

---

# Estado Policial ou Estado Social?

## Da desigualdade radical à exigência de uma ética da alteridade.

José Ricardo Cunha  
Professor na UERJ e FGV. Doutor em Direito pela UFSC

---

### RESUMO:

As formas mais evidentes de violência fazem crescer no cidadão médio um desejo cada vez maior de investimento policial. O próprio Estado apresenta os gastos com segurança pública como inevitáveis. Mas nem sempre se expressa a necessidade de gastos com investimentos sociais. O incremento maior na proteção policial do que na proteção social que marcou a história do Brasil até o fim do século XX, oculta um problema de ordem ética: o não reconhecimento do outro econômico e socialmente desfavorecido. Manteve-se durante décadas uma estrutura sócio-econômica que tornou a pobreza um dado estrutural, gerando uma desigualdade radical. No centro desta desigualdade, estão os excluídos do direito a ter direitos, ou na linguagem de Agambem, o *homo sacer*. Daí a necessidade de compatibilizar a proteção policial e a proteção social a partir de uma ética da alteridade que reconheça a dignidade do outro.

### I) POLÍTICA E POLÍCIA

Aristóteles dizia que o homem é um ser naturalmente político e por isso vive em conjunto. Dizia também que aquele que não vive com os outros ou é um deus ou um selvagem.<sup>1</sup> Como ser político o homem constrói sua vida em torno da *polis*. Em latim, a palavra grega *polis* costuma ser dita *civitas* significando não apenas cidade mas, também, cidadania. O termo *polis* expressa, assim, a densidade do que significa essa vida em comum, esse viver com os outros que é inevitável a todos os mortais. A *polis* não é apenas a cidade, mas a cidade-estado. Aquela que pela política organiza a força para que esta seja juridicamente instrumentalizada e, de efeito, não se renda à barbárie própria da selvageria. Do grego *polis* resulta a palavra política e também a palavra polícia. Se a política busca as condições para uma vida em comum, a polícia busca as condições para a preservação da vida em comum. Claro que isso assim o é, em tese. Na vida prática, tanto o sentido

---

<sup>1</sup> - Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 4-5.

da política como o sentido da polícia podem ser corrompidos em função da busca de interesses particulares postos acima dos interesses públicos ou, ainda, pelo predomínio de uma razão instrumental cegamente pragmática. Mas o fato destas distorções ocorrerem não implica o desaparecimento do sentido normativo dos termos política e polícia. Ambos estão etimologicamente vinculados à idéia de busca e manutenção das condições da vida em comum.

A política, ao menos conforme sua tradição clássica, liga-se ao conceito de cidadão, cidadania, e, portanto, de administração pública ou de administração da coisa pública. Contudo, administrar a coisa pública não é um ato apenas burocrático que se encerra em si mesmo. Essa administração tem um fim, um *telos*. Diz Aristóteles: “*mas não é apenas para viver juntos, mas sim para bem viver juntos que se fez o Estado.*”<sup>2</sup> Administrar a *polis* significa buscar as condições para um bem viver de todos os cidadãos, de todas as pessoas. Ainda segundo Aristóteles, o bem viver entre concidadãos traz uma exigência de igualdade, isto é, que cada um tenha a sua vez, o que, para esse filósofo, se traduz em justiça e honestidade.<sup>3</sup> A administração pública possui, nessa linha de raciocínio, um compromisso transcendental com a justiça, ou seja, com a repartição de bens, encargos e imunidades. Esse é o sentido de uma justiça distributiva, preocupada em equiparar pessoas e grupos a uma espécie de linha média da sociedade.

De certa forma, os dois sentidos dados por Aristóteles à exigência de igualdade, quais sejam: justiça e honestidade, articulam-se com as duas palavras que decorrem do termo grego *polis*: política e polícia. Enquanto a política deve ser guardiã da justiça, a polícia deve ser guardiã da honestidade. Mas não é só isso: a ação da política deve ser pautada pela honestidade, bem como a ação da polícia deve ser pautada pela justiça. Os quatro termos obedecem a uma reciprocidade direta e cruzada. Assim como não pode haver uma política sem justiça e honestidade, também não pode haver uma polícia sem justiça e honestidade. Com efeito, num plano prescritivo, política e polícia estão interligados a partir das mesmas exigências morais. Contudo, não é assim que acontece na prática. O texto que se segue apresentará alguns argumentos que pretendem enfatizar essa ruptura fática ou trauma moral que por diversas vezes ocorre entre o sentido prescritivo e o sentido descritivo de política e polícia.

---

<sup>2</sup> - ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 53.

<sup>3</sup> - ARISTÓTELES. *Op. Cit.*, p. 63.

## II) DIREITOS SOCIAIS E O CUSTO DOS DIREITOS

Todos nós sabemos que os direitos humanos resultam, em última instância, de uma luta contra a arrogância e a opressão do poder. Trata-se de erigir um campo de proteção a pessoas e grupos sociais em face de um domínio no mais das vezes revestido de postura oficial. Embora o poder, por definição, possa, ele não deve fazer tudo o que pode. O poder do estado ou do capital, mesmo que juridicamente organizado, deve conhecer limites éticos que salvaguardem a liberdade, a autonomia e a dignidade de pessoas e povos.

Dentro dessa premissa geral acima exposta, os direitos humanos foram afirmados gradativamente na história. É conhecida a classificação dos direitos humanos em gerações ou dimensões. Na primeira geração ou dimensão temos documentos históricos tais como a Magna Carta de 1215 e a Carta de Direitos de 1689, ambas na Inglaterra. Ainda podemos falar na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 na França. Todos estes documentos são caracterizados pela afirmação de direitos civis e políticos, tais como direito à integridade, à segurança e às diversas formas de liberdade. Já no alvorecer do século XX, a partir de todas as transformações ocorridas no século XIX, sobretudo por força da chamada revolução industrial, assistimos ao surgimento da segunda geração ou dimensão dos direitos humanos. Nesta temos documentos históricos tais como a Constituição mexicana de 1917 e a Constituição alemã de 1919. Também merece destaque a Declaração do Povo Trabalhador e Explorado de 1918, na Rússia. Estes documentos são caracterizados, por seu turno, pela afirmação de direitos econômicos e sociais, tais como educação, trabalho e previdência.<sup>4</sup>

As duas dimensões dos direitos humanos foram finalmente integradas na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU em 1948. Apesar disso, no processo posterior de regulamentação da Declaração, por razões históricas que não serão debatidas nesse texto, foram aprovados pelas Nações Unidas dois distintos Pactos: Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966. A proclamação de dois pactos reforçou a distinção entre as dimensões dos direitos humanos, como se direitos civis e políticos e direitos econômicos e sociais não pudessem andar juntos. Para evitar essa interpretação equivocada, dois anos depois na I Conferência Mundial de Direitos Humanos realizada em Teerã, em 1968, foi consagrada expressamente a *indivisibilidade* dos direitos

---

<sup>4</sup> - Cf. COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

humanos, tendo sido afirmado que uma vez que os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a realização plena dos direitos civis e políticos sem o gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais é impossível. Apesar de ter ocorrido este esforço em Teerã e depois ter sido reafirmada a indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos na II Conferência Mundial de Direitos Humanos em Viena, em 1993, permaneceu uma idéia de divisibilidade dos direitos humanos.

Na prática, esta divisibilidade dos direitos humanos ocorre sob o argumento de que os direitos civis e políticos são direitos negativos e, por isso, se realizam sem a participação do estado, ou melhor, com a inação do estado. O exemplo mais corrente é o do direito às liberdades públicas ou mesmo o direito de ir e vir. Tais direitos não demandariam uma ação direta do estado, mas, ao contrário, sua abstenção que permitiria ao cidadão realizar suas atividades lícitas no exercício de tais direitos. Por isso estes seriam direitos auto-realizáveis. Na outra ponta há o argumento de que os direitos econômicos e sociais são direitos positivos e, por isso, se realizam com a participação do estado na forma de prestações de bens e serviços oferecidas ao cidadão. Exemplos correntes são os do direito à saúde e do direito à previdência. Tais direitos demandariam uma ação direta do estado, seja na construção de hospitais e contratação de profissionais de saúde, seja na organização da máquina previdenciária e pagamento de aposentadorias, pensões e benefícios. Por isso, não seriam esses direitos auto-realizáveis, mas progressivos conforme a disponibilidade orçamentária do estado.

Não obstante o raciocínio que insiste na divisibilidade entre os direitos civis e políticos e os direitos econômicos e sociais seja, em certa medida, compreensível, ele não deixa de ser passível de questionamentos. A crítica de fundo e mais importante é que a divisibilidade favorece uma leniência com relação à não realização de certos direitos. Isso nos remete ao contexto da guerra fria onde o bloco capitalista apoiava os direitos civis e políticos mas impunha restrições aos direitos econômicos e sociais. Do outro lado o bloco comunista apoiava os direitos econômicos e sociais mas impunha restrições aos direitos civis e políticos. No meio da disputa ideológica ficava a pessoa desamparada e sujeita a diferentes formas de violação de sua autonomia e dignidade. Esse é o preço maior da divisibilidade dos direitos humanos.

Além da crítica mais geral acima apresentada, pode-se dizer que é falsa a idéia de que os direitos de primeira geração necessariamente ocorrem com a abstenção do estado; assim como também é falsa a idéia correlata de que os direitos de segunda geração necessariamente ocorrem com a

presença do estado. Em relação aos direitos de segunda geração, basta que lembremos a ação de movimentos sociais, ONGs e sindicatos que atuam conquistando e assegurando determinados direitos econômicos e sociais muitas vezes independentemente da ação do poder executivo e, às vezes, até contra ele. Mas ainda que se pense estado não apenas como poder executivo, por vezes os movimentos sociais (em sentido amplo) fazem suas conquistas diretamente em face do capital ou de setores privados da sociedade. Já em relação aos direitos civis e políticos, de primeira geração, o argumento é mais eloquente ainda. É falso imaginar que, por exemplo, o direito de ir e vir dependa apenas de uma abstenção do estado. Ao contrário, depende uma ação positiva complexa e sofisticada de oferecimento direto ou indireto de transportes e de gerenciamento de um sistema público de transporte terrestre, aéreo e marítimo que inclui não apenas as máquinas de locomoção, mas estradas, portos e aeroportos. Na mesma linha vai o direito de eleger os representantes políticos. Não obstante seja um direito de primeira geração ele demanda o investimento direto de recursos públicos para organizar e levar a cabo as eleições. Sem dinheiro não há eleições.

Dentre os exemplos apresentados, gostaria de dar destaque ao direito à integridade pessoal e patrimonial, também chamado de direito à segurança pública. Não há dúvida de que se trata de direito civil de primeira ordem. Contudo para que ele se realize é impensável a abstenção do estado em qualquer nível. Esse direito, tal qual o direito à saúde ou educação, implica a construção e compra de equipamentos, dos mais simples aos mais sofisticados, bem como a contratação direta de pessoal em larga escala. Em outras palavras, é um direito que demanda muito dinheiro, muitos recursos orçamentários. No entanto, são raros os discursos que afirmam despididamente que a segurança pública não pode ser oferecida porque não há dinheiro no orçamento. Ou ainda que por demandar a ação do estado trata-se de um direito progressivo a ser realizado conforme a disponibilidade orçamentária do estado. Qualquer cidadão de classe média ou alta ficaria estupefato diante do argumento de que o policiamento não pode ocorrer porque não há disponibilidade orçamentária... E nenhum político ou administrador eleito seria tolo o suficiente para falar algo assim.

A conclusão é que todos os direitos possuem custos. Em 1999, numa defesa do estado social diante do ataque mais contundente do neoliberalismo, Stephen Holmes e Cass Sunstein publicaram o livro *The Cost of Rights: why liberty depends on taxes* (O Custo dos Direitos: porque a liberdade depende de impostos). Nesse livro os autores afirmam que a oposição entre direitos

positivos e direitos negativos não faz sentido e que é totalmente fútil pois há uma série de direitos que simplesmente escapam ao simplismo desta classificação.<sup>5</sup> Os autores lembram que essa dicotomia tornou-se popular entre muitos americanos pois estes acreditavam que se tratava de uma diferença entre os que estavam imunes à interferência do estado nas suas vidas e os que estavam sujeitos a tal interferência. Alguns também acreditavam que os direitos positivos gerariam uma dependência nas pessoas assistidas pelo estado. Contudo, Holmes e Sunstein afirmam que estas questões, embora presentes, não dão conta da complexidade do debate e que a garantia de qualquer direito implica certos custos. Os autores lembram a máxima “*where there is a right, there is a remedy*”<sup>6</sup> para concluir que “*rights are costly because remedies are costly.*”<sup>7</sup> Em outras palavras, todos os direitos implicam mecanismos para sua realização ou proteção e tais mecanismos inevitavelmente importam custos diretos ou indiretos para o estado e, portanto, para a sociedade.

Ao fim e ao cabo, se todos os direitos implicam custos, não há porque se argumentar que os direitos econômicos e sociais não são plenamente realizáveis porque dependem de disponibilidade orçamentária. A rigor a rigor e por esta linha de raciocínio, nenhum direito seria por si só plenamente realizável pois qualquer um depende, de alguma forma, de disponibilidade orçamentária. Melhor explicando, os mecanismos (*remedies*) de promoção e/ou garantia de qualquer direito exigem algum custo. Mesmo os direitos mais elementares como liberdade de consciência e opinião dependem da existência de um custoso aparato judicial que lhes garantam e protejam frente a qualquer ameaça ou violação concreta. Então, se todos os direitos estão em pé de igualdade, tudo depende de uma questão de escolha, de opção.

### III) POBREZA E DESIGUALDADE RADICAL

Pobreza e violência são duas categorias que constantemente aparecem associadas na forma de um binômio. Evidentemente essa articulação é bem mais complexa do que no mais das vezes aparece. Não se trata de estabelecer aqui nenhuma relação de causa e efeito necessária, pois isto

---

<sup>5</sup> - HOLMES, Stephen. SUNSTEIN, Cass. *The Cost of Rights: why liberty depends on taxes*. New York: Norton & Company, 1999, pp. 37-38.

<sup>6</sup> - “Onde há um direito, há um remédio.”

<sup>7</sup> - HOLMES, Stephen. SUNSTEIN, Cass. *Op. Cit.*, p. 43. “Os direitos são custosos porque os remédios são custosos”.

seria um tosco equívoco, afinal nem todos os empobrecidos cometem atos de violência e nem todos os atos de violência são cometidos por empobrecidos. Por outro lado, são conhecidos os relatórios oficiais das administrações penitenciárias que revelam que a maioria esmagadora da população carcerária é formada por pessoas empobrecidas. Se é verdade que nem só os empobrecidos cometem crimes, parece ser uma igual verdade que majoritariamente são estes que são perseguidos e punidos pelo estado em razão dos crimes cometidos. Novamente estamos diante de uma constatação que abriga inúmeras e complexas variáveis que demandariam uma análise própria, o que não será feito nos limites deste texto. Por hora, quero estabelecer a hipótese de que se é correto dizer que pobreza e violência não estabelecem uma relação de causa e efeito, por outro lado é possível afirmar que os empobrecidos são os que mais sofrem com a violência.

De forma geral, parece que a sociedade já se acostumou com a violência sofrida pelos mais empobrecidos. Não é nada desarrazoado afirmar que se os mesmo índices de crimes violentos que assolam as comunidades mais carentes e periféricas fossem constatados nos bairros das classes médias e altas haveria um levante social. Seriam inúmeras as manifestações e isso ocuparia espaço de destaque nas principais mídias e meios de comunicação do país. Tomando a situação da cidade do rio de Janeiro apenas como exemplo, eventualmente ouvimos ou lemos em jornais algo do tipo: *moradores de Copacabana não conseguem dormir em função de tiroteio no Cantagalo*. Ora, não é difícil perceber como a semântica da frase revela que a vida de quem está no asfalto vale mais do que a vida de quem está no morro, ao menos no imaginário de quem elaborou esse tipo de manchete. Se é triste a situação dos moradores de Copacabana que não conseguem dormir em função do barulho do tiroteio, é dramática e intolerável a situação dos moradores da comunidade do Cantagalo que estão com suas vidas diretamente ameaçadas em função da troca de tiros. Contudo, como foi dito antes, de uma forma geral, a sociedade parece tolerar com certa facilidade, ou até indiferença, a violência que atinge os mais empobrecidos.

Mas não se trata unicamente da violência mais ostensiva que atinge primordialmente os mais empobrecidos; nem mesmo do fato da sociedade aturar esse quadro com certa passividade. A questão mais dramática é que a pobreza em si é uma forma de violência que degenera a vida das pessoas. Quando essa pobreza assume um caráter estrutural, seja nos sistemas nacionais ou no sistema global, então podemos falar de uma *desigualdade radical*. Essa é a expressão usada por Thomas Nagel para afirmar que mesmo quando as pessoas e países mais ricos praticam atos de

caridade para remediar a pobreza, ainda sim esta se encontra dentro de um campo de reprovação moral na medida em que ela é automaticamente reproduzida pelo sistema global.<sup>8</sup>

Nesse sentido, o sistema que reproduz a pobreza e a dominação se choca frontalmente com a prescrição jurídico-moral inscrita na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, que assevera em seu artigo 25: *Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e a sua família, saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.* Para confirmar a contradição entre a norma e a realidade, dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD – dão conta de cerca de um bilhão de pessoas no mundo sem a nutrição adequada e sem acesso à água potável.<sup>9</sup> Ainda segundo o PNUD, o Brasil ocupava em 2008 a 70ª colocação no relatório de Desenvolvimento Humano, numa lista com 179 países.<sup>10</sup> É bem verdade que a política econômica, a política de seguridade social e as políticas de transferência de renda têm levado a uma consistente redução das taxas de pobreza no Brasil, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 2007.<sup>11</sup> O chamado Índice de Gini, que mede a desigualdade na concentração de renda, vem mostrando algumas melhoras progressivas passando de 0,593 em 2001 para 0,552 em 2007, correspondendo, portanto, a uma taxa de redução média anual de 1,2%.<sup>12</sup> Contudo, ainda há uma pobreza estrutural e sistêmica que assola o Brasil e o mundo gerando a chamada desigualdade radical com seus níveis intoleráveis de vida.

Alguns aspectos dramáticos desse quadro de desigualdade radical podem ser sintetizados da seguinte forma: 1) é praticamente impossível para quem está em estado de pobreza absoluta

---

<sup>8</sup> - Cf. NAGEL, Thomas. *Poverty and Food: why charity is not enough.* In POGGE, Thomas. MOELLENDORF, Darrel. **Global Justice: seminal essays.** Minneapolis: Paragon House, 2008, pp. 49-57.

<sup>9</sup> - Cf. <http://hdr.undp.org/en/statistics/> Acessado em janeiro de 2011.

<sup>10</sup> - Cf. [http://hdrstats.undp.org/es/2008/countries/country\\_fact\\_sheets/cty\\_fs\\_BRA.html](http://hdrstats.undp.org/es/2008/countries/country_fact_sheets/cty_fs_BRA.html)

Acessado em janeiro de 2011.

<sup>11</sup> - Cf.

<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2007/comentarios2007.pdf> Acessado em janeiro de 2011.

<sup>12</sup> - Cf. IPEA. *PNAD 2007: Primeiras Análises.* Pobreza e Mudança Social. Volume 1. Brasília, 2008, p. 4. Cabe esclarecer que quanto mais próximo de zero estiver o índice de Gini (ou coeficiente de Gini) menor será a desigualdade de renda.



mudar sua própria situação por vias lícitas; 2) a maior parte das pessoas que está em situação melhor de vida não consegue se colocar na situação daquelas que estão em piores condições e não possuem a mínima idéia do que é viver de forma totalmente degradante; 3) essa desigualdade radical não diz respeito apenas à renda e consumo, mas a todos os aspectos da vida social como acesso às belezas naturais ou produções culturais e artísticas; 4) a desigualdade radical acarreta diferentes formas de violência que se manifestam difusamente na sociedade, mas atingem com mais crueldade exatamente os mais empobrecidos que são duplamente penalizados.<sup>13</sup>

É importante que se diga que o próprio conceito de pobreza é em si mesmo complexo, admitindo uma significativa gama de interpretações. Possivelmente os professores indianos Amartya Sen e Arjun Sengupta estejam entre os principais estudiosos da matéria.<sup>14</sup> Com base em algumas reflexões desenvolvidas por esses autores, é possível falar-se em pobreza em pelo menos três perspectivas: 1) pobreza com base na renda; 2) pobreza como privação de capacidades; e 3) pobreza como exclusão social.<sup>15</sup>

O conceito de pobreza com *base na renda* é bastante utilizado por órgãos e organismos oficiais nacionais e internacionais por permitir mensurações objetivas das condições de vida das pessoas. Dentro desse conceito, é comum se falar em pobreza extrema e pobreza moderada. Para as Nações Unidas, por exemplo o PNUD, considera-se pobreza extrema a situação daquela pessoa que ganha menos de um dólar PPC por dia, onde PPC significa dólar por *paridade de poder de compra*, isto é, aquele que elimina a diferença de custo de vida entre os países, permitindo, assim, uma análise global. Já o IBGE considera estar em pobreza extrema aquele indivíduo que possui renda mensal inferior a um quarto do salário mínimo. No mais das vezes, políticas econômicas e políticas distributivas são pensadas tendo em vista esse conceito de pobreza.

---

<sup>13</sup> - Parte dessa lista pode ser encontrada em POGGE, Thomas. *Para Erradicar a Pobreza Sistêmica: em defesa de um dividendo dos recursos globais*. SUR: Revista Internacional de Direitos Humanos, São Paulo, nº 6, ano 4, 2007, pp. 145-146.

<sup>14</sup> - Cf. SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001. SEN, Amartya. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970. SENGUPTA, Arjun. *Poverty Eradication and human Rights*. In POGGE, Thomas. *Freedom From Poverty as a Human Right: who owes what to the very poor?* Oxford: Oxford University Press, 2007.

<sup>15</sup> - Cf. COSTA, Fernanda Doz. *Pobreza e Direitos Humanos: da mera retórica às obrigações jurídicas - um estudo crítico sobre diferentes modelos conceituais*. SUR: Revista Internacional de Direitos Humanos, São Paulo, nº 9, ano 5, 2008, pp. 91-92.

Já o conceito de pobreza entendido como *privação de capacidades* leva em consideração o quadro mais amplo de bem-estar da pessoa. Nessa linha, pobres seriam as pessoas privadas de suas capacidades, ou seja, privadas das liberdades básicas que se pode (e precisa) desfrutar para uma vida digna. Aqui a liberdade não deve ser encarada como valor individualístico e nem reduzida apenas à vida civil ou política. Entenda-se, por exemplo, liberdade para obter uma nutrição saudável, para acessar um bom sistema de ensino e saúde, para ler e escrever e conhecer lugares novos. O pleno exercício de liberdades plenas é o que coloca o sujeito em condição de exercer uma vida com qualidade. Já a limitação dessas liberdades impede que o sujeito exerça suas capacidades e possa desfrutar com autonomia sua própria vida. A pobreza aqui não é uma questão meramente quantitativa, mas qualitativa. Leva em consideração as condições de vida da pessoa e as possibilidades efetivas que ela tem de acessar e desfrutar tanto do mercado como das próprias políticas de bem-estar.

Por fim, o conceito de pobreza como *exclusão social* leva em consideração não apenas os números da renda e as condições particulares do sujeito para o exercício das suas capacidades, mas, também, o lugar social da pessoa e a maior ou menor vulnerabilidade que essa pode ocupar no momento de se relacionar com grupos sociais e com a sociedade como um todo. Os excluídos são aqueles que por diversas razões são impedidos de participar da sociedade em geral, ou, ao menos, têm bastante dificultada essa participação. A exclusão pode resultar de razões econômicas, como tradicionalmente acontece, ou por outros fatores que transcendem o aspecto meramente monetário. Esse é o quadro de determinados grupos que são socialmente marginalizados, tais como mulheres, crianças, deficientes, negros, índios e homossexuais. Se, por um lado, é bem verdade que muitas vezes a privação dos recursos financeiros gera a exclusão social, é igualmente verdade, por outro lado, que muitas vezes é a exclusão social que gera privação de recursos financeiros.

Em qualquer uma das três definições de pobreza, é possível falar que existe uma visceral ligação entre a pobreza mesma e a violação de direitos humanos. A pobreza pode ser considerada, ao mesmo tempo, como causa e consequência da violação de direitos humanos na medida em que é razoável presumir que caso tais direitos fossem assegurados, as pessoas teriam acesso a uma renda adequada, poderiam exercer suas capacidades e seriam socialmente incluídas. Há, também,

os que afirmam que ser livre da pobreza seria em si mesmo um direito humano.<sup>16</sup> De certa forma isso está presente na orientação de organismos internacionais, como o PNUD e seu conceito de *desenvolvimento humano*<sup>17</sup>, e na orientação dada pela própria constituição brasileira ao elencar não apenas direitos civis, políticos, econômicos e sociais, mas ao estabelecer como fundamento da República a dignidade da pessoa humana e como objetivo fundamental erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais. Contudo, problemas graves resultantes da desigualdade radical conduzem a uma corrosão paulatina do Estado de Direito. A democracia, em sentido amplo e não apenas eleitoral, que é seu principal pilar fica atingida e o sentimento mais geral da população passa a oscilar entre o medo de perder o que tem (muito, pouco ou quase nada) e a intolerância em relação a tudo e todos que possam representar uma ameaça real ou presumida, ainda que presumida com base em preconceitos.

Entre os mais ricos e poderosos e os mais empobrecidos, está o chamado cidadão médio que é tomado, muitas vezes, por um sentimento de ameaça pela possibilidade de ser confrontado pelos interesses e sistema de vantagens de alguém que esteja acima da lei e da constituição e, assim, seja violado nos seus direitos e achacado nos seus planos pessoais. Como se não bastasse, o sentimento de ameaça também ocorre em função da possibilidade de encontro desse cidadão médio com alguém que esteja abaixo da lei e da constituição e que, não tendo mais nada a perder, comporte-se para com ele de forma agressiva ou lesiva. Tudo isso conduz a um individualismo crescente e a um movimento de fechamento social como forma de autoproteção. Nesse compasso a intolerância tende a crescer e o medo, que é sempre o pior conselheiro, passa a ditar as regras no convívio social. Como efeito, assistimos a um duplo movimento: a) de um lado, o ceticismo que renuncia a qualquer esperança de que os mais favorecidos sejam, um dia, enquadrados pelo sistema jurídico e moral; b) de outro lado, a insensibilidade que torna invisível os menos favorecidos com suas respectivas dores e clamores. Tanto o ceticismo como a insensibilidade, inviabilizam qualquer tipo de reação moral e política da sociedade que vai, lentamente, se acostumando com essa situação e fazendo com que cada pessoa crie seus mecanismos próprios de sobrevivência.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> - Cf. COSTA, Fernanda Doz. *Op. Cit.*, pp. 95-104.

<sup>17</sup> - Cf. <http://hdr.undp.org/en/humandev/> Acessado em janeiro de 2010.

<sup>18</sup> - Cf. VILHENA, Oscar. *A Desigualdade e a Subversão do Estado de Direito*. SUR: **Revista Internacional de Direitos Humanos**, São Paulo, nº 6, ano 4, 2007, pp. 42-43.

#### IV) O HOMO SACER: SEM DIREITO A TER DIREITOS

Esse quadro geral só parece ser alterado quando agudizado diante das situações mais drásticas de conflito, especialmente quando elas acontecem entre os mais empobrecidos e os mais ricos, embora isso seja muito raro. Nessas circunstâncias, em geral violentas e sangrentas, a corda tende a arrebentar, obviamente, para o lado mais fraco. Assim, os empobrecidos e socialmente excluídos são estigmatizados e rotulados como obstáculos à ordem e à convivência. Oscar Vilhena sugere a expressão *demonização* para aludir a tal circunstância, explicando que se trata do “*processo pelo qual a sociedade desconstrói a imagem humana de seus inimigos, que a partir desse momento não merecem ser incluídos sobre o domínio do Direito.*”<sup>19</sup> A partir daí os demonizados passam a ser execrados social e juridicamente. Por isso mesmo a sociedade, de maneira geral, não opõe resistência àqueles que queiram eliminar os demonizados. Na verdade, isso é de alguma forma estimulado seja pelo incentivo retórico, seja pela certeza da imunidade jurídica a ser dada a quem eliminá-los. Bordões como “bandido bom é bandido morto” exemplificam a idéia. Além disso e de forma mais eloquente, os inúmeros casos de extermínio são provas desse fenômeno.

Para esses que são demonizados, o Estado de Direito não fracassa apenas, ele se converte perversamente em estado de não-direito<sup>20</sup> e a soberania da lei atua desapplicando-se a si, *abandonando* por completo os demonizados. Estes são convertidos em *bando* da lei. Nesse sentido, Giorgio Agamben cita as reflexões de Jean-Luc Nancy sobre a lei:

*Abandonar é remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar ao seu bando, isto é, à sua proclamação, à sua convocação e à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor sem limites da lei à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação da lei. É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido*

---

<sup>19</sup> - VILHENA, Oscar. *Op. Cit.*, p. 44.

<sup>20</sup> - Quanto a esse processo Giorgio Agamben defende a tese do *Estado de Exceção* como aquele onde a força de lei transcende a própria lei para repousar na autoridade decisional daquele que aplica (ou não) a lei. Trata-se, assim, de uma força de lei sem necessariamente lei, isto é, de um espaço aparentemente legal mas verdadeiramente anômico. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

*à uma certa disposição da lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição...*<sup>21</sup>

O abandono diante da lei é, por assim dizer, o abandono diante do poder de uma lei que não prescreve nada além de si mesma, além de sua própria vigência vazia e sem sentido. O abandono remete, portanto, ao poder da soberania acima da lei, isto é, ao poder político que atua por meio da lei aplicando e desaplicando a lei conforme a conveniência. É uma espécie de lei sem lei – ou sem jurisdição, como afirmou Nancy – que submete aqueles que a ela foram abandonados, ou seja, aqueles que não têm mais a quem ou a que recorrer. Estes formam o *bando* da lei. O bando é a consequência imediata do ato de *bandir*, isto é, de banir quem não pertence àquela facção. Esses que foram *abandonados*, *banidos*, são sempre vistos com maus olhos, são chamados de *bandoleiros* por que pertencem ao *bando* da lei. São considerados *bandidos* por que seu próprio abandono diante da lei é visto como um crime em si mesmo. Como bandidos, são culpados e, de efeito, tornam-se vidas matáveis. Esses são os que Giorgio Agamben chama de *homo sacer*.<sup>22</sup>

A classificação como *homo sacer* remete a uma situação pior do que aquela sugerida pela classificação como *demonizado*. Isto porque se o demonizado estava, segundo afirmou Oscar Vilhena, excluído do domínio do Direito,<sup>23</sup> o *homo sacer* está abandonado ao domínio de uma legalidade que vige apenas para reproduzir-se e perpetuar-se a si mesma como forma de exercício de seu próprio poder. Ao demonizado resta sempre a esperança de ser incluído no sistema, mas ao *homo sacer* nem isso resta, pois ele já está incluído no sistema, ainda que na forma de uma exceção, isto é, por meio de uma exclusão inclusiva. Para Giorgio Agamben, o elemento chave de compreensão do *homo sacer* é a estrutura da *sacratio* conforme estabelecida no direito romano. Esta era constituída por dois elementos: o veto do sacrifício e a impunidade de sua morte. O *homo sacer* era aquela pessoa condenada pelo cometimento de determinado delito que por sua natureza o transformava em pessoa impura ou ser pertencente aos deuses. A curiosa contradição é essa que fazia da pessoa ao mesmo tempo impura e ser dos deuses, algo como maldito e anjo ao mesmo tempo. Por ser anjo – santificado, sacralizado – ou pertencente aos deuses, ele não podia

---

<sup>21</sup> - NANCY, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*. APUD AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004, p. 66.

<sup>22</sup> - AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004, pp. 79-117.

<sup>23</sup> - VILHENA, Oscar. *Op. Cit.*, p. 44.

ser sacrificado ou executado, mas por ser impuro ou maldito ele era abandonado à própria sorte e qualquer do povo que o sacrificasse não estaria cometendo um delito, não poderia ser punido. O *homo sacer* quebra o princípio da não contradição e se apresenta a um só tempo como puro e impuro, como fasto e nefasto. Pelo crime cometido o *homo sacer* é abandonado pela lei, sendo exilado do humano sem, contudo, passar ao divino. Portanto, apesar de puro ele é não purificado, não há como expiar a culpa, por isso ele entra na comunidade humana pela sua desumanização, pela sua própria matabilidade. Afirma Agamben:

*Aquilo que define a condição de homo sacer, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio.*<sup>24</sup>

O *homo sacer* representa, portanto, um dos aspectos mais brutais da desigualdade radical. Para ele o Estado de Direito é apenas um estado formal de direito que se apresenta como abandono da lei diante da violência de uma lei que se aplica ao não aplicar-se. Esse paradoxo, definido por Agamben como paradoxo da soberania, coloca a cru o aspecto mais cruel dos processos de dominação pessoal e social: colocar em questão qual vida vale ser vivida. Nesse nível admite-se que podem existir vidas miseráveis que chegaram ao ponto de perder a qualidade de bem jurídico e moral e, assim, já perderam totalmente o valor tanto para seu próprio portador como para a sociedade. Como vida, permanece insacrificável pelo estado, mas como vida sem valor fica sujeita à matança impune. De um ponto de vista mais pessoal e particular, esse debate nos remete para problemas como o da eutanásia, mas de um ponto de vista mais social e geral esse debate nos remete para as diferentes formas de exclusão que recaem sobre distintos grupos sociais como, por exemplo, crianças em situação de rua ou homossexuais. Quando esses são convertidos em *homo sacer* a sociedade acaba por decidir sobre o valor de suas vidas e se elas valem ou não ser vividas. É o mais absoluto abandono que se dá sob o manto da lei que assegura a ordem para a impunidade.

---

<sup>24</sup> - AGAMBEN, Giorgio. *Op. Cit.*, p. 90.

São vários os exemplos que comprovam esse processo. De tempos em tempos vem à tona casos de brutalidade cometidos e justificados sobre o biopoder, isto é, o poder da vida sobre a vida. No Rio de Janeiro crianças foram assassinadas enquanto dormiam na porta de uma Igreja e o senso comum achou aceitável por se tratarem “apenas” de “menores de rua”... Em Brasília jovens atearam fogo em um índio que dormia no ponto de ônibus e justificaram dizendo não saber se tratar de um índio, acharam que era “apenas” um mendigo... Em São Paulo rapazes que andavam pelo parque de mãos dadas foram espancados até que um deles foi morto; os autores explicaram que o fizeram porque eles eram gays... No Rio de Janeiro dois jovens espancaram uma empregada doméstica e justificaram dizendo que só o fizeram porque pensaram ser “apenas” uma prostituta... Aqui o advérbio “apenas” representa a vida do *homo sacer*, a vida sem valor: apenas crianças, apenas mulheres, apenas negros, apenas favelados, apenas mendigos, apenas doentes, apenas loucos etc...

Celso Lafer, ao tratar do processo de reconstrução kantiana dos direitos humanos, lembra que após a I Guerra Mundial, muitas pessoas se viram destituídas da sua condição de nacionais e, por isso, não tinham a quem recorrer para buscar seus legítimos direitos de cidadania. Eram pessoas sem casa, consideradas como refugio da terra ou *displaced persons*.<sup>25</sup> Tais pessoas ficavam à mercê da caridade alheia ou da própria sorte. Por isso elas não eram alcançadas pela gramática dos direitos humanos. Daí que Hannah Arendt, conforme relata Celso Lafer, conclui que o primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*.<sup>26</sup> A situação destes *deslocados* produz angústia porque é inquietante. São pessoas que estão constantemente em busca do reconhecimento de sua cidadania pelo estado. Para que isso aconteça, por vezes elas cometem algum tipo de delito pois na condição de “criminosos” passam a ser reconhecidas pelo estado que lhes aplica a lei que eles tanto buscam.<sup>27</sup>

Todavia, como dissemos anteriormente, a situação daquele que ocupa o lugar do *homo sacer* é mais dramática ou trágica. Enquanto o *sem lugar* busca ser incorporado ao espaço social e ocupar, assim, algum lugar, o *homo sacer* já está incorporado à sociedade. Sua situação é angustiante não porque ele esteja formalmente excluído, coisa que não está, mas porque ele está exatamente

---

<sup>25</sup> - Cf. LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt*. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 139. *Displaced persons*, isto é, deslocados, sem lugar.

<sup>26</sup> - LAFER, Celso. *Op. Cit.*, pp. 153-154.

<sup>27</sup> - Cf. LAFER, Celso. *Op. Cit.*, p. 147.

abandonado e preso dentro de um espaço de mera formalidade vazia. Sua situação é, portanto, angustiante porque claustrofóbica. Não há para onde entrar, ele já está dentro, ainda que isso de fato não lhe signifique nada melhor. Do ponto de vista da ordem jurídico-política, o mais tormentoso é que é possível dizer que, de certa forma, o Estado de Direito funciona sim para o *homo sacer*, funciona como uma espécie de estado de não-direito; funciona porque não funciona, pois, afinal, o que foi feito para não funcionar e não funciona, então funciona...

#### V) POR UMA ÉTICA DA ALTERIDADE

A constatação do fenômeno do *homo sacer* presente entre nós e caracterizado nas diversas pessoas que carregam a marca de certa denegação ou refusão social, especialmente dentre os mais empobrecidos, revela exatamente o abandono da lei que vigora sem valer. Eles são os corpos matáveis simbolicamente ou concretamente. Daí a precariedade da rede de proteção social e a miríade de argumentos, dos mais cínicos aos mais sofisticados, para justificar a impossibilidade de cumprimento de vários direitos humanos, em especial de direitos econômicos e sociais.

Uma das razões pelas quais a sociedade convive com espantosa facilidade diante da desigualdade radical e do fenômeno do *homo sacer* é o fato de estarmos todos, em maior ou menor medida, acostumados e até orientados por uma idéia geral de estilo de vida que costuma ser individualista, pragmático e egoísta. Afirmações do tipo “*para pensar no outro você deve pensar primeiro em você*” ou, então, “*para poder ajudar o outro você deve primeiro ajudar a você mesmo*” ou, ainda, “*para arrumar o mundo você deve começar pela própria casa*” são bastante comuns e usadas. Elas são reveladores de um tipo de *ethos* que coloca o bem do outro em segundo plano. Para esse tipo de pensamento a ética é, no máximo, agir com coerência. Agir com coerência em relação a você mesmo e suas próprias idéias (cada um tem a sua ética) e/ou agir com coerência em relação à determinado grupo onde se insere. Por isso mesmo alguns falam em “*ética da polícia*” ou em “*ética dos bandidos*”, isto é, desde que se haja com coerência dentro do que é esperado para o comportamento daquele grupo, a pessoa agiu conforme a ética, isto é, a ética daquele grupo. Aqui, a ética foi brutalmente reduzida como se seu sentido fosse o de agir dentro de um protocolo. Essa definição ou esse entendimento do que seja ética não nos ajuda na tarefa da superação da desigualdade radical e do fenômeno do *homo sacer*. Quero propor algo contra uma “*ética individualista*” ou uma “*ética dos grupos*” tal como “*ética da polícia*” ou “*ética dos*



bandidos”. Me alinho com aqueles que asseveram uma ética que nos remete ao cuidado com o outro.

Para tanto é necessário fazer uma distinção entre ética e moral. Muitas vezes as palavras *moral* e *ética* são usadas em sentido sinonímico, o que é plenamente aceitável uma vez que ambas podem ser entendidas como *conduta orientada para o bem conforme certo costume ou tradição*. Isso se explica na própria etimologia das palavras já que o vocábulo moral vem do latim *morus* que significa costume ou cultura, enquanto o vocábulo ética vem do grego *éthos* que também significa costume ou cultura. Todavia, essa não é a única forma de grafia da palavra; desde o grego antigo há uma variação fonética e semântica que introduz um sentido diverso para a palavra ética.<sup>28</sup> Quando em grego ela é escrita ἔθος possui a vogal breve e, por isso, deve ser transliterada como *éthos* (som aberto). Nesse caso, como já foi dito, ética significa um conjunto de costumes e hábitos ou as características culturais de uma coletividade. Porém, quando escrita ἦθος possui a vogal longa devendo ser transliterada como *ḗthos* ou *êthos* (som fechado). Nessa segunda forma, a palavra não significa mais costume ou cultura, mas sim **morada** ou covil habitual falando-se em animais.

Essa segunda interpretação é exatamente aquela que destaca Heidegger na sua carta *Sobre o Humanismo*: “*éthos* significa *morada*, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna-se manifesto naquilo que vem ao encontro da essência do homem e assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade”.<sup>29</sup> Ora, esse aberto da morada não se reduz, portanto à vida doméstica ou à morada doméstica, mas refere-se à situação de existência do homem no mundo. Nós habitamos o mundo, vivemos no mundo, moramos no mundo. Essa é nossa condição essencial que é necessariamente compartilhada por todos. Assim sendo, nossa vivência no mundo é também **convivência** no mundo, isto é, “viver com”. Por seu turno, *viver com* presume a existência de um **outro**. Como afirma Heidegger, o nosso ser-no-mundo é determinado pelo *com* pois o mundo da presença é sempre o mundo

---

<sup>28</sup> - Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 349.

<sup>29</sup> - HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 170.

compartilhado. O *ser em* é sempre o *ser com* os outros.<sup>30</sup> Aqui sim, finalmente, podemos encontrar o sentido forte para a palavra ética.

Com efeito, ética é aquilo que nos remete para o outro, para a emergência de uma alteridade. De um ponto de vista ético, esse outro não pode ser visto apenas como conceito ou categoria abstrata, muito menos como ente manipulável segundo minhas perspectivas e interesses, mas como existência autônoma que reclama respeito e dignidade na sua própria qualidade de outro, isto é, na sua outricidade. Como afirma Manfredo de Oliveira, “*a liberdade só se afirma como liberdade pelo reconhecimento incondicionado da outra liberdade como liberdade*”.<sup>31</sup> Nessa esteira, a ética é uma relação bilateral, mas não em sentido tradicional como *eu* e *outro*. O *eu* nessa relação seria uma ameaça narcísica à intenção ética.<sup>32</sup> Por isso a bilateralidade da relação ética é *outro* e *outro*, ou seja, ou *eu* fica transformado em outro do *outro*. Isso quer dizer que o outro deve ser visto desde um ponto de vista arquimediano independente das minhas idiossincrasias. Eu devo constatar, respeitar e tolerar o outro porque ele existe como tal, não porque isso pode ser bom para mim. A ética nos remete, assim, para um campo de responsabilidade pelo outro como condição inevitável de nossa existência ou morada no mundo. Nas palavras de Lévinas: “*o que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu ‘eis-me aqui’ do eu... ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça...*”<sup>33</sup>

A ética nos situa no centro do campo do *cuidado*.<sup>34</sup> O outro é aquele a quem dirigimos nosso cuidado, nosso zelo, nossa atenção; ele nos interpela em nossa capacidade mais profunda de produzir humanidade, de perceber e fazer brotar a existência humana para que ela cresça e perdure na sua própria vida. Nessa perspectiva é possível sim dizer que a ética produz um ganho subjetivo, pois a humanidade produzida inevitavelmente transcende o outro para também crescer no *eu* que a prática. É como se a conduta ética gerasse em quem a pratica um sentimento ao mesmo tempo ligeiro e profundo de realização humana. Esse é o máximo de satisfação que a ética

---

<sup>30</sup> - Cf. HEIDEGGER, Martin. *O Ser e o Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 170.

<sup>31</sup> - OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 101.

<sup>32</sup> - Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 197.

<sup>33</sup> - LÉVINAS, Emmanuel. *Op. Cit.*, p. 293.

<sup>34</sup> - Cf. RICOEUR, Paul. *Em Torno ao Político – Leituras 1*. São Paulo: Loyola, 1995, pp. 162-163.

pode proporcionar ao sujeito, ao *eu*, uma vez que ela não se destina à auto-realização, mas a garantia da convivência humana. Além disso, como ente não manipulável, não se pode esperar que o outro aja conforme as minhas expectativas, nem mesmo em relação à sua conduta ética. Em outras palavras, não devemos agir eticamente para que o outro também o faça, até porque seria impossível ter garantias nesse sentido, mas porque humanamente devemos fazê-lo.

Estamos, portanto, diante de um paradigma ético que demanda de todos senso de responsabilidade e tolerância. A responsabilidade decorre, acima de tudo, da consciência de nossa finitude material. Como seres finitos, não temos razão nenhuma para acreditar que a vida humana se perpetuará *ad infinito* no planeta Terra. Por isso, devemos agir para com os outros e para com o planeta de forma a renovar constantemente as possibilidades de uma existência digna para todos.<sup>35</sup> Já a tolerância decorre, acima de tudo, da consciência da inevitável coexistência.<sup>36</sup> Se a vida humana é um empreendimento coletivo, é imperioso que sejam respeitadas todas as manifestações pessoais e sociais decorrentes do livre arbítrio que caracteriza a condição humana.<sup>37</sup> Ainda que saibamos que o livre arbítrio não é um dado absoluto, pois existem muitas sobredeterminações tanto nas macro relações como nas micro relações, o livre arbítrio continua merecendo o respeito e, por isso, deve haver tolerância. A palavra tolerância está aqui não como condescendência de alguém superior em relação a outro inferior. Ela pretende registrar o dever de respeitar manifestações com as quais não se concorda, na linha do conhecido aforismo de Voltaire: “*posso discordar de tudo que você está dizendo, mas vou lutar até o fim para que você tenha o direito de dizê-lo*”. Uma sociedade plural é aquela onde cada pessoa deve ter direito à escolha do seu próprio projeto de vida, ainda que arque com os ônus de tal projeto.<sup>38</sup>

Todavia o princípio da tolerância não é, ele mesmo, maior do que a ética. Por isso não pode ser tomado de forma absoluta. Em outras palavras, o dever de tolerância não significa que tudo deva ser tolerado. Não podem e não devem ser toleradas as práticas que conspiram contra as relações éticas, isto é, contra o respeito à dignidade do outro. A tolerância é uma regra que carrega, em si

---

<sup>35</sup> - Cf. JONAS, Hans. *Lê Príncipe Responsabilité*. França: Flammarion, 1998, pp. 39-42.

<sup>36</sup> - Cf. MARÍAS, Julián. *Tratado sobre a Convivência: concórdia sem acordo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>37</sup> - RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Lisboa: Editorial Presença, 1996. pp. 43-49; pp. 141-174.

<sup>38</sup> - RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 211-216. Cf. TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*. In TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73. Cf. WALZER, Michael. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

mesma, sua exceção: *tudo deve ser tolerado, menos a intolerância*. Todas as práticas e manifestações pessoais, institucionais e culturais que violem o lugar do outro não devem ser toleradas.<sup>39</sup> É importante registrar que esse “lugar do outro” se define tanto pelo direito como pela moral, ou, dito de outro modo, trata-se do respeito aos direitos jurídicos e morais que tem todas as pessoas.

É nesse cenário que toma sentido falar-se em uma *nova ética*. Uma ética cosmopolita e inclusiva fundada na figura do outro como condição de possibilidade da existência humana livre e digna.<sup>40</sup> Essa nova ética não é apenas uma baliza para o presente, mas uma forma de se entender o tempo, isto é, de se interpretar o passado e planejar o futuro. A conduta ética nos obriga ao constante reexame do nosso passado histórico – pessoas, instituições e povos – tendo em vista recuperar e reparar os erros perpetrados contra indivíduos ou grupos sociais. Isso significa que a responsabilidade ética transcende tempo e espaço e o fato de não termos vivido num certo momento ou num certo local não nos exime dos nossos compromissos éticos. Da mesma forma o futuro, mesmo incerto, também é campo obrigatório para tais compromissos. Ainda que nós mesmos não vivamos no futuro distante, temos hoje o dever ético de zelar por ele e pelas pessoas que nele existirão, seja prevenindo, seja orientando para que não ocorram erros conhecidos. As ações do presente devem ser pautadas por exigências éticas não somente de hoje, mas também do passado e do futuro.

## VI) DE PROTEÇÃO SOCIAL, PROTEÇÃO POLICIAL E ÉTICA

O direito à segurança pública realiza-se no bojo de políticas públicas que devem ser deliberadas socialmente e implantadas pelo estado, preferencialmente com a participação da população. Da mesma forma ocorrem com outros direitos imprescindíveis à existência humana, tais como educação e saúde. São todas essas políticas sociais básicas que devem ser dirigidas ao universo todo da população, ou seja, são políticas universais. Tais políticas são indispensáveis a quaisquer pessoas e devem ser planejadas de forma massiva.

---

<sup>39</sup> - Cf. RAWLS, John. *Op. Cit.*, pp. 216-221.

<sup>40</sup> - Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005. Cf. DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Porém estas políticas universais não são suficientes pois existem pessoas que partem de um ponto mais combalido que as demais. Em geral são aquelas situadas na zona da desigualdade, mais ou menos radical, e que, por isso, necessitam de uma ação adicional do estado e da sociedade para constituírem as condições elementares de suas próprias vidas. Tendo em vista as condições dessas pessoas, o estado é demandado a implantar outras políticas, além das universais. São as chamadas políticas supletivas ou assistenciais. Enquadram-se aqui os programas de transferência de renda, de atenção especial à saúde e à educação de segmentos sociais vulnerabilizados, bem como várias formas de ações afirmativas. A lógica que deve presidir tais políticas não é a do assistencialismo, mas a da busca das condições básicas de vida para que cada pessoa possa, a partir daí, desenvolver seu próprio projeto de vida. Não é o estado que deve dizer o que é melhor para cada pessoa, mas ele deve oportunizar o acesso a bens primários para que cada um possa traçar e perseguir seu projeto de vida. Contudo, o acesso a tais bens primários para aqueles segmentos mais vulnerabilizados depende não só das políticas básicas, mas, também, das políticas supletivas.

Todavia, podem existir grupos de pessoas em situação especial de risco pessoal e social. Para tais pessoas, não bastam as políticas básicas e/ou supletivas. Faz-se necessário uma ação diferenciada e coordenada de proteção especial para que elas sejam amparadas e, às vezes gradativamente, retiradas da situação de risco que lhes aflige. Esse é o caso, por exemplo, de crianças em situação de rua, mulheres vítimas de violência doméstica, jovens com dependência química etc... Estas pessoas ou grupos de pessoas demandam do estado e da sociedade serviços de proteção especial consubstanciados, no mais das vezes, em programas de acolhimento e de atendimento àqueles que foram vítimas de circunstâncias específicas de abuso, violência, negligência ou opressão. Essas são as chamadas políticas de proteção especial.

A realização de todas essas políticas – universais, supletivas e de proteção especial – deve conformar uma rede de proteção social que permita a cada pessoa e aos grupos sociais a condução de suas vidas em patamares dignos.

É importante que se note que a proteção policial não deve ser considerada um fim em si mesmo deslocado da rede de proteção social. Quando assim ocorre, somos remetidos a uma idéia de segurança pública como “guerra”. Numa guerra o objetivo é matar e exterminar o inimigo. Se fôssemos transpor esse tipo de lógica para a proteção policial, seríamos forçados a responder, de saída, à pergunta: “quem é o inimigo?”. A desigualdade radical faz com que boa parte da população, especialmente nas classes média e alta, identifique nos mais empobrecidos esse

inimigo. Quando esse raciocínio se encontra com a figura do *homo sacer*, essas vidas matáveis perdem o valor de vida e toda sorte de violência, da ameaça ao extermínio, passa a campear na vida destes mais subalternizados. Em geral esse tipo de perspectiva costuma sobressair após os episódios mais dramáticos de violência explícita, mas apenas aqueles que atingem pessoas das classes mais favorecidas. Episódios de violência explícita atingem os mais empobrecidos com uma chocante constância, porém isso não afeta a chamada opinião pública, pois esta não se importa com aqueles.

Por essa razão é necessário que nossas visadas políticas ou sociológicas acerca da ação policial sejam necessariamente permeadas por uma **preocupação ética**. A polícia não deve ser apenas aquela que protege a mim, mas também a que protege ao outro. E esse outro não deve ser tomado, *prima facie*, como ameaça ou perigo. Especificamente, os empobrecidos não devem ser colocados na condição de alvo principal da polícia pois merecem tanta consideração e respeito como os mais favorecidos. Mas além da mesma consideração e respeito que eles merecem, ainda fazem jus a um viés próprio de proteção social, onde se insere a proteção policial, que leve em conta suas condições peculiares.

Para que isso aconteça, necessitamos refundar a ética para que a dignidade intrínseca em cada ser humano seja considerada. O sentimento de indiferença e desprezo pelo outro que torna possível a idéia de “vida matável” deve ceder lugar ao respeito e à tolerância. A honestidade e a justiça, como queria Aristóteles, devem realmente ser a marca da *polis* seja na política, seja na polícia.

\* \* \*

Maio de 2011

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEM, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- APPIAH, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

COSTA, Fernanda Doz. *Pobreza e Direitos Humanos: da mera retórica às obrigações jurídicas - um estudo crítico sobre diferentes modelos conceituais*. **SUR: Revista Internacional de Direitos Humanos**, São Paulo, nº 9, ano 5, 2008.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *O Ser e o Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOLMES, Stephen. SUNSTEIN, Cass. *The Cost of Rights: why liberty depends on taxes*. New York: Norton & Company, 1999.

IPEA. *PNAD 2007: Primeiras Análises*. Pobreza e Mudança Social. Volume 1. Brasília, 2008.

JONAS, Hans. *Lê Príncipe Responsabilité*. França: Flammarion, 1998.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARÍAS, Julián. *Tratado sobre a Convivência: concórdia sem acordo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NAGEL, Thomas. *Poverty and Food: why charity is not enough*. In POGGE, Thomas. MOELLENDORF, Darrel. **Global Justice: seminal essays**. Minneapolis: Paragon House, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

POGGE, Thomas. *Freedom From Poverty as a Human Right: who owes what to the very poor?* Oxford: Oxford University Press, 2007.

POGGE, Thomas. *Para Erradicar a Pobreza Sistêmica: em defesa de um dividendo dos recursos globais*. **SUR: Revista Internacional de Direitos Humanos**, São Paulo, nº 6, ano 4, 2007.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

RICOEUR, Paul. *Em Torno ao Político – Leituras 1*. São Paulo: Loyola, 1995.

SEN, Amartya. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

TAYLOR, Charles. et al. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

VILHENA, Oscar. *A Desigualdade e a Subversão do Estado de Direito*. **SUR: Revista Internacional de Direitos Humanos**, São Paulo, nº 6, ano 4, 2007.

WALZER, Michael. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.