

O Baile de Máscaras

Marcus Baccega
Mestrando em História Medieval
Universidade de São Paulo



divulgação: www.papodesamba.com.br/site/index.php?a=Ic&c=carnaval

Resumo

O presente ensaio pretende ocupar-se da discussão do direito internacional positivo contemporâneo, sobretudo na vertente dos direitos humanos, como lugar da memória, à maneira de Pierre Nora (*lieu de mémoire*), que permite a compreensão de como o Ocidente procurou elaborar o trauma da experiência nazista. Para tal, valendo-se das reflexões hegelianas acerca do processo histórico enquanto uma fenomenologia do Espírito, vale afirmar como percurso das experiências sensíveis da consciência desde a consciência de si até a perfeição do Espírito. Este estudo pretende ensejar reflexões acerca do impacto do fenômeno nazista nas estruturas mentais do Ocidente contemporâneo. Por fim, o tema ora desenvolvido pode suscitar a exegese da própria concepção de humano subjacente ao plano das representações mentais do Ocidente, assinaladas pelas heranças clássica, renascentista e iluminista. A eclosão do totalitarismo nazista precipitou essa representação em uma traumática experiência de fragmentação das imagens do mundo, à maneira de Hegel.

Palavras-chave: nazismo, direitos humanos, fenomenologia, História das mentalidades.

*Gato que brincas na rua,
Como se fosse na cama,
Invejo a sorte que é tua
Porque nem sorte se chama.*

*Bom servo das leis fatais,
Que regem pedras e gentes,
Que tens instintos gerais
E sentes só o que sentes.*

*És feliz porque és assim.
Todo nada que és é teu.
Eu vejo-me e estou sem mim
Conheço-me e não sou eu
(Fernando Pessoa, 1931).*

I. Introdução: a última valsa.

Na longa noite de desassossego do século XX, repercutia a sonoridade lépida e candente de um magnífico baile de máscaras. Os convivas ostentavam, com altivo orgulho, uma máscara tecida desde a Antiguidade Clássica, adornada com fios de ouro durante o Renascimento dos séculos XIV, XV e XVI e finalmente concluída e vestida no *século das luzes*, à luz de sua filosofia hegemônica, o Iluminismo.

Bailava-se uma última valsa, já tensa em virtude da eclosão de um conflito cujo término parecia infinitamente distante, a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945), quando um estrondo soturno e indecifrável, enigmático em seu irrefragável horror, provocou a traumática queda daquelas máscaras de ouro, veludo e cetim. O episódio que determinou o ocaso do baile de máscaras do século XX, breve em sua cronologia, intenso e insuperável em sua manifestação, foi a experiência dos campos de concentração nazistas, os *Lager*, implementados e administrados pelo Estado totalitário alemão desde meados da década de 1930, antes mesmo da eclosão da II Guerra

Mundial. A intensidade dramática dos *Lager* atingiria seu paroxismo a partir da Conferência de Wannsee (1942), em que os líderes nazistas decidiram-se pela *solução final* para equacionar o problema da existência física daqueles havidos como os maiores inimigos do III Reich e do povo alemão, o “bacilo judaico”, como a eles se referia Adolf Hitler em sua obra *Mein Kampf*. Os hebreus seriam conduzidos ao holocausto da glória do *Reich de Mil Anos*, exterminadas, por meio de uma engenharia política, ideológica e tecnológica sem par ao longo do processo histórico humano, os campos de concentração e extermínio, administrados pelos oficiais da *Schutzstaffel* nazista, a S.S.

Não se poderia cogitar de um encerramento mais tétrico para o baile que encantou, enlevou e mesmo acalentou - ou será que inebriou? - as sociedades ocidentais por toda sua história. Com efeito, a máscara cujos caracteres imprimiram a tônica para o enredo das valsas foi tecida pelo ideal antropocêntrico do Iluminismo, compreendido como ápice de um humanismo que se desenvolve e consagra desde os pensadores de vertente socrática da Grécia Clássica, sobretudo Platão (428 – 348 a.C.) e Aristóteles (384 – 322 a.C.), até os pensadores liberais e racionalistas do século XVIII, congregados sob a égide do Enciclopedismo. O pensamento iluminista consignou, sem dúvida, uma concepção ou ideal universalista de ser humano dotado de razão e dignidade inerentes a sua própria essência, no cerne de uma mentalidade jusnaturalista.

Como esforço de proeminência da razão enquanto princípio organizador do mundo sobre a ignorância, a superstição e as crenças irracionais, o Iluminismo permitiu-se conhecer pela metáfora da luz do saber racional que dissipa as trevas de todo e qualquer obscurantismo que aprisione o homem a uma contingência de ilusões e preconceitos e o afasta de sua vocação natural ao conhecimento e manipulação racionais do mundo e da própria história. Em essência, seus pensadores comportam-se como militantes da razão, que desejam expandi-la para todas as esferas da existência humana, com o fim de promover progressos irrestritos para todo o gênero humano (BOBBIO, 2002: p. 605).¹ Pretendia-se debelar a insidiosa tirania da desrazão, fosse política, moral ou religiosa, instaurando uma ordem nova de felicidade universal.

¹ O verbete *Iluminismo*, no *Dicionário de Política*, distingue entre duas gerações de pensadores ilustrados. A primeira, caracterizada por enciclopedistas como Diderot, D’Alembert, Voltaire, Montesquieu e outros, propugnava por reformas políticas e jurídicas no Estado para torná-lo mais racional e adequado às demandas de progresso científico, moral, jurídico e tecnológico formuladas pelos intelectuais, representantes, por excelência, da consciência e das aspirações dos povos. Preconizava-se tal reforma estrutural por meio da aliança e cooperação entre intelectuais e monarcas, apostando-se na influência de círculos eruditos sobre as decisões políticas, atingindo-se mesmo o ponto de se pensar na gesta de reis filósofos, para empregar a expressão platônica, consagrando o fenômeno do Despotismo Esclarecido. A segunda geração de iluministas, mais radical, representada por Rousseau, percebeu a falácia desta tônica de cooperação com o poder e preconizou projetos políticos de teor mais utópico, rupturas mais profundas com

No concernente à Filosofia do Direito, os iluministas asseveram sua adesão intelectual à crença num Direito Natural, anterior à formação das sociedades políticas, que concedia ao homem liberdades e direitos inatos, decorrentes de sua própria dignidade natural, tornados conhecidos para a organização do poder por intermédio de um exercício analítico da razão. Concebe-se, portanto, a existência de um complexo de normas jurídicas de validade e abrangência universais e imutáveis, emanadas da natureza humana, que devem operar como métrica para se aferir a legitimidade e a correção, a validade formal de um ordenamento jurídico positivo emanado da legislação política do Estado. Define-se um critério de causa eficiente e final de toda legislação, vez que o Estado deve reconhecer e consagrar os direitos naturais e declará-los solenemente como normas do direito positivo, acrescidas do mecanismo da sanção estatal para dotá-las de eficácia social, observância e cumprimento. Imagina-se, por outro lado, um *status naturae* anterior à sociedade e a civilização, não alterado pelo processo histórico, em que se podem identificar estes direitos naturais.

Num contexto dominado pela égide da razão teórica, a própria idéia de religião converte-se deísmo, contraposto a toda sorte de mistérios teologais, porque não conformes à razão humana. Reconhece-se, apenas, a existência de uma esfera sobrenatural em que se manifesta um Deus criador e pessoal, cuja existência, objeto de uma metafísica racional de inspiração cartesiana, se pode demonstrar pela razão, como ocorre com Montesquieu e sua metáfora do grande relojoeiro do universo (Deus seria o ente racional que engendrou as leis do universo e promoveu seu funcionamento consoante as mesmas, depois liberando o cosmo de qualquer determinismo que não aquelas leis universais, matemáticas e racionais). A religião assume a feição de um íntimo contato com Deus, que prescinde de qualquer ritualidade ou liturgia ancorada, que está na natureza.

Destarte, observa-se que o Iluminismo sagra toda sua ética e religião no seio da natureza. De seu conhecimento racional derivam todas as possibilidades de progresso humano. A positividade do homem iluminista, neste sentido herdeiro do homem da Renascença, consiste em subtrair-se ao determinismo desta mesma natureza e dominá-la por meio do exercício pleno da razão. Para o *Dicionário de Política*, “o iluminismo tem uma confiança incondicionada na perfectibilidade do homem e na sua capacidade de progredir para uma era melhor”.² Processa-se uma re-significação na própria idéia de história da civilização, doravante compreendida como

o poder instituído, para instaurar uma soberania verdadeiramente popular, que substituísse o soberano monárquico do Antigo Regime.

conquista progressiva e linear da razão e do conhecimento sobre a natureza, que se poderia interpretar como conquista da harmonia, liberdade e felicidade. A hegemonia incontestada da razão não implica, entretanto, um anti-historicismo na postura intelectual dos iluministas. Em verdade, apesar de rejeitarem-se as evidências fáticas não resultantes da dedução racional, não se aceitando uma pretensa autoridade *histórica* das mesmas, o Iluminismo permite pensar numa concepção de história fundamentada na experiência e na individualização de um firme elo entre história e conhecimento da natureza, patrimônio comum a todos os homens. Nesta tônica, os pensadores iluministas consagram, de acordo com a preleção do *Dicionário de Política*, sua ética de cosmopolitismo e o decantado sentimento de solidariedade entre os povos (BOBBIO, 2002: p. 607).

Ao final da última valsa, o baile de máscaras cedeu espaço para o sentimento absolutamente incontrolável e onipresente de imponderabilidade. Ao ser arrancada a máscara iluminista, o homem sente a angústia de não conseguir reconhecer-se, de não identificar a si mesmo na imagem reflexa que contempla. Não consegue coordenar seus pensamentos e sentimentos, saber, afinal, em que consiste sua essência, se há efetivamente uma natureza humana, se a mesma é excelente por natureza, voltada para o progresso e para as luzes da razão, como lhe afiançara a portentosa máscara vestida durante o baile. O verdadeiro conteúdo pulsante do século XX, seu desassossego, apossa-se da atmosfera de otimismo e alegria que pervadiam o baile, e o século XX exige compreender a razão por que não se mostrou apto a abrigar aquele tenro enredo de valsas. O homem desiludido e mutilado deste século procura, imerso em singular desespero, alguma tênue esperança que lhe faculte um retorno à identidade de si. Ao contemplar-se, encarna a condição do eu-lírico do poema em epígrafe, de Fernando Pessoa: “eu vejo-me e estou sem mim, conheço-me e não sou eu”.

Nas palavras do historiador Roney Cytrynowicz, “entender cada vez mais como Auschwitz tornou-se realidade histórica é um imperativo para compreender o horror que reside no centro da história deste século e sustentar a resistência contra o horror que nunca deixa de se aproximar” (CYTRYNOWICZ, 1999: p.p. 52 a 55).

A imponderabilidade legada pelo horror intolerável e inelutável da experiência dos *Lager* alemães atingiu inclusive a *intelligentsia* do pós-guerra, de sorte que um dos expoentes da Escola de Frankfurt, o filósofo judeu Theodor Adorno, proclamou em tom peremptório que “não há poesia possível após Auschwitz”. Signo de iminente desespero, o ressoar dessa frase impele a uma tentativa de leitura mais profunda da trajetória, dos obstáculos e dos descaminhos da

história no pós-guerra mundial, quando o homem precisou defrontar-se consigo próprio sem a intermediação da confortável máscara iluminista.

O ensaio a ser desenvolvido pretende analisar o trajeto histórico do conturbado século XX a partir de uma referência temática que possibilite a percepção e crítica dos descaminhos, labirintos e vicissitudes que a noção de humano e humanismo, características ideológicas inegáveis do processo histórico da Modernidade ocidental. Trata-se, com efeito, de perscrutar a ruptura, negação e tentativa de reconstrução do conceito de dignidade ética e jurídica do homem, por meio da análise do livro “*É isto um homem?*”, do escritor judeu-italiano Primo Levi. O relato insere-se na denominada literatura de testemunho, versando acerca da experiência abissal dos campos de concentração nazistas, *locus* por excelência, da desconstrução de qualquer centelha de dignidade humana e de qualquer forma de Humanismo enquanto ideologia hegemônica no imaginário das sociedades européias contemporâneas à experiência nazista.

A leitura de Primo Levi pode elucidar a via de desumanização e reificação a que o ser humano foi submetido por seus semelhantes, bem como fornecer uma base para a compreensão das vicissitudes dos esforços envidados para reconstruir a dignidade humana no seio da cultura ocidental e mesmo da sociedade internacional. O solo conceitual e ideológico em que se procurou concretizar a nova elevação do homem à suma dignidade ética e jurídica foi o Direito Internacional Público do Pós-guerra.

De fato, o advento do totalitarismo nazista na Alemanha e na Europa por ela ocupada gerou, como reação profunda, os Tribunais de Nuremberg e Tóquio, para julgar os crimes de guerra dos alemães e japoneses, respectivamente. A instauração destas cortes *ad hoc* representou a premissa de constituição de um Direito Internacional dos Direitos Humanos, consagrada na Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) e nos diversos instrumentos normativos internacionais de tutela da vida, liberdade e dignidade humanas.

Pretende-se trabalhar com a literatura de testemunho de Primo Levi e com o direito internacional positivo enquanto lugares da memória (na acepção de Pierre Nora), a partir dos quais a história pode ser investigada e compreendida. Ao nível conceitual, evoca-se a noção de modernidade consignada por Georg W. Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), conforme a qual a modernidade encarna um momento de crise profunda e ruptura essencial na trajetória do Espírito, época de falência da imediatez da vida substancial do Espírito. Ora, será nossa intenção demonstrar como o século XX consagra o apogeu desta crise, encarnado na experiência dos *Lager* alemães. Desconstrói-se a máscara iluminista, racionalista, advinda da

tradição humanista ocidental, ostenta-se sem pudor que o homem pode ser capaz do mais nobre humanismo, porém das mais nefastas atrocidades. A concepção subjacente a este ensaio reporta-se à tese existencialista de que o homem constrói a si mesmo no enfrentamento de suas condições históricas de existência (daí afirmar Hans Gadamer, por exemplo, que “o existir precede a essência”).

Nestes termos, cremos que a história do século XX pode ser melhor desvendada por meio da própria exposição dos caminhos e vicissitudes do homem na edificação de sua própria dignidade, denegada em extremo pelo totalitarismo de tal século. Revela-se, enfim, como o homem pode projetar a si mesmo na história. Neste lastro, o direito internacional surge enquanto esforço de racionalização da política internacional dos Direitos Humanos no Pós-guerra, em uma perspectiva claramente weberiana, que o concebe enquanto sistema social de estabilização das ações sociais reflexivas dos indivíduos. Por fim, além de lugar da memória e fonte cognitiva da História, o direito pode atuar como princípio racional do esforço do homem por assumir a subjetividade ativa sobre seu processo histórico, por mais que, no limite, o mesmo transcenda sua tão-só esfera de ação.

Por fim, uma consideração de Hannah Arendt para se justificar o esforço hermenêutico e historiográfico de interpretar a longa noite de desassossego, no momento da estrondosa interdição ao baile de máscaras: “a função da mente é compreender o acontecido e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo” (ARENDR, 2005: p. 34)

A filósofa pondera, igualmente, que “seria, pois, de certa importância observar que o apelo ao pensamento surgiu no estranho período intermediário que por vezes se insere no tempo histórico, quando não somente os historiadores futuros, mas também os atores e testemunhas, os vivos mesmos, tornam-se conscientes de um intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda. Na História, esses intervalos mais de uma vez mostraram poder conter o momento da verdade” (ARENDR, 2005: p. 35)

Interroguem, pois, as testemunhas da ruptura da *persona* iluminista, quando o baile de máscaras foi acintosamente interdito.

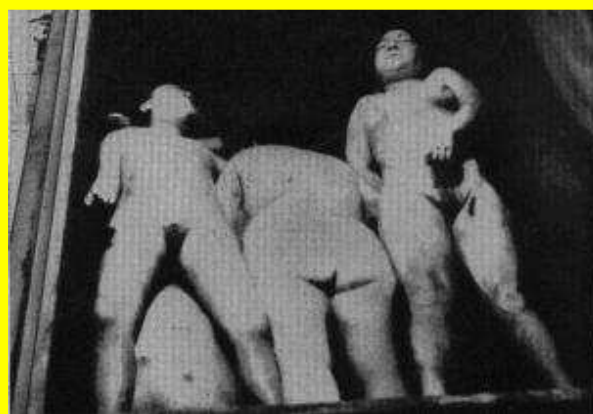
II. Primo Levi e a Literatura de Testemunho

O livro “*É isto um homem?*”, de Primo Levi, insere-se numa promissora convergência entre a convenção de veracidade do relato ou da dissertação historiográfica e a convenção de ficcionalidade que caracteriza a trama literária enquanto manifestação artística ou estético-expressiva. Configura-se a partir de uma tônica que permeia a integralidade do relato de Primo Levi a respeito de sua experiência no campo de concentração e extermínio de Monowitz, pertencente ao complexo de Auschwitz, na Polônia ocidental ocupada, desde fins de janeiro de 1944 até a libertação derradeira do campo em 27 de janeiro de 1945.

Para o professor de Teoria Literária da PUC-SP, Márcio Seligmann Silva, a literatura de testemunho articula-se sobre um campo de força expresso pela necessidade irrefragável de narrar o horror vivido ou testemunhado, em contraste com a percepção de uma patente insuficiência da linguagem para realizar semelhante narrativa. O sentido trágico dessa percepção refere-se ao fato de que o conteúdo a ser narrado, em virtude do grau de absurdo e desumanidade do horror perpetrado pelos nazistas nos *Lager*, mostra-se absolutamente inverossímil. Nas palavras de Robert Antelme, um escritor desta vertente literária de testemunho, cujo arco de abrangência designa precisamente os relatos testemunhais dos sobreviventes dos campos de concentração, pode-se vislumbrar tal paradoxo de um real que não se permite apreender pelos processos racionais da linguagem: “essa desproporção entre a experiência que nós havíamos vivido e a narração que era possível fazer dela não fez mais que se confirmar em seguida. Nós nos defrontávamos, portanto, com uma dessas realidades que nos levam a dizer que elas ultrapassam a imaginação. Ficou claro então que seria apenas por meio da escolha, ou seja, ainda pela imaginação, que nós poderíamos tentar dizer algo delas” (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47). No lastro da excelente leitura de Seligmann Silva, o excesso de



Foto do Holocausto: Cena Horrenda. Prisioneiros submetidos a experimentos médicos em Auschwitz



realidade manifesta pela experiência dos *Lager* provocou uma irreparável cisão na linguagem de suas vítimas. A única possibilidade de se narrar o mal impassível de tradução seria apelar para a arte, para o âmbito estético-expressivo, excepcionando a sóbria convenção de veracidade do discurso histórico (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47). A exaustão dos limites, por vezes rarefeitos, da historiografia, impele a procurar-se a tradução de um trauma histórico por meio da imaginação.

Deve-se ainda observar que o conceito de *real* é submetido a uma relativização no seio da literatura de testemunho, vez que se testemunha algo que, conquanto real, permanece inimaginável, absurdo, impossível, inverossímil. A testemunha desses eventos, verdadeiro mártir (sobretudo na acepção etimológica de *martur* como aquele que testemunha algo), defronta-se com uma impossibilidade que reside na própria radicalidade da consciência. Mencionando Georges Perec, Seligmann Silva assinala que “a linguagem/escrita nasce de um vazio – a cultura, do sufocamento da natureza; o simbólico, de uma re-escritura dolorosa do real (que é vivido como um trauma)”. A linguagem não representa senão um traço que evoca uma ausência, uma falta de algo outrora vivido ou experimentado, nisso residindo sua carga simbólica.

Convém evocar, neste ponto, a concepção de Sigmund Freud, o eminente psicanalista judeu de Viena, que aprendeu da forma talvez mais traumática e hedionda que não era um alemão da Áustria, porém um judeu desprezado pela sociedade austríaca de cultura alemã, acerca do trauma. A experiência traumática corresponde, justamente, àquela que não pode ser totalmente assimilada enquanto ocorre. Destarte, o testemunho seria menos uma descrição dos fatos violentos e mais da resistência à compreensão desses acontecimentos. Tal reflexão encontra-se em *Para além do princípio do prazer* (1920), em que discorre acerca da forma que linguagem procura, em vão, impor à experiência traumática, assim lhe conferindo limites precisos e inteligíveis (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47). Para Freud, tal contingência explica a necessidade inescapável de os mártires, as vítimas e testemunhas do mal, repetirem a todo instante seu relato, já que “a história do trauma é a história de um choque violento, mas também de um desencontro com o real. A incapacidade de simbolizar o choque – o acaso que surge com a face da morte e do inimaginável – determina a repetição e a constante ‘posteridade’, ou seja, a volta *après-coup* da cena.

O professor de Teoria Literária preconiza ainda que se reporte aos conceitos de real e simbólico para outro psicanalista, Jacques Lacan, “que descreve a constituição do simbólico como um passo anterior à própria constituição do real, na medida em que este constitui o âmbito do que fica fora da simbolização” (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47). Pode-se considerar que o real

resiste ao simbólico, envidando esforços para contorná-lo, porém finda por ser confirmado *ex-negativo*. Portanto, “o real se manifesta na negação: daí a resistência à transposição (tradução) do inimaginável para o registro das palavras; daí também a perversidade do negacionismo que como que ‘coloca o dedo na ferida’ do drama da irrepresentabilidade vivido pelo sobrevivente. Este vive a culpa devido à cisão entre a imagem (da cena traumática) e a sua ação, entre a percepção e o conhecimento, à disjunção entre significante e significado.” (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47).

Primo Levi reporta-se à fala de um oficial da SS, organização nazista responsável pela administração dos *Lager*, endereçada a Simon Wiesenthal, para exprimir a imponderabilidade da experiência levada a efeito pelo III Reich nos campos de concentração: “seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape o mundo não lhe dará crédito. Ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros e propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos Lager” (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47).

Ora, as testemunhas são sobreviventes do inenarrável e, nesta condição, encenam a própria recriação da língua, à medida que o inenarrável está em sua base e ocorre uma retroalimentação simbólica entre real e narrativa, consoante reflete Seligmann Silva. Por outro lado, torna-se necessário recordar que a literatura de testemunho floresceu numa tradição cultural especialmente propícia para a memória da catástrofe, a cultura judaica, fundamentalmente estruturada no culto da memória, como bem atestam suas festas litúrgicas (*Pessah*, *Purim* e os casamentos judaicos em geral). No lastro da reflexão do filósofo judeu-americano Berel Lang, manifesta-se uma patente relação entre a literatura de testemunho desenvolvida sobre a *Shoah* e a tradição da hermenêutica cabalística acerca da Bíblia (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47). Ambas traduzem uma espécie de reatualização de algo que jamais poderá ser totalmente compreendido ou traduzido. A missão exegética, como a testemunhal, é infinita por essência, devendo aquele que a tanto se dedica observar que se procede de preenchimento de lacunas ou espaços abertos no texto ou no evento experimentado.

Convive-se, por outro lado, com uma tensão permanente entre memória e esquecimento quando se trabalha com literatura de testemunho. Seligmann Silva contempla no idioma português um traço dessa dialética, entrevisto na etimologia latina do verbo *esquecer*, que o remete a *cadere*, cair, o que equivale a afirmar que “o desmoronamento apaga a vida, as

construções, mas também está na origem das *ruínas* – e das *cicatrices*” (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47).

Outro relevante escritor da literatura de testemunho, Aharon Appelfeld, declara que “tudo o que ocorreu foi tão gigantesco, tão inconcebível, que a própria testemunha via-se como inventora. O sentimento de que a sua experiência não pode ser contada, que ninguém pode entendê-la, talvez seja um dos piores que foram sentidos após a guerra” (SILVA, 1999: p.p. 40 a 47).

Já para o professor de Literatura Italiana da USP, Andréa Lombardi, a literatura de testemunho apresentaria, sob a forma literária, precisamente um momento de elaboração do trauma dos sobreviventes do genocídio nazista, fundamentando-se num esforço que se poderia designar como psicanalítico (LOMBARDI, 1999: p.p. 56 a 59). As referências bíblicas, de matiz religioso, histórico, cultural ou hermenêutico, traduzem o caráter expressivamente judaico da literatura de testemunho, como que assinalando uma resistência ao anti-semitismo do século XX e acenando não apenas para uma revisão crítica interna da própria cultura hebraica, porém para um diálogo entre as tradições culturais judaica e cristã.

Outro sobrevivente do Holocausto, Elie Wiesel, para quem se tornou absolutamente árduo reconhecer uma dimensão de historicidade e mesmo de humanidade no nazismo, escritor de renome internacional, vencedor do Prêmio Nobel e consultor obrigatório sempre que ocorre alguma violação dos direitos humanos, declara, acerca dos esforços de interpretação da Shoah:

“Os eruditos e filósofos de todos os matizes que tiverem a oportunidade de observar a tragédia recuarão – se forem capazes de sinceridade e humildade – sem ousar penetrar no âmago do assunto; e, se não o forem, a quem interessarão as suas conclusões grandiloquentes? Por definição, Auschwitz fica além do seu vocabulário” (CYTRYNOWICZ, 1999: p.p. 52 a 55).

A mesma imponderabilidade encontra-se presente em Primo Levi, quando afirma: “pela primeira vez, então, nos damos conta de que nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar” (LEVI, 1997: p.p. 24 e 25).

No entender do historiador Roney Cytrynowicz, a citação de Wiesel prenuncia a instauração de uma profunda ruptura entre os planos da memória e da história. Com efeito,

conclui-se que o discurso historiográfico não atinge o imponderável da experiência dos *Lager*, jamais amparando as vítimas testemunhais, que sentem sobre o assunto uma espécie de solidão insuperável, regida pelo peso insuportável de uma memória que se recusa a esvair-se (LEVI, 1997: p.p 24 e 25).

Ainda antes daquela última valsa de nosso baile de máscaras, um paradoxo ocultava-se por detrás da máscara iluminista, um produto da razão elevada a seu paroxismo. Os *Lager* representaram o ápice da razão iluminista, como reflete Theodor Adorno, a racional burocracia do genocídio. Como bem discorreu a filósofa, também judia, Hannah Arendt, a administração do terror totalitário nos campos de concentração e extermínio era conduzida no interior da mais absoluta ordem e normalidade, sem qualquer ódio pelas vítimas. Por tal razão, a filósofa identifica em Adolf Eichmann o protótipo da personalidade do nazismo, encarnada no burocrata, cumpridor passivo de ordens, jamais questionando seus superiores (*Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*). Nunca se desenharam fronteiras precisas entre o inferno dos campos de concentração e as tramas cotidianas nas cidades alemãs ou da Europa ocupada pelo III Reich. Quando não cooperaram ativamente, as populações civis dos territórios sob administração alemã aceitaram tacitamente o espetáculo misterioso que se processava a poucos metros delas, ocultos por muros e arames farpados (LEVI, 1999: p.p. 24 e 25).

Entretanto, os mártires experimentaram a terrível sensação de isolamento e ausência de sentido próprio de um degredo infundável. Ainda para Hannah Arendt, “o verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento”. Na memória destes sobreviventes, encontra-se algo como um eterno presente, sem codificação, sem qualquer atualização possível do conhecimento ou da experiência. A imponderabilidade, que para o sobrevivente se converte na mais intensa dor, traduz-se pela incapacidade de compreender como um mundo que permanecia imutável ao nível das aparências (“com os mesmos homens, carros, médicos, caminhões...”), pode ter-se convertido em gigantesca máquina genocida (LEVI, 1997: p.p. 24 e 25). Nas palavras de Primo Levi,

(...). Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos (LEVI, 1999: p. 25).

Por fim, pode-se ressaltar que a literatura de testemunho vislumbrou o horror insuportável e monstruoso de um ser que pratica o mais cruel genocídio com requintes de racionalidade burocrática e reifica seu semelhante, denegando-lhe a própria condição de homem. Enfim, à primeira fragmentação da *persona* iluminista, surgiu um rosto desfigurado, horrendo, mortal e racionalmente impiedoso. Acerca da desumanização do outro, Primo Levi concede um exemplo emblemático e magistral, ao narrar seu encontro com o *Häftling Null Achtzen* (o prisioneiro Zero Dezoito de Monowitz):

Ele é *Null Achtzehn*. Chama-se apenas assim: Zero-Dezoito, os três algarismos finais de sua matrícula; como se todos tivessem compreendido que só os homens têm direito a um nome, e que *Null Achtzehn* já não é um homem. Imagino que até ele próprio tenha esquecido seu nome; em todo caso, comporta-se como se fosse assim. Quando fala, quando olha, dá a impressão de estar interiormente vazio, nada mais do que um invólucro, como certos despojos de insetos que encontramos na beira dos pântanos, ligados por um fio às pedras e balançados pelo vento (LEVI, 1997: p. 41).

Primo Levi narra tal processo de ruptura radical da *persona* iluminista, contemplada por aqueles a quem foi denegada toda e qualquer dignidade humana, ao narrar a rotina de trabalhos forçados no Campo de Monowitz, ao som das marchas populares alemãs, metodicamente executadas:

(...) elas estão gravadas em nossas mentes: serão a última coisa do Campo a ser esquecida. São a voz do Campo, a expressão sensorial de sua geométrica loucura, da determinação dos outros em nos aniquilar, primeiro, como seres humanos, para depois matar-nos lentamente. (...) Já não existe vontade: cada pulsação torna-se passo, contração reflexa dos músculos destruídos. Os alemães conseguiram isso. Dez mil prisioneiros, uma única máquina cinzenta; estão programados, não pensam, não querem. Marcham. (...) (LEVI, 1997: p. 50).

III. A percepção intelectual do imponderável: como decifrar a queda da máscara iluminista?

A reflexão teórica e conceitual acerca da ruptura totalitária, neste ensaio designada como imponderabilidade ou fragmentação da máscara iluminista do homem ocidental moderno,

desenhou-se a partir da Filosofia Política de Hannah Arendt. Em seu excelente prefácio ao livro *Entre o Passado e o Futuro*, Celso Lafer salienta que a análise da filósofa parte do pressuposto de que a experiência do totalitarismo implicou uma lacuna entre o passado de tradição iluminista e um futuro incerto, fluido, verdadeiro campo de possibilidades a ser explorado e construído. Para Lafer, trata-se de uma crise profunda no mundo contemporâneo, cuja tradução, ao nível da reflexão intelectual, seria o esfacelamento de toda tradição filosófica ocidental. Hannah Arendt tornou-se consciente desta crise inaudita com o advento do totalitarismo europeu, por ela analisado em *The Origins of Totalitarianism* (1951), com a organização burocrática das massas, baseada no terror e na dominação ideológica (ARENDR, 2005: p. 10). Nas palavras do professor de Filosofia do Direito da USP:



Frontispício da *Encyclopédie* (1772), desenhado por Charles-Nicolas Cochin e gravado por Bonaventure-Louis Prévost. Esta obra está carregada de simbolismo: a figura do centro representa a verdade – rodeada por luz intensa (o símbolo central do iluminismo). Duas outras figuras à direita, a razão e a filosofia, estão a retirar o manto sobre a verdade.

diante deste fenômeno, os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequadas, não só para fornecerem regras para a ação – problema clássico colocado por Platão – ou para entenderem a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno – que foi a proposta hegeliana – mas, também, para inserir as perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea (LAFER, 1999: p.p. 10 e 11).

Mencionando Karl Deutsch, Lafer compara o esfacelamento da tradição à perda de sabedoria ou à dificuldade de discernir, num contexto, as classes de perguntas que devem ser propostas num mundo complexo em perene mutação.

Para Hannah Arendt, a ruptura do imponderável observou-se, de certo modo, antecipada no debate filosófico alemão do século XIX, sobretudo a partir das contribuições de Sören Kierkegaard (existencialista dinamarquês), Georg Friedrich W. Hegel e Karl Marx. O primeiro pensador a proclamar um prenúncio de ruptura com a tradição filosófica herdada da razão iluminista foi Hegel, ao denegar todos os sistemas de autoridade ou de

tradição, sustentando a posição do homem no processo contínuo da história. Tal atitude implica a contraposição ao sistema filosófico kantiano, reputado como ícone por excelência de uma Modernidade ilustrada, e mesmo à Filosofia de Schelling, seu antigo colega de seminário e influente pensador sobre a trajetória intelectual de Hegel. O filósofo supera um conflito bipolar tradicional na Filosofia Ocidental, entre aparência e essência, ou, para empregar as tradicionais fórmulas platônicas, o mundo das idéias e o mundo da matéria. Para Hegel, com efeito, deve-se demonstrar uma identidade ontológica entre a idéia e a matéria num perene movimento dialético. Por conseguinte, o real é racional e o racional é real.

Já Kierkegaard anuncia uma ruptura com a própria antropologia filosófica formulada pelos pensadores iluministas (talvez a própria concretização da máscara referida na Introdução), vez que considera o homem como ser sofredor, em contraste com o homem racional, “bom por natureza”, vocacionado, pelo direito natural racional, ao progresso, à ciência e à felicidade. Subverte-se, ademais, o primado moderno da razão sobre a fé, já que as grandes questões filosóficas propostas ao Homem só se tornam pensáveis no contexto de uma Teologia racional. A conseqüência fundamental será a passagem da dúvida metódica fundadora da Modernidade (o denominado *cogito cartesiano*), para a esfera inquestionável da fé.

Por fim, o pensamento instituinte de Karl Marx projeta sobre a tradição filosófica da Modernidade a mais radical desconfiança, sobretudo em virtude da incompatibilidade entre o pensamento ilustrado e as condições materiais de existência, provocadas pela Revolução Francesa e a Revolução Industrial. A ruptura marxista instaura-se, igualmente, ao nível de uma antropologia filosófica, ao se converter o homem em *animal laborans*, que cria a si próprio no curso da história, mediante o trabalho que transforma a natureza em cultura, não mais podendo ser identificado ao *animal rationale* dos iluministas. Outrossim, ao preconizar que a luta de classes seria o próprio móvel da história, considerando-se a violência das tensões sociais entre classes antagônicas como sua parteira por excelência, rompe-se a concepção de política normativa herdada do universo da Polis grega, em que os cidadãos seriam capazes de conduzir os negócios políticos ou civis mediante a habilidade retórica de convencer seus oponentes pela persuasão, pelo poder da palavra. Para o contexto clássico, a violência figuraria apenas como *ultima ratio*, a ser empregada nas pugnas entre gregos e “bárbaros incivilizados”. Com a famosa assertiva de que, até o presente, a Filosofia cingiu-se a pensar sobre o mundo e que seria necessário, doravante, transformá-lo, Marx preconiza uma espécie de atualização da Filosofia na práxis política. Desta forma, contrapõe-se à tradição platônica de normatizar a política a partir de

uma reflexão filosófica que, para operar-se, afastou-se da administração dos negócios políticos da polis. Para Hannah Arendt, o retorno da Filosofia à Política, instado pelo pensamento marxista, importou em profunda alteração do próprio conceito de História, que passa a ser vislumbrada como resultado exclusivo da ação humana no tempo, que constrói a si próprio, por meio do trabalho, que a realiza a transformação da natureza em cultura (ARENDR, 2005: p.p. 13 e 14).

A filósofa compara a era que se anunciava para o pós-guerra como uma temporalidade “sem testamento”, metáfora com que pretende designar um período pós-traumático em que a tradição está esfacelada. Em suas palavras, a filósofa assevera que:

sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem (ARENDR, 2005: p. 31).

Seria possível expressar de maneira mais concisa e profunda o imponderável da redução de homens a objetos brutos desprovidos de qualquer valor e a quase impossibilidade de refletir sobre tal advento no contexto de uma radical ruptura totalitária?

Hannah Arendt interpreta, ademais, que a reação de destempero exasperação contra o discurso racional e o próprio pensar, é própria dos tempos em que os homens se apercebem, por experiência própria, que há um hiato intransponível entre pensamento e realidade concreta e circundante. O pensamento torna-se, em consequência, algo desprovido de qualquer sentido, reiterando verdades anacrônicas, sem valor, ante o fato de que “a realidade se tornou opaca à luz do pensamento” (ARENDR, 2005: p. 31).

O fenômeno do totalitarismo pode ser apreendido pela instituição que o encarna e representa de forma emblemática, posto que seja o cerne de seu poder organizativo. Com efeito, o objetivo do totalitarismo é aniquilar a própria noção de indivíduo, não apenas os opositores concretos de seu projeto político e societário. Hannah Arendt pondera que os *Lager* são, a um só tempo, o laboratório que demonstra a convicção totalitária de que tudo é possível, o *locus* onde se concretiza não apenas o extermínio físico das pessoas, senão a eliminação da própria espontaneidade como dimensão e expressão da conduta humana, permitindo seu completo processo de reificação. Trata-se, simultaneamente, da instituição essencial para a preservação do

poder do regime pelo terror indefinido inspirado pelos *Lager* à sociedade, bem como pelo treinamento muito bem definido que ofertam aos agentes do regime em termos de uma dominação total, que somente pode ser testado em suas radicais possibilidades no espaço isolado dos campos de concentração e extermínio. Para Hannah Arendt, os *Lager* alemães ostentam uma singularidade diferenciadora em relação à experiência soviética dos *Gulags* stalinistas, na medida em que neles o que se pretende é muito mais que o encarceramento e controle político dos opositores do regime, porém a eliminação dos próprios sujeitos ou indivíduos enquanto tais, denegando-lhes a condição e a dignidade de seres humanos (LAFER, 1999: p. 103).

Os campos de concentração e extermínio são os produtores da ubiqüidade do medo, que impera incontestemente nos regimes totalitários. Consoante Celso Lafer, “por essa razão, tudo o que com eles se relaciona é difundido para inspirar o medo generalizado e, paradoxalmente, mantido em segredo para provocar a antecipação difusa do terror de sua realidade” (LAFER, 1999: p. 103). Afirma Hannah Arendt que tal medo difuso não se presta a um padrão de conduta individual, uma vez que as ações que inibe e condiciona não logram seu intuito primordial, qual seja, aniquilar a noção de homem. Seu objetivo essencial consiste em demonstrar que o ser humano não passa de algo supérfluo, destrutível e reificado, o que se realiza pela imputação, a grupos sociais, étnicos, culturais ou religiosos específicos, da condição de inimigos objetivos do regime, bacilo que ameaça a saúde do corpo social, devendo ser proscritos da formação societária, internados nos campos de concentração. Eis a razão por que toda a legalidade formal, a simples presença de normas jurídicas que estabilizem as expectativas sociais sobre o comportamento alheio, constitui um óbice à plenitude do totalitarismo, na medida em que não permite tornar supérfluos os homens, pois alguns direitos e faculdades jurídicas ainda lhes são assegurados, de acordo com a reflexão de Celso Lafer (LAFER, 1999: p. 104).

A eleição dos inimigos objetivos do regime obedece, na análise de Hannah Arendt, a uma genealogia que remonta ao anti-semitismo moderno e ao próprio imperialismo. Ambas as categorias representam, no entender de Celso Lafer, “cristalizações de formas de atuação que ajudam a esclarecer eventos históricos”. O anti-semitismo testemunhou a eleição de um inimigo objetivo interno e a produção de um falseamento ideológico do real, por intermédio do quais fatos não verídicos foram atribuídos aos judeus para promover, no tecido social, a repugnância por este grupo cultural específico (Hannah Arendt refere-se, com mais pormenor, aos Protocolos dos Sábios de Sião, documento apócrifo escrito pela polícia política secreta da Rússia czarista, a

Okhrana, no século XIX, imputando aos judeus uma conspiração secreta para a dominação universal) (LAFER, 1999: p. 105).

Para a crítica mais contemporânea, ainda no contexto do debate filosófico alemão, convém analisar-se a forma nada menos que traumática e radical com que um dos mais ilustres representantes da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno, concebe a questão da arte e da cultura no pós-guerra, ou ainda, na pós-ruptura totalitária. Sua reflexão consiste, ainda que involuntariamente, num índice preciso da dimensão de imponderabilidade que o fenômeno dos *Lager* nazistas ocasionou na *intelligentsia* europeia da segunda metade do século XX. Adorno condena toda arte ou produção cultural alienadas, que persistam em cindir as manifestações estético-expressivas do contexto real em que se produzem, ou que se recusam a constituir uma reflexão crítica sobre a mesma realidade. O filósofo rebela-se, sobretudo, contra a absorção de toda tragédia dos campos de concentração e extermínio enquanto mercadoria, pela indústria cultural, sobretudo o cinema, que a torna bem de consumo e de entretenimento descompromissado. Nestes termos, reportando-se à experiência de Auschwitz, Adorno pondera que a beleza lírica e a própria cultura, em sua pretensão de constituir uma esfera superior de expressão da nobreza humana, tornam-se nada menos que uma ofensa ao Shoah. Em suas palavras:

que isso [Auschwitz] possa ter acontecido no meio de toda tradição da filosofia, da arte e das ciências do Esclarecimento, significa mais que somente o fato desta, do espírito, não ter conseguido empolgar e transformar os homens. Nessas repartições mesmas, na pretensão enfática à sua autarquia, ali mora a não verdade. Toda cultura após Auschwitz, inclusive a crítica urgente a ela, é lixo (GAGNEBIN, 1999: p. 45).

Com efeito, a dimensão ética não se pode subordinar aos imperativos ou a uma postura estética da indústria cultural, sequer a uma sistemática especulativa. Deve, isto sim, compor-se “como exigência incontornável, inscrevendo uma ruptura no fluxo argumentativo” (GAGNEBIN, 1999: 48). A instância ética que emerge após a experiência do terror dos *Lager* deve presidir aos esforços por uma nova estética. Consoante Gagnebin, o que se denota insuportável para Adorno é a pretensão de autarquia significativa da arte e da indústria cultural, remetendo-nos ao corte que o sofrimento da aniquilação e tortura de homens, efetuado nos campos de concentração e extermínio pelo próprio mal humano, instaura no pensar. Como Adorno exprimirá na *Dialética do*

Esclarecimento, obra composta em parceria com Horkheimer em 1947, a experiência dos *Lager* observou-se imposta por ma figura histórica precisa, Adolf Hitler, manifestação de crueldade, mas também das contingências históricas. O terror totalitário instaurou, no pensamento moral de Adorno, uma ruptura inexorável com relação à ética tradicional clássica, cujos princípios universais e trans-históricos não lograram enfrentar com êxito a ascensão do Totalitarismo no período entre guerras.

Enfatizando o sofrimento corpóreo das vítimas de Auschwitz, Adorno desenvolve o tema de uma ética da compaixão, à maneira de Schopenhauer, “cujo fundamento não se encontra numa norma racional abstrata, mesmo que consensual, mas sim num impulso pré-racional em direção ao outro, o sofredor” (GAGNEBIN, 1999: p. 50).

Para Jeanne Marie Gagnebin, trata-se de uma corporeidade primária que “no limiar da passividade e da extinção da consciência que uma vontade de aniquilação – esta sim, clara, precisa, operacional – se esmera em pôr a nu para melhor exterminá-la. Forma-se aqui esse pacto sinistro entre uma racionalidade rebaixada à funcionalidade da destruição e uma corporeidade reduzida à matéria passiva, sofredora, objeto de experiências nos campos da morte como ratos ou sapos nos laboratórios da ciência. E a violação desse corpo primeiro (*Leib*), passivo, tenaz, vivo e indeterminado, acarreta a violação do corpo como configuração física singular de cada sujeito individual (*Körper*) (GAGNEBIN, 1999: p. 51).

Em sumo, Adorno não concebe que a razão e a linguagem humanas, características mais egrégias de nosso ser, possam conservar-se intactas, isoladas em sua autonomia, após Auschwitz, haja vista que a denegação absoluta da dignidade humana e a aniquilação desta dimensão primária de corporeidade do indivíduo, no aspecto fundamental de ser vivo, implicam a destituição da razão de seu imponente trono iluminista. Com a tarefa intelectual de transmitir a irrepresentabilidade da experiência dos *Lager* nazistas, Adorno deseja, sobretudo, que Auschwitz jamais seja esquecido e não se permite converter, por um princípio de estilização artística, em algo assimilável pela razão moderna, de que representa, para o filósofo de Frankfurt, um paradoxo e um paroxismo.

Todas as vertentes de compreensão do fenômeno totalitário e, principalmente, dos campos de concentração e extermínio nazistas, podem encontrar maior elucidação se for evocado o debate filosófico alemão do século XIX, na pessoa de um de seus mais insignes filósofos, Hegel. Tal realização intelectual será facultada desde que se considere a experiência totalitária como apogeu das contradições éticas, filosóficas e políticas da própria Modernidade enquanto expressão

histórica de um antropocentrismo otimista e do império incontestado da razão como princípio ordenador do real. Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), definindo como objeto privilegiado da reflexão filosófica, precisamente, as expectativas da Modernidade e de seus modos de racionalização das dimensões cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva, Hegel prima por uma compreensão da gesta desta Modernidade no interior de um processo histórico racional e legível (HEGEL, 2003: p.p. 17 a 36).

Resultado da convergência de três episódios matriciais, a Modernidade foi-se moldando por três exigências fundamentais. Em primeiro lugar, Hegel trabalha com a Reforma Protestante e sua tônica de confrontação direta entre Deus e o fiel, por meio da subjetividade da fé, para então vislumbrar, na Revolução Francesa de 1789, um segundo elemento, que aporta o problema do Estado justo como aquele apto a conciliar as aspirações de universalidade da Lei e as exigências privadas dos indivíduos, finalmente contemplando o Iluminismo como discurso filosófico não apenas hegemônico, porém doador de sentido ao processo histórico moderno. Para Hegel, a filosofia kantiana surge como expressão perfeita deste Iluminismo e da própria Modernidade.

A Modernidade será conceituada como momento de cisão por excelência, em que o espírito perde a imediatez de sua vida material (HEGEL, 2003: p.p. 17 a 36). A assertiva implica compreender que nada mais aparece ao Espírito como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas de valores sociais. Ao contrário, a Modernidade é justamente o tempo do padecimento de certezas, que deve procurar em si os critérios de sua auto-certificação, não mais lhe sendo facultado procurar em outras épocas os critérios racionais e para a produção de sentido de suas esferas de valores. Portanto, a Modernidade significa, sobretudo, crise da razão, negatividade máxima em que os critérios orientadores do pensar reflexivo, do agir e do julgar devem fundamentar-se por si mesmos, sem recurso a outras épocas e outros pressupostos externos à Modernidade.

Ao longo do processo de gesta desta temporalidade das incertezas, a experiência do totalitarismo do século XX, justamente por representar seu ápice, consiste no momento de fragilização ou fragmentação das imagens e representações do mundo que o sujeito histórico produz em sua consciência, compreendendo mediante o exercício da reflexão analítica (momento da derrocada da máscara iluminista, após a derradeira valsa no baile do século). Consoante o próprio Hegel, trata-se do momento trágico, tenso, angustiante e sofrido em que se rompe a racionalidade da própria gramática filosófica pela qual se procura esboçar qualquer centelha de compreensão do mundo, por meio de uma reflexão que posiciona os entes do mundo sensível

como objetos perante o sujeito cognoscente. Não mais vigoram os princípios da lógica formal ou aristotélica, ou seja, os princípios da identidade, da não contradição e do terceiro excluído. À fragilização das imagens do mundo, Hegel atribui o nome de morte, dilaceramento absoluto em que o sujeito deve reencontrar-se. Trata-se de algo impassível de determinação pela representação intelectual do entendimento.

Após a fragilização das imagens do mundo, o sujeito histórico passa de uma fase a outra de sua evolução cultural rumo ao espírito autoconsciente, trajeto perfilhado desde a consciência mais simples, passando pela consciência de si, pela empiria, pela ciência e, finalmente, atingindo o espírito ou consciência de si universal. A fragilização é condição *sine qua non* para que o sujeito abandone um estágio, pela negação das imagens que sua consciência lhe gera em cada esfera, devendo seguir-se a reestruturação do sujeito para um patamar mais elevado, superando a crise gerada pelas incertezas deste tempo da angústia em que se deu o baile de máscaras.

Analisemos, portanto, como se procurou superar a aporia de sentidos e significados representada pela derrocada da máscara iluminista, por meio de outro lugar da memória, portador de especificidades lógicas e políticas, o direito internacional positivo.

IV. Uma Era dos Direitos: a preparação para um novo baile de máscaras

Superar a destruição hegeliana da lógica e das imagens do mundo e do próprio sujeito após a imponderável ruptura totalitária significava, para os homens do pós-guerra, lidar com a árdua tarefa ética e intelectual de reconstruir, em sede de política internacional que abrangesse o todo da humanidade, um conceito universal de ser humano idôneo, a restituir-lhe a dignidade, a liberdade e o direito à vida. Significava, por conseguinte, reverter a lógica totalitária de denegação do humano e aniquilação absoluta da idéia de indivíduo e de sujeito.

Para tanto, a comunidade internacional, sob a liderança das potências aliadas, vencedoras da II Guerra Mundial, procurou reestruturar uma tessitura normativa internacional que outorgasse a todo homem o direito à existência e à dignidade, sem distinções étnicas, raciais, culturais, ideológicas, políticas ou religiosas. O *locus* político para a consubstanciação deste projeto foi o direito internacional público, que após a experiência totalitária sofre aquilo que seus teóricos denominaram *turning point*, uma ruptura de paradigma compreensivo. Até então, o direito internacional público correspondia a uma normativa diplomática, destinada a reger as relações internacionais entre os Estados, conferindo à ordem internacional um padrão político de

previsibilidade de expectativas e reações entre os *players* internacionais, racionalizando, desta forma, o complexo das relações internacionais.

Fundamentalmente consuetudinário (e o artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça reconhece o costume como fonte autêntica do direito internacional público), seus sujeitos primários eram os Estados Modernos, reputados como únicos agentes das relações internacionais. Após a ruptura totalitária, o homem passa a ser o sujeito por excelência da tutela jurídica do direito internacional positivo, devendo o mesmo assegurar seus direitos fundamentais à vida, liberdade, segurança e condições dignas de vida onde quer que tal homem se encontre.

Com efeito, após a Convenção de São Francisco, que instituiu a Organização das Nações Unidas (ONU) e exarou a Carta de São Francisco (26 de junho de 1945), cujos artigos 55 e 56 já estatuíam a universalidade dos direitos humanos e o dever de os Estados signatários e da própria ONU de tutelá-los de forma ampla e irrestrita, houve um intenso movimento, sobretudo no ano de 1947, para que a ONU aprovasse uma espécie de *International Bill of Rights*, na condição de esforço político preparatório para a celebração de um efetivo tratado internacional de tutela, promoção e incentivo à observância dos direitos fundamentais do homem por parte dos Estados convencionais, prevendo sanções jurídicas para os ilícitos internacionais em matéria de direitos humanos (BOBBIO, 2003: p. 353).

Antes que a questão central dos direitos humanos atingisse a cena internacional com semelhante impacto, o próprio tratado internacional que estatuiu o tribunal *ad hoc* em Nuremberg, para proceder ao julgamento, incriminação e punição das autoridades e lideranças nazistas implicadas em atos homicidas ou genocidas durante o período de vida do III Reich, ainda que perpetradas as atrocidades antes do início formal da II Guerra Mundial (setembro de 1939), consignou um precedente no reconhecimento e tutela dos direitos fundamentais do Homem. De fato, o Acordo de Londres (08 de agosto de 1945), instaurador do Tribunal de Nuremberg, em seu artigo 6º, alínea c, define como crimes contra a humanidade “o assassinio, o extermínio, a redução à condição de escravo, a deportação e todo ato desumano, cometido contra a população civil antes ou depois da guerra, bem como as perseguições por motivos políticos e religiosos, quando tais atos ou perseguições, constituindo ou não uma violação do direito interno do país em que foram perpetrados, tenham sido cometidos em consequência de todo e qualquer crime sujeito à competência do tribunal, ou conexo com esse crime” (COMPARATO, 1999: p. 223).

Como oportunamente ressalta o Professor Fábio K. Comparato, o Estatuto do Tribunal de Nuremberg positivou, ou seja, tornou *ius scriptum*, um conjunto de direitos e liberdades

fundamentais que o costume internacional já reconhecia em favor da integralidade dos seres humanos, desde os tratados internacionais do século XIX. Pensa-se, destarte, no *Bill Aberdeen*, de 1845, pelo qual a Coroa Britânica declara crime internacional o tráfico de escravos e outorga a sua Marinha a autoridade para apreender os navios identificados como portadores de escravos ao sul da Linha do Equador. Também se incluem neste elenco as Convenções de Genebra de 1864 versando acerca dos direitos e garantias assegurados aos combatentes em guerra e as populações civis dos Estados em conflito, detalhando inclusive os meios e artefatos armados que poderiam ser empregados nas guerras juridicamente reguladas. As mesmas, formadoras do “direito de Genebra ou ramo de Genebra do direito internacional humanitário”, consignaram o *ius in bello*, ao passo que as Conferências de Haia de 1899 e 1907 haviam disciplinado o *ius ad bellum*, vale afirmar, as hipóteses em que os Estados signatários desses tratados internacionais poderiam recorrer, legalmente, à via bélica como instância de resolução de suas controvérsias internacionais ou bilaterais. Este derradeiro ramo do direito internacional humanitário foi intitulado “direito de Haia” Do mesmo modo, atuaram a Ata Geral da Conferência de Bruxelas de 1890 sobre o tráfico de escravos e, já no princípio do século XX, as Convenções de Genebra sobre a Escravatura de 1926 e sobre os Prisioneiros de Guerra de 1929, alterada em 1949.

Entretanto, apesar de a tipificação dos crimes contra a humanidade, por ocasião dos estatutos dos tribunais penais militares de Nuremberg e Tóquio, haver-se baseado numa forma de *communis opinio* ou senso comum difuso nos costumes jurídicos da comunidade internacional, cultuados desde razoável lapso de tempo antes da ascensão do Totalitarismo na Europa do entre-guerras, a presente análise não poderia abster-se de reconhecer que as cortes *ad hoc* representaram uma retaliação das potências aliadas aos integrantes do Eixo. Nesta condição, enquanto justiça dos vencedores, procederam os juízes internacionais à sanção penal dos nazistas sem base jurídica anterior, recebendo as denúncias do promotor internacional norte-americano Robert Jackson. Com efeito, rompeu-se de modo perigoso o princípio da legalidade penal no direito internacional público, de acordo com o qual não há crime ou pena sem lei anterior que os defina e prescreva (*nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*), reconhecido desde a filosofia do direito de matriz iluminista (fundamentalmente deste a obra axial do Marquês de Beccaria, *Dos Delitos e das Penas*, de 1766) como garantia fundamental do cidadão contra o arbítrio do poder político, esse então limitado e disciplinado pelo direito objetivo. Corrobora-se um suspeito precedente para que os vencedores imponham retaliações aos vencidos às expensas da noção de direito, tornando comédia as garantias e liberdades fundamentais consignadas em seu próprio seio. Senão, seria de

se indagar porque não houve um tribunal penal militar *ad hoc* para julgar os crimes de Stálin e as arbitrariedades do Exército Vermelho durante a guerra e após seu termo (por exemplo, o Massacre de Katyn, em que os soviéticos praticaram genocídio contra diversos oficiais da heróica cavalaria polonesa). Ou ainda para os crimes internos contra a humanidade praticados pelo governo norte-americano, sob a Administração de Franklin D. Roosevelt, em que cidadãos daquele país, de ascendência japonesa, foram conduzidos em série para câmaras de gás, caracterizando ação genocida, porquanto direcionada à eliminação sistemática de um grupo social e étnico específico.

Em, em 10 de dezembro de 1948, a Resolução 207 da Assembléia Geral das Nações Unidas prolatou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, cuja recomendação a própria Carta de São Francisco consagrou em seu artigo 10. Exatamente como uma *International Bill of Rights*, a Declaração encontra seus precedentes em relevantes documentos históricos, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), a Declaração de Direitos do Povo da Virgínia (1776) e a própria Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776), que consagraram limitações jurídicas ao exercício do poder político e à soberania interna dos respectivos Estados, assim cunhando liberdades públicas e direito de participação política para seus cidadãos (direito de cidadania).

Consoante adverte o professor Comparato,

“esse reconhecimento universal da igualdade humana só foi possível quando, ao término da mais desumanizadora guerra de toda a História, percebeu-se que a idéia de superioridade de uma raça, de uma classe social, de uma cultura ou de uma religião, sobre todas as demais, põe em risco a própria sobrevivência da humanidade”
(COMPARATO, 1999: p. 211)

Outrossim, a Declaração Universal dos Direitos do Homem inicia seu preâmbulo com uma exposição de motivos fundamentada em dois eixos. Em primeiro lugar, considera-se que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus “direitos iguais e inalienáveis” é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo. Ademais, reconhece-se de forma peremptória que “o desprezo e o desrespeito pelos direitos do homem

resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum”. O Preâmbulo considera, ainda, ser imprescindível que os direitos humanos fundamentais sejam tutelados pelo império da lei, “para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão.

Afirma-se, e isto se denota fundamental para o presente ensaio, que os povos das Nações Unidas reiteram sua fé nos direitos fundamentais do Homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos do homem e da mulher, ao passo que seus Estados membros comprometem-se a promover, em cooperação com a ONU, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do homem e a observância dos mesmos, ao mesmo tempo em que se reconhece que a compreensão, por parte de todos os povos, comunidades, grupos específicos e indivíduos, sobre tais direitos e liberdades mostra-se essencial para sua implementação com êxito.

Textualmente, a Assembléia Geral das Nações Unidas proclama a Declaração Universal dos Direitos do Homem como “o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações e como o objetivo de cada indivíduo e cada órgão da sociedade que, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos (...)”. Neste espírito, o artigo I reconhece e proclama que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. Observa-se uma clara reação ética e normativa contra a denegação do valor e da dignidade do Homem e sua consciência racional, o que revela uma preocupação direcionada contra as atrocidades nazistas e suas conseqüências. Para efetivamente contrastar toda forma de auto-convencimento acerca de uma pretensa superioridade racial, cultural, religiosa ou mesmo político-ideológica de alguns homens sobre os demais, o artigo II prescreve que “todo homem tem capacidade para gozar os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (1). Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania (2)”.

Quanto à proteção da dignidade e incolumidade pessoais de cada ser humano, o artigo III prescreve que “todo homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”, sendo que o artigo V estatui que “ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante”. A universalidade do conceito de ser humano encontra-se positivada, de forma inequívoca, no artigo VI, conforme o qual “todo homem tem direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei”. A tutela da condição universal e inquestionável de pessoa justificou a positivação de outro dispositivo jurídico da Declaração, qual seja, a norma constante do artigo XIV, em cuja hipótese se apregoa que “todo homem, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países”. Excepciona-se tal direito apenas no referente a pessoas acusadas de crimes comuns (não políticos) ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas (artigo XIV, 2).

A Declaração reagiu, de igual modo, à prática de cassação de nacionalidade que o nazismo praticou em relação aos judeus da Alemanha a partir das Leis Raciais de Nuremberg (1933), tornando-os apátridas e, por conseguinte, indefesos e desprovidos de quaisquer garantias legais ou proteção jurídica. Destarte, o artigo XV da Declaração estabelece que “todo homem tem direito a uma nacionalidade”. Fruto do conflito ideológico da Guerra Fria, a Declaração procurou privilegiar os direitos humanos de primeira geração, vinculados à tradição liberal e ao pensamento ilustrado (denominados direitos de *liberdade*, em alusão ao emblema da Revolução Francesa), posicionando em segundo plano os chamados direitos fundamentais de segunda geração, oriundos dos movimentos sociais dos séculos XIX e XX e das diversas doutrinas de caráter socialista (denominados direitos de igualdade, em alusão ao dístico da Revolução Francesa). Enfatizam-se, por conseguinte, as denominadas liberdades públicas ou direitos civis, que implicam um limite ou circunscrição jurídica ao poder político, obrigado a uma auto-redução de sua soberania interna, sua jurisdição sobre o coletivo dos cidadãos, que então se dotam de um poder de agir, uma faculdade positiva perante o Estado. Neste elenco estão também os direitos de cidadania e participação política (direito ao sufrágio e à representação política). A Declaração positivou nada menos que 21 de seus trinta artigos. Os direitos humanos de segunda geração, ou direitos econômicos, sociais e culturais, abrangendo o direito ao trabalho, à seguridade social, saúde, educação, lazer, bem-estar, desporto e fruição do patrimônio cultural e das formas de expressão artística, intelectual cultural da comunidade. Observam-se contemplados em cinco artigos (de XXII a XXVII), pois o temor geopolítico de expansão do Bloco Soviético tornou premente a necessidade de se reconhecerem alguns direitos no âmbito social, para que as classes

trabalhadoras não se vissem compelidas a adotar a proposta revolucionária que os partidos comunistas dos países ocidentais propalavam, em consonância com as orientações do Partido Comunista da União Soviética (à época, secretariado por Joseph Stálin).

Uma grande inovação apontada pelos cultores do Direito Internacional Público e do Direito Constitucional foi a inclusão de um direito de terceira geração, ou de solidariedade (mais uma vez em alusão ao dístico revolucionário francês), no artigo XXVIII. Os direitos de terceira geração passaram a ser reconhecidos e estudados a partir da palestra concedida pelo jurista checo Karel Vasak perante o plenário da UNESCO em 1979, sendo o mesmo idealizador da classificação dos direitos humanos fundamentais em três gerações, alusivas aos motivos de liberdade, igualdade e fraternidade. Trata-se, em breves palavras, de direitos coletivos que se reportam a todos os homens e cuja observância se faz imprescindível para a própria existência ou qualidade de vida dos seres humanos ao redor de todo o planeta. Neste espectro, consideram-se o direito à paz, o direito ao meio-ambiente equilibrado, direito à autodeterminação dos povos, a uma ordem econômica internacional constituída sobre as bases da equidade e da proporcionalidade de recursos e receitas entre os diversos Estados. No caso da Declaração Universal dos Direitos do Homem, o artigo XXVIII preconiza que “todo homem tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados”. Por derradeiro, o artigo XXX da Declaração proscree qualquer interpretação legal que implica condutas contrárias ao comando jurídico dela proveniente. Ou a destruição de seus preceitos, o que se aplica a qualquer Estado, grupo social, econômico, financeiro, étnico, cultural ou religioso, e qualquer indivíduo.

Para empregar a terminologia sugerida por Celso Lafer, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, enquanto *soft law*, vale afirmar, direito no sentido fraco ou pretensão social a uma efetiva tutela jurídica, consagrou-se como esteio cultural, ético e jurídico para a emergência do atual sistema internacional de proteção aos direitos e liberdades fundamentais, ou do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Com efeito, do documento analisado, emergiram diversas convenções e tratados internacionais, juridicamente vinculantes e prevendo sanções para a hipótese de ilícitos contra os direitos humanos fundamentais (*hard law*). Neste sentido, pode-se pensar na Convenção para Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio (1948), as novas Convenções de Genebra de 1949 acerca do *ius in bello*, sobretudo no concernente à proteção das populações civis dos Estados beligerantes, garantias para os prisioneiros de guerra e disciplina dos meios bélicos admitidos para

os embates militares juridicamente corroborados. O mais importante aqüesto em matéria de direitos humanos foi os dois grandes tratados de 1966: o Pacto de Direitos Cíveis e Políticos (que reconhece e resguarda os direitos políticos e liberdades públicas fundamentais de primeira geração) e o Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (para tutelar os direitos de segunda geração). Tais tratados internacionais, herdeiros da postura de compreender os direitos de primeira e segunda geração como interdependentes e reciprocamente determinantes cunhada pela Declaração Universal dos Direitos do Homem, influenciaram, enquanto *loi cadre* (ou tratado-modelo), a Convenção Européia de Direitos Humanos de 1952 e o Pacto de São José da Costa Rica de 1969, que regula os direitos e liberdades fundamentais no continente americano.

Sem dúvida, a mais insigne realização do direito internacional público em matéria de direitos humanos foi a concepção de um Tribunal Penal Internacional, consignado pelo Tratado de Roma de 17 de julho de 1998. Seu estatuto outorga-lhe jurisdição para julgar os responsáveis por crimes de genocídio ou contra a humanidade. Superou-se a polêmica, relevante para o direito internacional penal, da ausência de previsão normativa anterior à ação concreta dos indivíduos, vale afirmar, da ausência de tipificação penal para que todos possam saber, com a necessária segurança jurídica, quais as condutas vedadas pelo direito internacional dos direitos humanos. Seu artigo 6º arrola entre os crimes contra a humanidade, ações exatamente praticadas pelos regimes totalitários em sua sanha de opressão aos povos, quando praticados como parte de um amplo e sistemático ataque dirigido de modo doloso à população civil: homicídios, extermínio ou imposição intencional de condições de vida que conduzam um grupo humano à destruição sistemática, como privação de acesso a alimentos ou tratamento médico, a escravidão, a deportação ou transferência forçada de contingentes populacionais, a prisão ou grave privação de liberdade sem contemplar as normas internacionais fundamentais em matéria de direitos humanos, a tortura, o estupro, a gravidez forçada, a prostituição forçada, a esterilização compulsória, desaparecimentos forçados, o crime de *apartheid* e a perseguição contra qualquer grupo identificável ou coletividade, por quaisquer motivos, políticos, religiosos, étnicos, culturais ou ideológicos, e mesmo de gênero.

Deve-se concluir que o direito internacional público, mais especificamente o direito internacional dos direitos humanos, enquanto vetor de aplicação, concretização e gestão das decisões políticas fundamentais da comunidade internacional (na concepção do professor italiano de Teoria do Processo Francesco Carnelutti), procurou tecer uma nova máscara universal e profundamente edificante para o homem, a partir dos frágeis resquícios e fragmentos da tradição

anterior à ruptura totalitária, ou seja, da portentosa máscara iluminista. Com efeito, ainda foi ela o modelo matricial para a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e com fulcro na antiga máscara, recuperada pelas centelhas da memória coletiva anterior a sua derrocada totalitária, é que se pretende organizar um novo baile para os séculos vindouros e o presente. Convida-se a uma nova série de valsas, belíssimas como o *Danúbio Azul*, de Johann Strauss.

V. Conclusão: sobre homens e máscaras

Sem retornar à prédica de Cícero, consoante a qual *Historia magistra vitae*, acreditamos que a reconstrução dos direitos humanos e, em seu bojo, de um conceito e de uma dignidade de caráter universal para o ser humano, após a ruptura totalitária, pode sugerir uma compreensão mais rigorosa da própria condição histórica do ser humano.



Ora, o homem é, por excelência, um ser que constrói a si mesmo no curso da história, ou seja, erige sua identidade humana, sua pertença ao universo da linguagem e da razão à medida que produz cultura, que predica significado abstrato e simbólico à própria circunstância. Ao cingir-se a análise à perspectiva hegeliana, pode-se depreender que o homem, enquanto sujeito histórico, corresponde precisamente àquilo que não se permite determinar. Não se trata mais, por conseguinte, de pensar o sujeito como condição transcendental de toda representação, como pretendia Kant. Outrossim, o sujeito é aquela indeterminação essencial que não permite ao Espírito repousar, estagnar-se numa fase determinada da trajetória do mesmo, desde a consciência pura e simples do universo circundante até a condição auto-consciente do Espírito Universal ou daquilo que Hegel denominava Absoluto. São as exigências do sujeito histórico que instauram um processo em que “o espírito rompe com o mundo de seu ser-aí e de seu representar”.

Convém ressaltar que, longe de representar qualquer instância metafísica absoluta, o Espírito hegeliano denota uma relação fundamental entre pessoas que realizam a mediação de suas consciências de si, vale afirmar, um meio pelo qual se reflete acerca dos pressupostos lógicos e lingüísticos, culturais em geral, que fundamentam as orientações racionais do julgar e do agir num contexto histórico. Ora, para Hegel, tal questionamento de validade ou pertinência de um conjunto de pressupostos devidos a um sistema de expectativas, forjadas por um saber prático e cultural de ordem pré-reflexiva e pré-intencional, só se manifesta em plenitude nesta tensa Modernidade, caracterizada pela ruptura de sua auto-certificação, dos fundamentos racionais de seus próprios critérios de orientação do agir e do pensar.

Nascido da própria transcendência em relação a toda e qualquer naturalidade com atributos físicos, psicológicos ou substanciais, o sujeito histórico configura-se, exatamente, como aquela negatividade que cinde o próprio campo da experiência e não permite que nenhuma determinação sequer subsista. Neste espectro, encontra-se na *Filosofia do Espírito* (1805) uma célebre metáfora para designar o sujeito como ser por excelência desprovida de substancialidade e determinação rígida ou fixa:

O homem é esta noite, este nada vazio que contém tudo na simplicidade desta noite, uma riqueza de representações, de imagens infinitamente múltiplas, nenhum das quais lhe vem precisamente ao Espírito, ou que não existem como efetivamente presentes. É esta noite que descobrimos quando olhamos um homem nos olhos, uma noite que se torna terrível, é a noite do mundo que avança diante de nós (HEGEL, 2003: p.p. 17 a 36)

Ademais, no parágrafo 28 da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel esclarece em que consiste a experiência da consciência do indivíduo:

A tarefa de conduzir o indivíduo, deste seu estado inculto (*ungebildet* – não formado) até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si (*Weltgeist* – o espírito do mundo) na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento do indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma (*Form*) concreta e sua figuração (*Gestaltung*) própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura (*Gestalt*) concreta: uma só determinidade predomina em todo seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. O indivíduo cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua lembrança (*Erinnerung*), sem, no entanto, ter aí seu interesse ou demorar-se neles.

Para Hegel, o homem constrói sua história à medida que percorre as fases sucessivas que o conduzem de si mesmo, em sua singela consciência do mundo, até o Absoluto, o espírito universal. Em cada fase, projeta deste mundo imagens específicas, cuja fragmentação precede a passagem para o estágio posterior. Pode-se interpretar, para nos valermos da linguagem metafórica empregada neste trabalho, que o homem constrói para o mundo uma imagem potencialmente múltipla e, para si mesmo, uma máscara ou condição efêmera que o torna identificado, em cada momento histórico, a uma determinidade específica, a um complexo determinado de caracteres históricos. A instância ontológica que, por excelência, identifica-se com a mais absoluta indeterminação, com a transcendência em relação a toda e qualquer naturalidade com atributos físicos, psicológicos ou substanciais, assim cindindo o campo da experiência e negando subsistência a qualquer determinação, adquire determinidade histórica. Adquire nova máscara, participa de um novo baile.

Sujeito de sua história, como diria Gianbattista Vico no século XVII, a história é a natureza do homem, o mesmo tece as máscaras que veste a partir dos fragmentos da tradição. Neste sentido, pode ser adequada a imagem proposta por Walter Benjamin, de que o anjo da História segue um curso adiante, ao sopro de uma tempestade que o impulsiona inexoravelmente (o progresso), porém com os olhos sempre fixos no passado. Afirma Benjamin que “ele volta sua face para o passado. Onde aparece para nós uma cadeia de acontecimentos, ele vê aí uma única catástrofe, que de modo ininterrupto acumula escombros sobre escombros e lança diante de seus pés. Ele gostaria de tardar-se, despertar os mortos e juntar o destruído” (Nona tese de Walter Benjamin sobre o conceito de História).

Da mesma forma, Franz Kafka imaginou o homem lutando contra duas forças igualmente poderosas, uma que o impelia para frente e outra que provocava seu recuo, simbolizando assim a dialética da temporalidade humana. A solução para o impasse humano seria encontrar o ponto de interseção entre as duas forças, valer-se deste tênue equilíbrio e saltar para fora do tempo, julgando com racionalidade e isenção o curso da história, tornada agora uma externalidade. Sugerindo densa modificação nessa alegoria, Hannah Arendt prefere vislumbrar, no ponto de interseção entre as duas forças, a futurista e a passadista, a origem do eixo de temporalidade da própria história (ARENDR, 2005: p.p. 36 a 40).

No embate perene de construção de sua própria história, o homem gerou, no seio de suas diversas expressões culturais, o fenômeno jurídico, como forma de racionalizar as decisões políticas e outorgar ao acontecer social um grau mínimo de previsibilidade. Nos termos de uma

sociologia compreensiva, formulada por Max Weber, trata-se de tornar as ações do outro previsíveis e calculáveis, mediante o estatuir de um padrão normativo para a conduta social. Entendendo as relações sociais como complexos sistemas de inter-relação e reação às expectativas de comportamento dos demais agentes sociais, Weber considera o direito como instrumental político transformador das expectativas cognitivas (adquiridas por intermédio da generalização das experiências sociais concretas e cotidianas) em expectativas normativas, incidentes sobre condutas necessárias e situações disciplinadas pelo ordenamento jurídico. Tais formas de expressão normatizada de conduta podem, obviamente, não ocorrer em consonância com as hipóteses normativas, porém o direito reduz consideravelmente a margem de incertezas e permite agir com planejamento.

Sem implicar qualquer restrição à infinita virtualidade da história humana como campo de possibilidades, o direito permite uma – ainda que restrita e circunstanciada – racionalidade na história, tornando-a menos arbitrária e mais moldável pela política, o que significa outorgar ao homem, efetivamente, uma subjetividade ativa sobre o processo histórico. Portanto, precisa-se do direito para tecer novas máscaras e preparar novos bailes ao longo da noite que é o sujeito humano.

Aceitemos, *incontinenti*, a valsa que se anuncia com os Direitos Humanos, já que o término de mais este baile é apenas uma questão de tempo. Acaso as guerras étnicas nos Bálcãs, quando da fragmentação da antiga Iugoslávia (1992 – 1995) ou a ocupação americana no Iraque (desde abril de 2003), repetindo bárbaras coreografias de crimes contra a humanidade e perpetração de verdadeiros genocídios, por razões étnicas e políticas (caso iugoslavo) ou políticas, econômicas e religiosas (caso iraquiano), ou o doloso genocídio e deportação de três milhões de palestinos para outros países árabes por parte do Estado de Israel, verdadeiro estado de exceção travestido de democracia parlamentar e Estado de Direito, não anunciarão o soturno ocaso de nosso atual baile?

A esperança de podermos sempre reconstruir-nos encontra-se registrada numa passagem de *É isto um homem?*, na qual o narrador descreve o personagem Steinlauf, judeu da Áustria, ex-sargento do Exército austro-húngaro durante a I Guerra Mundial, merecedor da Cruz de Ferro, que mesmo inserido nas mais degradantes condições no Campo de Monowitz, insistia em manter-se sempre saudável e asseado.

Steinlauf proclama a Primo Levi que “o Campo é uma grande engrenagem para nos transformar em animais, não devemos nos transformar em animais; até num ligar como este,

pode-se sobreviver, para relatar a verdade, para dar nosso depoimento; e para viver, é essencial esforçar-nos por salvar ao menos a estrutura, a forma de civilização. Sim, somos escravos, despojados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, destinados a uma morte quase certa, mas ainda nos resta uma opção. Devemos nos esforçar por defendê-la a todo custo, justamente porque é a última: a opção de recusar nosso consentimento” (LEVI, 1997: p. 39).

Não pode haver recusa à esperança após estas palavras.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOBBIO, Norberto *et alii*. *Dicionário de Política*, Brasília: Editora da UnB, 2002.

_____. *A Era dos Direitos*, São Paulo: Campus, 2002.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo: Saraiva, 1999.

CYTRYNOWICZ, Roney. “Memória e História do Holocausto”. In: *Cult – Dossiê Literatura de Testemunho*, junho de 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “A (im)possibilidade da poesia”. In: *Cult – Dossiê Literatura de Testemunho*, junho de 1999.

HEGEL, Georg F. W. *Fenomenologia do Espírito*, São Paulo: Vozes, 2003.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. “A ONU e os Direitos Humanos”. In: *Revista do Instituto de Estudos Avançados da USP*, junho de 1995.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*, Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LOMBARDI, Andréa. “A ética da memória”. In: *Cult – Dossiê Literatura de Testemunho*, junho de 1999.

SILVA, Márcio Seligmann. “A literatura do trauma”. In: *Cult – Dossiê Literatura de Testemunho*, Junho de 1999.

VVAA. *Direitos Humanos: Construção da Liberdade e da Igualdade*, São Paulo: Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, 1998.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn: Voltmedia, 2006.