrução libertadora]” (1975, p. 60).

Não há sujeito ético sem que ele próprio, desde a condição de vítima, seja agente organizador da transformação da realidade vitimária, como já tratamos na seção anterior. É através da ação política que o reconhecimento e a responsabilidade ética se fazem construção de condições para que efetivamente cada ser humano possa produzir, reproduzir e desenvolver sua vida, a vida dos outros e a vida em geral, de modo a que não haja vítimas, lembra Enrique Dussel. Este processo implica a construção de instituições e a organização do poder para que favoreçam a estes processos. A exigência política indica que a transformação libertadora põe as vítimas e seus aliados no compromisso histórico de efetivar o princípio-libertação. A consolidação dos processos libertários implica na efetivação de uma institucionalidade libertária. Segundo Dussel, para que ela se sustente, precisa “contar com meios jurídicos e instrumentais suficientes, convencidos discursivamente pelos afetados em simetria (o legítimo), que permitam reproduzir e desenvolver a vida de cada sujeito ético no âmbito sistêmico e, por isso, institucional respectivo” (1998, p. 539; 2000, p. 545). A questão que se apresenta é que a institucionalidade tem que ser legítima e que atenda aos princípios e critérios da ética da libertação, sem o que resultaria ilegítima. E mais, segundo Dussel, “a factibilidade ética [...] deve poder ter meios que deem objetividade à instituição, ‘o público’, para além da mera aceitação subjetiva” (1998, p. 539; 2000, p. 545).

O limite da força da organização política é que, de alguma forma, como organização, precisará seguir exigindo externamente, através de algum mecanismo de coação, o cumprimento das regras que foram estabelecidas de forma legítima. Ora, impor uma responsabilidade por meios heterônomos pode interditar a responsabilidade. Dito de outra forma, sempre que houver algum grau de constrangimento não se estaria reproduzindo práticas que poderiam novamente ser, de alguma forma, vitimárias? A questão que se põe precisa enfrentar o anarquismo como promessa de libertação da vítima. Para que o processo de transformação se consolide é necessário contar com a “coação legítima”. Segundo Dussel, ela tem sentido ético “na medida em que se exerce cumprindo com as exigências dos princípios material, formal, discursivo e de factibilidade ética: que se garanta a vida de todos os afetados, que participem simetricamente nas decisões de mediações factíveis eticamente” (1998, p. 540; 2000, p. 545). Não há humanos perfeitos, nem mesmo entre aqueles/as que superaram a vitimização, o que torna necessária a ação da instituição para conformar as subjetividades que, em nome de sua idiossincrasia, pretendam impor-se às demais. No entanto, para que a coação não se converta em

opressão, terá que ser legítima. A legitimidade lhe vem da ética, ou seja, do cumprimento de princípios éticos que garantam a vida dos afetados e sua participação simétrica nas decisões. Sem isto, toda coação seria ilegítima e, por isso, não colaboraria para a efetivação da ética. A coação tem que ser legal no sentido de ser fruto de convencionamento com participação simétrica, mas, acima de tudo, precisa ser legítima, o que significa dizer que fica à sombra do risco da legalidade se tornar coação ilegítima (violência mítica no sentido dado por Benjamin). Os direitos emergentes com as vítimas são tidos por ilegais pelo sistema opressor, mesmo que sejam legítimos por pretenderem afirmar a vida. O conflito que se instala entre a ilegalidade e a legitimidade é a expressão institucional, legal, jurídica, do conflito que se apresenta como luta por transformação em vista da libertação.<sup>59</sup> A questão é que a solução deste conflito, que é político, mas é também ético, não pode ser feita descartando a compreensão da materialidade da vida dos sujeitos singulares. Ademais, esta legitimidade não vem de fora do processo que os próprios sujeitos da libertação estão construindo, demandando, portanto, o que Dussel chama de “*autoavaliação comunitária*” (1998, p. 545; 2000, p. 551) que nunca pode ultrapassar e nem negar o critério material (produção, reprodução e desenvolvimento da vida), formal (de participação intersubjetiva simétrica na tomada de decisões) e de factibilidade (que as mediações e instrumentais gerem um resultado de aceitação dessa nova ordem política).

Dussel não entende como violenta a luta de libertação, seja ela “luta pelo reconhecimento dos novos direitos” ou luta por “transformação de normas, ações, instituições ou sistemas completos de eticidade”. Estas lutas, “quando são o último recurso possível das comunidades críticas das vítimas, consistem, em seu limite, e mesmo quando são usados meios ‘proporcionais’ à violência<sup>60</sup> contrária [...], na práxis de libertação

---

<sup>59</sup> Para Dussel, é porque as vítimas não aceitam a vitimização é que põe este conflito: “[...] sua ‘irrupção’ [...] pode colocar em crise a legitimidade do sistema. Neste momento se produz uma complexa situação prática [...]. As ações ‘legais e legítimas’ (1.a) da ‘ordem estabelecida’ enfrentam agora as ações ‘ilegais’ – a partir da ordem [...] – e ‘ilegítimas para a comunidade hegemônica, já que os excluídos não participaram dos acordos básicos dos grupos dominantes. A coação que se exerce contra a práxis de libertação, contra as ações ilegais [...], é ‘legal’ e ‘legítima’ [...]. Mas a partir da intersubjetividade discursiva, racional e simétrica das vítimas [...] as ações de rebelião (‘práxis de libertação’) (1.b) passaram a ter ‘legitimidade’ *para eles*. Desta maneira, aos olhos das vítimas a ‘legitimidade’ legal do sistema perde validade (torna-se ilegítima) e sua coação (que era legítima) torna-se *violência*: mero uso da força, coação contra o direito legítimo do outro (outro que agora tem consciência de ser um sujeito autônomo com direitos *novos*)” (1998, p. 549; 2000, p. 554). Há aqui um debate que está apenas indicado que é da relação entre a ética e o direito, entre a ética, a política e o direito que não é mais do que apontado.

<sup>60</sup> Dussel lista várias situações que podem corresponder a “meios proporcionais à violência”: “propaganda contra propaganda, luta de punhos contra punhos, luta desarmada não violenta contra as armas do sistema repressor... e, em casos extremos e quando se esgotaram todos os outros meios [...], armas contra armas” (1998, p. 549; 2000, p. 555).

legítima, coação defensiva da massa inocente das vítimas, sem estruturas legais que justifiquem *ainda* suas ações, evidentemente” (1998, p. 549; 2000, p. 554-555).

O tema dos “meios proporcionais” e da “coação defensiva” é seguramente um dos capítulos mais difíceis para pensar e para efetivar a práxis de libertação. As escolhas fundamentais não podem, nunca, ser feitas unicamente como escolhas que se voltam simplesmente para meios e também não podem ser feitas em nome de uma tática passageira que, ainda que necessária por alguma justificativa, possa vir a comprometer todo o processo e todo resultado gerado. Estas escolhas constituem mediações, portanto, e estão estreitamente articuladas aos princípios e, considerando que são muitas as possibilidades de mediações, o certo é que elas nunca podem comprometer negativamente os princípios. Pelo contrário, seu compromisso é com a efetivação dos princípios. Neste sentido, ao falar de “coação defensiva” se poderia abrir para a necessidade de uso da força como recurso de defesa das próprias vítimas, se assim fosse necessário no processo de construção dos caminhos de superação da vitimização. Todavia, esta seria uma medida de resistência e nunca se justificaria senão que como resposta. O certo é que nenhuma das alternativas a ser utilizada será legítima se coincidir com as mesmas formas de ação que são utilizadas por aqueles que fazem vítimas – porque estes não seguem os princípios e nem pretendem o que querem as vítimas, que é a libertação. Dussel diz que, para garantir que, “[...] com factibilidade ético-crítica, se possa negar efetivamente as causas da negação das vítimas”, exige-se “ter muito claros o critério e o princípio geral da práxis de libertação em referência às mediações para cumprir fins estratégicos enquadrados dentro dos princípios gerais prévios” (1998, p. 552; 2000, p. 558). Afinal, o que a práxis de libertação está chamada a promover são “transformações construtivas, possíveis e exigidas”: “uma nova ordem com base num programa concretamente planejado que vai realizando progressivamente, *mas nunca totalmente*, a utopia possível, o projeto de libertação [...]” (1998, p. 553; 2000, p. 558). A construção progressiva da libertação, que é um exercício difícil e árduo, afasta a ideia de que a alternativa à opressão é um ideal total e definitivo e apresenta a proposta de uma construção permanente *mas nunca totalmente*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é fácil dissolver patranhas. Mais difícil ainda é desfazer proclamações solenes que declaram a inexistência de alguém, ao menos fora do realismo mágico de García Marquez (2007, p. 287), que relata uma história na qual um tribunal declarou a inexistência dos trabalhadores que protestavam por melhores condições de trabalho. Na realidade fantástica [e certamente somente nela!] a invisibilidade do outro é decretada como real. Melhor assim do que ter que reconhecer suas reivindicações e responsabilizar-se por eles, pensaram os que ganharam a disputa judicial. Propor-se a afirmar uma subjetividade ética pode levar a correr o risco de ter que se meter a fazer coisas difíceis como estas, e outras.

O esquecimento parece ser a modalidade mais comum de perpetuação de ilusões que, carecendo de sustentação, são validadas historicamente por discursos vencedores. Junto com o esquecimento do outro implementam-se a legitimação de práticas éticas e políticas que matam por proclamação, quando não pela ação direta nos corpos. É difícil eliminar os corpos, mesmo que sua vida seja até mais fácil de ser eliminada, lembra Luís Fernando Veríssimo (1985). Vítimas existem e sua existência não é uma ilusão que carece de validade, assim como não é ilusória uma vida que se foi e cujo corpo já não faz sentido.

Pode parecer estranho iniciar as considerações finais de uma tese sobre um tema tão sóbrio como o que se dedica a tematizar filosoficamente a condição da vítima e as potencialidades éticas nela presentes no horizonte da afirmação de uma racionalidade e de uma subjetividade éticas a partir da vítima. Mas, este início procura na literatura a inspiração para falar daquilo que por muito tempo foi objeto de silêncio e foi silenciado. Não porque fosse incomensurável, mas porque seria uma das melhores formas para não assumir as consequências do que significaria discorrer sobre a realidade da vítima. Num realismo nada mágico, os relatos das próprias vítimas e de seus aliados, como os que foram feitos por Bartolomé de Las Casas há séculos ou os que seguem sendo feitos pelos movimentos de direitos humanos nos dias de hoje, por exemplo, constituíram-se e continuam se constituindo em vestígios grudados nos monumentos gloriosos e visíveis nas fendas dos caminhos aparentemente bem aplainados por verdades legitimadoras das práticas desumanas, quando não tidas por humanizadoras, como no caso do discurso vitimário sepulvediano que sugeria que a submissão dos indígenas era para o seu próprio

bem; ou mesmo o discurso que admitia prolongar a vida de um malfeitor, fazendo-o escravo nas melhores construções do liberalismo lockeano. De regra, quem tratou do assunto, o fez mais para produzir legitimações do que se entendia ser parte natural da vida em sociedade do que para abrir perspectivas de superação.

A prática da vitimização é milenar e acompanha a trajetória da humanidade nas mais diversas formas e expressões, especialmente as jurídicas e religiosas. A capa que estas duas formas discursivas e práticas legaram ao tema são importantes para perceber que ali há bases que dão sentido às compreensões que entendem as vítimas como um fato natural querido pelas divindades. A memória da imolação do cordeiro que se tornou hóstia (um dos sentidos de vítima) é solenemente proclamada até os dias de hoje como forma de lembrar aos fiéis que já não é necessário apresentar novas vítimas ao altar, visto Jesus já ter se oferecido como a última vítima para redimir a todas elas. Mesmo assim continuam havendo vítimas imoladas em muitos “altares” sagrados ou profanos. A força simbólica que se revela pelo apoio dos estudos etimológicos e históricos, mostra como a vítima ainda é uma questão nodular no cotidiano que separa vivos e mortos, ou que por ela se decide quem pode seguir vivendo e de que modo seguirá vivo.

Existem discursos, inclusive os filosóficos, que constroem argumentações para legitimar a vitimização. Sua ilegitimidade está em usar a humanidade como escudo para negá-la, como se a maior e melhor humanidade de uns precisasse depender da menor e pior humanidade de muitos outros. Por isso é que a pesquisa caracterizou, sem pejos, como vitimários os discursos que convergem para advogar como naturalmente aceitável que existam vítimas e que seja inevitável que deixem de existir. Os três modelos apresentados têm formas distintas de construção da argumentação e se estribam em razões diferentes para dizer que vítimas existem, que é natural que assim seja e que assim continue sendo. Os argumentos deles são diferentes, porém suas diferenças coincidem sinergicamente na construção do que denominamos uma racionalidade vitimária.

Na tradição filosófica também existem discursos que contestam esta posição e se abrem para fazer um processo que, desde a vítima, reconstroem crítica e eticamente as racionalidades e as subjetividades. São leituras que assumem a centralidade da condição da vítima como referente para desenhar elementos de uma nova ética. Estas racionalidades críticas apontam para possibilidades ético-políticas abertas pelos potenciais contidos na condição da vítima. Estas posições críticas recuperam o sentido da condição de vítima como sujeito histórico e, desde suas interpelações, fazem da condição de vítima um

referencial dos processos organizativos e de luta pela superação da sua condição vitimária. Para tanto, desconstruem o sentido naturalizado da vítima e mostram como sua condição não é parte de um modo de ser, mas resultado histórico de uma condição produzida pela ação dos agentes vitimários. Estas racionalidades críticas oferecem alento para a superação destas condições e para a transformação das realidades. Na nossa pesquisa mostramos as principais características desta racionalidade crítica que nós denominamos também de racionalidade ética a partir das vítimas que, nessa condição, é não vitimária.

As duas vertentes de abordagem da condição da vítima são ilustrativas de racionalidades distintas: uma constitui uma racionalidade que, por legitimar a naturalização da vítima, descarrega a responsabilidade ética, fazendo a própria vítima ser a razão e ter a responsabilidade de si mesma, uma racionalidade vitimária; a outra faz um exercício crítico desde a vítima, tendo na vítima o motivo central da crítica às diversas racionalidades e às muitas práticas históricas como sendo responsáveis pela vitimização. Mesmo que nem sempre possa fazê-lo de forma direta, utiliza o próprio argumento sistêmico que nega a responsabilidade para afirmá-la e cobrá-la dos agentes vitimários. O exercício de caracterizar os traços que podem ser tidos por comuns aos diferentes discursos traduz um esforço de sistematização que é indicativo da complexidade dos matizes e das sutilezas argumentativas presentes em cada posicionamento e nas possíveis intercalações ou mesmo complementações entre eles. Para não correr o risco de generalidades, a pesquisa buscou identificar o quanto possível como cada um dos aspectos aparece na tessitura dos textos dos autores estudados, mesmo que não seja nada fácil a Hermes compreender o enunciado e transmiti-lo corretamente: há sempre um não-dito que insiste em querer permanecer sendo assim, sem ser expresso.

Este exercício faz a tentativa de uma leitura a contrapelo, para usar a sugestão de Benjamin. Ensaia essa dinâmica com G. Sepulveda, com J. Locke e com F. Nietzsche. Enfrentar suas construções teóricas permitiu desvelar, enquanto possível, as contradições presentes em discursos eivados por uma racionalidade vitimária que, à primeira vista, podem até ser tidos por humanistas, liberais e críticos. O humanismo sepulvediano é encoberto pela ideia de que a promoção da civilização dos indígenas pela sua subjugação à corte espanhola significaria a proteção dos próprios indígenas que já não estariam suscetíveis à barbárie de seus costumes desumanos como o canibalismo e os sacrifícios humanos. A oposição entre civilização e barbárie serve de justificativa para que a civilização seja bárbara! Ademais, os elementos da racionalidade vitimária inerentes ao

ensaio de antropologia comparada ao inverso (não para compreender, mas para desprezar) do que Ginés de Sepúlveda constrói são emblemáticos para mostrar como se pode inferiorizar racionalmente o outro diferente – são “homúnculos”, quase humanos. Note-se ainda que este tipo de construção argumentativa da racionalidade vitimária não ficou nos meados do século XVI e pelos salões de Valladolid; ela é utilizada, de outras formas, nos dias atuais e se reproduz em práticas comuns de inferiorização do diferente. Os argumentos da racionalidade vitimária promovidos pela inversão lockeana fundamentam-se na ideia de que o princípio que regula todas as relações humanas é o contrato: o que está no contrato tem sentido e validade, não tendo o menor sentido o que está fora dele. Seguindo coerentemente os argumentos desta racionalidade, àqueles que se rebelam contra o contrato natural e não aceitam o contrato justificado pelos supostos direitos naturais da liberdade e da propriedade é legítimo submeter à escravidão. Nesta argumentação, o escravo já não o é por natureza, mas por “decisão” própria, já que se rebelou contra a lei natural e, por isso, cometeu um delito de tal gravidade que a punição que deve receber é a morte. Mas, ninguém pode dispor da vida de outrem, nem da própria, de modo que, para não incorrer neste erro, é possível àquele que sofreu o delito punir seu autor, demorando-se em executar a pena capital tomando-lhe serviços e sua liberdade, submetendo-o à escravidão. Para Locke, o elemento central que justifica a vitimização é a vida e a liberdade. Ou seja, é a vida que passa a ser controlada ao suspender a liberdade e ao submeter à escravidão. O contraditório é que a mesma obra que se dedica a condenar a escravidão política na metrópole admite e legitima a escravidão socioeconômica nas colônias: o que não pode para uns, aqui, pode para os muitos, lá. O elemento biopolítico incorporado ao discurso legitimador da escravidão dos negros africanos está marcado pela contradição estruturante que já não inferioriza pela diferença, mas subjuga pela igualdade.

A construção da racionalidade vitimária nietzschiana é ainda mais complexa de ser explicitada, visto que, a rigor, toda a sua construção é uma grande crítica ao modelo de realização da moral no qual a moral de escravo é a moral hegemônica, sendo a proposta de uma moral de senhores a que dialogaria com o anseio fundamental do modo de ser do humano superior. Ocorre que a generalização do ser escravo que Nietzsche invoca faz com que seja produzido um discurso que termina por desacreditar qualquer tentativa de superação da condição de escravo – se houvesse seria não mais do que puro ressentimento. A moral de senhores não tem nada dos elementos da moral de escravos, a começar pela noção de sujeito, aquele que se esconde atrás das obras. Senhores não são sujeitos,

simplesmente são e não precisam de qualquer justificativa para agirem, inclusive de forma cruel, por seu modo de ser. Este conjunto de argumentações ao mesmo tempo que serve de crítica generalista ao modo de ser hegemônico no Ocidente, também serve de legitimação para um modo de ser, o do senhor, e sua prática de imposição e de subjugação – que aliás é a que é a prática hegemônica – reproduzindo como ideal uma forma de ação que desqualifica e desconsidera aquele/a que está na condição de vítima.

Em contraposição aos discursos orientados pela racionalidade vitimária, a construção do desenho do que denominamos em nossa pesquisa de uma racionalidade ética a partir da vítima, esboça traços colhidos da experiência reflexiva e crítica de pensadores que refletem desde compromissos teóricos e que têm discursos marcados por outras áreas do conhecimento e pela diversidade das experiências históricas. W. Benjamin, P. Freire e E. Dussel oferecem reflexões que assumem aquele/a que está na condição de vítima como questão filosófica, possibilitando a construção de reflexões éticas que não se envergonhem de tomá-la como referência constituinte.

Walter Benjamin, na esteira das heranças que assume, toma os oprimidos como sujeitos da construção da resistência a uma dinâmica de progresso que avassaladoramente destrói os seres humanos históricos que não estão conduzindo esta “marcha triunfal”. É enfática a demarcação da vítima, dos oprimidos, como construção histórica, o que remete para a centralidade da necessidade de deslocamento do percurso linear para alternativas radicalmente diversas. As vítimas somente terão lugar se for possível construir a história desde um outro lugar que aquele do progresso aniquilador da experiência e promotor da violência mítica como prática sistêmica de exclusão e morte.

Paulo Freire, sem a pretensão de oferecer uma proposta filosófica e uma teoria ética, sugere, desde sua pedagogia, que o oprimido é a categoria histórica central para que uma nova realidade seja construída pela educação e pela ação cultural, ética e política – três aspectos da práxis que se completam mutuamente. Oferece ferramentas para que os oprimidos possam assumir os processos de sua própria humanização através de mediações educativas que abram para a transição da consciência ingênua para a consciência crítica, da submissão para a libertação, do ser coisa para o *ser mais*. O diálogo se apresenta como o modo de ser e de fazer a práxis de libertação, somente sendo possível em relações horizontais e de abertura para a construção de realidades humanas e humanizadas. Apresenta um caminho para que aquele/a que está na condição de vítima empreenda a superação de sua própria condição de vítima.

Enrique Dussel abre a ética à vítima, sendo enfático na explicitação do compromisso com a vítima como exigência primeira da vida ética, o que, pelo reverso, significa dissociar de qualquer posição ética a aceitação de qualquer tipo de vitimização. Não dá para ser ético e aceitar conjuntamente qualquer discurso, prática, forma histórica ou relação que admita um indício que seja de vítima e de vitimização. A disjuntiva de sua proposta abre para a proposição de uma subjetividade ética que encontra naqueles/as que estão na condição de vítima a fonte de construção de novas realidades, visto que a superação da vitimização exige a transformação profunda das dinâmicas sistêmicas responsáveis por sua produção. Afirmar a vida da vítima não é apenas aceitar que dela e sobre ela se possa discursar; é agir eticamente para que ela seja protegida, promovida e desenvolvida.

As três primeiras partes da pesquisa, que são reconstrutivas da genealogia do termo, das posições vitimárias e das posições éticas a partir da vítima, pretenderam produzir um painel cujos contrastes fossem bem perceptíveis e que as racionalidades críticas e seus traços característicos fossem indicativos de modos distintos de abordagem e de compreensão da condição da vítima. Mais do que isso, que pudessem oferecer subsídios para que se desnudassem criticamente aquelas posturas favoráveis a uma ética negligente e se realçassem aquelas posturas promotoras de uma ética omnidimensional atenta à complexidade das contradições desde as quais se pode revelar a condição da vítima e as muitas potências que se abrem ao se propor uma subjetividade ética a partir dela. O estudo de reconstrução interessada das várias posições filosóficas convergiu para a sistematização que recolhe os vários elementos no capítulo final. Não sem motivo, são ali tratados aqueles que são os núcleos da pesquisa, a racionalidade e a subjetividade éticas emergentes desde a vítima tendo como escopo final a afirmação da potencialidade da vítima ser sujeito ético.

O exercício empreendido na construção de um posicionamento que aponta caracteres identificadores de modelos de racionalidade chega a um resultado que, mesmo não sendo definitivo, pontilha os contornos do que se chamou de racionalidade vitimária e do que se chamou de racionalidade ética a partir da vítima. Ao se propor buscar referenciais, pretendeu se orientar pelas posições expressas nos diversos discursos acumulados na pesquisa e também oferecer orientações para a nova racionalidade que se quer afirmar, aquela que se faz ética desde a vítima. A rigor, os discursos tidos por vitimários dão alento para entender a vítima como *culpada, passiva e impotente* por sua natureza e por ser naturalmente assim, necessária e inevitável. A apresentação dos caracteres sistematizados já é uma atividade crítica, visto que exigiu tomar os discursos vitimários que foram

estudados e fazer deles emergir estes aspectos, mesmo quando, por si mesmos, insistem em esconder posições e práticas que pactuam com a existência de vítimas. Este se constituiu no movimento de desconstrução de certas posições pela explicitação do que as constitui como supostamente racionais e até éticas. Em complemento, também se tracejou as linhas do que se identificou como alguns elementos críticos de uma racionalidade ética. A modéstia do enunciado indica que não se pretendeu ser exaustivo e nem extrapolar as caracterizações que seriam possíveis desde os discursos reconstruídos das posições dos autores estudados. A ideia central é que há uma *potência de ação* daquele/as que estão na condição da vítima que denuncia a situação que as submete e as põe em processos de organização para a transformação da realidade de vitimização tendo em vista a superação da sua condição de vítimas. Afinal, a realidade de vitimização é uma condição histórica e, sendo histórica, não é nem necessária e menos ainda inevitável. Constrói-se com estes elementos um núcleo crítico revelador da potência da vítima que, em sua multiplicidade, revela-se transitiva e constituidora de alternativas com força para superar a vitimização. Em todos os aspectos, todavia, trata-se de caracterizações sustentadas nos discursos pesquisados e que não se oferecem como descritores capazes de capturar de forma total a complexidade da vítima, de modo que estão abertos à excessiva manifestação da contundência do estar na condição de vítima e das muitas potências nele contidas, dificilmente completamente apreensíveis ou mesmo manifestáveis.

A subjetividade ética se faz pelo reconhecimento e pela responsabilidade. O reconhecimento é trabalhado em três dimensões complementares e simultaneamente intercaladas entre si: o autorreconhecimento, o reconhecimento entre as vítimas e o reconhecimento como solidariedade. O processo pessoal da primeira dimensão se articula à organização da segunda e à transformação exigida pela terceira. A experiência e a conscientização são constitutivas do processo da autoafirmação da vítima que reconhece a si mesma como vítima, em situação/condição de vitimação. O saber-se na condição de vítima é mais do que uma definição conceitual; é a experiência de reconhecer a própria condição e assumir-se de forma crítica como consciente dela. Esta primeira dimensão se completa e se realiza na relação com outras vítimas, abrindo-se para o reconhecimento horizontal entre aqueles/as que estão na condição de vítimas que, na mutualidade desta relação, se organizam formando grupos, organizações, movimentos, comunidades que também fazem a luta para fora, buscando o reconhecimento diante dos outros, os muitos. Isto abre para a terceira dimensão, a do reconhecimento, que põe a vítima na relação com

aqueles que a ela se somam e também com quem sequer sofreu a condição de vítima, em solidariedade e ação transformadora das realidades de vitimização. Estas dimensões do reconhecimento tomam como ponto chave a ideia de que a racionalidade ética auferida a partir da vítima se constitui na medida em que a vítima reconhece sua condição histórica. Os processos de reconhecimento se tornam, portanto, constitutivos da possibilidade da afirmação da subjetividade ética desde a vítima.

A responsabilidade é o outro elemento constitutivo da subjetividade ética desde a vítima e apresenta os insumos que sustentam o sentido de assumir a vítima como questão ética. Partindo-se do acumulado pela racionalidade ética a partir da vítima que diz que vítima não é *causa sui*, mas é causada pelo agente vitimário, que pode ser sistêmico, e que ela é causa da superação da condição na qual se encontra, gerando o que chamamos de uma relação cruzada, chega-se a um problema de determinar a responsabilidade longe de posturas deterministas ou fatalistas. A construção desta posição se sustenta numa compreensão de responsabilidade operada extrassistemicamente, fora, portanto, das lógicas lineares de causalidade meio-fim. A esta posição se chega depois da retomada de uma teoria da responsabilidade que tenta desconstruir, como dissemos, as lógicas sistêmicas de responsabilidades, visto que, por elas resultaria necessário admitir que as vítimas são resultados indiretos de ações diretas e que, em razão disso, seria muito difícil identificar os nexos de causalidade que informassem a responsabilidade. A perspectiva da racionalidade ética trabalha com a existência da condição de vítima como “fato” que demanda responsabilidade. Isso significa dizer que, mesmo quando a vítima é tida sistemicamente como um efeito indireto do qual resultam relações impessoalizadas de responsabilidade, o fato da existência da vítima interpela e responsabiliza. A condição fática na qual está a vítima se antepõe e exige que as saídas não sejam furtivas e sim comprometidas com o enfrentamento da situação que gera a vitimização, de modo a colaborar com a superação da condição de subjugação na qual a vítima se encontra. Afinal, como ensinou Benjamin, não há como fugir da responsabilidade. Quem espera desapegar-se de qualquer tipo de cumplicidade com o *continuum* e deslocar a história da linearidade do progresso carreador de motivos para a vitimização assume uma responsabilidade com aqueles/as que estão na condição de vítima que exige aniquilar a lógica do progresso, que é produtor de vítimas. A questão da responsabilidade interpeladora, neste sentido, escapa da lógica meio-fim, própria de uma racionalidade utilitarista estribada na causalidade linear. Esta se legitima desde uma compreensão sistêmica que naturaliza as vítimas e não as reconhece como

resultante de interesses históricos. Nesta lógica vitimária, a exceção, que produz a condição da vítima, é a norma que as naturaliza. Atravessar e frear a continuidade linear da produção de vítimas exige a responsabilidade com e pela vítima, o que é sinônimo de fazer justiça à vítima sem negligenciar sua memória. A condição da vítima impede generalizar as responsabilidades de modo formal, como se elas fossem passíveis de serem abstratamente imputadas “ao sistema”. A condição histórica de cada vítima exige processos de reconstrução dos diagramas e a identificação dos muitos dispositivos pelos quais a vitimização se efetiva a fim de identificar os vários agentes, suas relações e os diferentes graus de participação. Este exercício é o que Dussel chama de percorrer os caminhos da “factibilidade” da transformação das realidades vitimárias. Para esta tarefa é preciso experienciar uma “cautela muito especial” que vai promover análises situadas dos contextos, dos agentes, das forças e dos caminhos e mediações a serem adequadamente percorridos para fazer realizar a transformação de realidades vitimárias. Entra em ação uma racionalidade que é estratégica, mas não é arditosa. Ela é que pode identificar os liames do sistema vitimário e os nós nele presentes de modo a abrir para fazer frente e gerar responsabilidades. Tomar a vítima ao próprio encargo é assumir os processos para construir com ela a superação da opressão e da vitimização. Esta responsabilidade ética é processo a muitas mãos e exige organização e luta das próprias vítimas e de todos e todas que com elas se solidarizam e empreendem processos de superação das realidades vitimárias. O novo dia que sai da noite na qual vigem as sombras da irresponsabilidade que mata e na qual as lógicas sistêmicas fazem mergulhar os seres humanos vitimados “deve encontrar-nos firmes, prudentes e resolutos”, como diz Frantz Fanon (2005, p. 361) no início da conclusão de *Os condenados da terra*. Ou seja, a tarefa de superação da vitimização exige transformações estruturais e que transcendam a responsabilidade como compromisso situado unicamente ao alcance da mão de cada indivíduo que se faz operário de uma imensa colmeia na qual basta que cada um faça a sua parte para que o conjunto ganhe virtuosamente. Enfrentar a vitimização exige a construção de uma compreensão e uma prática de responsabilidade que exceda os modelos éticos centrados unicamente nos limites da vontade individual e que os abra para o engajamento para uma obra em comum, sobretudo considerando que a vítima não é somente um problema da vítima, mas é um problema comum, ainda mais quando se compreende que a existência de vítimas é um “fato massivo”.

O sentido da vítima como sujeito ético se abre à pluridimensionalidade, o que significa dizer que as múltiplas potencialidades nele presentes podem se expressar sob as mais diversas dimensões, que carecem de condições para que possam se apresentar, entendendo sempre que a dinâmica aberta desde a vítima é aquela que escapa à simples atualização de potenciais disponíveis.

A pesquisa mostrou que pelo menos três são as condições que permitem estabelecer a perspectiva da realização do ser sujeito ético a partir da vítima ou da vítima como sujeito ético: a vida daquele/a que está na condição de vítima, a participação dialógica e a organização e luta das próprias vítimas. Não há sujeito ético sem que esteja vivo e possa viver, e que viva bem, o que remete para o necessário enfrentamento da vitimização como processo de morte do sujeito e a afirmação da realização de condições históricas que promovam a vida, nunca a vitimização. Sem destruir as condições de morte que geram a vítima não se abre para a realização do processo de efetivação de novas condições, de novas realidades, de novas relações. A segunda condição é que a própria vítima participe dialogicamente do processo de superação das realidades vitimárias, o que passa pela conscientização, pela formação de consciência crítica, daqueles/as que estão na condição de vítima sobre a realidade que os/as vitima. A presença e a participação da vítima em condições simétricas, horizontalizadas, dialógicas, é que a faz sujeito de sua própria libertação pela superação da condição de vitimização. Qualquer medida que não opere deste modo redundaria em paternalismo piegas e negligenciador da potência daquele/a que está na condição de vítima e, portanto, retroalimentador do próprio processo de vitimização. A terceira condição é a organização e a luta das próprias vítimas e de seus aliados como caminho para a superação da condição de vitimização. Organizar-se significa ordenar os processos e os agentes de modo a que a ação seja coordenada em vista de atingir a realização de um desejo, que é a superação da condição de vitimização. A luta completa o processo de organização visto que se trata de encontrar as mediações para enfrentar os agentes vitimários e suas diversas estratégias de submissão, de contenção e de retenção dos processos libertários. Estas condições dialogam com os diversos aspectos da realização do sujeito ético: o aspecto material, a vida; o aspecto formal, a participação dialógica; e o aspecto da efetivação, a organização e a luta. Juntas, e em complementação, estas condições abrem para que a subjetividade ética se concretize na realidade das vítimas, sobretudo incidindo para promover ações geradoras da vida, nunca do seu inverso.

As dimensões que caracterizam os traços aproximativos do sujeito ético desde a vítima são a corporeidade/corporalidade, a singularidade/pluralidade e a dignidade. A dimensão da corporeidade/corporalidade viva é a materialidade do sujeito ético. O corpo não é somente o suporte da vida ou da alma que pode ser abandonado por alguma razão. No corpo é que ficam as marcas da violência. Ele carrega a memória física da vitimização. Por isso o sujeito que se afirma a partir da vítima é corporeidade. É por ela que o sujeito ético se faz realidade, ela é o *modo de realidade* do sujeito ético e também princípio material orientativo de toda a ética, segundo Dussel. Isso significa que não há como propor-se a qualquer ética e a qualquer sentido de subjetividade abrindo mão da corporeidade. É da corporeidade que derivam os conteúdos éticos, pois nela se consubstancia a vida do sujeito ético e somente vivos é que os humanos podem ser sujeitos éticos. Os “trabalhadores mortos” de Marquez e os “corpos sem vida” de Veríssimo são expressão de um sem sentido ético, de sujeitos inviabilizados por vitimizados. Afirmar a vida do sujeito ético é tomá-lo na integralidade, o que necessariamente inclui a corporeidade. A dimensão da singularidade/pluralidade do sujeito ético abre para a necessidade de um novo modo de compreender-se a universalidade. Não existem “as vítimas” como abstração genérica, assim como não existem “os sujeitos éticos” em geral ou “os seres humanos”. Eles existem únicos e singulares porque concretos e históricos. O comum emerge do aprofundamento da diversidade, cuja fonte é a singularidade. Os diversos modos distintos nos quais se dá a vitimização são as formas concretas de sua experiência histórica, a pluralidade, fazendo com que em cada um deles a condição de vítima seja experienciada de um modo específico: é em cada um que em profundidade se encontra com os todos e, desta forma, pela transversalidade da intersubjetividade chega ao que é comum, até porque, em cada singularidade concreta está a condição de vítima comum às demais. A vítima se faz presença como testemunho da dor sofrida pela vitimização. Ela carrega consigo a memória da experiência dessa dor. A troca proporcionada pelo testemunho e pela narrativa da dor permite que aqueles/as que estão na condição de vítimas se encontrem e se reconheçam uns/umas nos/as outros/as e sejam reconhecidos/as (em situação contrária, que sejam ignoradas, revitimizadas). Mas, singularidade não se confunde com fechamento solipsista; pelo contrário, pois é na troca que a vítima vai abrir os caminhos para superar a condição na qual se encontra. Por isso, a singularidade é outra expressão da corporalidade por carregar ainda mais a concretude do ser sujeito ético a partir da vítima. A dimensão da dignidade da vítima expressa a potência

de resistência e de ação do sujeito ético. A dignidade da vítima é a vida da vítima, que nunca é relativizável. É a preservação junto com a possibilidade do desenvolvimento da vida do sujeito ético. Ela é própria, única, material, por isso se completa às outras duas dimensões. Ela não é um valor, como sustenta Dussel, mas condição de todo valor. Por isso é a referência de toda ética e também do sujeito ético. A dignidade faz do sujeito ético uma potência aberta, que não está somente à espera da atualização e, com isso, à acomodação. A dignidade mantém a potência como tensão a ser permanentemente “potenciada” se é que se pretende afirmar a vida do sujeito ético. Pelo reverso, é despotenciada e também inviabilizada em atualidade nos processos de vitimização. Assim, na dignidade se aninha a resistência do sujeito ético e, por isso é que o sujeito ético a partir da vítima está aberto à solidariedade, mas não pactua com a piedade que lhe nega ação e iniciativa. É a dignidade que põe o sujeito ético em permanente busca de humanização, expressão do que Freire diz ser a vocação histórica e ontológica do ser humano, que é de *ser mais*. Mais uma vez insistindo, a corporeidade, a singularidade e a dignidade constituem o sujeito ético aberto e em relação, mas sempre concreto e situado em condições e realidades históricas, marcado profundamente pela contingência.

A afirmação do ser sujeito da vítima não nega o ser sujeito a qualquer que não seja vítima ou que nunca tenha sido vítima; pelo contrário, o convoca a ser sujeito solidário com ela, de modo que afirma que o ser sujeito da vítima não consiste em negar a outros de serem sujeitos. Esta compreensão de ser sujeito não é redutiva do ser sujeito ético e nem quer fazer parecer que a partir desta posição somente seria sujeito quem já tivesse sido ou seja vítima. O que afirma, considerando as investigações realizadas, é que há posições divergentes no que diz respeito à subjetividade ética e que estas posições, ao serem explicitadas, mostram que aquele e aquela que nega ao outro a possibilidade de viver, de forma direta, ou mediante lógicas sistêmicas aparentemente impessoalizadas, age no sentido da negação da subjetividade porque produz exclusão, morte. Este não é um sujeito produtor nem da justiça e nem do bem. O sancionamento de uma posição favorável a ele por uma racionalidade qualquer, no entanto, não retira a possibilidade de a racionalidade ética a partir da vítima fazer esta denúncia e propor a construção de uma realidade na qual haja espaços largos para a subjetividade livre. Não se trata, portanto, de propor uma subjetividade que seja apenas capaz de resistir à vitimização. Trata-se de propor uma subjetividade que tenha força para promover a superação das condições que mantêm a vitimização, de modo que a vida não seja privilégio e sim direito; mais, seja o conteúdo a

ser promovido e protegido por todo direito, e, portanto, seja possível a todos e todas, indistintamente e pela ação solidária de cada um e de cada uma.

A construção da subjetividade ética a partir da vítima abre para a consideração de exigências éticas na interface com a história, a pedagogia e a política. Ou seja, a ética não se basta a si mesma e nem dá conta de forjar um sujeito ético autossuficiente. Ela está aberta e carece do apoio desses outros sentidos para os quais põe exigências e dos quais recebe exigências.

A história é o lugar do sujeito ético que se constitui a partir da vítima. Não tem como saltar fora dela e, mais, está chamado a deslocá-la sempre que for por linearidades continuístas e homogêneas exatamente por serem geradoras de vítimas. O sujeito ético é quem faz a história e a fará a favor da vítima na medida em que puder frear a celeridade da permanente produção de vítimas, lembra Benjamin. Mas esse não é um juízo genérico e nem nomotético da história, é uma ação testemunhal, por isso singular, mesmo que junto com a ação organizada de outros sujeitos éticos. Dessa forma tornará possível a crítica universal a todas as formas de vitimização sem que, por ser universal, seja genérica. Assim, não se trata de fazer um julgamento genérico da história, trata-se de abri-la para exatamente fazer emergir aqueles e aquelas que foram nela negados, negligenciados, injustiçados. Nisto consiste a força da crítica, uma força negativa e profundamente histórica.

A vítima aprende a ser sujeito ético e, dessa forma, constitui uma pedagogia. A consciência crítica da própria condição de vítima se completa com a práxis dialógica que vai constituindo uma subjetividade liberta. A transição e a transitividade são processos pedagógicos por gerarem aprendizagens e por se fazerem aprendizagem. A força está na participação e no diálogo, dado que, tanto uma quanto o outro, são possíveis pela ação direta do sujeito e, dessa forma, incorporam elementos fundamentais para a afirmação do sujeito ético desde a vítima. O risco do vanguardismo impaciente e colonizador é enfrentado pela paciência pedagógica que dialogicamente vai aprofundando a consciência crítica e o compromisso de inserção na organização e na luta para a superação da opressão e da vitimização.

Sujeitos éticos se fazem a si mesmos com os outros mediatizados pela organização e pela luta. Não estão dependentes de outorga e nem de concessão. São instituintes e instituidores de condições nas quais possam ser e viver o que são e como querem ser. A ação do sujeito ético é busca de efetivação de condições para a superação da vitimização, o

que exige a transformação das realidades injustas e a construção de novas condições nas quais já não haja vítimas. Este processo de efetivação tem apoio na política. Como diz Dussel, é a comunidade das vítimas, historicamente o movimento social organizado, que conduz os processos de luta e de transformação das realidades vitimárias. Desse modo, a política põe os sujeitos éticos na ação em comum, na luta pública geradora de institucionalidades que enraízem e sustentem condições constrangedoras das práticas vitimárias e promotoras das ações libertárias. Esta é uma construção nada fácil, dados os limites da institucionalidade e seus compromissos facilmente mais favoráveis a ordenar e subjugar do que a promover e libertar. Encontrar as mediações para a afirmação da subjetividade ética que não seja reprodutora de vitimização é o desafio do próprio sujeito ético. Não existem modelos institucionais disponíveis para serem aplicados, do mesmo modo que não será suficiente fazer terra arrasada como se tudo o que já foi feito simplesmente não servisse. Trata-se de ir construindo estas mediações pela participação direta e simétrica dos próprios sujeitos: são as próprias vítimas em seu processo de libertação que construirão as mediações libertárias ou elas não serão realizadas. Esperar que se chegue a mediações perfeitas é não trabalhar adequadamente com a noção de utopia, tão necessária em processos de transformação. Afinal, as mediações serão tão mais legítimas e adequadas quanto forem capazes de dialogar com os princípios que as orientam e as finalidades para as quais são empreendidas. A nova realidade vai sendo construída permanentemente, mas *nunca totalmente*. Ora, se a vítima é sempre potência aberta, as realidades por ela construídas nunca poderão ser acomodações; elas serão a realização do *ser mais* cada vez melhor. Nisto consiste a dimensão política e também o limite político do sujeito ético, que precisa construir coações legítimas daquelas práticas vitimárias, mas que está ciente de que estará sempre não mais do que aproximativamente mais perto de realidades não vitimárias – o que em hipótese alguma é motivo para aceitar a inevitabilidade da vítima. Assim, história, pedagogia e política se somam à ética para reafirmar a abertura como característica forte da subjetividade ética que se edifica a partir da vítima.

As aprendizagens que a pesquisa oportunizou e que de alguma forma sumarizamos dizem da potencialidade da vítima para ser sujeito ético e das potências que fazem da vítima um sujeito que, por preservar esta condição, pode irromper das fissuras e das fendas que se abrem no chão espesso da opressão e da vitimização. O que a racionalidade ética desde a vítima nos ajudou a afirmar é que, da negação material da subjetividade na vítima,

pela sua vitimização, se pode [há potência] passar reconhecida e responsabilmente a afirmar a vítima como sujeito ético. A afirmação desta passagem não é um ato declaratório e exterior ao processo de afirmação da subjetividade ética: ela é a própria potenciação permanente da vítima de modo a que vá sendo cada vez mais sujeito e, dessa forma, enfrente transformadoramente todas as realidades geradoras de condições que não sejam favoráveis à vida do sujeito ético e geradoras de vítimas por reproduzirem a morte. A rigor e com a licença literária possível, talvez se trate de empreender processos éticos nos quais o oxímoro “potência despotenciada” seja transformado na tautologia “potência potenciada”.

Os caminhos percorridos na elaboração realizada mostram que são diversas as possibilidades de compreender a vítima. A legitimidade teórica das diversas posições, mesmo daquelas que alcunhamos vitimárias, foi reconhecida pelo tratamento dado a cada uma delas. Nosso intuito não foi o de instaurar tribunais de julgamento; pelo contrário, buscou-se nos próprios discursos estudados os subsídios para desconstruí-los ou para promovê-los, sempre tendo em conta o objeto concreto de trabalho, a vítima e as condições nas quais se encontra. Desse modo, nos preocupamos menos com a sobrevivência dos discursos e mais com a afirmação da complexa realidade da vítima. Restou indicado que a reflexão sobre a vítima extrapola a qualquer exercício definitório, não porque não se possa aplicar ao caso as regras da boa definição real essencial ou mesmo de qualquer outro modelo de definição. Mas porque a realidade da vítima escapa ao conceito e permanece exigência viva e potencial. Isto não para desqualificar o conceito pela impossibilidade de abarcar a realidade, mas exatamente o contrário, para qualificar a realidade da qual o conceito é conceito. Em outras palavras, a reflexão ética que construímos está muito aquém de dar conta da realidade pluridimensionalmente ampla e complexa da vítima e mesmo do sujeito ético dela emergente. Isso não significa descarregar a linguagem de sua força, significa somente reconhecer que todo discurso ético e que toda a abordagem filosófica tem limites que são intransponíveis, e que bom que seja assim, visto que, se assim não fosse, sequer seria possível abrir-se para uma realidade que ao longo da história filosófica [e da história da humanidade] foi mais negligenciada e ignorada do que notada e tematizada. Assumimos o risco de enfrentar um tema que extrapola ao estudo burocrático e convencional e que teve que se lançar a resultados mais indiciais do que sistemicamente organizáveis. Não fechar a conclusão é, desse modo, uma necessidade decorrente deste exercício, dado que já não se pode dizer a última palavra. O que se pode dizer é não mais

do que mais uma palavra numa roda de diálogo no qual a promoção da vida da vítima é o que se impõe como tarefa, o que também se materializa no engajamento numa comunidade de vítimas na qual a luta pela efetivação de condições concretas para a promoção da vida da vítima seja a centralidade da ação. Talvez por isso o próprio texto que fizemos denuncie a nossa situação pessoal: um pé na luta outro na filosofia. São diferentes, mas se completam e nos mantêm inseridos na luta para que a dignidade seja uma promessa em permanente realização e para que a reflexão a acompanhe criticamente. Esperamos que os comezinhos encontrem neste testemunho uma mostra de que defender direitos humanos é sempre e acima de tudo defender a dignidade das vítimas e querer que elas sejam sujeitos éticos ao máximo do que sua vocação histórica lhes permite.

## REFERÊNCIAS

- ACHUTTI, Daniel. *Modelos contemporâneos de justiça criminal*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.
- ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. In: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet; Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998. p. 223-237.
- ADORNO, Theodor W. *Sur Walter Benjamin*. Paris: Allia, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo: Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- AMBROSINI, Tiago Felipe. Educação e emancipação humana: uma fundamentação filosófica. *Thaumazein*, Santa Maria, a. V, n. 9, p. 40-56, Jun. 2012.
- ANDREOLA, Balduino A. Radicalidade ética da pedagogia do oprimido. *La Salle*, Revista de Educação, Ciência e Cultura, v. 13, n. 1, p. 75-87, Jan./Jun. 2008.
- ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.
- APEL, Karl-Otto. ¿Puede considerarse la demanda de la “ética de la liberación” como una demanda de la “parte B” de la ética del discurso?. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morélia, a. II, n. 4, p. 183-222, Jul. 2001.
- APEL, Karl-Otto. La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: APEL, K.O.; DUSSEL, E.; FORNET-BETANCOURT, R. *Fundamentación de la ética y la Filosofía de la liberación*. Trad. Luis F. Segura. México: Siglo XXI; UAM Iztapalapa, 1992. p. 11-44.
- APEL, Karl-Otto; DUSSEL, Enrique; FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI, 1992.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica* [Segunda Parte]. Trad. A. Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Sulina; EST; UCS, 1980. Vol. III e IV.
- ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche como crítico da moral. *Dissertatio*, Pelotas, UFPel, n. 27-28, p. 33-51, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ARENDT, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 165-222.

- ARGOTE, Germán Marquinez. Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana. In: DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1979.
- ARIAS, Diego Lizarazo (Org.). *Diálogos em torno a la reflexión de la violencia en Benjamin*. México: Versión; UAM-Xochimilco, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2. ed. Trad. Mário G. Kury. Brasília: UnB, 1999.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- ARMITAGE, David. John Locke, Carolina and the *Two Treatises of Government*. *Political Theory*, v. 32, n. 5, p. 602-527, Oct. 2004.
- ARREGI, Joseba. El pensamiento histórico de Walter Benjamin y las víctimas. *Escuela de Paz*, Bakeaz, n. 19, 2009.
- ASTRAÍN, Ricardo Salas. Aportes hermenéuticos a una perspectiva latino-americana de la justicia. Sobre el debate entre la ética de la liberación y la ética intercultural. *Veritas*, Porto Alegre, PUCRS, v. 1, n. 15, p. 313-328, 2006.
- ASTRAÍN, Ricardo Salas. *Ética intercultural*. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago: UCSH, 2003.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2003.
- AZEVEDO, J. A. Fundamentos filosóficos da pedagogia de Paulo Freire. *Akrópolis*, Umarama, v. 18, n. 1, p. 37-47, Jan./Mar. 2010.
- BARATTA, Alessandro. Che cosa è la *criminologia critica*? [Entrevista]. *Dei Delitti e delle Pene*, n. 3, 1985.
- BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.
- BARATTA, Alessandro. Principios del derecho penal mínimo. Para una teoría de los derechos humanos como objeto y límite de la ley penal. In: *Criminología y Sistema Penal (Compilación in memoriam)*. Buenos Aires: Editorial B de F, 2004. p. 299-333. [Originalmente publicado em *Doctrina Penal*, Buenos Aires, a. 10, n. 37 a 40, 1987].
- BARBOSA, Jonnefer F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151-169, Jul./Dez. 2013.
- BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. La mirada ex-cêntrica. Uma educación desde la mirada de la víctima. In: MARDONES, J. M.; MATE, Reyes (Eds.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003. p. 195-218.
- BASLEZ, Marie-Françoise. *Les persecutions dans l'Antiquité*. Victimes, héros, martyrs. Paris: Fayard, 2007.
- BATISTA, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. 11. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.
- BAUER, Carlos. *Introdução crítica ao humanismo dialógico de Paulo Freire*. São Paulo: Sundermann, 2008.

- BEISIEGEL, Celso de Rui. *Paulo Freire*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2010. Col. Educadores MEC.
- BELL, Audrey. *Juan Ginés de Sepúlveda*. Oxford: Oxford University Press, 1925.
- BENJAMIN, Walter. Apêndice: Materiais preparatórios do escrito “Sobre o conceito de história”. In: MATE, Reyes. *Meia-Noite na História*. Comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011. p. 395-422.
- BENJAMIN, Walter. Brion, Bartolomé de Las Casas. In: *Capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989. Vol. 3.
- BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996g. B. I-2. p. 509-690.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie* (Escritos Escolhidos). Trad. Willi Bolle et al. São Paulo: Cultrix e USP, 1986. p. 160-175.
- BENJAMIN, Walter. Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996f. B. II-2. p. 438-465.
- BENJAMIN, Walter. Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996d. B. II-1. p. 295-310.
- BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996e. B. II-1. p. 213-219.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996a. B. I-3.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: LÖWY, Michael (Org.). *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider; Renato R. Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 21-25.
- BENJAMIN, Walter. *O Capitalismo como Religião*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. Trad. Ernani Chaves. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. Irene Aron; Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

- BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. In: LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. Trad. W.N.C Brandt [Trad. das Teses por Jeanne M. Gagnebin e M. L Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232 [Ver tradução de J.M. Gagnebin em LÖWY, 2005].
- BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. B. I-1. p. 691-704.
- BENJAMIN, Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996b. B. I-1. p. 203-430.
- BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996c. B. II-1. p. 179-203.
- BENSAÏD, Daniel. *Walter Benjamin, theses sur le concept d’histoire*, 2009. Disponível em [http://danielbensaid.org/IMG/pdf/2009\\_09\\_03\\_db\\_643\\_theses\\_sur\\_le\\_concept\\_d\\_histoire\\_mise\\_en\\_page\\_1.pdf](http://danielbensaid.org/IMG/pdf/2009_09_03_db_643_theses_sur_le_concept_d_histoire_mise_en_page_1.pdf). Acesso em 03/01/2014.
- BENSUSSAN, Gérard. *O tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. Trad. Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.
- BENVENISTE, Émile. *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 1983.
- BEORLEGUI, C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2096.
- BITTAR, Eduardo C.B. Nietzsche: niilismo e genealogia moral. *Revista da Faculdade de Direito da USP*, v. 98, p. 477-501, 2003.
- BLACKBURN, Robin. *The making of New World slavery. From the baroque to the modern (1492-1800)*. London; New York: Verso, 1997.
- BOBBIO, Norberto, BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BOERI, Marcelo D. Determinismo, responsabilidad y acción en el estoicismo. In: COITINHO, Denis; HOBUSS, João (Orgs.). *Sobre responsabilidade*. Pelotas: Nepfil on line; Dissertatio, 2014. p. 91-129.
- BOGGIO, Y.; MATTHEY, J. Victime, société, état. *Aides aux victimes, regards pluridisciplinaires*. Cahiers médico-sociaux. Genève: Médecine et Hygiène, 1997.
- BORDIGNON, Genuíno. Paulo Freire, 50 anos de Angicos. A leitura do mundo precede a leitura da palavra. *Salto para o Futuro*, edição especial, TV Escola, ano XXIII, Set. 2013.
- BOUFLEUR, José Pedro. *Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel*. Ijuí: Unijuí, 1991.
- BRANCHER, Leoberto, SILVA, Suciâni (Org.). *Justiça para o século XXI: instituindo práticas restaurativas, semeando justiça e pacificando violências*. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Porto Alegre: Nova Prova, 2008.

- BRANCHER, Leoberto. Iniciação em Justiça Restaurativa – Subsídios de Práticas Restaurativas para a Transformação de Conflitos. In: EDNIR, Madza (Org.). *Justiça e educação em Heliópolis e Guarulhos: parceria para a cidadania*. São Paulo: CECIP, 2007.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Paulo Freire, educar para transformar: fotobiografia*. São Paulo: Mercado Cultural, 2005.
- BRINGAS, Asier Martínez de. *Exclusión y victimación*. Los gritos de los derechos humanos en la globalización. Alberdania, Zarauz: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe; Diputación de Guipúzcoa, 2004.
- BUENO, Tomás Valladolid. La justicia reconstructiva. Presentación de un nuevo paradigma. In: MARDONES, J. M.; MATE, Reyes (Eds.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003. p. 217-248.
- BUENO, Tomás Valladolid. Los derechos de las Víctimas. In: ZAMORA, José A.; MATE, Reyes (Eds.). *Justicia y Memória*. Barcelona: Anthropos, 2011. p. 155-173.
- CALDEIRA, Isabel. A construção social e simbólica do racismo nos Estados Unidos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 39, p. 31-58, Mai. 1994.
- CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1997. 3 Vol.
- CARBONARI, Paulo César. Franz Hinkelammert: utopia crítica, libertação e direitos humanos. In: CARBONARI, Paulo César (Org.). *Sentido Filosófico dos Direitos Humanos: leituras do pensamento contemporâneo 2*. Passo Fundo: IFIBE, 2009. p. 69-91.
- CARVALHO, Salo de. *Memória e esquecimento nas práticas punitivas: criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- CASTILLA URBANO, Francisco. *Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Ediciones del Orto, 2000.
- CASTILLA, Santiago Martínez. Juan Ginés de Sepúlveda y la Guerra Justa en la Conquista de América. *Pensamiento y Cultura*, v. 9, n. 9, p. 111-136, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- COITINHO, Denis. Responsabilidade moral razoável. *Revista Veritas*, Porto Alegre, PUCRS, v. 59, n. 1, p. 38-58, Jan./Abr. 2014.
- COMINA, Francesco. Dalla parte dele víttime. Entrevista con Enrique Dussel. *Rivista Jesus*, a. XXI, n. 2, Feb. 1999. Disponível em <[www.stpauls.it/jesus00/0299je/0299je40.htm](http://www.stpauls.it/jesus00/0299je/0299je40.htm)>. Acesso em 27/08/2004.
- COORDINADORA Andina de Organizaciones Indígenas (COAI). *Buen Vivir / Vivir Bien*. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: COAI, 2010. Disponível em [www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien](http://www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien). Acesso em 10/06/2014.
- CORREIA, Wilson; BONFIM, Cláudia. *Práxis pedagógica na filosofia de Paulo Freire: um estudo dos estádios da consciência*. *Trilhas Filosóficas*, a. 1, n. 1, p. 55-66, Jan./Jun. 2008.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Trad. Silvana C. Leite. São Paulo: Loyola, 2005.
- CRANSTON, Maurice. *John Locke: a biography*. London: Longmans, 1959.

- CUYA, Esteban. Justiça de Transição. *Revista Acervo*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 37-78, Jan./Jun. 2011.
- DANA, Miriam Jerade. De la violencia legítima a la violencia revolucionaria. *Acta Poetica*, ano 28, n. 1-2, p. 259-278, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth J. Dias e Edmundo F. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELRUELLE, Edouard. Nietzsche: subjetivação e vontade de poder. In: *Metamorfoses do Sujeito. A ética filosófica de Sócrates e Foucault*. Trad. Susana Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2009. p. 254-268.
- DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de lei*. 2. ed. Trad. Leyla F. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 59-134.
- DIJK, Jan Van. Free the victim: a critique of the western conception of victimhood. *International Review of Victimology*. London, v. 16, p. 1-33, 2009.
- DIJK, Jan van. Introducing Victimology. In: DIJK, Jan van; KAAM, R.R.H.; WEMMERS, J. (Eds.). *Caring for Crime Victims*. New York: Criminal Justice Press, 1999. p. 1-13.
- DRESCHER, Seymour. *Capitalism and Antislavery*. British mobilization in comparative perspective. New York; Oxford: Oxford University Press, 1987.
- DUARTE, André. Ensaio crítico: poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 131-167.
- DUCHROW, Ulrich; HINKELAMMERT, Franz. *La vida o el capital*. Alternativas a la dictadura global de la propiedad. San José, Costa Rica: DEI, 2003.
- DURÁN, Gildardo. El diálogo de la ética del discurso y la filosofía de la liberación. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morélia, a. II, n. 4, p. 157- 182, Jul. 2001.
- DUSSEL, Enrique D. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen et al. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique D. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta. 1998.
- DUSSEL, Enrique. ¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría. *Andamios*, v. 4, n. 7, p. 157-205, Dic. 2007.
- DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI, 2014.
- DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- DUSSEL, Enrique. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación). *Revista Anthropos*. n. 180, p. 13-36, 1998a.
- DUSSEL, Enrique. Del escéptico al cínico. In: DUSSEL, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

- DUSSEL, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- DUSSEL, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.
- DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- DUSSEL, Enrique. El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Signos Filosóficos*, México, v. XII, n. 23, p. 119-140, Ene./Jun. 2010.
- DUSSEL, Enrique. *Él último Marx (1863-1882) y la liberación latino-americana*. México: Siglo XXI, 1990.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. Trad. Luiz J. Gaio. São Paulo: Loyola; Unimep, 1977.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la cultura y liberación*. Ensayos. México: UACM, 2006.
- DUSSEL, Enrique. *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario a los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.
- DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001.
- DUSSEL, Enrique. La “exterioridad” en el pensamiento de Marx. In: *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario a los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988. p. 365-372.
- DUSSEL, Enrique. La “vida humana” como “criterio de verdad”. In: VVAA. *Itinerários de la razón crítica*. Homenaje a Franz J. Hinkelammert. San José, Costa Rica: DEI, 2001. p. 241-250.
- DUSSEL, Enrique. La ética de la liberación ante la ética del discurso. *Isegoría*, n. 13, p. 135-149, 1996.
- DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx*. Un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 1985.
- DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.
- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Unimep, 1977. 5 v.
- DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Buenos Aires: Ser y Tiempo, 1972.
- DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação*. História Mundial e Crítica. Trad. Paulo César Carbonari (Coord.). Passo Fundo: IFIBE, 2014.
- DUSSEL, Enrique. Principios éticos y economía. Desde la perspectiva de la ética de la liberación. *Polylog*, 2001. Disponível em <<http://them.polylog.org/3/fde-es.htm>>. Acesso em 10/04/2014.

- DUSSEL, Enrique. Reflexiones sobre “Hacia la crítica de la violència” de Walter Benjamin. In: ARIAS, Diego Lizarazo (Org.). *Diálogos em torno a la reflexión de la violencia en Benjamin*. México: Versión; UAM-Xochimilco, 2012. p. 39-49.
- DUSSEL, Enrique. Sobre el sujeto y la intersubjetividade: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista Pasos*, Costa Rica, DEI, n. 84, Jul./Ago. 1999.
- DUSSEL, Enrique; APEL, Karl-Otto. *Diálogo em Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Org. Apres. Raúl Fonet-Betancourt. Madrid: Trotta, 2005.
- DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México: CREFAL; Siglo XXI, 2009.
- DUSSEL. *1492 – o encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade [Conferências de Frankfurt]. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ELIACHEFF, Caroline; SOULEZ-LARIVIÈRE, Daniel. *Le temps des victimes*. Paris: Albin Michel, 2007.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ERNER, Guillaume. *La société des victimes*. Paris: La Découverte, 2006.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce A. Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *L’Empire du traumatisme*. Enquête sur la condition de victime. Paris: Flammarion, 2007.
- FERREIRA MARTINS, Ricardo A. A violència como fonte do poder totalitário: Walter Benjamin e Friedrich Nietzsche. *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*. Dossiê Literatura de Minorias e Margens da História, UFSM, Santa Maria, p. 10-45, Nov. 2010.
- FIORI, Ernani Maria. Aprenda a dizer sua palavra: apresentação. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. p. 1-15.
- FIORI, Ernani Maria; FIORI, José Luis; FREIRE, Paulo. *Educación Liberadora*. Madrid: Zero, 1973.
- FLORIÁN CATÁ, Orlando. Filosofía de la liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel. *Revista Islas*, n. 99, p. 130-154, May./Ago. 1991.
- FONET-BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.
- FONET-BETANCOURT, Raúl. *Problemas Atuais da filosofia na hispano-america*, São Leopoldo: Unisinos, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação – uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- FREIRE, Paulo. Denúncia, anúncio, profecia, utopia e sonho. In: *O livro da profecia: o Brasil no terceiro milênio*. Brasília: Senado Federal, 1997. p. 670-686.

- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975a.
- FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Trad. Moacir Gadotti e Lillian Lopes Martin. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. Saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- GADOTTI, Moacir (Org.). *40 olhares sobre os 40 anos da Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2008.
- GADOTTI, Moacir et al. (Org.). *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo: Cortez e IPF; Brasília: Unesco, 1996.
- GADOTTI, Moacir; FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *Pedagogia: diálogo e conflito*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1995.
- GAGNEBIN, J. M. (Org.). Apresentação. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 7-11.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.
- GARNOT, Benoît (Dir.). *Les victimes, des oubliées de l'histoire?* Actes du colloque de Dijon, octobre 1999. Paris: PUF, 2000.
- GERALDI, João Wanderley. A linguagem em Paulo Freire. *Educação, Sociedade & Culturas*, n. 23, p. 7-20, 2005.
- GHIGGI, Gomercindo; ALVES, Marcos Alexandre. Educação como encontro inter-humano: da ética do diálogo à resposta ética pela alteridade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 17, p. 59-77, Nov. 2011-Abr. 2012.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma*. Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Unicamp, 1997.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. Moralidade e memória: dramas do destino da alma. In: PASCHOAL, Edmilson Antônio; FREZATTI Jr., Wilson Antônio (Org.). *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 187-241.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GIANETTI, Eduardo. *Vícios privados, benefícios públicos? A ética na riqueza das nações*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

- GIRARD, Renè. *A violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra; Unesp, 1990.
- GIRARD, Renè. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. Pesquisas Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- GIRARD, Renè. *El chivo expiatorio*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1986.
- GIRARD, Renè. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- GIRARD, Renè. *O bode expiatório e Deus*. Trad. Márcio Meruje. Covilhã: LusoSofia, 2008.
- GIRARD, Renè. *O Sacrifício*. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, Renè. *Um longo argumento do princípio ao fim*. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. Trad. Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: Toopbooks, [s/d].
- GIROUX, Henry A. Paulo Freire e a política do pós-colonialismo. *Pátio*, a. 1, n. 2, p. 15-19, Ago./Out. 1997.
- GÓMEZ, Marcos Santos. Ideas filosóficas que fundamentan la pedagogía de Paulo Freire. *Revista Iberoamericana de Educación*, Madrid, OEI, n. 46, p. 155-173, 2008.
- GULDBERG, Horacio Cerutti. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARTMAN, Robert S. Introdução. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Intr. Robert S. Hartman. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2004. p. 9-40.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Intr. Robert S. Hartman. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- HERRERA FLORES, Joaquin. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Trad. C.R.D. Garcia et al. Florianópolis: Fundação Boiteux; IDHID, 2009.
- HINKELAMMERT, Franz. *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI, 1984.
- HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI, 1995.
- HINKELAMMERT, Franz. Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponem a espaldas de los actores y el orden por el desorden. *Revista Pasos*, editorial DEI, San José, n. 64, p. 27-46, Mar./Abr. 1996.
- HINKELAMMERT, Franz. *El giro del sujeto*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.
- HINKELAMMERT, Franz. *El mapa del emperador*. San José, Costa Rica: DEI, 1996.
- HINKELAMMERT, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

- HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica*. El labirinto de la modernidad: materiales de discusión. San José: Arlekin; DEI, 2007.
- HINKELAMMERT, Franz. La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. In: *El sujeto y la ley*. El retorno del sujeto reprimido. Heredia: Euna, 2003. p. 75-119.
- HINKELAMMERT, Franz. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis* Revista Académica Universidad Bolivariana, n. 21, 2008.
- HINKELAMMERT, Franz. Utopismo y utopias de la modernidad. Acerca de la *Crítica de la razón utópica*. Entrevista de Norbert Arntz. In: VVAA. *Itinerários de la razón crítica*. Homenaje a Franz J. Hinkelammert. San José, Costa Rica: DEI, 2001, p. 61-78.
- HINKELAMMERT, Franz. *Yo vivo si tú vives*: el sujeto de los derechos humanos. La Paz: ISEAT; La Palabra Comprometida, 2010.
- HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONÓRIO, Cláudia; KROL, Heloísa da S. A contribuição teórica de Franz Hinkelammert ao projeto ético de libertação formulado por Enrique Dussel. *Revista Eletrônica do Cejur*, Curitiba, a. 2, v. 1, n. 3, Ago./Dez. 2008.
- HOOT, Stan Van. *Ética da virtude*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ITAPARICA, André Luís Mota. Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche. In: PASCHOAL, Edmilson Antônio; FREZATTI Jr., Wilson Antônio (Org.). *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 29-46.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Trad. Emilio Estiu. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.
- JERVOLINO, Domenico. Per la filosofia della liberazione dal punto di vista cosmopolitico. *Revista Anthropos*, n. 180, p. 74-80, Set./Oct. 1998.
- JESCHECK, Hans-Heinrich. *Tratado de derecho penal*. Trad. S. Mir Puig e F. Muñoz Conde. Barcelona: Bosch, 1981.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960 [também a tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1973].
- KOCK, Isabelle. Explicação causal e interpretação dos signos segundo os Estoicos. Trad. W.B. Lisboa. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, p. 281-312, Jul./Dez. 2005. Disponível em <[www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Isabelle%20Kock.pdf](http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Isabelle%20Kock.pdf)>. Acesso em 10/09/2013.
- KOLAKOWSKI, Marc; PRESCENDI, Francesca. En guise d'introduction – “Victime”: un aperçu historique des significations du mot. In: PRESCENDI, Francesca; NAGY, Agnes A. (Ed.). *Victimes au feminine*. Genève: Médecine et Hygiène / Georg, 2011. p. 23-43.
- KUTSCHERA, Franz von. *Fundamentos de ética*. Trad. M. T. Hernán-Pérez. Madrid: Cátedra, 1989.
- LAMPE, Armando (Ed.). *Ética e a Filosofia da Libertação*. Festschrift Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes, 1995.

- LASSLET, Peter. Introdução. In: LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 1-183.
- LIMA, Venício Artur de. Do diálogo, da violência e da libertação em Paulo Freire. *Revista de Cultura Vozes*, a. 76, n. 1, p. 41-49, Jan./Fev. 1982.
- LOCKE, John. *Constituição Fundamental da Carolina* [*The Fundamental Constitutions of Carolina*] [de 01 de março de 1669]. Original em North Carolina Colonial records 187-205. *Locke's Works* [Eighth Edition] X. 175. Publicada pela Yale Law School. Lillian Goldman Law Library. The Avalon Project. *Documents in Law, History and Diplomacy*. Disponível em <[http://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/nc05.asp](http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp)>. Acesso em 08/09/2013.
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. [Book Two]. A new edition corrected. London: Wihtmore and Fenn, 1821.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. 2. ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.
- LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. Trad. Gilberto P. Passos. *Altos Estudos*, São Paulo, USP, ano 16, n. 45, p. 199-206, 2002.
- LÖWY, Michael. El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones metodológicas a partir de Walter Benjamin. In: VEDDA, M. (Org.). *Constelaciones dialécticas*. Tentativas sobre Walter Benjamin. Buenos Aires: Herramienta, 2008. p. 81-90.
- LÖWY, Michael. Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin. *Historiein*, v. 4, n. 4, p. 199-205, 2003.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Trad. Wanda N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michel. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- LUCAS, Doglas César; SPENGLER, Fabiana Marion (Orgs.). *Justiça Restaurativa e Mediação*. Ijuí: Unijuí, 2011.
- LUDWIG, Celso Luiz. A transformação da filosofia e a libertação. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, Curitiba, UFPR, n. 44, p. 43-59, 2006.
- LUDWIG, Celso Luiz. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. In: FONSECA, Ricardo M. (Org.). *Repensando a Teoria do Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2004.
- MAFRE, Jason *et al.* (Org.). *Globalização, Educação e Movimentos Sociais: 40 anos da Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Instituto Paulo Freire; Esfera, 2009.
- MANCE, Euclides André. *A Revolução das Redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MANCE, Euclides André. Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação. *Revista Libertação-Liberación*, Nova Fase, Curitiba, IFiL, a. 1, n.1, p.25-80, 2000.
- MANDEVILLE, Bernard. A Colméia Ruidosa, ou os Canalhas que se Tornaram Honestos [Fábula das Abelhas]. *Braudel Papers*. São Paulo, n. 5, p. 14-15, 1994.

- MARCOS, Teodoro Andrés. *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Demócrates Alter*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. A ideologia da sociedade industrial. 4. ed. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- MARDONES, J. M.; MATE, Reyes (Eds.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- MÁRQUEZ, Gabriel Garcia *Cem anos de Solidão*. Trad. Eliane Zagury. 48. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- MARRIFIELD, Francisco C. Medios sin fines: la reflexión sobre la violencia en Benjamin y Agamben. In: ARIAS, Diego Lizarazo (Org.). *Diálogos em torno a la reflexión de la violencia en Benjamin*. México: Versión; UAM-Xochimilco, 2012. p. 101-118.
- MARTINEZ, L.M.S. Enrique Dussel em México. *Revista Anthropos*. n. 180, p. 87-89, Sep-Oct. 1998.
- MARTON, Scarlet. *Nietzsche, o filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.
- MARTON, Scarlet. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MATE, Reyes. Fundamentos de una filosofía de la memoria. In: RUIZ, Castor Bartolomé M.M. (Org.). *Justiça e Memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 17-50.
- MATE, Reyes. La memoria, sentimiento y conocimiento. In: RUIZ, Castor M.M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 125-151.
- MATE, Reyes. *Meia-Noite na História*. Comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011 [Medianoche en la historia. Madrid: Trotta, 2006].
- MATE, Reyes. Pensar el presente desde la centralidad de las víctimas. Entrevista. Por José Antonio Zamora. *Constelaciones*. Revista de Teoria Crítica, v. 2, p. 342-355, 2010.
- MATE, Reyes. Reflexiones sobre la justicia de las víctimas. *Estudios Filosóficos*, Universidad de Antioquia, p. 249-255, Out. 2008.
- MATE, Reyes. *Tratado de la Injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.
- MATOS, Olgária. *O iluminismo visionário – Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MATOS, Olgária. Walter Benjamin: do estado de exceção à terra sem mal. *Cadernos Walter Benjamin*, UECE, Fortaleza, n. 4, Jan./Jun. 2010.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- MENDIETA, E. La Vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y la liberación. *Revista Anthropos*, n. 180, p. 90-92, 1998.

- MENDIETA, Eduardo. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel [Introducción]. In: DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001, p. 15-39.
- MISOCZKY, Maria Ceci Araujo; MORAES, Joysi; FLORES, Rafael Kruter. Bloch, Gramsci e Paulo Freire: referências fundamentais para os atos da denúncia e do anúncio. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, FGV, EBAPE, v. 7, n. 3, p. 447-471, Set. 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Dos Canibais*. Org. e Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Alameda, 2009.
- MOSÈS, Stéphanie. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Trad. A. Martorell. Madrid: Frónesis; Cátedra, 1997.
- MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.
- NEUBERG, Marc. Responsabilidade. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Trad. Ana M. R. Althoff et al. São Leopoldo: Unisinos, 2003. Tomo 2. p. 506-511.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 2001.
- NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, F. W. Zur Genealogie der Moral. In: *Nietzsche's Werke*. Erste Abtheilung. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1921. Band VII.
- OLIVEIRA HARTMANN, Érica. A validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas: uma interlocução entre Thomas Kuhn, Michel Foucault e Enrique Dussel. *Raízes Jurídicas*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 27-44, Jul./Dez. 2005.
- OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; SOUSA DIAS, Alder. Ética da Libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 3, p. 90-106, Set./Dez. 2012.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). *Correntes fundamentais de ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- OLIVEIRA, Paulo César de; CARVALHO, Patrícia de. Alguns elementos da antropologia de Paulo Freire. *Theoria*, Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre, v. 4, n. 10, 2012.
- ORTIZ, L. Solís Bello; ZÚÑIGA, M.S. Galindo J.; GONZÁLEZ MELCHOR, M.A. La Filosofía de la Liberación. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México: CREFAL; Siglo XXI, 2009. p. 399-417.
- PANSARELLI, Daniel. A filosofia dusseliana da libertação e sua ética. *Revista Urutágua* (Online), Maringá, v. 1, n. 04, 2002. Disponível em <[www.urutagua.uem.br/04fil\\_daniel.htm](http://www.urutagua.uem.br/04fil_daniel.htm)>. Acesso em 13/08/2009.
- PANSARELLI, Daniel. *Filosofia Latino-americana a partir de Enrique Dussel*. Santo André: UFABC, 2013.
- PERIUS, Oneide. *Walter Benjamin a filosofia como exercício*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

- PERIUS, Oneide. Walter Benjamin: considerações sobre o conceito de História. *Tempo da Ciência*, ano 16, n. 32, p. 123-135, 2009.
- PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 1997.
- PLATÃO. La República. In: *Obras Completas*. Trad. Maria Araújo *et al.* 2. ed. Madrid: Aguilar, 1993. p. 665-844 [*A República*. Trad. Maria H. da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993].
- PRESCENDI, Francesca. *Décrire et comprendre le sacrifice*. Les réflexions des Romains sur leur propre religion a partir de la littérature antique. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.
- PRESCENDI, Francesca. La vittima non è un'ostia. Riflessioni storiche e linguistiche su um termine di uso corrente. *Rivista Mithos*, Università degli Studi di Palermo, Palermo, n. 3 nuova serie, p. 145-156, 2009.
- PRUDENTE, Neemias Moretti. *Justiça Restaurativa: Marco Teórico, Experiências Brasileiras, Propostas e Direitos Humanos*. Florianópolis: Bookess, 2013.
- RACHELS, James. *Os elementos da filosofia da moral*. Trad. Roberto C. Filho. 4. ed. Barueri: Manole, 2006.
- RAMOS, Antonio Gómez. Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia. *Cuadernos Gris*, Madrid, UAM, n. 10, p. 187-206, 2012.
- REALE, Giovanni. Aristóteles e a sistematização do saber filosófico. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. Vol. III, p. 257-385.
- REALE, Giovanni. O estoicismo: das origens ao fim da era pagã. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. Vol. II, p. 311- 503.
- RECH, Hildemar Luiz. Violência, Poder, Lei e Justiça segundo Walter Benjamin, Jacques Derrida e Slavoj Žižek e conexões com a Educação. *Cadernos Walter Benjamin*, UECE, Fortaleza, n. 10, Jan./Jun. 2013.
- RETAMOZO, Martín. Sujetos políticos: teoría y epistemología. Un diálogo entre la teoría del discurso, el (re)constructivismo y la filosofía de la liberación en perspectiva latino-americana. *Ciencia Ergo Sum*, v. 18, n. 1, p. 81-89, Mar./Jun. 2011.
- RODRIGUES, Juan Pablo M. *Juan Ginés de Sepúlveda: gênese do pensamento Imperial*. Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras. Tese de Doutorado. Recife, 2010.
- RODRIGUEZ, Luis Adrián Mora. *El pobre y la pobreza como exterioridad: la construcción de una alternativa política utópica para América Latina desde la filosofía de Enrique Dussel*. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2007/pensa/rodriguez.pdf>>. Acesso em 10/04/2014.
- ROIG, Arturo Andrés. De la historia de las ideas a la Filosofía de la Liberación. *Latinoamerica*, Anuario de Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, n. 10, 1977.

- ROLDÁN, David A. El outro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarismo. *Teología y Cultura*, a. 5, v. 9, p. 7-20, Dic. 2008.
- ROUANET, Luiz Paulo; VALERIO, Miriam de Cássia. Educação pelo diálogo, contribuições de Jürgen Habermas e Paulo Freire. *Pesquisa em Debate*, Universidade São Marcos, São Paulo, a. II, n. 2, p. 7-13. Jan./Jun. 2005.
- RUBIO, David Sánchez. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée, 1999.
- RUIZ, Castor M. M. Bartolomé; RAMÍREZ, Manuel F. Q. (Orgs.). *Justicia, estados de excepción y memoria: por una justicia anamnética de las víctimas*. Bogotá: Universidad del Rosario; São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- RUIZ, Castor M.M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012.
- RUIZ, Castor M.M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor M.M.B. (Org.). *Justiça e Memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 87-111.
- RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. A potência da ação. Uma crítica ao naturalismo da violência. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, p. 41-60, Jun. 2014a.
- RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. Estatuto epistêmico do testemunho das vítimas: o desaparecido, paradigma do testemunho indizível. *Revista Anistia*, Brasília, Ministério da Justiça, Comissão da Anistia, n. 9, 2014.
- RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. *Revista Estudos Jurídicos*, São Leopoldo, Unisinos, v. 40, n. 2, p. 60-65, Jul./Dez. 2007.
- RUIZ, Castor M.M. Justicia, Violência y Memoria. Aproximaciones y controversias entre W. Benjamin y Nietzsche. *Perspectiva Filosófica*, v. II, n. 28 e 29, p. 9-29, 2007/2008.
- RUIZ, Castor M.M. Os direitos do outro e a justiça das vítimas. Uma aproximação crítica à biopolítica moderna. In: CULLETON, Alfredo *et al.* (Org.). *Direitos Humanos e Integração Latino-americana*. Porto Alegre: Entrementes, 2011. p. 55-81.
- SAAVEDRA, Giovani Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Revista Civitas*, PUCRS, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9-18, Jan./Abr. 2008.
- SANTASILIA, Stefano. Liberación e interculturalidade. La refundamentación del sujeto como inter-sujeto. *Quaderns de filosofia i ciència*. n. 41, p. 41-48, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Claudecir. O papel da *linguagem* na reivindicação de direitos humanos: entre o restabelecimento da justiça e o perigo da falsificação do destino das vítimas. *Revista Direito e Práxis*, v. 4, n. 7, p. -2-24, 2013.

- SCHÄRF, Christian. Walter Benjamin et Theodor W. Adorno. Critique salvatrice et utopie. Trad. Sónia Godblum. *Tracés*. Revue de Sciences Humaines, Paris, ENS, n. 13, p. 221-232, 2007.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Coord. Luis Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Uma história da filosofia moral moderna. Trad. Magda F. Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. Geraldo G. de Souza *et al.* São Paulo: Perspectiva, 1989.
- SCOCUGLIA, Afonso Celso. A progressão do pensamento político-pedagógico de Paulo Freire. In: TORRES, Carlos Alberto et al. (Org.). *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*. Buenos Aires, CLACSO, 2001. p. 323-348.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Fapesp; Annablume, 2007.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. In: RUIZ, Castor M.M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 55-80.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, UnB, n. 27, 2007.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates alter*, sive de justis belli causis apud Indos [Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios]. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006 [Reprodução do original do *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 21 (1892), p. 257-369]. Disponível em <[www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)>. Acesso em 20/08/2013.
- SGRÓ, Margarita. Pedagogias críticas: repensando seus fundamentos e possibilidades. *Educação*, v. 26, n. 2, p. 7-21, 2001.
- SICA, Leonardo. *Justiça restaurativa e mediação penal: o novo modelo de justiça criminal e de gestão de crime*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2007.
- SIDEKUM, Antônio (Org.). *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação – Modelos Complementares*. São Leopoldo: Unisinos, 1994
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira da (Org.). *Justiça de transição no Brasil: violência, justiça e segurança*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.
- SOBER, Elliott. Roteiro de posições acerca do livre-arbítrio. In: *Core Questions in Philosophy*. Trad. Paulo Ruas. New Jersey: Prentice Hall, 2008. Disponível em [http://criticanarede.com/eti\\_livrearbitrio2.html](http://criticanarede.com/eti_livrearbitrio2.html) Acessível em 01/02/2015.
- SOBRINHO, Ricardo Kleine de M. Ciência e verdade sob a ótica das vítimas: os paradigmas críticos de Enrique Dussel. *Anima*, Revista Eletrônica do Curso de Direito, Curitiba, OPET, a. III, n. 7, p. 202-219, Jan./Jun. 2012.

- SOFISTE, J. Filosofia latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia? *Revista Ética & Filosofia Política*. v. 8, n. 1, 2005.
- SOTO, Damián Pachón. Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel. *Ideas y valores*, Bogotá, v. LXI, n. 148, p. 37-58, Abr. 2012.
- SOTO, Domingo de (Comp.). Fray Bartolomé de Las Casas, disputa controversia com Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias [Edición digital a partir de la de Madrid: *Revista de Derecho Internacional y Política Exterior*, 1908, reproducida literalmente de la edición de Sevilla de 1552 y cotejada con la de Barcelona de 1646, p. 1-169]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007. Disponível em <www.cervantesvirtual.com>. Acesso em 09/10/2013.
- STRECK, Danilo R. Cinco razões para dialogar com Paulo Freire. *Revista e-curriculum*, São Paulo, v. 7, n. 3, Dez. 2011.
- STRECK, Danilo R. Da pedagogia do oprimido às pedagogias da exclusão: um breve balanço crítico. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 30, n. 107, p. 539-560, Mai./Ago. 2009.
- STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- SUCKSDORF, Cristán. El tiempo de la revuelta: reflexiones en torno al concepto de *jetztzeit*. *Cadernos Walter Benjamin*, Fortaleza, UECE, n. 10, Jan./Jun. 2013.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self – a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011a.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- THOMAS, Hugh. *The slave trade: the story of the Atlantic slave trade (1440-1870)*. New York: Simon & Schuster, 1977.
- TORRES, Carlos Alberto (Org.). *Leitura Crítica de Paulo Freire*. Trad. Mônica M. Oliva. São Paulo: Loyola, 1981.
- TORRES, Carlos Alberto et al. (Org.). *Reinventando Paulo Freire no século 21*. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2008.
- TOSI, Guisepppe. Recensione a *Democrate secondo*. *Il Pensiero Politico*. Rivista di storia delle idee politiche e sociali, Firenze, Olschki, anno XLIII, n. 1, p. 46-48, 2010.
- TUBAU, Xavier. Canon Law in Juan Ginés de Sepúlveda's "Democrates Secundus". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. LXXII, n. 2, p. 265-277, 2011.
- VELAZQUEZ, Carlos Molina. Derechos humanos, ética de la liberación y ética de la multiculturalidad. *Realidad*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, San Salvador, El Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), n. 70, p. 429-456, Jul-Ago. 1999.

- VERÍSSIMO, Luís Fernando. Como na Argentina. In: *A mãe do Freud*. Porto Alegre: L&PM Editora, 1985.
- WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundo*. 9. ed. México: Siglo XXI, 1999.
- WOLKMER, A. C. (Org.). *Direito e Justiça na América Indígena: da Conquista à Colonização*. Porto Alegre: Livraria dos Advogados, 1998.
- WOTLING, Patrick. Sentimentos (Sentimentos Morais). Trad. Maria V. Kessler. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. V. 2, p. 566-773.
- YARZA, Claudia. Sobre el sujeto y la política: tanteos de la filosofía contemporánea en la deriva de la mundialización capitalista. *Prometeica*, Revista de Filosofía y Ciencias, a. I, n. 2, p. 46-63, Sep./Dic. 2010.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Criminología*. Aproximación desde un margen. Bogotá: Themis, 1988. Vol. I.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *El enemigo en el derecho penal*. Madrid: Dykinson, 2006.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. *Manual de direito penal brasileiro*. 9. ed. rev. e atual. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011. Vol. 1: parte geral.
- ZATTI, Vicente. *Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- ZEHR, Howard. *Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça*. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- ZUIN, Antônio Álvaro Soares. A Pedagogia do Oprimido em Tempos de Industrialização da Cultura. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, INEP, v. 76, n. 182-183, p. 171-199, Jan./Ago. 1995.
- ZYL, Paul van. Promovendo a Justiça Transicional em sociedades pós-conflitos. In: REÁTEGUI, Félix. *Justiça de Transição: manual para a América Latina*. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011.